



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 2009, Sayı : 32, Erzurum

MAKALELER

Hatay ve Yöresindeki Dinsel Çeşitlilik ve Hoşgörü Ortamının Felsefi Bir Tahlili
Ruhattin YAZOĞLU - Tuncay İMAMOĞLU

Mehmet Âkif'te Millî Birlik Düşüncesi
Musa BİLGİZ

Din-Sanat İlişkisi ve Bunun Somut Bir Yansıması Olarak Mevlevî Semâ Âyini
Hüsnü AYDENİZ

**Arap Dilindeki Diğer Kullanımlarıyla Karşılaştırmalı Olarak "Kâme" Fiil Kökü
ve Türevlerinin Kur'ân'daki Anlam Boyutları**
Necdet ÜNAL

**Literary Families and the Arabic Culture In the Ottoman Era
(Al Mohebi and Al Ghazi as Models)**
İyd Fethi ABDULLATİF

Structural Reading in Modern Poetry
Desûki İbrahim Muhammed İBRAHİM

ÇEVİRİLER

Hassân b. Sâbit
W. 'ARAFAT
Çeviren: Süleyman TÜLÜCÜ

PROF. DR. İBRAHİM CANAN ANISINA

Hizmet Adamı
İsmail Lütü ÇAKAN

İbrahim Canan'ın Anısına Bir Panorama
Ayşe Elif ŞANLI

PANEL KONUŞMALARI

KİTAP TANITIMI

ISSN 1303 - 295X



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Review of The Faculty of Divinity
Atatürk University

Hakemli Dergi / Refereed Journal

Yıl / Year: 2009 Sayı / Issue: 32

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum
Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53
e-mail: erilfak@atauni.edu.tr

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ataturk University Review of The Faculty of Divinity
32 / 2009

ISSN 1303 – 295X

SAHİBİ / OWNER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına /
On the Behalf of the Faculty of Divinity of Ataturk University
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

EDİTÖR / EDITOR

Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Doç.Dr. Bozkurt KOÇ
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU
Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

DANIŞMANLAR KURULU / ADVISORY BOARD

Prof.Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi), Prof.Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Atatürk Üniversitesi), Prof.Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Prof.Dr. Mustafa ERDEM (Ankara Üniversitesi), Prof.Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniversitesi). Prof. Dr. S.Kemal SANDIKÇI (Rize Üniversitesi), Prof.Dr. Kemal SÖZEN (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof.Dr. Mehmet Okuyan (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof.Dr. Mustafa USTA (Marmara Üniversitesi), Prof.Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof.Dr. Celal KIRCA (Erciyes Üniversitesi), Prof.Dr. Ahmet Saim KILAVUZ (Uludağ Üniversitesi), Prof.Dr. M.Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi), Prof.Dr. Muhammet ÇELİK (Dicle Üniversitesi), Prof.Dr. Necati KARA (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL (Selçuk Üniversitesi), Prof.Dr. Hüseyin ELMALI (Dokuz Eylül Üniversitesi).

Dizgi ve Tasarım / Design

Doç.Dr. Bozkurt KOÇ
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU
Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

Kapak / Cover Design

Güven Matbaası/Erzurum

Baskı / Print

Yılmaz GÜZELBOYACI
Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / December 2009

SAYI HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Doç.Dr. Bozkurt KOÇ

Doç.Dr. Erdoğan ERBAY

Doç.Dr. Fazlı POLAT

Prof.Dr. İbrahim BAYRAKTAR

Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK

Prof.Dr. Naci Sami OKCU

Prof.Dr. Nevzat HAFIZ YANIK

Doç.Dr. Nurettin CEVİZ

Doç.Dr. Nurullah ALTAŞ

Prof.Dr. Ömer AYDIN

Doç.Dr.Ruhattin YAZOĞLU

Prof.Dr. Sadi ÇÖĞENLİ

Doç.Dr.Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Doç.Dr.Selçuk COŞKUN

Prof.Dr. Şehmus DEMİR

Yrd.Doç.Dr.Tacettin ŞİMŞEK

Doç.Dr.Tuncay İMAMOĞLU

Prof.Dr. Veysel GÜLLÜCE

Doç.Dr.Yusuf SANCAK

Prof.Dr. Yusuf Ziya KESKİN

Prof.Dr. Zeki İŞCAN

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

HATAY VE YÖRESİNDEKİ DİNSEL ÇEŞİTLİLİK VE HOŞGÖRÜ
ORTAMININ FELSEFİ BİR TAHLİLİ
(*A Philosophical Analysis of Religious Diversity and Tolerance in Hatay
and Its Environment*)

Ruhattin YAZOĞLU-Tuncay İMAMOĞLU

◆ 1-9

MEHMET ÂKİF'TE MİLLÎ BİRLİK DÜŞÜNCESİ
(*National Unity Thought According to Mehmet Akif*)

Musa BİLGİZ

◆ 11-34

DİN-SANAT İLİŞKİSİ VE BUNUN SOMUT BİR YANSIMASI OLARAK
MEVLEVÎ SEMÂ ÂYİNİ
(*As a Concrete Reflection of The Relation Between Religion and Art,
The Celebration of Mevlevî's Semâ*)

Hüsnü AYDENİZ

◆ 35-51

ARAP DİLİNDEKİ DİĞER KULLANIMLARIYLA KARŞILAŞTIRMALI OLARAK
KÂME FİİL KÖKÜ VE TÜREVLERİNİN KUR'ÂN'DAKİ ANLAM BOYUTLARI
(*Quranic Dimensions of The Sense of The Root Verb of Kame and its
Derivatives in Comparison with Their Other Usages in Arabic Language*)

Necdet ÜNAL

◆ 53-82

الأسر الأدبية والثقافة العربية في العصر العثماني

(المحبي والغزى نموذجًا)

(*Literary Families and the Arabic Culture
In the Ottoman Era
(Al Mohebi and Al Ghazi as Models)*)

Iyd Fethi ABDULLATİF

◆ 83-118

قراءة بنيوية في شعر الحدائفة

(*Structural Reading in Modern Poetry*)

Desûki İbrahim Muhammed İBRAHİM

◆ 119-155

ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS

HASSÂN B. SÂBÎT

W. 'ARAFAT

Çeviren: Süleyman TÛLÛCÛ

◆ 157-167

ANMA / COMMEMORATION

PROF. DR. İBRAHİM CANAN ANISINA

(In Commemoration of Professor Dr. İbrahim CANAN)

HİZMET ADAMI

İsmail Lütfi ÇAKAN

◆ 171-176

İBRAHİM CANAN'IN ANISINA BİR PANORAMA

Ayşe Elif ŞANLI

◆ 179-183

HZ. İBRAHİM DİYARINDA BİR İBRAHİM

Mehmet DİLEK

◆ 187-190

PANEL KONUŞMALARI / PANEL SPEECHES

◆ 193-213

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

PROF. DR. İBRAHİM CANAN

KÛTÛB-İ SİTTE MUHTASARI

TERCÛME VE ŞERHİ (Mukaddime Kısmı)

AKÇAĞ YAYINLARI, ANKARA 1988 (I-II Cilt).

Nihat YATKIN

◆ 215-222

PROF. DR. İBRAHİM CANAN

KÛTÛB-İ SİTTE MUHTASARI

TERCÛME VE ŞERHİ (Tercüme ve Şerh Kısmı)

AKÇAĞ YAYINLARI, ANKARA 1988 (II-XVIII Cilt)

Harun ÖZÇELİK

◆ 223-235

Dergi Yayın İlkeleri

◆ 237

HATAY VE YÖRESİNDEKİ DİNSEL ÇEŞİTLİLİK VE HOŞGÖRÜ ORTAMININ FELSEFİ BİR TAHLİLİ

Ruhattin YAZOĞLU*
Tuncay İMAMOĞLU**

ÖZET

Dinî çeşitlilik ve hoşgörü, din felsefesinin ele aldığı en önemli konulardan birisidir. Bu anlamda Hatay ve yöresindeki dinsel ve kültürel çeşitlilik ve hoşgörü ortamı, konumuz açısından önem arz etmektedir. Avrupa Birliği sürecindeki çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, Hatay ve yöresindeki ortam bu sürece güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bunun en somut örneği, farklı din mensupları tarafından oluşturulan Medeniyetler Korosudur.

Anahtar Kelimeler: *Hatay, dinî çeşitlilik, Hıristiyanlık, Yahudilik, İslâmiyet, Medeniyetler Korosu, çokkültürlülük, hoşgörü*

ABSTRACT

A Philosophical Analysis of Religious Diversity and Tolerance in Hatay and Its Environment

Religious diversity is one of the most important issues in the philosophy of religion. According to this viewpoint, the situation of religious and cultural diversities and tolerance in Hatay and its environment is important for our issue. When the Works, that are made in the process of European Union, are considered, the situation of Hatay and its environment is one of the important examples. The most concrete of this example is the Chorus of Civilizations constituted by different religious members.

Key Words: *Hatay, Religious diversity, Christianity, Judaism, Islâm, The Chorus of Civilizations, Multiculturalism, tolerance*

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(e-posta: ryazoglu@atauni.edu.tr)

** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(e-posta: timam@atauni.edu.tr)

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin Anavatana kavuşturduğu son toprak parçası olan Hatay'ın tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Yapılan arkeolojik kazılar sonucunda elde edilen bulgular Hatay'ın çeşitli yerleşim yerlerinde yaşamın 100.000 yıl öncesine kadar uzandığı tespit edilmiştir. 5828 Km² bir alanda kurulmuş olan Hatay'ın 12 ilçesi, 76 belediyesi, 13 bucağı ve 337 köyü bulunmaktadır. 2007 yılında yapılan adrese dayalı nüfus sayımında nüfus: 1.386.224 kişi olarak tespit edilmiştir. Hatay'da Tunç çağından başlayarak, Akat beyliği, Yamhad krallığı, Hititler, Mısırlılar, Uraltular, Asurlar, Persler, Emeviler, Abbasiler, Bizanslılar, Haçlılar, Memluklar, Osmanlılar, Fransızlar hüküm sürmüştür. Daha sonra da Müstakil Hatay devleti olarak varlığını sürdüren Hatay, 1939 yılında kurultayda alınan bir kararla Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırlarına dâhil edilmiştir.¹

Zengin coğrafyasıyla değişik uygarlıklardan beslenen Hatay, kültür birikimiyle dünyanın en eski yerleşim bölgelerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatay, Roma ve İskenderiye'den sonra dünyanın en önemli üçüncü kenti kabul edilmektedir. Hatay'ı Hatay yapan, onu biçimlendiren, kendine özgü kültürü ve zengin tarihidir. Tarihte birçok medeniyete ev sahipliği yapan Hatay'da bu medeniyetlerin izlerini günümüzde görmek mümkündür.

Ünlü tarihçi Ammianus Marcellinus “dünyada hiçbir kent ne topraklarının bereketi ne de ticaretteki enginliği bakımından bu kenti geçer” şeklindeki sözleriyle Hatay'ın verimli bir kent olduğuna dikkat çekmiş ve buranın Antikçağ'da “doğunun kraliçesi” olarak adlandırıldığını ifade etmiştir.² Hatay'ın ticarî ve ekonomik zenginliğine dikkat çekmek için söylenmiş bu sözler, buranın kültürel ve dinsel zenginliği için de geçerlidir. Çok kültürlülüğün yaşandığı illerimizin başında gelen Hatay, farklı dil, din ve inancın bir arada bulunduğu en önemli kentlerimizden birisidir.

Şunu öncelikle belirtmemiz gerekir ki, çok kültürlülüğün doğal bir sonucu olan ve farklı anlayışların bir arada olabilmeye olanak sağlayan çoğulculuk, Charles Taylor'da bilinen anlamı dışında değer kazanmaktadır. Felsefe, psikoloji ve politika konularında çok sayıda makalenin yazarı Taylor'a göre çoğulculuk anlayışı, farklı yaşam pratikleri içinde oluşan kültürel farklılıkların tanınması ve eşit ölçüde

¹ Mehmet Tekin, *Hatay'ın Tarihçesi ve Eski Antakya Kütüphaneleri*, Özirem Basımevi, Hatay, 2001, s.5 vd.; Zafer Sarı, *Hatay'da Tarihî ve Turistik Yerler*, Hatay Express Gazetecilik Matbaacılık, Antakya, 2009, s.10 vd.; Mehmet Tekin, *Habib Neccar ve Antakya*, Color Ofset Ltd. Şti, Antakya, 2006, s.12 vd.

² İsmail Güzelmansur, “Efsanelerle Antakya”, *II. Antakya Edebiyat Günleri*, haz.: Mehmet Karasu, Edebiyatçılar Derneği, Öztepe Matbaacılık, Ankara, 2005, s.205.

saygıdeğer kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Farklı olana “müsamaha” etmeyi, farklı olana “katlanmayı” ifade eden, bu anlamda kültürel mensubiyet farklılıkları arasında eşitliğe değil, bir kültürün üstünlüğüne dayalı hiyerarşik yaklaşımı bünyesinde taşıyan yaklaşıma karşı Taylor, kültürel kimliklerin eş değer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Kısaca Taylor için çoğulculuk, kültürel kimliklerin tanınması olmaktadır.³ Tanınmamak ya da yanlış tanınmak, bir kimseyi yanlış, çarpıtılmış ve aşağı konuma itilmiş bir varoluş tarzı içine hapsetmek suretiyle zarar verecek bir baskı biçimi olabilir. Taylor’a göre, çevredeki insanlar veya toplum, onlara kendileriyle ilgili, hapsedilen, aşağılanan ya da sevilmeyen bir imaj yansıtıyorsa bir insan ya da bir grup insan gerçekten zarar görebilir, gerçek bir çarpıtılmaya uğrayabilir.⁴ Kültürel kimliklerin tanınması ve eş değer saygı esasına göre değerlendirilmesi anlamında şüphesiz Hatay büyük bir önem arz etmektedir.

Hatay ve Yöresindeki Dinsel ve Kültürel Çeşitlilik

Din fenomenine bakıldığında ilk dikkat çeken şeylerin başında dinlerin çeşitliliği veya farklılığı gelmektedir. Bu çeşitlilik tek Tanrı inancına dayanan monoteist dinlerden, çok tanrılı inanca sahip politeist dinlere, nihai gerçekliğin kişisel niteliklere sahip bir varlık olduğunu ileri süren teistik dinlerden böyle bir gerçekliğin kişisel olmayan bir varlık olduğunu düşünen teistik-olmayan dinlere, gelişmiş bir inanç ve ibadet sistemine sahip büyük dinlerden basit inanç ve ritüellere dayanan çeşitli yerel dinlere kendisini değişik birçok alanda göstermektedir.⁵ Globalleşen dünya bu farklı din ve inançları zorunlu olarak birbirleriyle ilişki içerisine sokmuştur. Böyle olunca da bu din ve inanç müntesiplerinin hoşgörü ve barış içinde yaşamalarının nasıl mümkün olacağı sorunu ortaya çıkmış ve bu sorunun çözümüyle ilgili olarak da çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür. Bu ileri sürülen düşünceleri, konumuzun sınırlarını aşacağından dolayı burada etraflıca tartışmayı gerekli bulmuyoruz. Yalnız Charles Taylor’un çok önemli olduğuna inandığımız bir tespitini

³ Levent Köker, “Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı”, *Çokkültürcülük*, Charles Taylor ve diğerleri, haz.: Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 12; Celal İnal, “Küreselleşme ve Çokkültürlülük”, *II. Antakya Edebiyat Günleri*, haz.: Mehmet Karasu, Öztepe Matbaacılık, Ankara, 2005, s.233-234.

⁴ Charles Taylor, “Tanınma Politikası”, çev. Yurdanur Salman, *Çokkültürcülük*, Charles Taylor ve diğerleri, haz.: Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s.42.

⁵ M. Sait Reçber, “Dini Çeşitlilik”, *Din ve Ahlâk Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara, 2006, s.149.

burada zikretmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Charles Taylor, Modern Çağ öncesinde insanların, kimlik ve tanınmasından söz edilmediğini, farklılıklar üzerinde durulmadığını ifade etmektedir. Taylor'a göre, bunun nedeni o insanların kimliklerinin ya da farklılıklarının olmaması ya da tanınmaya gereksinim duymamaları değil, bunların konu edilmelerini gerektirmeyecek kadar sorunsuz olduklarının düşünülmesidir.⁶ Bugünkü dünyada ise bu farklılıkların bir arada bulunmasıyla ilgili olarak ortaya çıkan sorunlar ele alınmaktadır. Yani bu sorun Modern dünyanın bir sorunudur. Ancak kanaatimizce Hatay, Modern dünyada bu farklılıkların hiç de sorun olmadan bir arada yaşadıkları bir konum arz etmektedir. Hatay'da yüzyıllardır farklı din ve inanç müntesipleri sorunsuz bir şekilde varlıklarını sürdürmektedirler. Tarihî boyunca çeşitli inançlara sahip pek çok millete ev sahipliği yapmış olan Hatay'da, çok sayıda şair, bilim adamı ve sanatçı yetişmiş; zaman içinde zengin bir kültür birikimi meydana gelmiştir. Hatay, bu özelliğini bugün de korumakta; İslâm, Hıristiyan ve Musevî inançları iç içe yaşamakta; cami, kilise ve havra yan yana varlıklarını ve fonksiyonlarını sürdürmektedir. Toplumun sahip olduğu ve geçmişten bu yana getirdiği ortak kültür nedeniyle inanç farklılıkları hiçbir zaman problem olmamış; kültürel yapının zenginliği olarak kabul edilmiştir. Hatay'da üç din; Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Yahudilik 'Çan, Ezan, Hazzan' sözcükleriyle buluşmuştur. Örneğin Hatay'ın Kurtuluş caddesinde Sarımiye Camisinin duvarı ile Katolik Kilisesinin duvarı birbirlerine dayalı olarak durmakta ve bu iki kutsal mekânın tam karşısında ise bir Havra bulunmaktadır. Sarımiye camisine günde beş vakit namaza giden cemaat buradaki kiliseden ve bu kilise cemaatinden rahatsızlık duymadığı gibi, kilise cemaatinin de Müslümanlardan herhangi bir şikâyeti yoktur. Aynı şekilde caminin karşısında bulunan Havra'dan da kimse rahatsız olmamaktadır. Nitekim Katolik Kilisesi Papazı Domenico Bertogli'ye bu durumu ve dinler arası hoşgörüle ilgili düşüncelerini sorduğumuzda, bize Hatay'ın çok güzel bir şehir olduğunu ve buradaki insanların birbirlerine karşı sevgi ve saygı içerisinde olduklarını belirtiyor ve insan ilişkilerinde en temel şeyin sevgi ve hoşgörü olduğunu söylüyor. Domenico Bertogli, burada sayılarının az olmakla birlikte Müslümanlardan kendilerine yönelik hiçbir olumsuz tavır görmediklerini ifade ediyor ve şunları ekliyor: "Ben her zaman şunu söylüyorum; hepimiz insanız. Hıristiyan ya da Müslüman olmadan önce hepimiz insanız. Biz Müslüman ve Hıristiyan olarak inanıyoruz ki Allah tektir. Birlikte yürümek için bu güzel bir temeldir ve birlik beraberlik için bence yeterlidir". "Biz burada

⁶ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.45.

kendimizi çok rahat bir şekilde anlatabiliyoruz. Hatay Hıristiyanlar için çok önemli bir yer. Kilise Hatay'da doğdu. Hatay'ın her yerinde ibadet edilebiliyor. Örneğin bu sabah İtalya'dan ve Kore'den gelip burada ayinlerini yapıp gidenler oldu. Kitab-ı Mukaddes'te de belirtildiği gibi⁷ Hıristiyanlık adı ilk defa Hatay'da verilmiştir”.

Hatay'da Hıristiyanlığın Katolik kanadının yanında diğer iki mezhebinin de kutsal mekânı vardır. Saray caddesi üzerinde Protestan Kilisesi, Hürriyet caddesi ve Zenginler mahallesinde ise Ortodoks kilisesi bulunmaktadır. Protestan Kilisesinin Hatay'da cemaati bulunmamakla birlikte buranın sorumlusu olan bir rahip vardır. Ortodoks kilisesinin ise Kudüs'ten sonra en eski ve Doğu Ortodoks kiliselerinin en güzeli olduğu söylenmektedir. Hatay'da yaklaşık 1200 ile 1300 arasında bir Hıristiyan nüfusunun olduğu, bunların çoğunluğunu Ortodoks mezhebinin oluşturduğu, hatta Katolik cemaatin fazla olmaması nedeniyle Katolik Kilisesindeki ayinlere Ortodoks cemaatten katılanların olduğu belirtilmektedir.

Hatay'daki Yahudilerin durumuyla ilgili olarak da Şaul Cenudioğlu'ndan bilgi alıyoruz. Sinagog sorumlusu Şaul Cenudioğlu, Hatay'da daha önceleri çok sayıda Yahudi olduğunu, ancak bunların ekonomik nedenlerden dolayı İstanbul ve İsrail'e göç ettiğini ve bugün için Yahudilerin sayısının ise takriben 40-50 civarında bulunduğunu ifade etmektedir. Buradaki göçün herhangi bir hoşgörüsüzlükten kaynaklanmadığını özellikle vurgulayan Cenudioğlu, dinsel farklılık ve hoşgörünün günümüz dünyasındaki önemine işaret etmektedir.

Ortodoks Kilisesi rahiplerinden Jan Dellüller, Hatay'daki bu dinsel ve kültürel farklılıkla ilgili olarak “Türkiye Avrupa Birliğine girmeden Hatay'da Avrupa kriterleri uygulanmaktadır. Burada Müslümanlar Hıristiyanlığı ve Yahudiliği, Hıristiyanlar da Müslümanlığı ve Yahudiliği bilirler. Bizler burada özel günlerimizi Müslümanlarla birlikte kutlarız. Sonuçta hepimizin ortak bir Tanrısı var. Ona giden yollar farklı olabilir. Hatay bir çiçek bahçesidir. Burada farklı çiçekler bir arada. Bu çiçeklerin farklılığı insana hoş bir duygu vermektedir. Ben bir makine mühendisiyim. Çalıştığım kurumda Ramazan ve Kurban bayramı kutlamaları olduğunda bu kutlamalara eşimle birlikte katılırım hatta farklı dinden insanlar birbirlerinin düğün vb. törenlerine de iştirak etmektedirler” diyerek, Hatay'ın dinsel ve kültürel farklılığının herhangi bir probleme neden olmadığına dikkat çekmektedir. Ortodoks Kilisesinin diğer bir rahibi olan Dimitri Doğum da, bu şehirde hiç kimsenin diğerinin dinini sorgulamadığını belirtmektedir. Kendisinin bir esnaf çocuğu olduğunu ve 35 yıldır kuyumculukla

⁷ Resullerin İşleri: 11/ 22-26.

meşgul olduğunu ve kuyumcu çarşısında Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman esnafın bir arada sorunsuz bir şekilde ticarî hayatlarını sürdürdüklerini ifade eden Dimitri Doğum, Müslümanların cenaze namazlarına katıldıklarını ve burada kendi inançlarına göre ölen kişiye dua ettiklerini belirterek, Hatay'da farklı din mensuplarının oluşturdukları Medeniyetler Korosu'nun varlığının bu hoşgörüyü en güzel şekilde ortaya koyduğunu söylemektedir. Dimitri Doğum kendisiyle beraber eşinin de bu koroda bulunduğunu belirtmektedir.

Dimitri Doğum'un kardeşi Cosma Doğum da kuyumculukla uğraşmaktadır. Onunla kuyumcu dükkânında yaptığımız görüşmede kendisinin iş ortağının bir Müslüman olduğunu öğreniyoruz. Cosma Doğum, iş yerinde çalışan Müslümanların var olduğunu ifade ederek, din, dil ve ırk ayrımının önemli olmadığına dikkat çekmekte, esnaf ilişkilerinde din farklılığının hiçbir zaman öne çıkmadığını söylemekte ve kendi kardeşi Dimitri Doğum'un da içinde bulunduğu Medeniyetler Korosu'nun bu birlik ve beraberlik konusunda somut bir gösterge olarak ortada bulunduğuna işaret etmektedir.

Farklı dil ve dinden insanların barış içinde yaşadığı Hatay'da Hıristiyan, Musevî, Alevî ve Sünnî Müslümanların katılımıyla kurulan Medeniyetler Korosu Türkiye'nin birlik ve beraberliğinin sergilendiği en güzel örneklerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Amaçlarının barış ve kardeşlik mesajı vermek olduğunu söyleyen koro elemanları, bilmedikleri dillerdeki ilâhileri bile kısa bir çalışmayla öğrendiklerini belirtmektedirler. Hatay'daki Medeniyetler Korosu farklı din ve kültürlerden olan insanların bir mozaik oluşturmasının en güzel örneğini teşkil etmektedir. Onlar Türkiye'deki hoşgörü ve barışı bütün dünyaya kurdukları koroyla anlattıklarını dillendirmektedirler.

İlk defa 2007 yılında Turizm Haftası nedeniyle bir araya gelen Medeniyetler Korosu 2008 yılında dernekleşme kararı alarak barış adına birbirlerinin inançlarına ait ilâhileri ve halk şarkılarını seslendirmeye başlamışlardır. Medeniyetler Korosu 11'i müzisyen, toplam 75 kişiden oluşmaktadır. Medeniyetler Korosu haftada bir gün perşembe geceleri Milenyum Kültür Merkezi'nde 2 saat çalışma yapmaktadır. Koroda öğretmenden imama, rahip ve rahibeden esnafa birçok kimse bulunmaktadır. Koroda bulunan esnaf, konser verileceği zaman işlerini bir kenara bırakarak dünyanın birçok ülkesine ve Türkiye'nin çeşitli illerine gittiklerini belirtmektedirler. Örneğin kendisiyle konuştuğumuz Musevî cemaatine mensup manifaturacı İbrahim Cemal, kendisinin ve kardeşinin de bu koroda bulunduğunu, bugüne kadar başta Türkiye'nin

çeşitli illeri olmak üzere, Amerika Birleşik Devletleri de dâhil çeşitli konserlere katıldığını ve bu katılımdan dolayı ortaya çıkacak maddî kaybı hiçbir zaman düşünmediğini belirterek, bunun barış ve Türkiye'nin hoşgörü imajını dünyaya duyurmak için gerekli olduğunu söylemektedir.

Aynı şekilde Hatay'ın Armutlu Mahallesi'nin 25 yıllık cami imamı Ahmet Gürbüz, camide cemaatine sevgi ve barışı anlattığını, korodaki görevinin de bundan farklı olmadığını vurgulamaktadır. Hıristiyan ve Yahudi cemaatiyle yaptığımız tüm söyleşilerde bize rehberlik eden Ahmet Gürbüz, görüştüğümüz Yahudi ve Hıristiyan din görevlileri tarafından sevgi ile karşılanmaktadır. Medeniyetler Korosunun diğer tüm üyeleri tarafından çokça ilgi gördüğünü gözlemlediğimiz Gürbüz, bu Koronun başta Türkiye olmak üzere tüm dünyaya önemli ve etkili mesajlar verdiğini özellikle belirtmektedir. Koronun davetlerine katıldığı zamanlarda müftülüğün, kendisinin görevli olduğu bu camiye başka bir imamı geçici olarak atadığını söyleyen Ahmet Gürbüz, en samimi arkadaşları arasında Hıristiyan kökenli kişilerin bulunduğunu vurgulamaktadır. İmam Ahmet Gürbüz, Hatay'da bu denli hoşgörü içinde yaşadıklarını, aslında Türkiye'nin böyle yaşadığını, hiç kimsenin Türkiye'de etnik ayrımcılık yapmaması gerektiğini söylemekte, yıllarca farklı dil ve inançtan insanların kardeşlik içinde varlıklarını sürdürdüklerini ifade etmektedir.

Ermeni cemaatine mensup bir diğer koro üyesi Eda Kısadur da koroyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Bizler Hatay'da çok büyük bir güzelliği yaşamaktayız. Bu koro o güzelliğin bir aynasıdır. İçimizdeki duyguları ifade etmek için kelime yok. Hatay'da yaşıyor olmak büyük bir şans. Burada sadece bizim ibadetlerimiz farklı, geri kalan her şeyimiz aynı. Koro bir renk cümbüşü ve çok beğeniliyor. Ben halen Türkiye'nin tek Ermeni köyü olan Vakıflı köyünde yaşamaktayım. Kilisemiz hemen yanımızda. En güzeli Türkiye'mizde mutlu bir hayat yaşıyor olmamız. Bayramlarda, cenazelerde hep bir aradayız. Hatay'da böyle güzel bir hayatımız var. Biz bunu müzik diliyle tüm dünyaya duyurmak istiyoruz. Bana teklif geldiğinde müzikle alakalı bir insan olmamama rağmen fikir hoşuma gittiği için kendimi koronun içerisinde buldum. Eğer güzel söylüyorsak, bu içimizdeki duyguların güzelliğindedir".

Eda Kısadur'un sözünü ettiği Ermeni köyü olan Vakıflı köyü, Hatay'ın Samandağ ilçesi merkezinin 4 km kuzeydoğusunda Musa Dağı'nın eteklerinde kurulu küçük bir yerleşim birimidir. Halen Türkiye'nin tek Ermeni köyü olma özelliğini sürdüren Vakıflı'da, kış aylarında 45 hanede yaklaşık 150 civarında bir nüfus yaşamakta ve yaz aylarında ise, tatillerini doğup büyüdükleri topraklarda geçirmek

üzere yurt içinden ve dışından gelenlerle birlikte, köy nüfusu 250'ye yaklaşmaktadır. Ermenilerin bu köyde 1200 yıldır yaşamakta olduğu söylenmektedir. Köyün kilise bahçesinde kendisiyle yaptığımız söyleşide Eda Kısadur, köyün etrafının Müslüman köylerle çevrili olmasına rağmen, şu ana kadar Müslümanlardan hiçbir zarar görmediklerini, aksine Müslümanların onların paskalyalarına katıldıklarını, kendilerinin de Müslümanların bayramlarını kutlamaya gittiklerini söylemektedir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler ışığında sonuç olarak diyebiliriz ki, Hatay farklı din, inanç ve kültürlerin bir arada sorunsuz olarak yaşadığı önemli bir kültür mozaiğidir. Buradaki kültürel ve dinsel hoşgörünün, nüfusları kat kat fazla olan Müslümanların kendi dinlerinden kaynaklanan bir etkinliğinin sonucu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu kanaate ulaşmamız buradaki diğer din müntesiplerinin bunu desteklemediği anlamına gelmemelidir. Onların da bu zenginliğe katkı sağladıkları bir gerçektir. Hatay'daki bu yapı çağdaş dünyada örnek alınması gereken bir konum arz etmektedir. Kanaatimizce Hatay örneği, küreselleşen dünyada dinî çoğulculuk tezlerini bir anlamda geçersiz kılmaktadır. Dinî çeşitlilik probleminde çözüm yolu olarak dinî çoğulculuğu gerekli kılan küreselleşme ve bu dinî çoğulculuk tezini ileri süren John Hick'in yaklaşımlarında ciddi sorunlar ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği gibi John Hick, çeşitli dinlerin kendilerini serbest bir şekilde ifade etmelerine imkân tanımak anlamındaki sosyal ve kültürel çoğulculuğu değil, bütün dinlerin, özellikle de yaşayan büyük dinlerin hakikat değeri açısından farklı olmadıklarını, her dinin hakikat iddiasını eşit seviyede ve eş zamanlı olarak doğru kabul eden metafizik çoğulculuğu benimsemektedir.⁸ Metafizik çoğulculuk ise, bir bilgi kaynağı olarak vahye yer vermemektedir. Böyle bir yaklaşım ise, dünya nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan semitik dinler açısından kabul edilmesi imkânsız bir durum meydana getirmektedir. Yine metafizik çoğulculuk, dini ahlâka indirgemektedir. Hâlbuki din sadece ahlâktan ibaret değil metafizik, hukukî vb. iddiaları bulunan bir kurumdur. O halde dinin sadece ahlâktan ibaret olarak görülmesi, teistik dinler açısından kabul edilecek bir nokta değildir. Metafizik çoğulculuğun diğer bir açmazı ise, ahlâkî olarak iyi olanı metafizik gerçekten kopuk olarak düşünmektir. Ancak böyle bir düşünce de, her şeyden önce felsefi açıdan tutarsız olarak görülmektedir. Çünkü birey ya da toplum hayatında ahlâkî dönüşümü gerçekleştirmek dinlerin öncelikli hedefi olmakla birlikte, bu ahlâkî dönüşümün

⁸ John Hick, "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, New York, 1987, XII, 331; Ruhattin Yazoğlu, *Dinî Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.16 vd.

hakikat üzerine temellenmesi gerektiği de gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca hümanizm gibi seküler dünya görüşlerinin de belirli bir ahlâkî dönüşüme katkı sağlayabileceği bir gerçektir. Ancak hümanizmin mutlak bir hakikat üzerine inşa edilmediği de ortadadır. Oysa dinler belirli bir hakikat üzerine ahlâkî ilkeleri inşa ederler. Metafizik çoğulculuğun diğer bir açmazı ise, farklı dinleri hakikat değeri karşısında eşit olarak doğru görmesidir. Ancak böyle bir yaklaşım da temel mantık ilkeleriyle çelişen bir sonuca neden olmaktadır. Çatışan hakikat iddialarını mitolojik bir bakış tarzıyla çözmeye çalışmak, fazla gerçekçi ve tatmin edici olarak gözükmemektedir.⁹

Görülüyor ki, metafizik çoğulculuk anlayışı, dinî değerlerin ya içini boşaltmakta ya onları yeniden yorumlamakta veyahut onların yerine yeni değerler ikame etmektedir. Böylece din alanında tek düzeliliğe doğru giden yolda ciddi bir mesafe alınmış olmaktadır.¹⁰ Tek düzeleştirici bu yeni din anlayışı, kanaatimizce tüm gayretlere rağmen, farklı din müntesipleri tarafından kabul görecektir gibi değildir. O halde bizce yapılması gereken metafizik çoğulculuğu gündeme getirerek dinlerin içeriklerine yönelik müdahalelerde bulunmak değil, kültürel çoğulculuğu öne çıkararak bunun bir zenginlik olduğunu belirlemek ve bu farklılıklarla birlikte yaşamının hiç de zor olmadığını ortaya koymaktır ki, kanaatimizce Hatay bunun somut bir göstergesidir.

⁹ Recep Kılıç, *Dinî Anlamak Üzerine*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004, s.63-65; dinî çoğulculuk ve eleştirileri için ayrıca bkz. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006.

¹⁰ Kılıç, *Dinî Anlamak Üzerine*, s.62.

MEHMET ÂKİF'TE MİLLÎ BİRLİK DÜŞÜNCESİ

Musa BİLGİZ*

ÖZET

Âkif, hayatı boyunca vatanını ve milletini sevmiş ve bu yolda hiçbir fedakârlıktan kaçınmamıştır. O, milletini severken ırk üstünlüğü iddiasında bulunmamıştır. Çünkü İslam'a göre ırk ögesi, insanlara fitrî bir üstünlük sağlamamaktadır. Âkif, milletleri parçalayan ve yok olmaya sürükleyen ırkçılığa şiddetle karşı çıkmış ve onunla mücadele etmiştir. Âkif, milliyetçi ayrılıklar karşısında birliği ve kardeşliği tavsiye etmiştir. Bunun dini ve insani bir zorunluluk olduğunu bütün gücüyle haykırmıştır. Birlik ve beraberliği tavsiyede, Âkif'in dayandığı kaynak dindir. Âkif'e göre din, insanlar arasındaki birliği sağlayan en kuvvetli bağıdır. O, birlik ve beraberlikten uzaklaşmayı Allah'tan uzaklaşmak olarak değerlendirir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Âkif, Irkçılık, Kur'an, İslam

ABSTRACT

National Unity Thought According to Mehmet Akif

Âkif loved his country and people throughout his life and did not avoid any sacrifice for this purpose. He did not claim racial superiority when loved his nation. Because according to Islam the factor of race does not give people a natural superiority. Âkif objected strongly to the racism that causes nations to be broken into pieces and takes them to be lost and he struggled against it. Âkif recommended unity and brotherhood against nationalist separations. He shouted that this is a religious and humanist necessity with all his strenght. The source Âkif relies on while recommending unity and togetherness is religion. According to Âkif, religion is the strongest string which causes unity among people. He sees that getting away from unity and togetherness is same as getting away from Allah. (God)

Key Words: Mehmet Âkif, Racism, Quran, Islam

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

Mehmet Âkif, Osmanlı devletinin yıkılmaya yüz tuttuğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuş devresine rastlayan bir dönemde yaşamıştır. Bu zaman kesitinde, aydınlar, devleti yönetenler ve halk, maddi ve manevi arayış içindedir. Fransız devrimi ve onun meydana getirdiği çeşitli düşünce akımları sonrasında, ekonomik, endüstriyel, siyasi ve bilimsel başarılar ortaya çıkmıştır. Bu başarılar, Batı'nın İslam toplumlarını sömürme isteklerini artırmıştır. Bunun sonucu olarak da her taraftan işgal ve saldırılar başlamıştır. Bütün olup bitenler karşısında Doğu toplumları, duruma hazırlıksız yakalanmış ve sonuçta her taraftan esen bir kasırga karşısında perişan bir hale düşmüşlerdir.¹

Mehmet Âkif, Birinci Dünya ve İstiklal Savaşı esnasında bütün Anadolu ve Rumeli'yi gezmiştir. Bunun nedeni, işgalden başka hiçbir şey düşünmeyen düşmanlara karşı Müslüman kitleyi ayaklandırmaktır. Âkif, bunun için bilhassa Milli mücadele öncesinde İstanbul'da, Millî Mücadele esnasında ise, Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde camilerde hitap ettiği halkı savaşa davet etmiştir. İstiklal Savaşı'nda, pek çok Batıcı aydının aksine, cepheden cepheye, camiden camiye koşup canları ve ruhları diriltten konuşmalarda bulunmuştur. Bu yönüyle Âkif, tufana yakalanmış bahtsız bir toplumu gemisine çağırarak onların kurtuluşu için durmadan çırpınan ve bu konuda bıkkınlık ve yılgınlığa düşmeyen bir kurtarıcı şahsiyet konumundadır.²

Âkifi dertlendiren umumi hüznün, sadece kendi tarihinden, milletinden, medeniyet ve değerlerinden yükselen ıstırap, çöküntü, ümitsizlik ve perişanlık değildir. O, bütün İslam milletlerinin ve diğer mazlum halkların maruz kaldığı insafsız istismar, sömürü, zulüm, talan ve yıkım faciasına karşı koyma çabası içindedir. Bu nedenlerden ötürü toplumu bilinçlendirmenin insanî bir görev olduğunun bilinciyle hareket eder. Bu anlamda Âkif, yalnızca bir ülkenin sesi değil, bir kıtanın hatta kıtaların sesidir. Bu samimi, gayretli, fedakâr, çalışkan şahsiyete kulaklarımızı ve gönlümüzü açık bulundurmazsak hata ve problemlerimizin hem sonu gelmez ve hem de sebep ve çözümlerini göremeyiz.³ Âkif'in bu niteliklerinden dolayı, emperyalizmin taraftarları ve fikir babaları, o'na ve o'nun gibi düşünenlere düşmanlık etmekten hiçbir zaman geri durmazlar. Âkif ve sevenleri, emperyalist güçler ve onların taraftarlarıncada daima birincil düşman olarak görülmüşlerdir.

¹ Okay, M. Orhan - Düzdağ, M. Ertuğrul "Mehmet Akif Ersoy", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, 28 / 434

² Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 223

³ Okay, M. Orhan - Düzdağ, M. Ertuğrul, c. 28 / 434-436

1-Âkif'te Din ve Millet Şuuru

İslam'ın hükümleri fertler arasında birliği sağlamak amacını taşır. Osmanlı sınırları içinde yaşayan Arnavut, Boşnak, Arap ve Türklerin aralarındaki bağ "din"dir. Bu milletler, din bağıyla yüzyıllarca kardeşçe yaşamışlardır. Âkif'e göre bugün bu bağ gevşemiş, Müslümanlar birbirini tanımaz ve sevmez hale gelmişlerdir. Birbirlerini, yabancıların tanıttığı kadarıyla tanımaktadır. Yabancılar ise bu tanıtımı, kendi menfaatlerine olacak şekilde yapmaktadırlar. Yani Müslümanları, birbirlerine düşman olacak şekilde tanıtmaktadırlar. Tabii ki bu, büyük bir zillettir. Cehaletimiz, tembelliğimiz Müslümanları çöküş noktasına getirmiştir.⁴

Sırat-ı Müstakim dergisi mensupları aydınlar, Mehmet Âkif ve arkadaşları neşriyatlarının ilk yıllarında, bir kültür harekâtı olarak Türkçülük akımını, Müslüman Türkleri uyandırmaya çalışırken pek tabii olarak desteklemişlerdi... Fakat Türkçülük hareketlerinin kısa bir zaman sonra siyasi bir şekle bürünmesi üzerine Âkif ve arkadaşları buna karşı çıkmışlardır: Çünkü böyle bir akımı, Osmanlı vatanında bulunan ve Türk olmayan diğer toplulukların ayrılmasına sebep olacağı için tehlikeli görmüşlerdir.⁵

"Milliyet en kısa ifadesiyle tarih ve toprak şuurudur."⁶ Milliyetçilik ise, millet hayatını oluşturan bütün değerlerin, temellerin, millete hayat katan bütün kaynakların, vatanın, tarihin, dilin ve dinin herhangi bir yeniliğe feda ve terk edilmemesidir. Binaenaleyh, Mehmet Âkif'in milliyetçiliğini, tarih ve toprak şuurundan ayırmak mümkün değildir. O, tarih, mazi, mefahir ve ecdat duygusunu bütünüyle ruh yapısına katmıştır. O, dinle ilgisi olmayan bir milliyetçilik anlayışına şiddetle karşıdır.⁷ O'nun milliyetçiliğini dindarlığından, dindarlığını da milliyetçiliğinden ayırmak mümkün değildir. Âkif'te din ve millet, ayrılmaz bir terkip oluşturmaktadır.

Âkif, samimi ve şuurlu bir Müslüman olması yanında, en başta vicdanın bekçisi olan dinin ve onun yanı sıra tarihin, vatanın, ahlakın, örflerin, mefahirin hiçbirisini feda etmeyen tam bir milliyetçi ve muhafazakârdır. "Âkif, millet anlayışında ırk gibi kaba, maddi bir unsura yer vermemekte, millet kuran manevi unsurlardan dine büyük önem vermektedir... O, "ahlakçı milliyetçidir."⁸ Âkif,

⁴ *Sebilü'r-Reşad*, c. 9-2, Sayı: 231-49, s. 390-392.

⁵ Düzdağ, Ertuğrul, *Mehmet Akif Ersoy Hakkında Araştırmalar 1*, İFAV. Yay., İst. 1987., s.73.

⁶ Topçu, Nurettin, *Mehmet Akif*, Dergah Yay., İst., 1998, s.38

⁷ Timurtaş, Faruk Kadri, *Mehmet Akif ve Cemiyetimiz*, Kültür ve Turizm Bak.,Yay., Ank., 1987, s.53;

Kabaklı, Ahmet, *Mehmet Akif*, Türk Edebiyat Vakfı Yay., İst., 1984, s. 67

⁸ Kabaklı, s. 43, 52

milletleri parçalayan ve yok olmaya sürükleyen ırkçılığa şiddetle karşı çıkmış ve hayatı boyunca onunla mücadele etmiştir. *Safahat'ın* altıncı kitabı olan Asım'da, "ahlakçı milliyetçi" bir gencin nasıl olması gerektiğini görmekteyiz. Âkif, sadece bir ideal adamı değil; gerçeğin, samimiyetin adamıdır. O, Asım'da Müslüman gencinin nasıl olması gerektiğini tasvir ederken, kendisi bundan bigâne kalmamıştır. Tasvir ettiği "ahlakçı milliyetçi gençlik" gibi yaşamıştır. Onun bu vatan ve millet sevgisini, "ahlakçı milliyetçi" düşünce ve tavırlarını, Kurtuluş Savaşı hitabelerinde ve vaazlarında da görmekteyiz.

2- Âkif ve Milli Birlik

Âkif, içtimai hastalıklardan en bariz olanının, Müslümanların dost ve düşmanını tanımamaları ve "feraset"ten yoksun olmaları olarak belirtir. O, menfaatini, arzu, istek ve tutkularını "ilah" edinen (Furkan, 25/43; Casiye, 45/23), Müslümanları içten yıkmaya kasteden riyakâr ve dalkavuklara karşı inananların sürekli bir basiret ve uyanıklık halinde olmalarını canı gönülden arzular ve bu uğurda bütün çabasını gösterir. Âkif'in inanç dünyasında, İslam'ın emirlerinin ilâhî olduğuna, şüphesiz doğru olduklarına inanmak yetmiyor, bunlara sarılmak ve bunların gösterdiği yoldan sapmamak da gerekiyor. İsyan, tuğyan, cehâlet, tembellik, sefahat ve nifak milletleri mutlaka izmihlale sürükler. Bu davranışlar, ister imansızlık yüzünden olsun, isterse inanıldığı halde amele karşı isteksiz davranmaktan olsun, aynı olumsuz sonucu hazırlar.⁹

Âkif'in üzerinde en çok durduğu konulardan ve dikkat çektiği tehlikelerden biri de hiç şüphesiz kavmiyet yani ırkçılık davasıdır. İrkçilik, İslam dışı inanç ve değerler toplamı olan cahiliyenin temel esaslarından biridir. Daha sonraları ise bu esas, Batı'nın, Müslümanları parçalamak için kullandığı zehirli hançerlerden biri olmuştur. Nitekim Osmanlı Devleti, bu zehirli hançerin bağına saplanmasıyla yıkılmaya parçalanmaya başlamıştır. Hâlbuki Kur'an'a göre, insanların köklere, kabilelere ayrılmasının sebebi; tanışmaları ve neseplerin birbirine karışmaması içindir. Yoksa atalarla öğünmek için değildir. Kur'an, milletleri birbirine düşman ettiği ve yıktığı için ırkçılık davasını şiddetle reddetmiştir. "*Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz Allah katında en üstün olanınız O'na karşı derin bir sorumluluk bilincini taşıyanınızdır*"(Hucurat, 49/13). Kur'an bu ayetle bütün

⁹ *Sebilü'r-Reşâd*, c. 8-1, Sayı: 208-26, s. 493-494.

insanlığın kardeşliğini vurgulamaktadır; ırkların veya toplumların üstünlüğünü değil. “Başka bir deyişle, insanların “kavimler ve kabileler”e dönüşmesi, görünürdeki farklılıklarının ardındaki temel insanî birliği/birlikteliği anlama ve takdir etme eğilimini azaltmayı değil, tersine bu eğilimi arttırmayı amaçlamaktadır.”¹⁰ Peygamberimiz, “Kim insanların en değerlisi olma mutluluğunu yaşamak istiyorsa, o kişi Allah’a karşı takva sahibi olsun”¹¹ buyurarak yücelik ve şerefin Allah’ın emir ve yasalarına tabi olmakla ölçülebileceğini ifade etmektedir. Bir başka hadiste ise, “Ey insanlar, Allah sizden cahiliyet gururunu ve babalarla, soylarla övünmeyi kaldırdı. Gerçekte insanlar iki gruptur: Birinci grup, mü’min, muttaki ve Allah katında değerli olanlar; ikinci grup ise, facir, isyankâr ve Allah katında değersiz olanlardır. Bütün insanlar Âdem’in çocuklarıdır. Âdem ise topraktan yaratılmıştır”¹² buyurarak üstünlüğün, kişinin kendi çabasına bağlı kulluk şuuruna dayalı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla “Allah katında yüksek derecelere nail olmak isteyenler takvaya sarılmalıdırlar.”¹³

Kalbi ve beyni Kur’an esaslarıyla şekillendiği için Âkif de bu ayrıştırıcı anlayışa bütün gücüyle karşı çıkmıştır. Âkif, Kınalızâde Ali Efendi’den şu alıntıyı yapar: İnsan, peygamber soyundan dahi olsa, asalet davasıyla ortaya çıkmamalıdır. Zira bu davayı ispat edebildiği takdirde bir şey kazanamayacak; çünkü bütün şan ve şeref, muhterem ceddine ait olup kendi yabancı mevkiinde kalacaktır. Asaletini ispat edemediği takdirde ise, yalancı olup çıkacaktır. Şah-ı Nakşibend’e, “Silsile-i nesebiniz nereye varır?” diye sormuşlar: O, “Silsile-i nesebiyle kimse bir yere varamaz” cevabını vermiştir.¹⁴ İslam; kavmiyetçilik, cinsiyetçilik gibi, insanları birbirinden uzaklaştıran, nefret ettiren hususları ortadan kaldırıp, Müslümanları tek bir millet yapmış iken, bazılarımızın kalkıp aynı ülkede yaşayan Müslümanları kavmiyetçilik hissiyle parçalamaya hakkı yoktur. İslam’da ırkçılık olmadığı halde

¹⁰ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, çev., Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İst., 1996, III, 1058, dipnot: 16

¹¹ Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafa*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, 1/312, hadis no: 1007 ; İbn Ebi Dünya, *Mekârimu’l Ahlak*, Abdullah Ebu Bekr el-Kureşi, Mektebetu’l-Kur’an, Kahire, 1411, s. 18

¹² Tirmizi, Tefsir, 49; el-Muttaki, el-Hindi, *Kenzu’l -Ummal*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1989, 1/ 452; hadis no: 1296

¹³ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Kitabevi, İst, 1971, 6/4479

¹⁴ *Sebilu’r-Reşad*, C.8-1, Sayı: 192-11, s. 193-194; Abdulkadiroğlu, Abdülkerim - Abdulkadiroğlu, Nuran, *Mehmed Akif’in Kur’an-ı Kerim’i Tefsiri Mev’ıza ve Hutbeleri*, Diyanet İşleri Başk. Yay., Ank., 1991, s.35; Şengüler, İsmail Hakkı, *Açıklamalı Mehmed Akif Külliyyatı*, Hikmet Neşriyat, İst., 1992, C. 9/61

Müslümanlar, kavmiyetçiliğe sarılırsa din kardeşliği ortadan kalkar ve İslam Toplumu'nun birliği parçalanır.¹⁵

İslam, ırk, renk, dil, bölge ve iklim itibariyle farklı unsurları aynı din altında toplar. Osmanlılar ve diğer İslam ülkeleri, hep ırkçılık tefrikası yüzünden yok oldu. Oysa biz, hâlâ milleti parçalayacak siyasetler peşindeyiz. Biz bu halimizle dünyada zellil, ahirette de Allah'ın huzuruna çıkamayacak mahcubiyete düşmüş oluruz.¹⁶ Bizler yabancıların aramıza atmak istediği nifak, fesat, kavmiyet ve ırk davalarını gayretle büyütme azmi içindeyiz. Oysa hayra ve ümmetin menfaatine karşı çok kayıtsız ve cimri davranıyoruz. Kendi zararına bu derece cömert davrananlara akıl erdirmek çok zor.¹⁷ Eğer Müslüman toplumları birbirine düşman göstermek siyasetinden vazgeçmez; tembellik ve miskinliğin haram olduğunu anlamazsak, dinin cehâletle payidar olmayacağına kalbimizle inanmazsak, bütün gücümüzle düşmandan daha kuvvetli olmaya çalışmazsak, milletlerin oyuncağı, Müslümanların yüzkarası oluruz... Bizler muazzam bir milletiz ki o millet, milleti İslam'dır.¹⁸ ırkçılık davasında bulunmak Müslümanlığa veda etmektir.¹⁹

Âkif, bölünmeye kapı açan tehlikelere karşı uzak duruyordu. Onun en büyük arzusu, İslam bayrağının yükselmesi, Müslümanların silkinip kendine gelmesiydi. Âkif, toplumların değişim çarelerini çok iyi bilmektedir. Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de, "*Bir toplum kendi özündeki nitelikleri değiştirmedeği sürece, Allah onların durumunu -ister iyilik, ister kötülük yönünde olsun- değiştirmez*" (Ra'd, 13/11). Allah'ın ilahi sünnetinin yani toplumsal yasalarının işleyişi bu yöndedir. Öyleyse Allah, insanlar hak etmedikleri sürece, onları içlerinde buldukları kötü şartlardan kurtaracak bir 'sahip' göndermeyecektir. İnsanlar ve toplumlar önce kendi kendilerine sahip olmalıdırlar. Âkif, Balkanlarda, Orta Avrupa'da Osmanlı idaresi altındaki kavimlerin başkaldırılarını görmüştür. Âkif'e göre hayatta kalmak isteyen milletlerin birlik ve beraberlikten başka çareleri yoktur. Fertleri birbiriyle kaynaşmış, topyekûn dayanışma içinde sağlam bir bina haline gelmiş milletleri (Saff, 61/4), düşman silâhları bile kolaylıkla deviremez. Konuyla ilgili olarak Efendimiz: de: "*Şüphesiz ki bir mü'minin diğer bir mü'minle olan ilişkisi, birbirine kenetlenerek*

¹⁵ *Sebilu'r-Reşad*, c.8-1, Sayı: 198-16, s. 293-294.

¹⁶ *Sebilu'r-Reşad*,c.9-2, Sayı: 212-30, s. 62-63; konunun şiirsel ifadeleri için bkz., *Safahat*, s.178-179; 205; 461-462.

¹⁷ *Sebilu'r-Reşad*, c.9-2, Sayı: 213-31, s. 81-82.

¹⁸ Konuyla ilgili âyetler için bkz. Bakara, 2/130, 135; Al-i İmran, 3/95; Nisa, 4/125; En'am, 6/161; Nahl, 16/123; Hac, 22/78.

¹⁹ *Sebilu'r-Reşad*, c.9-2, Sayı: 214-32, s.101-102.

*bütünlük oluşturan bir yapı, bina gibidir*²⁰ buyurmaktadır. “Kale, içinden feth olunur” şeklindeki atasözümüz, bu gerçeği çok güzel ifade etmektedir. Tarih boyunca İslam devletlerinin yıkılması, hep aralarında patlak veren ayrılıklar, düşmanlıklar ve parçalanmalar sebebiyledir. Âkif, "muhtelif fırkaları (partileri) olan milletlerin yükselmeye devam ettikleri" şeklindeki muhtemel itiraza, fırka ile tefrika kavramları üzerinde durarak, şu şekilde açıklama getirmektedir: Batılılar, fırkayı tefrika manasında telâkki etmiyorlar... Bizde ise öyle mi, heyhat! Fırkacılık tefrikacılıkta karar kılıyor. Birbirimize düşman kesiliyoruz. Her fırka diğer fırkayı vatanın düşmanı olarak görüyor ve o gözle bakıyor. Maksat, memleketin kurtuluşudur; filân fırka kurtuluşu şu yoldan hareket ederek görmüş, bizim fırka da bu taraftan gitmekte demiyor. İşte bu tefrikalar, hep birbirimize tahammül etmemekten, birbirimizi anlamamaktan ortaya çıktı. Avrupalılar, işgal etmeyi kararlaştırdıkları memleketin halkı arasına önce ayrımcılık, bölücülük sokarlar, senelerce milleti birbiriyle boğuştururlar. Sersem halk bu suretle yorgun düştükten sonra, gelip çullanırlar. Bu gün de işte bize karşı aynı siyaset kullanıldı. Zaten her yerde siyasetleri budur. Hindistan'da, daha önce Endülüs'te, sonraları Cezayir'de, İran'da hep böyle yaptılar. Takip ettikleri siyaset hep aynı siyasettir, hiç değişmez.²¹

Âkif, milliyete dayalı ayrılıkları, Müslümanlığa ters düştüğü gerekçesiyle eleştirir. Ona göre; bütün Müslümanlar hep birlikte, Allah'ın ipine sarılmalıdır. Vatanın bütünlüğü ve bekası için de bu şarttır. Âkif, siyasi ve toplumsal bir konu olan milliyetçi ayrılıkları; dinsel bir bakış açısıyla eleştirir. İrkçılığa dayanan anlayışın, ülke ve milleti nasıl perişan ettiğini manzum ve mensur yazılarının birçoğunda dile getirir:

*“Müslümanlık dini gayet sıkı, gayet sağlam
Bağlamak lazım iken, anlamadım, anlıyamam.
Ayrılık hissi nasıl girdi beyninize,
Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize?
Birbirinden müteferrik²² bu kadar akvamı,
Aynı milliyetin altında tutan İslam'ı,
Temelinden yıkacak zelzele, kavmiyettir.
Bunu bir lahza unutmak ebedi haybettir...²³*

²⁰ Buhari, Mesacid, 54, Mezalim, 6, Edeb, 36; Müslim, Birr ve's-Sıla, 45; Tirmizi, Birr ve's-Sıla, 18; Nesai, Zekat, 67; İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibban*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993, 6/163

²¹ *Sebilu'r-Reşad*, c. 9-2, Sayı: 230-48, s. 373-376

²² Müteferrik: Çeşitli,

*Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez..
Son siyasetse bu! Hiç böyle siyaset yürümez!
Sizi bir aile efradı yaratmış Yaradan;
Kaldırın ayrılık esbabını artık aradan.
Siz bu davada iken yoksa iyazen-billah,²⁴
Ecnebler olacak sahibi mülkün nâgâh²⁵...
Bir değil mahvedilen devlet-i islamiyye...
Girdiler aynı siyasetle bütün makbereye.²⁶
Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez;
Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez.
Bırakın eski hükûmetleri meydandakiler
Yetişir, şöyle bakıp ibret alan varsa eğer.
İşte Fas, işte Tunus, işte Cezayir, gitti!
İşte İran'ı da taksim ediyorlar şimdi. ”²⁷*

Âkif, “Çeşitli ırkları bir arada tutan İslam milliyetidir” der. Bunu temelinden yıkan ise ırkçılıktır. Ama millet bu durumu görmemekte ve hatalı siyasetle, İslam ülkeleri dağılmaktadır. Âkif'e göre içimizde millete bu ayrılık tohumlarını eken, o gün çeşitli isimlerle çıkan bazı gazetelerdir. Millet ise bir şekilde bu tohumları yeşertmektedir:

*“Hani milliyetin İslam idi. – Kavmiyet ne!
Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine
Arnavutluk ne demek, var mı şeriatı yeri
Küfr olur başka değil, kavmini sürmek ileri
Arap'ın Türk'e, Laz'ın Çerkez'e yahut Kürd'e
Acem'in Çinli'ye, rüçhanı²⁸ mı varmış nerde?
Müslümanlık'ta “anâsır” mı olurmuş ne gezer
Fikr-i milliyeti tel'in ediyor Peygamber
En büyük düşmanıdır ruh-i Nebi tefrikanın²⁹*

²³ Haybet: Mahrumiyet

²⁴ İyazen-billah: Allah'a sığınma

²⁵ Nagah: Ansızın

²⁶ Makbereye: Mezarlığa

²⁷ Ersoy, Mehmet Akif, Safahat, Haz: M. Ertuğrul Düzdağ, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 163-164

²⁸ Rüchan: Üstünlük

²⁹ Tefrika: Bölücülük, ayrımcılık

*Adı batsın onu İslam'a sokan kaltabanın*³⁰

Âkif, bu ifadelerle Müslümanlar arasında kurulan kardeşlik bağının, diğer tüm dünyevî ve ırkî bağların üstünde olduğunu dile getirmektedir. Çünkü İslam, her konuda olduğu gibi bu konuda da adalete dayalı bir yol ortaya koymaktadır: “Sizden hiçbiriniz kendisi için sevdiğini Müslüman kardeşi için de sevmedikçe iman etmiş sayılamaz.”³¹ Âkif'in eserlerinde geçen millet ve ırk ifadeleri, ortak dine sahip olan bir toplumun ifadesidir. Âkif, sadece kavmiyetçiliği değil fırkacılığı da eleştirir.

“Nedir bu tefrika; yâhû! Utanmıyor musunuz?

*Geçen fecâyî'e*³² *hâlâ inanmıyor musunuz?*

Gömülmek istemeyenler boyunca hüsrâna;

*Nifâkı gömmeli artık mezâr-ı nisyâna.*³³

Unuttunuz mu ne korkunç edepsiz olduğunuzu?

Eşip de geçmişi hortlatmayın şu mel'ûnu!...

Ki dinlemezseniz elbette mahvolur millet:

Sizin felâketiniz: Târumâr olan «vahdet».

Eğer yürekleriniz aynı hisle çarparsa;

Eğer o his gibi tek, bir de gâyeniz varsa;

Düşer düşer yine kalkarsınız, emîn olunuz...

Demek ki birliği te'mîn edince kurtuluruz.

*O hâlde vahdete hâil*³⁴ *ne varsa çiğneyiniz...*

Bu ayrılık da neden? Bir değil mi her şeyiniz?

Ne fırka herzesi lâzım, ne derd-i kavmiyyet;

Bizim diyânete sığmaz sekiz, dokuz millet!...

Huzur-i Hak'ta nasıl toplu durdunuzdu demin?

Günâhtır, etmeyin artık, ayıptır, eylemeyin!

*Şu ihtirâsa*³⁵ *uyup az mı verdiniz kurban?*

*Şikâk*³⁶ *için mi eder, sâde, kalbiniz daraban*³⁷?

Neden uhuvvetiniz böyle münhasır namaza?

³⁰ Ersoy, *Safahat*, s.187; kaltaban: namus duygusundan yoksun olan kişi

³¹ Buhari, İman, 6; Müslim, İmân, 17; Tirmizî, Kıyâme, 59; Nesâî, İmân, 19, 33; İbn-i Mâce, Mukaddime, 9, Cenâiz, 1; Dârimî, İsti'zân, 5, Rikâk, 29.

³² Fecâyî': Bela ve musibetler

³³ Mezar-ı nisyan: Unutulma kabri

³⁴ Hâil: Perde, engel

³⁵ İhtiras: Aç gözlülüğe dayalı şiddetli arzu ve istekler

³⁶ Şikak: Nifak, ayrılık, bölücülük

³⁷ Daraban: Çarpma, vurma, çarpışma

Çıkınca avluya herkes niçin boğaz boğaza?
Ne Müslümanlığıdır, anlamam ki, yaptığımız?
Çıkar yol olmayacak, korkarım, bu saptığınız!...
Gönüller ayrı oluş, sîneler bir olsa bile...
Nifâk alâmeti bunlar, kuzum, tamâmiyle:
Nifâka buğz ediniz hâlisen li-vechillâh³⁸;
Halâs eder sizi ihlâsınızla belki İllâh.
Münâfiğin sonu gelmez, söner sefil ocağı...
Bugün tüterse henüz gelmemiş, demek ki, çağ!/
Nedir ki, verdiği yangınla memleket de biter,
Saçak tutuşmadan evvel basılmamışsa eğer.
Yanında yaş da yanar, çâresiz, yanan kurunun...
Diyor Kitâb-ı İlâhî: «O fitneden korunun,
Ki sâde sizdeki erbâb-ı zulmû istîlâ
Eder de, suçsuz olan kurtulur değil aslâ!...»³⁹
Hesâb edin ne kadar bîgünâhın aktı kanı...
Beş on vatansız için nâra yakmayın vatani!
Hudâ rızâsı için kaldırın nifâkı... Günâh!
Alev saçaklara sarsın mı, yâ ibâdallah?
Sararsa hangimizin hânümânı⁴⁰ kurtulacak?
O bir tutuşmaya görsün, ne od kalır, ne ocak!
Neden beş altı vatansız beş altı kundakçı,
Yığın yığın buluyor arkasında yordakçı?
Niçin hakîr oluyor, sonra, durmayıp öteden,
«Koşun! diyen, bu cehennem henüz kıvılcım iken.»
Ne intibâha⁴¹ çalışmak, ne i'tilâya⁴² emek;
Cihan yıkılsa bizim halk uyanmadan gidecek!
Onun kıyâmı için Sûr'u⁴³ beklemek lâzım!
Bu duygusuzluğa bir çâre yok mu, Allâh'ım?⁴⁴

³⁸ Hâlisen li-vechillâh: Samimiyetle ve Allah rızası için

³⁹ Enfal, 8/25

⁴⁰ Hânümân: Ev, hane, ocak

⁴¹ İntibah: Uyanmak, hakikati ve hakkı anlayıp yanlıştan dönmek

⁴² İ'tila: Yükselmek

⁴³ Sûr: Kıyametin kopuşunu bildiren ses

⁴⁴ Ersoy, Safahat, s. 249-251

Âkif, geçmiş felaketlerden ders alınması gerektiğini söyler. Aksi takdirde bir hüsrân milleti beklemektedir. Âkif, bu kavmiyetçilik düşüncesinden milleti uzaklaştırmak için sözlerine şöyle devam eder:

"Böyle düşmüş müydü, herkes ayrılık sevdasına?

Benzeyip şîrâzesiz⁴⁵ bir mushafın eczâsına"⁴⁶

Âkif, İslam ve Türk dünyasının içler acısı ayrılık manzaralarını gözler önüne serdikten sonra, düşman bizi can damarımızdan yakalayıp pençesinin altına almış, biz hâlâ bir birbirimizle boğuşmanın derdindeyiz, diyerek; kişisel çıkarların ihtirasından kurtulamadığımızı vurgular. Âkif, İslam dünyasının durumunu, bütün organ ve uzuvları parçalanmış canlı bir organizmaya benzetmektedir:

"Fırka, milliyet, lisan namıyla dâim ayrılık.

En samimi kimseler beyninde en ciddi açık...

Müslümanlık bizden evvel böyle zillet görmedi.

Hâlimiz bir inhilâl⁴⁷ etmiş vücûdun hâlidir.⁴⁸

Âkif, üç çeşit ayrılığa dikkat çekmektedir. Bunlar: mezhep, kavmiyet ve dil ayrılıklarıdır. Bu ayrılıklardan Âkif'in en çok üzerinde durduğu konu, hiç şüphesiz ki kavmiyet konusudur:

"Peki! Bizler ne yaptık? Kol kol olduk tarumar olduk...

Nihayet bir denî sadmeyle düştük, hâk-sâr olduk..."⁴⁹

"Sen! Ben! desin efrâd, aradan vahdeti kaldır:

Milletler için işte kıyâmet o zamandır.

Mâzîlere in, mahşer-i edvârı bütün gez:

Kânûn-i îlâhî, göreceksin ki, değişmez ..."⁵⁰

"Vahdetten eser yok bir avuç halkın izinde!

Post üstüne ben kavgaların hepsi nihayet

Hâlâ mı boğuşmak? Bu ne gaflet, ne rezalet!

Cem'iyete bir fırka dedik, tefrika çıktı.

Sapsağlam iken milletin erkânını⁵¹ yıktı"⁵²

⁴⁵ Şiraze: Kitap ciltlerinin iki ucuna konulan ve yaprakları muntazam tutan ince şerit

⁴⁶ Ersoy, *Safahat*, s.273

⁴⁷ İnhilâl: Darmadağınık olmuş, parçalanmış

⁴⁸ Ersoy, *Safahat*, s.278

⁴⁹ Ersoy, s.249

⁵⁰ Ersoy, s. 423

⁵¹ Erkân: Direkler, temeller

⁵² Ersoy, s. 424

Âkif, memleketteki milliyetçi ayrımların siyasi ayrılıklardan kaynaklandığını düşünür. Siyasi oyunların ülkenin geleceğini tehdit eder hale geldiğini ve siyasi politikaların milleti parçalara ayırdığına dikkat çekmiştir.⁵³ Osmanlı İmparatorluğu'nun, üç kıtaya hâkim, altı yüz yıllık tarihi olan bir ülke olduğunu, daha sonra ise küçüldüğünü esefle söyler. Osmanlı İmparatorluğu, önce Afrika'dan sonra Avrupa'dan hatta Asya'dan bile çekilip, küçük bir kara parçasına mahkûm olmuştur. Âkif, Osmanlı Devletinin parçalanmaya başladığı günlerde Arnavutluk, Arap, Türk, Kürt kavimlerinin ileri gelenlerini çağırıp onlara kavmiyetçiliğin zararlarını anlattığını söyler.⁵⁴ Birlik çağrısında bulunur. Fakat çeşitli nedenlerle teklifi geri çevrilir. O, fertleri birbirleriyle uğraşan milletlerin, varlıklarını korumak için maddi imkânların tedarikine ne vakit ne de imkân bulabileceklerini söyler. Daha da önemlisi bu milletler manevi kuvvetten düşeceklerdir. Manevi gücünü kaybeden milletin ne büyük bir hüsrana düştüğünü şu cümlelerle ifade eder: Birlikten ayrılan, birbirleriyle uğraşan milletler önce din, metanet, birbirine güvenmek gibi ahlaki meziyetlerden uzak düşer, sonra da servetine, şevketine, istiklaline ebediyen veda eder.⁵⁵

İslam dini birliği emrederken, Müslümanlar ayrılık içinde yaşıyorlarsa, sorun dinde değil, dini anlayamamak ve yaşamamaktır. Âkif'e göre, birbirinden bu kadar kopuk, bu kadar tembel, bu kadar vurdumduymaz bir millet esarete mahkûmdur... Mehmet Âkif, Müslümanların tefrikasının bir nedenini de o günkü hükümetin zayıflığına bağlamıştır.⁵⁶ Âkif, milliyetçi düşüncelerin insanlar tarafından kolaylıkla benimsendiği; insanların bu konuda bağnazca çalıştıkları hâlde, aynı çaba ve gayreti kurtuluşları için nedense göstermediklerine değinerek şöyle der: Ey Müslüman cemaati, Allah için olsun geliniz bu tefrikalara, bu kavmiyet, bu lisan, bu bilmem ne gürültülerine nihayet veriniz. Çünkü tehlike olanca şiddetiyle her taraftan yüz göstermeye başladı. İbret almak için maziye dönüp bakmaya artık ne hacet var, ne de vakit! İyice görüyorsunuz ki bu kanlı dedikodulara, bu sırf dedikodudan çıkan savaşlara, mücadelelere biraz daha devam edecek olursanız siz de, sizinle beraber şu son devlet de evvelkilerin uğradığı kötü akıbete uğrayacak.⁵⁷

⁵³ *Sebilu'r-Reşad*, c. 9-2, Sayı: 212-30; s.62-63

⁵⁴ *Sebilu'r-Reşad*, c. 15, sayı: 382, s.331-332

⁵⁵ *Sebilu'r-Reşad*, c. 8-1, sayı: 195-13, s.233-234

⁵⁶ Ersoy, s. 423-424

⁵⁷ *Sebilu'r-Reşad*, c. 9-2, Sayı: 213-31, s. 81-82

*“Demek İslam’ın ancak namı kalmış Müslümanlarda
Bu yüzdenmiş demek hûsrân-ı millî son zamanlarda
Eğer çiğnenmemek isterseler seylâb-ı eyyâma,⁵⁸
Rücû’ etsinler artık Müslümanlar Sadr-ı İslam’a.”⁵⁹*

Âkif'e göre, İslam idealini engelleyen iki mühim düşünce akımı vardır. Birinci ve en önemli olanı, körü körüne Batı hayranlığı ve din aleyhtarlığıdır. İkinci engel ise, kavmiyetçiliktir. Âkif, körü körüne Batıyı taklit edenleri eleştirir. O, Müslümanları, hem İslam'a çağırır, hem de millet ve memleket farkı olmaksızın kuvvetli bir bağ ve dayanışma ruhu ile birbirlerine bağlı kalmalarında ısrar eder. Âkif'in son ümidi, İslam'ın son kalesi olan Anadolu'nun kurtulmasıdır. Anadolu'daki Müslümanlar, eğer ilim ve medeniyette uyanıp, çalışmaya başlarsa, diğer Müslüman ülkelerde de bu uyanışı başlatacaklardır. Böylece ülkeyi düşman işgalinden kurtarıp, hür olarak yaşamayı sağlayacaklardır. Mehmet Âkif, bu düşünce ve gayretleriyle, Müslümanlar arasında kavmiyet farkı gözetmeyen bir İslam birliği idealine sarılıyordu.⁶⁰

Âkif'in toplumcu kişiliği, İslam'daki “cemaat” anlayışıyla birleşip, bütün Müslümanların birlik ve beraberliği idealinin oluşmasını sağlamıştır. Dinî hassasiyetleri bu kadar güçlü bir şair, toplum için yazdığı şiirlerinde ve diğer eserlerinde hep bu birliği oluşturmaya çalışmıştır. Âkif, milliyetçi ayrılıklar karşısında birliği ve kardeşliği tavsiye etmiş, bunun dini ve insani bir zorunluluk olduğunu söz, yazı ve davranışlarıyla ifade etmeye gayret göstermiştir. Birlik ve beraberliği tavsiyede, Âkif'in dayandığı kaynak dindir. Âkif, insanların dünya görüşlerinin, siyasi ve dinî inançlarının birbirinden farklı olabileceğini ama aynı topraklarda yaşıyorlarsa, dini ayrılıklarına rağmen yine de birlik ve beraberlik düşüncesini muhafaza ederek bir arada yaşayabileceklerini hatta yaşamalarının zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü birlik ve beraberlikten uzaklaşmak, tarih sahnesinden silinmek ve perişan olmaktır. O, ayrılık düşüncesini, dinden çıkmakla eş değer görmektedir. Birlik ve beraberlikten uzaklaşmayı Allah'tan uzaklaşmak olarak gören Âkif, şu mısralarda bu gerçeği dile getirir:

⁵⁸ Seylab-ı eyyam: Günlerin seli, zamanın getirdiği felaketler

⁵⁹ Sadr-ı İslam: İslam'ın başlangıç günleri; Asr-ı Saadet; Ersoy, *Safahat*, s.280.

⁶⁰ Okay, Orhan, *Mehmet Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 79, 83-84.

"Cihan artık değişmiş, infirâdın⁶¹ var mı imkânı,
 Göçüp ma'mûrelerden⁶² boylasan hattâ beyâbânı?⁶³
 Yaşanmaz böyle tek tek, devr-i hâzır: Devr-i cem'iyyet.
 Gebermek istemezsen, yoksa izmihlâl⁶⁴ için niyyet,
 «Şu vahdet târumâr olsun!» deyip saldırma İslam'a;
 Uzaklaşsan da îmandan, cemâ'atten uzaklaşma.
 İşt, bir hükm-i kat'î var ki istînâfa⁶⁵ yok meydan:
 «Cemâ'atten uzaklaşmak, uzaklaşmaktır Allah'tan.»
 Nedir îman kadar yükselterek bir alçak ilhâd⁶⁶,
 Perîşân eylemek zâten perîşân olmuş âhâd⁶⁷?
 Nasıl yekpâre milletler var etrâfında bir seyret?
 Nasıl tevhîd-i âheng⁶⁸ eyliyorlar, ibret al, ibret!⁶⁹

Âkif'e göre dağılmak, parçalanmak, batıl bir fikri iman derecesine çıkarmak demektir. Bunun yerine, çevredeki birlik ve beraberliği sağlamış milletlerden ders almayı tavsiye eder. Âkif, Bursa'nın işgali sırasında yazdığı "Bülbül" adlı şiirinde, din birliğinin tehlikede olduğunu söyler. Müslümanlar şayet din birliğini dikkate almazlarsa bunun sonucu, başıboşluk, bölünme ve yıkılma olacaktır:

"Asırlar var ki, aydınlık nedir, hiç bilmez âfâkım!
 Tesellîden nasîbim yok, hazân ağlar bahârımda;
 Bugün bir hânümansız⁷⁰ serserîyim öz diyârımda!
 Ne hüsrandır ki: Şark'ın ben vefâsız, kansız evlâdı,
 Serâpâ⁷¹ Garb'a çiğnettim de çıktım hâk-i ecdâdî⁷²!
 Hayâlimden geçerken şimdi, fikrim hercümerc⁷³ oldu,
 Salâhaddîn-i Eyyûbî'lerin, Fâtih'lerin yurdu.
 Ne zillettir ki: Nâkûs⁷⁴ inlesin beyninde Osmân'ın;

61 İnfirad: Tek başına kalma, yalnızlık hali
 62 Ma'mure: İnsanların bulunduğu bayındır yer, şehir, kasaba
 63 Beyâbân: Çöl, imar olunmamış kırsal alan
 64 İzmihlâl: Perişan olmak, yok olmak
 65 İstinâf: Baştan başlamak, yeniden başlama
 66 İlhâd: Dinden çıkma, dinden dönüş
 67 Âhâd: Birlik ve beraberlik
 68 Tevhid-i Ahenk: Birliktelik uyumu
 69 Ersoy, s.417-418
 70 Hânümansız: Evsiz, barksız
 71 Serâpâ: Baştan başa, bir uçtan bir uca.
 72 Hâk-i ecdâd: Ecdat toprağı, vatan toprağı
 73 Hercümerc: Darmadağınık
 74 Nâkûs: Kilise çanı

*Ezan sussun, fezâlardan silinsin yâdı Mevlâ'nın!
Ne hicrandır ki: En şevketli bir mâzî serâb olsun;
O kudretler, o satvetler harâb olsun, tûrâb olsun!
Çökük bir kubbe kalsın ma'bedinden Yıldırım Hân'ın;
Şenâ'atlerle⁷⁵ çiğnensin muazzam kabri Orhan'ın;
Ne haybettir ki:⁷⁶ Vahdet-gâhı dînin⁷⁷ devrilip, taş taş,
Sürünsün şimdi milyonlarca me'vâsız⁷⁸ kalan dindaş!
Yıkılmış hânümanlar yerde işkenceyle kıvransın;
Serilmiş gövdeler, binlerce, yüzbinlerce doğransın!
Dolaşsın, sonra, İslam'ın harem-gâhında⁷⁹ nâ-mahrem...
Benim hakkım, sus ey bülbül, senin hakkın değil mâtem!⁸⁰*

Âkif, "Ey iman edenler, sizi, size hayat verecek olan şeylere davet ettiği zaman, Allah'a ve Resulüne icabet edin. Bilin ki şüphesiz Allah kişi ile kalbi arasına girer ve siz hakikaten yalnız ona dönüp toplanacaksınız!" (Enfal, 8/24) ayetini tefsir ederken şöyle der: Ey Müslümanlar, bilmiş olunuz ki Müslümanlıkta kavmiyet yoktur. Hz. Peygamber (s.a.v) de, "İrkçılık davasına kalkışan bizden değildir, ırkçılık üzerine savaşa girişen de bizden değildir"⁸¹ buyurarak ırk üstünlüğü iddiasında bulunmanın dinen kabul edilemeyeceğini bildirmektedir. Çünkü insanların farklı ırk ve renklerde yaratılmaları birinin üstün, diğersinin aşağı mertebede olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, yaratılışın bu çeşitliliği, Allah'ın yücelik ve birliği için birer ayet, belge ve hidayet kaynağıdır.⁸² Âkif, konuyla ilgili ayet ve hadislerden hareket ederek Müslümanları birlik ve beraberliğe çağırmıştır.⁸³

Âkif, memleketteki her türlü ayrılığın sebebinin, İngiliz siyaseti olduğunu söylemektedir. Tüm dünyada yaygın olan bu siyaset, Müslümanları birbirine düşürmektedir. "Böl-parçala-yönet" siyaseti, Hindistan'da başarıyla uygulanmış; Osmanlı Devleti'nde de başlatılmıştır. Bu durum karşısında toplu olarak çalışıp vatani korumayı şu şekilde tavsiye eder: Fırkacılık, kavmiyetçilik... Bu düşüncelerden vazgeçilmeli ve bu düşüncede olanlar artık susmalı. El birliğiyle

⁷⁵ Şenâ'at: Kötülük, alçaklık,

⁷⁶ Haybet: Mahrumiyet

⁷⁷ Vahdet-gâhı din: Din birliğinin sağlandığı ülke, toprak

⁷⁸ Me'va: Sığınılacak, barınılacak mekân

⁷⁹ Harem-gâh: Herkesin girmesine müsaade edilmeyen yer ve mekânlar

⁸⁰ Ersoy, s.436

⁸¹ Müslim, İmare, 53, 54, 57; Ebu Davud, Edeb, 112; el-Muttaki, el-Hindi, 3/916, hadis no: 7657

⁸² Bkz. Fatır, 35/28

⁸³ *Sebilu'r-Reşad*, c. 18, sayı: 465, s. 267-271

bütün vatan müdafaa edilmeli. Bunlar yapılırken de asla ümitsizlik içine düşülmemeli. Emin olmalıyız ki, canla başla çalışır, ırkçılık ve bölücülük sebeplerini ortadan kaldırma gayretine girersek vatani kurtarıyoruz. Âkif, ayrılıkçı faaliyetleri engelleyip, kavmiyetçilik hislerinden tamamen uzaklaşmamızı ister. Dikkati elden hiçbir zaman bırakmayıp söndürülen bu ateşi tekrar yakacak ufacık bir çıtırtıya bile meydan verilmemelidir. Bu kanaati zerre kadar sarsacak bir harekete, bir söze hiç kimse sebep olmamalıdır. Hususi emeller, hususi içtihatlar sadece sahiplerinin kafasında, kalbinde kalmalıdır. Fertler tarafından o müşterek gayeye karşı gösterilebilecek ufacık bir sapma, son derece muhtaç olduğumuz vahdeti yani milli birliği temelinden sarsmaya yeterlidir.⁸⁴

Mehmet Âkif, ırkçılığın düşmanıdır, çünkü ırkçılık milleti bölen, devleti yıkan, insanları kin ve nefrete sürükleyen, savaşımlara ve katliamlara neden olan bozgunculuk aracıdır. O, şiir, vaaz, makale ve tefsir yazılarının birçoğunda İslam'da ırkçılığın olmadığını ısrarla ve defalarca söyler. ırkçılığın zararını anlamak için Balkan Savaşı'nın kaybedilmesini örnek gösterir ve şöyle der:

“Görmüyor gittiği yanlış yolu, zannım çoğunuz.

Size rehberlik eden haydudu artık kovunuz!

Bunu benden duyunuz, ben ki evet, Arnavud'um...

Başka bir şey diyemem... İşte perişan yurdum!”⁸⁵

“Müslümanlar birbirinin kardeşinden başka bir şey değildir; onun için iki kardeşinizin arasını bulunuz, Allah'tan da korkunuz ki rahmetine nail olabilesiniz” (Hucurat, 49/10). Aralarında dargınlık olan kimseler en aşağı iki kişi olur. İki kişiden oluşan azlığı barıştırmak lâzım olunca, çokluğun arasını bulmak elbette daha ziyade lâzımdır. Çünkü iki adamın bozuşması yüzünden ortaya çıkacak kötülük, hiçbir zaman bir topluluğun diğer birine darılmasından meydana çıkacak bozgunculuğa benzemez. Evet, hakikî Müslümanlar birbirine kardeş nazariyle bakarlar. Zaten aradaki ilişki bu kuvvette olmazsa, Müslümanlık kuru bir ünvandan ibaret demektir. Azıcık dikkat olunursa görülür ki, dinin nerdeyse bütün hükümleri kardeşlik ve birlik esasına dayanmaktadır. Namazlar, haclar, zekâtlar, şehadetler, oruçlar, aynı kıbleye yönelmeler hep Müslümanları birbirine bağlayacak vasıtalarıdır. Âkif'e göre din, insanlar arasındaki birliği sağlayan en kuvvetli bağıdır. Buna rağmen İslam dünyasında, dinin birleştirici gücü kullanılamamaktadır. Biz Müslümanlar

⁸⁴ Şengüler, c. 9, s. 144, 253, 254.

⁸⁵ Ersoy, s. 188

başka milletlere benzemeyiz. Din rabitasını ihmal edecek olursak, bu hareketimizin cezasını ahirete kalmadan daha dünyada iken çekeriz. Yüce dinimiz, kavmiyet, cinsiyet gibi insanları birbirinden uzaklaştıran sebepleri aradan kaldırarak dünyanın muhtelif noktalarındaki cemaati birleştirmiş iken, biz kalkıyoruz da aynı toprakta yaşayan İslam toplumunu kavmiyet hissiyle parçalamak istiyoruz.⁸⁶

"Allah sizin mallarınıza ve şekillerinize bakmaz; fakat O sizin kalplerinize ve amellerinize bakar".⁸⁷ Şayet kiminiz Araplığına, kiminiz Arnavutluğuna, kiminiz Türklüğüne, kiminiz Kürtlüğüne sarılarak, sizi bağların en kuvvetlisi ile birleştirmiş olan din kardeşliğini bir tarafa bırakacak olursanız, Allah korusun, hepimiz için korkunç bir hüsrana vuku bulacaktır. "Hepiniz birden Allah'ın kitabına sınımsız tutununuz; birbirinizden ayrılmayınız; Cenab-ı Hakk'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayınız: Hani, bir zamanlar birbirinize düşman idiniz, o sizin kalplerinizi birleştirdi de onun lutfu sayesinde kardeş oldunuz; hani, bir zamanlar Cehennem uçurumunun kenarında idiniz. O sizi oradan kurtardı; işte, doğru yolu bulasınız diye Allah âyetlerini size böylece bildiriyor" (Âl-i İmran, 3/103). Âkif, ayet-i kerime'deki "Hablullah" ifadesinin öncelikle Kur'an⁸⁸ anlamında olduğunu, bunun İslam manasına geldiğini söyleyen âlimlerin bulunduğunu da bildirir.⁸⁹ Her ikisi de sonuçta aynı kapıya çıkmaktadır.⁹⁰ Bu konuyla ilgili birçok ayet ve hadis vardır: Kur'an-ı Kerim, "Allah'a ve O'nun Resulüne itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin. Sonra korku ile zaafa düşersiniz, rüzgârınız (kuvvetiniz) (kesilip) gider" (Enfal, 8/46) buyurmaktadır. Ayet-i kerîmedeki "rih", kuvvet, devlet, azamet manâlarıdır.⁹¹ Yaşamak isteyen millet için birliğin lüzumu delil ve ispatına gerek olmayan açık bir husustur. Müslümanlar için bu hakikatten gafil olacak zaman değildir. Müslümanlar, dışarıdaki düşmanı bırakıp da içeride birbirleriyle uğraşmasınlar. Mevcudiyetlerine birer birer son verilen İslam devletlerinin durumundan olsun ibret alsınlar ki

⁸⁶ *Sebilu'r-Reşad*, c. 8-1, sayı: 198-16, s. 293-294

⁸⁷ Müslim, *Birr*, 33; İbn Mâce, *Zühd*, 9; İbn Hibban, 2 /119; Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1405, 7/124

⁸⁸ Ayrıca bkz. et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, tah: M. Muhammed Şakir, Daru'l-Maarif, Kahire, 1119, 1/514; en-Nehhas, Ebu Cafer, *Meani'l-Kur'an*, tah. M. Ali es-Sabunî, *Camiatu Ümmi'l-Kura*, Mekke, 1.b, 1409, 1/453; en- Neseî, Ebu'l Berekât Abdullah, *Medariku't-Tenzi'l ve Hakaiku't-Te'vil (Tefsiru'n-Neseî)*, Kahraman Yay., İst., 1984, 1/173; Elmalılı, 2/1152

⁸⁹ Elmalılı, 2/1152

⁹⁰ *Sebilu'r-Reşad*, c. 9-2, Sayı: 213-30. Tefsir kaynaklarımızda hablullah'ın, taat, cemaat ve ahd anlamlarına geldiği de bildirilmiştir. Bkz. İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru Kahraman, İstanbul, 1985,2/73; Elmalılı, 2/1152

⁹¹ el-Kurtubi, Ebu Abdullah, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'an*, (baskı yeri ve tarihi yok), 8/27

yıkılmalarına sebep, hep aralarındaki tefrika idi, başka bir şey değildi. Âyetteki sabır, her türlü zorluğa göğüs germek; hiç bir düşman, hiç bir tehlike karşısında metaneti elden bırakmamak manalarıdır; yoksa miskinçe oturup, aşağılık ve mahkûmiyete katlanıp durmak değildir.⁹²

Peygamberimiz ise: “Allah’ın kitabı gökten yere gönderilmiş bir ışık huzmesi gibidir. O ışık huzmesi Kur’an’ın ta kendisidir”⁹³ demekle birlik ve beraberliğin Kur’an’a dayalı olarak muhafaza edilmesini emretmektedir. Bu ayet ve hadislerin tümü, aynı gayeye yani birlik ve beraberliğe sevk edecek birer emri yahut o gayeden uzaklaşmamak hakkında birer nehyi ihtiva etmektedir. Bu emir ve nehiylerin hiç biri olmasa, yerine getirmekle görevli olduğumuz farzlar, ta Çin surlarına yaslanmış bir Moğol ile Şar-balkanı⁹⁴ eteklerinde dolaşan bir Arnavut arasında en sağlam bir kardeşlik bağı vücûda getirecek mâhiyeti hâiz değil mi? İslam tarihi hakkında azıcık bilgisi olanlar, Ensâr’ın Muhacirîn’e karşı ne büyük fedâkârlıklar gösterdiğini bilirler. Evet, iyilikseverliğin, insanlığın bu derecesi o zamana kadar olmamış, hatta akıllara bile gelmemişti! Hâlbuki cahiliye döneminde bunlar, birbirinin can düşmanı idiler. Muhtelif kabileler arasındaki kanlı muharebeler bitmek tükenmek bilmezdi. Nitekim Evs İle Hazrec, tam yüz yirmi yıl birbirini boğazlamıştı. İşte asırlarca süren bu müthiş düşmanlığa Müslümanlık son verdi. Kabileler, birbirlerine karşı can düşmanı iken İslam’ın feyzi ve bereketi ile can dostu oldular. Bu barış ve kardeşlik sayesinde mutlu bir hayata ulaşan Arap Yarımadası sakinleri, putperestlik kalıntılarından tevhîde yükselmek suretiyle ebedi hayatlarını kurtardılar.⁹⁵ Âkif, dinin birleştirici gücünü göstermek için hem geçmişten ve hem de yaşadığı dönemdeki kardeşliklerden örnekler vererek bunun sadece olmuş bitmiş bir hayal değil, her zaman ve her devirde geçerli bir hüküm, bir tecrübe olduğunu ve olabileceğini gözler önüne sermektedir.

Mehmet Âkif’in ifadeleriyle Müslümanlık, ırk, renk, lisan, muhit, iklim itibariyle birbirine büsbütün yabancı toplumlara aynı milliyet altında toplayan yegâne rabita iken; özellikle bizim için dünyada bu rabıtaya dört el ile sarılmaktan başka selâmet yolu yokken; son senelerde meydana çıkardığımız kavmiyet gürültülerine şaşmamak elden değil! Bu kadar İslam toplulukları hep tefrika yüzünden mahvoldu;

⁹² *Sebilu’r-Reşad*, c. 8-1, Sayı: 195-13, s. 233-234

⁹³ İbn Hibban, 1/330; el-Muttaki, el-Hindî, 1/323, hadis no: 923; el-Münavi, Abdu’r-Rauf, *Feyzu’l-Kadir*, el-Mektebetu’t-Ticariyyeti’l-Kübra, Mısır, 1356, 4/548

⁹⁴ Şar Balkanı, Makedonya ve Kosova bölgesinin en yüksek dağıdır. www.ukid.org.tr/gora_tulin/1_bolum.pdf

⁹⁵ *Sebilu’r-Reşad*, c. 9-2, Sayı: 213-30

hem birçoğu gözümüzün önünde kaynayıp gitti de biz hâlâ uyanmıyoruz; hâlâ milleti bitmek tükenmek bilmeyen parçalara ayıracak bir siyaset güdüyoruz. “Ey cemaat-ı Müslimîn, aklınızı başınıza alınız; ırkçılık gayretini bir tarafa bırakınız. Din bağıını biraz daha ihmal edecek olursanız iyi biliniz ki yok olup gidersiniz. Hem o perişanlıktan sonra bir daha dünyada cem’iyet yüzü görmeyeceğiniz gibi, kıyamet sabahında da âlemlerin Rabbi’nin huzuruna çıkacak yüzünüz kalmayacaktır.” Zira *“Bir de, belânın öylesinden sakınınız ki: o hiç bir zaman yalnız içinizden zalimlere isabet etmez; sonra, bilmiş olunuz ki Allah’ın azabı yamandır”* (Enfal, 8/25). Bu ayetteki “Belâdan sakınınız” demek, o belâyı getirecek sebeplerden sakınınız demektir ki, bu sebeplerin başlıcası fitne lafzının kapsamı alanındaki her şeydir.⁹⁶ Cemaat-i müslimîn için sürekli bir hayat olan ilahi emirleri yerine getirmeyecek olursak, geldiği zaman kurunun yanında yaşı da yakıp kül eden salgın musibetleri başımıza getirmemenin çaresine bakmayacak olursak helakimiz muhakkaktır. Ne yapalım, kanun-ı ilâhî böyle: kurunun yanında yaş da yanıyor. Beş on kişinin uyandırdığı fitne yangını binlerce, yüz binlerce, milyonlarca hanenin külünü havaya savurmaktan geri kalmıyor. Evet, bir nâmerdin hırsına koca bir memleket kurban oluyor; bir münafığın yüzünden cemaatler, cem’iyetler yok olup gidiyor. Hakîm, şâir Ziya Paşa merhumun dediği gibi, Kahhâr-ı Zü’lcelâl, bir mülkü bir harîs-i sitemkâr için yıkar; bir kavmi bir münafık ile târümâr eder. Bir kaç suçlunun cezasını geride kalan milyonlarca günahsızca çektirmek ilahi adalete sığar mı? Bu soruyu hatırımıza getirmek bile haramdır. Çünkü her şeyi hikmetle yaratan Allah, bu âlem-i yaratırken hiç bir zaman değişmeyecek bir takım kanunlar koymuştur. O kanunların mahiyetini, ebediliğini, din diliyle bütün mükellef insanlara bildirmiştir. Bununla da kalmamış, onların hayatımıza, selâmetimize taalluk eden kısmını iyice anlayabilmemiz için gayet basit, gayet açık bir surette tertib etmiştir. Sonra, Yüce Kitab’ında “Sakın bu kanunların gösterdiği yoldan ayrılmayınız, zira mahvolursunuz” ihtarını daima tekrar etmiştir... Artık biz kalkar da Allah’ın emirlerine kulak vermez; Allah’ın gösterdiği yolu tutmaz; bilakis bizi helak uçurumlarına doğru götürmek isteyen bir küçük fesatçı grubun arkasına bile bile düşersek; adâlet-i ilâhiye için bizi te’dib etmemek düşünülemez? *“Zâlimlere dayanmayınız, yoksa yanarsınız”* (Hud,11/113) tehdidi gibi, zalimlere yaklaşımdan nehy eden; *“Ey iman edenler, eğer size fasık biri önemli bir haber getirirse...”* (Hucurat, 49/6) ihtarını gibi başîret, ihtiyat tavsiyesinde bulunan ayetler ne kadar çoktur! Yazıklar olsun ki kendilerinin

⁹⁶ *Sebilu’r-Reşad*, c. 9-2, Sayı: 213-30

pek sağlam Müslüman olduklarını zanneden çoğumuz bu tehditlerden, bu ihtarlardan zerre kadar müteessir, hatta haberdâr değiliz!⁹⁷ Çünkü Allah'a ve âhiret gününe iman eden hiçbir kişi veya toplum, söz ve davranışlarıyla Allah'a ve Peygamberine karşı çıkanları dost edinmezler. İsterse o kimseler babaları, evlatları, kardeşleri ve sülaleleri olsun (Mücadele, 58/22). Şimdiye kadar gelip geçen İslam toplumlarının tarihine kısacık bir göz gezdirecek olursak, Kur'an'ın ifade ettiği şu hakikati te'yîd edecek birçok sayfeler, hem pek acı, pek kanlı sayfeler görürüz! Evet, hiç bir İslam cemaati yoktur ki, Allah'a itaat etsin; Peygamberin gösterdiği yola gitsin; fertleri arasında birlik olsun da o yine kuvvet ve kudretten, azametten mahrum kalsın. Sonra, hiç bir İslam toplumu yoktur ki, ilahi emirleri dinlemesin; Resul-i Muhteremin tebliğ ettiklerine kulak vermesin; fertleri birbirine düşsün de o yine yok olma uçurumlarına yuvarlanmasın. Müslümanların kaynayıp gittiği uçurumlar hep tefrika yüzünden açılmış; o tefrikayı, azgınlıklar, o azgınlıkları da ilahi emirlere aldırış etmemeler doğurmuştur. Unutulması gereken bir husus da şudur: Dinin hükümleri, insanları yalnız âhirete hazırlamaz; onlara dünyada insanca yaşamının nasıl olacağını gösterir. Dinin kanunları, fitrat kanunlarının aynıdır: Bu varlık âlemi durdukça bir noktasının bile değişmesine imkân yoktur. İşte "...Ey Rabbimiz, üzerimize (yağmur gibi) sabır yağdır. Ayaklarımıza sebat ver (er meydanından kaydırma)..." (Bakara, 2/250) nehy-i ilâhîsi en açık, en yeterli bir tarzda gösteriyor ki: birlikten ayrılan, birbirleriyle uğraşan milletler evvelâ şecaat, metanet, güven gibi ahlaki değerlerden uzak düşüyor; sonra da kuvvetine, kudretine, istiklâline ebediyen veda ediyor.⁹⁸

"Ey iman edenler! Allah ve Resulü size hayat verecek hakikatlere sizi dâvet ettiğinde ona icabet edin. Bilin ki Allah insan ile kalbi arasına girer ve siz dönüp O'nun huzurunda toplanacaksınız. Ve bir de o musîbetten, o fitneden, o felâketten sakınınız ki: o belâ, o felâket hiçbir zaman içinizden yalnız suçlu olanlara gelmez; belki tümünüze birden gelir. Birde gözlerinizi açınız; iyi biliniz ki: Allah'ın cezalandırması, müthiştir" (Enfal, 8/24-25). Allah'ın gerek Kur'an ile gerek Peygamberin lisanıyla, sünnetiyle tebliğ ettiği bütün emirlerinde, sizin için hayat vardır. Hem nasıl hayat? Bütün manasıyla bir hayat... Müfessirler, buradaki hayatı yalnız ma'neviyâta hasretmiyorlar; maddiyata da teşmil ederek ayeti ona göre tefsir ediyorlar. Çünkü Kur'an, insanları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmayı

⁹⁷ *Sebilu'r-Reşad*, c. 9-2, Sayı: 213-31, s. 81-82

⁹⁸ *Sebilu'r-Reşad*, c. 8-1, Sayı: 195-13, s. 233-234

hedefleyen bir kitaptır.⁹⁹ "Zaten ma'neviyat ile maddiyat birbirinden ayrılamaz. Bedensiz ruh olmaz, ruhsuz beden olmadığı gibi. İlahi emirlerin tümünde bizim için, biz Müslümanlar için hayat var. Terkinde ise, hiç şüphesiz helak bulunmaktadır. İslam âleminin başına gelen musibetler, bu âyetin ne kadar kesin, ne kadar açık, ne kadar doğru olduğunu gösterdi! Şimdiye kadar yok olup giden ne kadar İslam devleti varsa hep ilahi hükümleri yerine getirmemek yüzünden mahvoldular. Gerçek şu ki Cenab-ı Hak, "Mâlikü'l mülküm" diyor; bu âlemde istediği gibi tasarruf eder; dilediğinden alır, dilediğine verir; istediğini i'zâz eyler, istediğini tezlîl eder (Âl-i İmran, 3/36). Bunda şüphe yok. Fakat hiçbir toplum gösterilemez ki kendisi, zilleti, esareti, mahkûmiyeti hak etmeden yok olup gitsin. Cenab-ı Hakk'ın birtakım kanunları, ezeli kanunları vardır. Evet, o kanunlar, hem ezeldir, hem ebedîdir. Hiç de değişmez. Cenab-ı Hak, bütün gerçekleri bu kanunlarında göstermiş; birçok yerlerde bildirmiştir. Geziniz dünyayı; arza, semaya bakınız; muhtelif kıtalardaki harabeleri görünüz; sizden evvel geçmiş milletlerin tarihini okuyunuz... "Daha evvel geçenler hakkında (da) Allah bu âdeti (koymuştur). Allah'ın âdetini değiştirmeye ise asla (imkân) bulamazsın"(Ahzab, 33/62). Göreceksiniz ki hepsi aynı sebepler, aynı şartlar altında terakkî etmişler, yine aynı sebepler, aynı şartlar altında mahvolmuşlar. Çünkü aynı sebepler, daima aynı sonuçları doğurur. İlahi emirlerin hepsinin gayesi ve içeriği hayat doludur. Hatta ilk bakışta sadece âhirete yönelik zannolunan bir takım ibadetlerimiz var ki, onları da inceleyecek olursak görürüz ki her birinde bu dünya için de pek çok yarar var. Meselâ namaz, Müslümanlara farzdır. İnsan günde beş defa Yaraticı'sıyla kendi arasındaki rabıtayı yeniliyor. Dünyayla da alakası büyük, faydası çok. Çünkü insanları birçok yasaktan alıkoyuyor; sonra aynı dine tâbi' milyonlarca beşeri aynı zamanlarda, yüzler aynı Ka'be'ye, aynı Kible'ye müteveccih olmak şartıyla aynı kubbeler altında topluyor. Çünkü İslam, din-i tevhiddir, çünkü İslam, dinlerin en mükemmelidir. İslam dini kadar Allah'ın kullarını tevhîd etmiş, birbirine ısındırmış bir din yoktur. İslam'ın belirlemiş olduğu ibâdetler ile hükümler, fertler arasında birliği te'min içindir. Böyle iken maalesef görüyoruz ki: Müslümanlar kadar tefrika içinde kalmış; dağılıp perişan düşmüş, bunalmış bir millet yok! Gerçek şu ki, ırkı, lisanı, bölgesi, âdetleri, velhasıl her şeyi bir diğerinden farklı olan bu kadar toplumları Müslümanlık kardeş yapmıştı; kavmiyeti, cinsiyeti aradan kaldırmıştı. Fakat son zamanlarda biz

⁹⁹ İsfehani, Rağıb, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân*, tah: Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Şam, 1997, s.269

Müslümanlar bu hakikatten gafil olduk. Aramıza bitmez tükenmez tefrika girdi. Peki hepsinin arasındaki rabita nedir? Rabita-i diyanet! Şimdiye kadar bu rabita sayesinde kardeş gibi yaşadık. Türk Türklüğünün ne olduğunu bilmiyordu; Arnavut kavmiyetinden dem vurmuyordu. Zaten Müslümanlıkta kavmiyet yoktur. Müslüman olanlar, bütün samimi kalpleriyle iyi bilmelidirler ki, bu tefrika, bu kavmiyet çıkmaz yoldur. Din bununla beraber gidemez; Müslümanlık bu suretle yaşayamaz. Biz dini emirleri yerine getiriyoruz; fakat onlardaki gayeyi kaçııyoruz. Meselâ ikindide şu camide toplandık; aynı kubbenin altında, aynı imamın arkasında namaz kıldık, fakat camiden çıkınca yine birbirimize ilgisiz kalıyoruz. Acaba bu namazlardan Allah'ın maksadı ne idi? Bize birbirimizi tanıtmak; Müslümanlardan bir cemaat, bir cemiyet meydana getirmek... Çünkü din cemaatle kaimdir. Cemaatsiz din yaşamaz. Dinsiz cemaat belki yaşar. Dinin bütün hükümlerindeki ruh, cemaate, vahdete yani birlik ve beraberliğe sevk etmektir. Biz bugün, ne oluyor bilmiyorum, en darmadağınık, perişan bir millet olduk. Dış görünüşlerine bakarsan tam bir bütün; fakat gerçekte kalpleri perişandır. Allah, dediklerini filen yapan; işi sözde bırakmayan; sonra, onun yolunda cihad eden kullarından razı olur ve onları sever. Onlar hem nasıl cihad ederler? Düşmanın karşısında bütün parçaları birbirine perçin edilmiş, tek bir vücut haline gelmiş bir bina gibi dururlar¹⁰⁰ da öyle mertçe, yiğitçe cihad ederler.¹⁰¹

*"İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de mü'min olamazsınız."*¹⁰² Hazret-i Peygamber (s.a.v)'in bu hadis-i şerifi göstermektedir ki: Biz Müslümanlar, din kardeşlerimizi sevmesek imanımız tam olmaz. İmanımız tam olmayınca da cennet yok! Demek dünya olmadığı gibi, âhiret de yok. Hem bu dünyada hüsrân, hem de öte dünyada hüsrân. İşte Allah korusun gerçek hüsrân budur. Başka bir hadiste ise *"Dünyadaki Müslümanların hepsi bir vücûdun farklı azaları gibidir. Birisine bir elem isabet etti mi, diğerleri de duyacaklar"*¹⁰³ denilmiştir.

Sonra, ne oldu da bu hâle geldi İslam âlemi? Çin'de, Hind'de, Batı'da, Doğu'da, Kuzey'de, Güney'de, her yerde görüyorsunuz: Müslümanlar donuk, uyuşuk ve tembel bir halde! Birbirini tanımazlar, birbirini sevmesler. Şu cemaatin

¹⁰⁰ Buhârî, Mezâlim, 5, Salât, 88; Tirmizî, Birr, 18; İbn Hibban, 1/467; Ebu Bekr el-Beyhaki, *Sünenü'l-Beyhaki el-Kübra*, Daru'l-Baz, Mekke, 1994, 4/90; İbn Mubarek, *ez-Zühed*, Daru'l-Kutubi'l-İlimiyye, Beyrut, 1/118; el-Muttaki, el-Hindi, 1/238; Hatib et-Tebrizi, *Mişkâtü'l-Mesabih*, Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1405, 3/74

¹⁰¹ *Sebilu'r-Reşad*, c. 9-2, sayı: 230-248, s. 373-376

¹⁰² Müslim, İman, 93-94; Ebu Davud, Edeb, 131; Tirmizî, İsti'zan, 1; Kıyamet, 56; İbn Mace, Mukaddime, 9, Edeb, 11.

¹⁰³ Buhari, Edeb, 27; Müslim, Kitabü'l-Birr ve's-Sıla ve'l-Adab, 17; el-Muttaki, el-Hindi, 1/267

içinden hiçbirimiz bilmeyiz ki: dünyanın neresinde ne kadar Müslüman var? Sonra o Müslümanların adetleri, ahlâkı nedir; hatta lisanı nedir? Yazıklar olsun bize ki: birbirimizi tanımak istediğimiz zaman bile yine Batılı'lara, Batı'nın kitaplarına müracaat mecburiyetinde kalıyoruz! Bu ne büyük zillettir? Hani Müslümanlık bir kardeşlik oluşturacaktı? Nerede? Bugün Müslümanlar kadar dağınık, parçalanmış bir millet var mı? Her tarafta Müslümanlık cehalet, Müslümanlar ise sefalet içinde mahvolup gidiyor. İşte İngiltere'nin idaresi altındaki Müslümanlar! Hind'de yüzlerce milyon nüfus var. Bir kısmı Mecûsî, bir kısmı Müslüman. İkisi de aynı ırktan, ikisi de aynı muhit içinde yaşıyorlar. İngiltere hükümeti ne yapıyor bunlara? Müslümanlara diyor ki: Kurban bayramında öküz kesin. Hâlbuki Mecûsilerce öküz mukaddes bir hayvan. Bizim Müslümanlar da İngiliz'in fesadına kapılarak Mecûsilere inat durmaksızın öküz kurban ediyorlar. Mecûsiler bunu görünce küplere biniyorlar! Yine aynı İngiliz tutuyor, Mecûsileri kızdırıp camilere domuz kafası atıyor. Böylece Mecûsileri Müslümanlara, Müslümanları Mecûsilere kışkırtıyor. Sonra yok yere birbirine düşman kesilen her iki taraf hükümete, yani İngiltere'ye müracaat ediyor; o da koşup Mecûsînin de hakkından geliyor, Müslümanın da! Bir aralık şimdiki Afgan emiri Habîbullah Han, Hindistan'a gitmiş; hali gördükten sonra Müslümanlara demiş ki: Ya hu! Ne yapıyorsunuz! Kurban kesiyoruz... Evet, kurban Hanefilerce vacip olan bir ibadettir. Fakat mutlak öküz mü kurban edilmesi gerekir? Keçi, deve, koyun kesseniz olmaz mı? Neye böyle budalalık edip de İngilizlerin ekmeğine yağ sürüyorsunuz? Emîr, Mecûsilere de gitmiş, işin iç yüzünü anlatmış. Bir dereceye kadar iki fırkanın arasını bulmuş. Çin'e git... Orada da durum aynı! Bütün bunların sebebi ne? Hep cehalet yüzünden, başka bir şeyden değil. Çünkü Hıristiyanlık, ilim ile kalıcı olup yaşayamaz; Müslümanlık ise cehaletle süreklilik kazanamaz. Evet, Hristiyanlığın ilme karşı yüzü, tahammülü yoktur; Müslümanlık da cehalete dayanıp yaşayamaz.¹⁰⁴

Sonuç

Vatan sevgisi, sadece onu koruma gayreti içinde bulunmakla değil, aynı zamanda onun kalkınması ve yükselmesi için de çalışmakla ölçülür. Bu anlayış, bizim vatan ve milletimize karşı insani ve İslami vefa borcumuzdur. Âkif, dini, ahlakı, vatani, milleti, bayrağı ve kutsal saydığı değerleri, tamamen İslam'ın kuralları içinde kalarak sevmiş ve benimsemiştir. Bu değerleri sevmek ve bunlar uğrunda mücadele etmek hiç şüphesiz ki ırk üstünlüğü iddiasında bulunmak veya ırkçılık olarak

¹⁰⁴ *Sebilu'r-Reşad*, c. 9-2, sayı: 231-49, s. 389-395

nitelendirilemez. Çünkü İslam'a göre ırk ögesi, insanlara doğal bir üstünlük sağlamamaktadır. Kavmini ve milletini İslami ölçüler içinde sevmek ise, ırkçılık değildir. İrkçılık, kendi kavminden olanlara ayrıcalık tanımak, onları daha üstün görmek, diğer insanlara adaletsizlik etmek, başkalarını küçük ve değersiz görmektir.¹⁰⁵

Mehmet Âkif, hayatı boyunca dini, vatani ve milleti için kutsal bildiği değerler uğruna mücadele etmiş, bu yolda sıkıntılara, çilelere maruz kalmıştır. O, hiçbir zaman inandığı davasından taviz vermemiş, yılgınlık ve ümitsizliğe düşmemiştir. Vatan ve milletin birlik ve beraberliği için elinden gelen bütün gayreti azim ve sabırla göstermiştir. Milli mücadelenin başarıya ulaşması için il, ilçe ve köyleri dolaşmış, halkın bilinçlenmesi ve toparlanıp tek vücut olması için milli bir seferberlik hareketi başlatmıştır.

Kur'an'a göre insanlık âlemi, değişik topluluk ve kabilelerden müteşekkil olarak yaratılmıştır (Hucurat, 49/13). Âkif, bu Kur'anî gerçeği hiç şüphesiz bilir ve bütün benliğiyle kabul eder. O, İslam milletinin birliğini savunurken, insanlığın farklı kabilelerden teşekkül ettiğini inkâr etmenin kesinlikle söz konusu edilemeyeceğini belirtir. İslam milleti arasındaki vahdetin, ancak içtimai ve ahlaki nizamla oluşabileceğine inanır. O, İslam birliğini, siyasi ve iktisadi bir birliktelik gibi değil; fikirde, yaşantıda, sanatta, medeniyette, dilde, hissiyatta, edebiyatta, temayüllerde ve vicdanlarda oluşan ailevi bir birliktelik ve bu birliktelikten doğan ortak ahlaki ve dini bir kültür olarak görür. Âkif, Müslümanlar arasındaki birlikteliğin hiç kimseyi kendi toplumundan ve toplumunun özelliklerinden tecrit etmediğini, sadece dini bir istikamet ve program çizdiğini belirtir.¹⁰⁶

Âkif, İslam dünyasındaki mevcut felaketlerin en başta gelen nedeninin tefrika yani ayrımcılık, bölücülük olduğunu, bunun da en büyük sebebi olarak cehaleti görür. O'nun bu konudaki fikirleri, şahsî veya ferdî düşünceler değil, bilakis İslam'ın temelini oluşturan Kur'an ve Sünnetten kaynaklanmaktadır. O, İslam'ın ilkeleri doğrultusunda hayatına yön vermiş, vatan ve milletini sevmiş, milli birliğin muhafaza edilmesine gayret göstermiş ve bunu sadece sözleriyle değil, davranışlarıyla da ortaya koymuştur.

¹⁰⁵ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 1999, s. 433; Emiroğlu, Kudret- Aydın, Suavi, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 2003, s. 406; Marshall, Gordan, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev: Osman Akinhay- Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 1999, s. 438; Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ank, 2000, s. 375

¹⁰⁶ Şengüler, c. 10/268

DİN-SANAT İLİŞKİSİ VE BUNUN SOMUT BİR YANSIMASI OLARAK MEVLEVÎ SEMÂ ÂYİNİ

Hüsnü AYDENİZ*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, genel anlamda din-sanat ilişkisini ve bunun somut bir yansıması olarak Mevlevî Semâ Âyini'ni incelemektir. Çalışmada, ilk olarak din-sanat ilişkisi ele alınmakta ve sembolik unsurların sanat ve din için taşıdığı önem incelenmektedir. Ardından Mevlevîliğin ortaya çıktığı İslâm kültürü ve bu kültürün sanat anlayışına dikkat çekilmektedir. Son aşamada ise, Mevlevî Semâ Âyini'nde yer alan sembolik unsurlar üzerinde durulmakta ve bunların arka planındaki anlamlar irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Sanat, Sembol, Mevlânâ, Semâ, Âyin

ABSTRACT

As A Concrete Reflection of The Relation Between Religion and Art, The Celebration of Mevlevî's Semâ

The aim of this study is to analyse, generally, the relation between religion and art and 'The Semâ Celebration of Mevlevî as a concrete reflection of it. In this study, firstly, it has been discussed the relation between religion and art and also the importance of symbolic elements for the religion and art. Secondly it has been attracted to the culture of İslâm where Mevlevî arised and its apprehension of art. Finally, it has been dwelled upon symbolic elements in the Semâ Celebration of Mevlevî and explicated the meanings of their background.

Key Words: Religion, Art, Symbol, Mevlânâ, Semâ, Celebration

Giriş

Evrende var olan güzellikten bahsedildiğinde, hemen hiçbir insanın buna kayıtsız kalması söz konusu olamamaktadır. Antik dönem felsefesinden, çağdaş felsefeye kadar pek çok düşünür de bu noktaya işaret etmekte ve bunu kanıtlama doğrultusunda önemli örnekler vermektedirler¹.

* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi (haydenizz@hotmail.com)

¹ Bkz. Metin Yasa, "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 18, ss. 1-16, 7; Mehmet Doğan, *Estetik*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2001, s.37 vd.; Floyd L. Sampson, "An

İnsanlığın en temel kurumları olarak kabul edebileceğimiz din, bilim, felsefe ve sanat alanlarında uğraş veren yahut bilmeden de olsa bu alanları ilgilendiren konular üzerinde duran herkes, evrende var olan güzelliği, düşünmeye değer bir konu olarak görmektedir. Güzelliği oluşturan en önemli unsurun ahenk ve düzen olduğu kabul edildiğinde, bunu sağlayan üstün bir kudret inancına ulaşılması fazla zor bir durum oluşturmamaktadır². Bu üstün kudretin ne olduğu, yukarıda ifade edilen disiplinler çerçevesinde uğraş veren insanların bakış açısına göre değişiklik gösterebilir. Ancak her durumda, insana farklı bir konum verildiği ve onun anlam arayışı içerisinde bu güzelliğin büyük bir önem taşıdığı açıktır. Bu nedenle bir insanın, herhangi bir konuda tasarıma dayalı bir eser üretmesi, her şeyden önce kendi dışındaki düzeni fark etmesiyle ortaya çıkabilir. Bu aşamada sanat devreye girer ve bireyin üretimlerinin estetik bir boyut ve kimi zaman da etik bir anlam kazanmasını sağlar³.

Tarih boyunca, pek çok düşünürün görüşlerini çeşitli sanat eserleriyle ortaya koymasının temel nedeninin, fikirlerini ancak bu şekilde bir başkasına iletebileceğini düşünmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Sanatın bütünüyle bir anlama ve açıklama alanı olmamasına rağmen, bir yönüyle bunu sağladığı da inkâr edilemez görünmektedir. Özellikle dinî bakış açısından, sanat eseri ortaya koymanın, bireyin “kemal noktası”na ulaşma bağlamında Tanrı’ya yaklaşma veya benzeme çabası olarak görülmesi de mümkündür⁴. Çünkü “her türlü beşerî bilgi ve tecrübeye olduğu gibi, bedîi tecrübeye de bir özne-nesne ilişkisinden söz etmek mümkündür. İnsan, ‘estetik nesne’ olarak adlandırabileceğimiz herhangi bir nesne, olay ya da durumun algılamasıyla bir şeyler hisseder, bir tecrübe yaşar ve bunlar üzerinde düşünür. İşte bu duyuş, sezîş ve kavrayış estetik tecrübeyi oluştururken, bu durumun duyuşal düzeyde algılanacak şekilde ve sanatsal formda ifadeye kavuşturulmasıyla da ‘sanat eseri’ ortaya çıkar.”⁵

İnsan, herhangi bir sanat eserini ortaya koyarken, ağırlıklı olarak maddî bir şekilde telakki edilen nesnelere, ruhsal bir boyut kazandırmaktadır. Bu basit bir şekil verme olarak değerlendirilmemelidir. Aksi takdirde gündelik bir işleve yönelik olarak ortaya konmuş bir ürün ile sanat eserini bir tutmak söz konusu olacaktır ki, bu da

Aesthetic Approach to Religion”, *Journal of Bible and Religion*, Vol. 12, No. 4 (Nov., 1944), pp. 211-216, 214.

² Yasa, a.g.m., s.2.

³ İsmail Tunalı, *Tasarım Felsefesine Giriş*, Yapı Yayın, İstanbul, 2004, s.12 vd.

⁴ Fulya Bayraktar, “Sanatçının Yaratıcılığı Ya da Yaratılışa Tanıklığı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 50, 2009, ss.111-120, 112-113.

⁵ Turan Koç, *İslam Estetiği*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s.17.

sanat eserinin değersizleştirilmesine neden olur. Bu bağlamda, sanat eserini üst bir konuma yerleştirmek, insanın anlam arayışı doğrultusunda sürekliliğini sağlamak adına eser verdiğini düşünmeyi gerektirir⁶. Sanat eserini ortaya koyan sanatçı, burada değerlerden uzak kalmaz. Bu değerler etik ve estetik değerler olarak ifade edilebilir. Ancak etik ve estetik değerlerin ayrı ayrı yansımalarından değil, bir bütünlük halinde bulduklarından söz etmek yerinde olacaktır⁷.

İnsanlığın farklı yönlerine işaret eden ve bu alanlarda onu geliştirmeye çalışan farklı disiplinler vardır. Bu disiplinler -örneğin bilim ve sanat- arasında çeşitli açılardan bazı benzerlikler bulunmaktadır⁸. Ancak bunlar bütünüyle birbirlerine eşdeğer olmadıkları gibi, herhangi biri diğerine tercih edilemez. Örneğin, bilim, insanlık için genel olan bazı konuları ele alır ve bunlara ilişkin genel ilkeler belirler. Ancak hayat bütünüyle bunlardan ibaret görülmemelidir. İnsanlık için özel kabul edilebilecek ve normatif olmayan unsurların egemen olduğu alanlar da vardır. Bireyin ruh dünyasına hitap eden konularda sanatın vazgeçilmez bir role sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bilimle sanatı veya herhangi bir sosyal kurumu aynı veya karşıt göstermek, birinin lehine ötekini tercih etmek büyük bir hatadır. "Tam manasıyla yaşamak ancak ilim ve sanatın yan yana yürümesiyle mümkündür. İlim sanatı veya sanat ilmi öldürürse, kafa ile kalp birbirinden ayrılmış olur. İlim ve sanat, zekâ ve his... Biri öbürünün panzehiridir. İlimsiz toplum hareketsiz, sanatsız toplum ahenksizdir. Yaşamak kanunu harekette ahenk, ahenkte hareket olmalıdır."⁹ Sanatın bir bilim olarak kabul edilmesine yönelik kimi iddialar ve ileri sürülen kanıtlar¹⁰, öz itibarıyla sanatın değil, sanat objelerine ilişkin kimi unsurların değerlendirilmesinden ibaret görünmektedir. Bu yaklaşımın ise, sanatı bir bilim yapmayı, sanat üzerine yapılan bir bilimsel faaliyeti ifade ettiği açıktır. Çünkü öz olarak sanatın farklı insan ve kültürlerde aynı olması, onun bir bilim olarak kabul edilmesi için yeterli bir dayanak oluşturmaz.

Sanatın ve bu alanda ortaya konan eserlerin değerlendirilmesi, salt sanat tarihinin bir işi olarak görülmemelidir. Çünkü sanat tarihi, sanat alanları arasında çok

⁶ Bkz. Tunalı, a.g.e., s. 50 vd.

⁷ Takıyyetin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997, s.226.

⁸ Van Meter Ames, "The Function and Value of Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 1, No. 1 (Spring, 1941), pp. 95-10, 99-100.

⁹ Suut Kemal Yetkin, *Filozofî ve Sanat*, Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, İstanbul, 1935, s.59. Ayrıca bkz. G. Santayana, "What is Aesthetics?", *The Philosophical Review*, Vol.13, No.3 (May, 1904), pp.320-327, 324.

¹⁰ Bkz. Archie J. Bahm, "Is a Universal Science of Aesthetics Possible?", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 31, No. 1 (Autumn, 1972), pp. 3-7, 3-4.

keskin ayrımlardan hareket etmekte ve sanat eserinin ortaya konulmasının arka planını yeterince incelememektedir. Bu aşamada sanat ile felsefenin ilişkisi gündeme gelmektedir. Felsefe, sanat eserinin amacını ve taşıdığı değeri incelemesi bakımından çok büyük bir öneme sahip olmaktadır¹¹.

Sanatçının temelde iki ayrı boyutta değerlendirilebilecek, iki ayrı görevi vardır. Bunlardan ilki, onun kendi içsel eğiliminden kaynaklanan duygusudur. Ancak bu durum, onun ikinci görevini, yani toplumun kendine yüklediği sorumluluk bilincini ortadan kaldırmaz¹².

Sanat, bireyin, toplumsal hayata katılımının bir aracı olarak görülebilir. Birey, sanat yardımıyla kendi dışındaki dünyanın ve toplumun varlığının farkını kavrayacak ve sanat eserleri yardımıyla nesnel bir alan oluşturacaktır. Bu suretle de kendinden ötede bulunan başka bir âlemin bir parçası olmaya çalışacaktır¹³. Başlangıçta “sanat için sanat” anlayışının ilkeli bir duruşu yansıtmaya çabası ve sanatın değersiz bir meta haline gelmesini engelleme arayışından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak, bu alanda gerçekleşen aşırı soyutlanma, “sanat için sanat” anlayışını ciddi bir belirsizliğe sürüklemiştir¹⁴. Çünkü “en öznel sanatçı bile toplum adına çalışır. Daha önce betimlenmiş duyguları, ilişkileri ve koşulları belirlemekle, bunların görünüşteki soyutlanmış ‘ben’inden ‘biz’e dönüşmesine yardım eder.”¹⁵

Sanat, şekli yönün ağırlıkta olduğu bir alandır. Gerçek bir sanat eseri, maddeye verilen şekille işlevsel hale gelecektir¹⁶. Buradan hareketle şeklin madde ile mananın arasını bulma aracı olarak görülmesi mümkündür.

Sanatsal bir eserde biçimle öz arasında vazgeçilmez bir ilişki vardır. Ancak, zaman zaman biçimle özün bütünlüğünü bozan bazı durumlar ortaya çıkmaktadır. Kimi zaman öz ağırlık kazanmakta, kimi zaman ise biçim bütünüyle egemen hale getirilmektedir. Her iki durumda da, sanat eserinin ortaya konmasından arzu edilen amaçtan ciddi bir sapma olduğu söylenebilir¹⁷.

Estetik unsurun, sadece idealist bir bakışla ele alınması oldukça spekülâtif bir sonuca götürecektir ve statik bir durumla karşılaşılmasına neden olacaktır. Çünkü böyle bir durumda, biçimin göz ardı edilerek, sadece özün değerlendirilmesi söz

¹¹ Mengüşoğlu, a.g.e., s.212.

¹² Ernst Fischer, *Sanatın Grekliliği*, çev. Cevat Çapan, Payel Yayınevi, İstanbul,2003, s.47.

¹³ Fischer, a.g.e., s.10.

¹⁴ Fischer, a.g.e., s.69-70.

¹⁵ Fischer, a.g.e., s.46.

¹⁶ Yetkin, a.g.e., s.66 vd.

¹⁷ Bkz. Fischer, a.g.e., s. 128 vd.

konusu olacaktır. Bununla birlikte, estetiğin sadece “seçme, üretme ve kullanılan objelerin istatistiği”¹⁸ şeklinde değerlendirilmesinin de yanlış olduğunu belirtmek gerekir.

Sanat, evrenselliği pek çok alandan daha fazla olan bir alan olarak görülmelidir. Bu bağlamda, sanatsal ürünlerin herhangi bir ideolojik yaklaşım ve “izm” çerçevesinde ele alınması ve bu şekilde sınıfsal bir kategoriye göre değerlendirilmesi, doğru sonucu yansıtmaktan uzak kalacaktır¹⁹.

Sanat eserlerinin salt bir bilgi objesi olarak görülmesi doğru değildir. Sanat eserini ortaya koyan sanatçının bireysel yaklaşımlarını aksettirdiği eserin, objektif bir bilgi sunmaması bunun en temel nedenidir. Dolayısıyla sadece bilimsel bir bakışla bir eserin değerlendirilmeye çalışılması, öznelliği ortadan kaldıracaktır²⁰. Şunu da belirtmek gerekir ki, nesnellik ve öznellik kavramlarının genel anlamda kullanımını bütünüyle sanatsal eserler için de kullanmak her zaman geçeli bir ifade ortaya koymayabilir²¹. Örneğin, bu makalenin en önemli unsurlarından biri olan müzikte öznellik ve nesnellik birbirinden bütünüyle ayrılamamakla birlikte, dinî öğelere vurgu yapılan müzik anlayışında nesnellüğün daha ön plana çıktığı söylenebilir²². Ancak yine de dinlenen müzik eserinden, her dinleyicinin farklı anlamlar çıkarması veya bu müziğin dinleyici üzerinde farklı etkiler bırakması inkâr edilemez.

1. Din-Sanat İlişkisine Genel Bir Bakış

Din felsefesinin temelini oluşturan ifadenin, “dinin topyekûn beşerî tecrübe içindeki anlam ve öneminin açıklanması” olduğu kabul edildiğinde ve estetik tecrübenin de bu alan içerisinde yer aldığı düşünüldüğünde, din felsefesinin, din-sanat ilişkisi üzerinde durması zorunlu bir durumu ortaya çıkarmaktadır²³.

Günümüzde, sanat ile din arasında aşılabilir bir engel bulunduğu ve din ile sanatın birbirinden ayrıldığı şeklinde ifade edilen kimi yargılar dikkat çekmektedir²⁴. Ancak hemen bütün dinlerde yer alan estetik figürler, böyle bir yargının ciddi bir temelden uzak olduğunu ve bu kanaatlerin, yanlışlanamaz gerçeklikler olduğu

¹⁸ Bkz. Raymond Bayer, “Method in Aesthetics”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 7, No. 4, Special Issue On Aesthetics, pp. 308-324, 310.

¹⁹ Mengüşoğlu, a.g.e., s.223.

²⁰ Mengüşoğlu, a.g.e., s.214.

²¹ Doğan, a.g.e., s.45-46.

²² Fischer, a.g.e., s.186.

²³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1999, s.296.

²⁴ Fischer, a.g.e., s.42.

zannını yansıtan arzuların ibaret kaldığını göstermektedir. "...Yaşantı olarak ele alındığında dinle sanatın birbirinden ayrılmayacağı görülmektedir. Yaşantısız sanat kuru, yüzeysel ve boşkusuz olur... Sanatsız din, hayattan kopuk, kuru birtakım ahlâkî manzumeler yığını olur; dogmatizmin kendisi olur. Batı Ortaçağı, Skolâstik düşünce işte böyledir. Ortaçağ, sanatın içinde olmadığı dinî bir çağdır."²⁵

Tarih içerisinde sanat ile dinin özdeş alanlanmış gibi incelenmesine yönelik bazı değerlendirmelerin de yapıldığı görülmektedir. Bu değerlendirme her şeyden önce, sanatın dine indirgenmesi sonucunu doğuracaktır. Hâlbuki "sanatın ölçütü insan, dinin ölçütü Tanrı'dır". Dindarlık, her şeyden önce Tanrı'nın gizemliliğine bağlılığa dayanır ve kutsal olanın insanî anlayışın kapasitesini aştığını ifade eder²⁶.

Din sanat ilişkisini ifade etmek, dinin bilim ve ahlâk gibi alanlarla olan ilişkisini açıklamaktan çok daha zordur. Ahlâk ve bilim vb. alanların objektif nitelikte veriler ortaya koyması, bunun en temel gerekçesi olarak gösterilebilir. Sanat, her ne kadar somut eserlerle ifade edilen bir alan olsa da, sübjektif yönü çok fazla olan bir yapıya sahiptir²⁷.

İnsanın yetkin olan bir varlık tarafından, yani Tanrı tarafından yaratıldığını ve bunun bir düzen içinde meydana geldiğini, dolayısıyla insanın yetkinsizlik halinden, belirli bir amaç doğrultusunda yetkin olmaya yöneldiği veya yönelmesi gerektiği şeklindeki dinsel bakış açısının, insanlık tarihi boyunca sanatla uğraşan büyük bir çoğunluk için, önemli bir temel oluşturduğu inkâr edilemez²⁸.

Dinî tecrübenin, öz olarak, mutlak gerçekliğe yönelik estetik bir tecrübe olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Çünkü dinî tecrübe, estetik unsurun şekîl yapısına ve anlam taşıyan değerine sahiptir ve estetik tecrübeye ait olan bir yönde ilerler²⁹.

Dinî ifadelerin, kimi zaman sanatı tanımlamada kullanıldıkları görülmektedir. Bu kullanımın, büyük oranda mecâzî bir kullanım olduğu söylenebilir. Bu kullanım, bazen estetik tecrübeye yönelik hayranlığı vurgulamak, bazen de sanatçının üstlendiği dinî görevi belirtmek için gerçekleştirilir³⁰. "Her dinin, büyük çapta kendi tesiriyle oluşmuş bir kültür çevresinde doğup büyüyen sanatkâr üzerinde etkili olması

²⁵ İhsan Turgut, *Sanat Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, İzmir, 1993, s.171.

²⁶ Fritz Kauffman, "Art and Religion", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 4 (Jun., 1941), pp. 463-469, 465.

²⁷ Aydın, a.g.e., s.296.

²⁸ Bkz. Fischer, a.g.e., s. 115-116; Koç, *İslam Estetiği*, s.19-20.

²⁹ Sampson, a.g.m., s.213.

³⁰ Kauffman, a.g.m., s.463.

kadar tabii bir şey olamaz. Din, sanatın hem formuna, hem muhtevasına, hem de sanat türlerinden bir kısmının ön planda, diğer bir kısmının ise arka planda tutulmasına tesir eder.”³¹

Dinî bağlamda gerçekleştirilen eylemler, bizatihi dinin özünü oluşturmaz. Bunlar, daha derin ve öz bir unsurun, hayata yönelik bir dizi duruşunu ifade eder. Bunun bir anlamda estetik bir duruş olduğu söylenebilir³². Bu nedenle sanat ve dinin en büyük uzlaşım noktasının, öz ve biçime yönelik değerlendirmeleri olduğu söylenebilir. Hem din adamı veya dindar hem de sanatçı bu ayrımı yaparken özün ağırlığına işaret eder. Tarih boyunca insanlar arasındaki çatışma öğelerinin özden koparılmış olan biçimler üzerinde gerçekleştiği söylenebilir. Örneğin, özün önemini ön plana çıkararak herhangi bir inanç mensubunun bir diğerinden çok fazla uzaklaştığı söylenemez. Özün ağırlığına yapılan vurgunun, biçimi bütünüyle ortadan kaldırmayı gerekli kılmadığını da belirtmek gerekir. Çünkü biçim olmaksızın herhangi bir dinin veya sanatın kendini tam anlamıyla ifade etmesi söz konusu olamaz³³.

2. Din-Sanat İlişkisi Bağlamında Sembollerin Önemi

İnsanların, tarih boyunca, sayılardan renklere, hayvanlardan diğer tabiat unsurlarına, bina ve anıtlardan müzikal öğelere kadar pek çok sembolik unsurdan yararlandıklarını görmekteyiz³⁴. “Semboller tüm insanlar için geliştirilmiştir. Çünkü tüm insanlar düşüncelerini, duygularını ve hissettiklerini başkalarıyla paylaşma arzusunu taşımaktadır. Bir insanın sahip olduğu duygu, düşünce ve ruhsal haller, diğer insanlarda da benzer bir biçimde vardır. Sahip oldukları bu ortak özellikleri sayesinde, sembol dilini kullanabilmekte ve bu yolla anlaşabilmektedirler... İşte bundan dolayı, sembolik dil, bütün insanlar tarafından paylaşılabilir özelliğine sahiptir. Belki bu dili oluşturan bazı kelimeler hafızamızdan silinmiş olabilir. Ama bu dilin temel yapısını unutmak asla mümkün değildir. O, biz ölünceye kadar beynimizde saklı kalacaktır.”³⁵ Bu durum da, sembollerden yararlanmanın evrensel ve neredeyse hiçbir kültürel yapının yadsıyamayacağı bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, çeşitli metafizik hususların aktarımında sembollerden yararlanılmasının

³¹ Aydın, a.g.e., s.303. Ayrıca bkz. Doğan, a.g.e., s.192.

³² Sampson, a.g.m., s.213-214.

³³ Turgut, a.g.e., s. 168-169.

³⁴ Bkz. Kenan Has, *Sembolizm ve Haç*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, s.32 vd.; Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1992, s.16, 27, 95, 111, 143 vd.

³⁵ Erich Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1997, s.38-39.

temel amacının, soyut olan hususun somutlaştırılarak bir başkasına aktarımının daha kolay olması ve anlatılanın gerçek değerinin semboller kullanılmaksızın yeterince yankı bulamayacağını düşünülmesi olduğu söylenebilir³⁶.

“Sembol, bireyin veya toplumun duygusal yaşantısını dolaysız bir anlatım yerine, simgelerle yüklü ve üstü kapalı bir dille dışa vurması olarak ifade edilebilir.” Dolayısıyla sembolizmi, “insanların düşünme ve hissetme biçimi, onun bilinç ve şuuru kullanarak sorgulama yoluyla elde etmiş olduğu bazı unsurları, inançları, dikkate alarak işlev gören değerler”³⁷ şeklinde tanımlamak mümkündür.

Din ile sanatın en önemli buluşma noktalarından birinin, sembollere verdikleri değer olduğunu ifade edebiliriz. Her iki alan da, bireyin algısının değer kazanması noktasında, onun daha esnek bir tavır sergilemesine yardımcı olmaları bakımından zaman zaman sembolik anlatıma önem vermektedirler. Sanatta daha etkin olan sembolizm, dinde özellikle ibadetler açısından büyük bir değer taşır³⁸. Bu hususta din ile sanatın benzeştikleri en önemli noktanın, her ikisinin de estetik olan boyuta vurgu yapmaları olduğunu söyleyebiliriz. Ancak dinde vurgu yapılan estetik unsurun göreceli de olsa nesnel bir boyutunun olmasının zorunlu olduğu söylenebilir. Aksi takdirde, ortak bir muhayyilenin oluşturulması imkânı ortadan kalkacaktır. Sanatta ise, bu her zaman mümkün olmayabilir. Ayrıca sanatçının amacı her durumda genel geçer bir algı oluşturmak değildir³⁹.

Sembol, din açısından çok önemli bir işleve sahip olmakla birlikte, onun yegâne bir unsur olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü sembolik dilde, bireyin kişisel tecrübesi ağırlık taşımaktadır. Dolayısıyla herhangi bir kişinin algısının, diğer insanların tümü için aynı değeri ve anlamı taşımasından söz edilemez⁴⁰. Burada devreye şekli unsur girer ve insanların ortak bir noktada buluşmalarını sağlar.

Sembollerden hareketle, evrensel bir din anlayışının ortaya konulmaya çalışılması da yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü sembolün, literal olanı aşan bir boyutu olmakla birlikte, onun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için açıklanması gerekmektedir. Bu açıklama da, sembolün kullanıldığı kültür veya dinden bütünüyle

³⁶ Has, a.g.e., s.17.

³⁷ Has, a.g.e., s.15, 23.

³⁸ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s.89.

³⁹ Bkz. Has, a.g.e., s.64 vd.; Cassirer, a.g.e., s.37, 39 vd.

⁴⁰ Koç, *Din Dili*, s.113.

bağımsız bir şekilde gerçekleşemez ve bağlamından kopuk bir sembolizm kesinlikle söz konusu değildir⁴¹.

3. İslâm-Sanat İlişkisi veya Bütünlüğü

İslâm dininin temel kaynağı olan K. Kerim'deki estetik vurgular dikkate alındığında (Mülk, 5; Tin, 47; Nahl, 8; Ahzab, 52), "güzellik konusundaki bu olumlu tutumun Müslüman düşünürler üzerinde son derece etkili olduğu söylenebilir. Özellikle tasavvuf literatürü, İslâmî estetiğin hazinesi durumundadır"⁴² sözünün ne kadar haklı olduğu daha açık bir hale gelir.

İslâm sanatı, başlangıç dönemlerinde, sanatsal eserler bakımından sınırlı bir büyüklüğe sahip olan Arap kültürü çerçevesinde ele alınmakla birlikte; sonraki dönemlerde Asya, Afrika ve Avrupa'ya kadar genişleyen bir alana yayılması nedeniyle birbirinden farklı medeniyetlerden etkilenmiştir. Bu etkileşim, İslâm ve Türk medeniyetleri gibi İslâm'a giren toplulukların kültürleriyle olduğu gibi, İslâm'ın egemen olmadığı Hint ve Yunan medeniyetleriyle de olmuştur⁴³. İslâm dini, özü itibarıyla alternatif bir medeniyet projesi sunmakla birlikte, kendi temel doktrinlerine aykırı olmadığı sürece, farklı din ve kültürlerin inşa ettiklerinden yararlanmaya izin verdiği için, bu etkileşimin çok daha köklü bir boyut kazandığı söylenebilir.

İslâm'ın din ve dünyayı kesin çizgilerle birbirinden ayıran bir anlayışı benimsememesi ve bu iki alanı birbirinin tamamlayıcısı olarak görmesi, etkisini din ile sanatın ilişkisinde de göstermiştir. Bu anlamda birbirinden tamamen ayrılmış din ve sanat alanları bulunmadığı için, "din-sanat ilişkisi" ifadesi yerine "din-sanat bütünlüğü" şeklinde bir ifadenin daha yerinde bir kullanım olacağı düşünülebilir⁴⁴.

İslâm ile sanatın ilişkisi üzerine farklı bir kısım değerlendirmeler yapılmış ve İslâm'ın sanattan uzak bir yapıyı tesis etmeye yönelik ilkelere sahip olduğu iddia edilmiştir. Ancak pek çok konuda olduğu gibi kendi anlayışını merkeze yerleştiren ve alternatif düşünceleri yok farz eden bir bakış açısının yansıması olarak değerlendirilebilecek bu tür eğilimler, objektif bir bakış açısına sahip herkes

⁴¹ Bkz. Maurice S. Friedman, "Religious Symbolism and Universal Religion", *The Journal of Religion*, Vol. 38, No. 4 (Oct., 1958), pp. 215-225, 216-217; Lester B. Rowntree-Margaret W. Conkey, "Symbolism and the Cultural Landscape", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 70, No. 4 (Dec., 1980), pp. 459-474, 459 vd.

⁴² Bkz. Aydın, a.g.e., s.300; Lois Al-Faruqi, "The Aesthetics of Islamic Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 35, No. 3 (Spring, 1977), pp. 353-355, 355.

⁴³ M. S. Dimand, *A Handbook of Muhammadan Art*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1958, s.7 vd.

⁴⁴ Koç, *İslam Estetiği*, s.15.

tarafından reddedilmektedir. İslâm'ın karşı çıktığı şeyin doğrudan sanat olmadığı, sanatın özüne atfedilen anlamdaki bazı yanlışlıklar olduğu belirtilmesi gereken bir konudur⁴⁵. Bu nedenle İslâm medeniyetinin sanat anlayışının, özellikle batılı araştırmacılar tarafından yeterince anlaşılamadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun temel nedeni ise, İslâm Medeniyeti'nin etki alanında yetişen Müslüman düşünürlerin, dinin temel kaynağı olan Kur'an'dan bütünüyle bağımsız bir sanat algısına sahip olmamalarıdır. Ayrıca sanat konusunda fikir beyan ederken veya herhangi bir sanat eseri ortaya konulurken, hayata bütüncül bir bakıştan hareket edilmesi bir başka neden olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla hayata parçacı bir tarzda yaklaşan ve seküler olarak nitelendirilebilecek bir sanat anlayışının, İslâm Medeniyeti içerisinde gelişmemiş olduğunu gözlemlemekteyiz⁴⁶.

İslâm toplumunun, batının algıladığı tarzda bir sanat anlayışına sahip olmamasından hareketle (özellikle resim ve heykel sanatlarına yönelik olarak), sembolizme karşı olduğunu veya dinî sembolizmin bu kültürde bulunmadığını iddia etmek⁴⁷ iki açıdan yanlış bir bakışın sonucu olarak ortaya çıkmış olarak değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi, sığ bir sanat ve sembolizm anlayışı; ikincisi ise, İslâm'ın ve onun temel kaynaklarının yeterince anlaşılamamış olmasıdır.

Başta Kur'an olmak üzere, İslâm kültürünün temelini oluşturan bütün kaynaklar, "üstün hakikat"ın aktarılmasında sembolizme yer vermiş ve bunu önemli bir aktarım aracı olarak görmüştür. Bu bakımdan sembolik öğelerin, İslâm için hayati bir işleve sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır⁴⁸.

Sanata ilişkin eserler verilirken, kimi zaman aşırıya kaçılması muhtemeldir. Bundan dolayı, İslâm kültür ve medeniyetinde, bu aşırılıklardan duyulan rahatsızlık ve böylesi eğilimlerin engellenmesine yönelik girişimlerin haklılık payı taşıdıkları söylenebilir⁴⁹.

İslâm medeniyeti içerisinde ortaya konan sanat anlayışında, sanatkârın bakış açısının, "kendi yaratımı" üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade, "Tanrı'nın yarattıklarının keşfi" üzerinde yoğunlaşmayı öne çıkaran bir temel üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bu anlamda İslâm sanatı ifadesinden "1- Dinî bir görevin yerine getirilmesi gayesiyle

⁴⁵ Bkz. Louis Massignon, "İslâm Sanatlarının Felsefesi", *Din ve Sanat*, Haz. ve çev. Burhan Toprak, İstanbul, Hece Yayınları, 2006, s.11 vd.

⁴⁶ al-Faruqi, *a.g.m.*, s.353.

⁴⁷ Thomas Arnold, "Symbolism and İslâm", *The Burlingtons Magazine for Connoisseurs*, Vol.53, No.307 (Oct., 1928), pp.155-156, 155.

⁴⁸ Koç, *İslâm Estetiği*, s.24.

⁴⁹ Aydın, *a.g.e.*, s.302.

otaya konan eserler; 2- Dinî düşünce, inanış ve duyguları anlatan söz, yazı, sembol, hareket, yapı vb.”⁵⁰ anlaşılması yerinde bir yaklaşım olarak görülebilir.

4. Din-Sanat İlişkisi Bağlamında Mevlevî Semâ Âyini

Din-sanat ilişkisinin, açıklanması zor konulardan birisi olduğu yukarıda ifade edilmiştir. Bu zorluğun üstesinden gelmenin yollarından en kolay olanı, dinî sembollerin estetik boyutunun açıklanmaya çalışılmasıdır. Dolayısıyla, çalışmanın bu aşamasında genelde dinî sembollerden biri olan âyin, özelden de Mevlevîliğin Semâ Âyini üzerinde durulacaktır.

Âyin, çok eski dönemlerden itibaren yapılan bir tören olup, birbirinden oldukça farklı medeniyetlerde çeşitli şekillerde icra edildiği görülmektedir. Tarikata mensup olanlar tarafından tekkelerde icra edilen âyin, İslâm kültüründe daha çok “icrây-ı zikrullah” olarak isimlendirilmiştir⁵¹.

Semâ, tasavvuf ehlinin büyük bir kısmı tarafından benimsenen ve icra edilen bir uygulama olup, “dinî musiki” yerine kullanılan bir kavramdır⁵². Tasavvufî bağlamda, en ileri noktanın yani “kemale ermenin” temelinde etik bir kaygının bulunduğu inkâr edilemez. Dolayısıyla tasavvufî bir eserin vücuda gelmesinde estetik ilgiyi aşan bir etik gerçeklikten söz edilebilir⁵³.

Mutasavvıflar tarafından benimsenen semânın, salt bir müzikal unsur olarak görülmesi doğru değildir. Onların semâdan anladıkları, “ruhsal sırlar, manevî gerçekler ve içten gelen yüce sesler”dir. Bu yönüyle de semânın bütünüyle şekilsel ve sınırlı bir yönü bulunmamaktadır⁵⁴. “Semâ Hakk’ın esrarından bir sırdır ki, sadık âşiklarda zahir olur. Tatmayan onu layıkıyla bilemez. Semâ ya takliddir veya tahkîkdir. Tahkîkî semâ ise, ya tabiidir ya da ruhânî-i ilâhîdir. Tabîisi tatlı sesler ve güzel nağmelerle hâsıl olur. Ruhânî semâyâ gelince, o, manadan zuhur eder ki, ekâbirin semâsıdır. Muhakkikîn-i ricâl-ı sôfiyye mutlak ehli semâdandır ve nağmelerle mukayyet değildir. Zira ekâbirin derecelerinin ve himmetlerinin yüksekliği dolayısıyla onlara tesir etmez. Tabii ve ruhânî semâlar arasındaki farka gelince; tabii semâ, Elhan ve nağmelerin tesiri ile hâsıl olur. Nağme sahibinin hareketi devrîdir; çünkü felek de istidâre halindedir. Hareket-i devriye semânın tabii olduğunu gösterir. Çünkü

⁵⁰ Aydın, a.g.e., s.304-305.

⁵¹ Mahir İz, *Tasavvuf*, Rahle Yayınları, İstanbul, 1969, s.125.

⁵² Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Semâ*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s.228.

⁵³ Bayraktar, a.g.m., s.115.

⁵⁴ Bkz. Uludağ, a.g.e., s.231.

onun menşei tabiatının tesiri altındaki ruh-i hayvanîdir. Ruh-ı latif-i insaniyyeye tesir eden semâ böyle değildir. Ekâbir ile esâğir arasındaki fark işte budur.”⁵⁵

Mevlânâ'nın semâ konusunda, kendisinden önceki mutasavvıflardan çok farklı bir tavra sahip olduğu söylenmemekle birlikte, kendine has bir üslup kazandırdığı ifade edilebilir. Mevlevîlikteki semânın bugünkü şeklinin, Mevlânâ'dan sonra daha belirgin ve kuralları daha açık bir yapıya kavuştuğu görülmektedir⁵⁶.

Sanatın oluşumunda, doğada var olan ritmin çok büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu ritmin farkına varan insan, ritmin birey ile toplum arasında bir bağ oluşturduğu sonucuna ulaşır. Çünkü ritim ahengi ve düzeni gösteren çok önemli bir semboldür. Ritimdeki uyum kişinin kendini aşması için uyumun önemine vurgu yapan bir unsur olarak da düşünülmektedir. Çünkü “dindışı” bir insanın hayatında uyum yerine kaos bulunmaktadır. Ritimle, fiziksel ve ruhsal bir düzene kavuşan insan, sadece kendini aşmakla kalmayacak, aynı zamanda zamanı aşan bir varlık haline de gelecektir⁵⁷. Mistik yönelim sahiplerinin, müziğin her türüsünden yararlanmayı kabul etmeleri⁵⁸, bu noktada pragmatik bir tavra sahip oldukları sonucuna ulaşırabilir. Bundan dolayı mistik eğilime sahip olanlar, evreni bir bütün olarak Allah'ın bir tecellisi kabul ettikleri için, doğadaki düzeni müzikal bir uyuma benzetmişlerdir⁵⁹. Hz. Peygamber'in “Güzel ses insanoğluna Allah'ın bir lütfudur” hadisi ve Lokman suresinin 19. ayeti, düzenlenen âyinlerin meşruiyeti için dayanak olarak kullanılmıştır⁶⁰.

Mevlânâ'nın müziğe bakışını genel anlamda şöyle özetlemek mümkün görünmektedir; “Allah'tan başka hiçbir şeyin hakiki bir varlığı yoktur. Eşyadaki varlık, rüzgârın esmesinden denizde hasil olan dalgaların varlığı gibi muvakkat bir zaman içindir. Rüzgâr esmediği zaman dalgalardan eser kalmaz. Güneşin harareti tesiriyle denizden uçan buharlar havada bulut olur. Sonra dağlara ve ovalara yağmur halinde düşer. Bundan; çaylar, çağlayanlar, dereler, ırmaklar ve nehirler peyda olur. Fakat hepsi oradan buradan, yakından ve uzaktan toplanıp çıktıkları yer olan denize kavuşurlar. Dalgalar rüzgâr geçinceye kadar nasıl inliyorsa, çaylar ve nehirler de

⁵⁵ İz, a.g.e., s.134.

⁵⁶ Uludağ, a.g.e., s.358-359.

⁵⁷ Fischer, a.g.e., s.36.; Eliade, a.g.e., s.83.

⁵⁸ Bkz. Uludağ, a.g.e., s.233.

⁵⁹ Uludağ, a.g.e., s.229

⁶⁰ İz, a.g.e., s.133.

öylece taşarak ve coşarak denize kavuşuncaya kadar dert ve hicranla feryat eder dururlar.”⁶¹

Ruhun, kendisine zevk veren ve ahenkli seslerden etkilenmesi, temelde ikisinin de aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak, bu alanda gerçekleşen ve sınırları belli olmayan tecrübeler, bir şekilde dinin genel geçer kurallarıyla sınırlandırılır⁶². Bu genel geçer kuralların anlaşılmasında akıl çok büyük bir öneme sahip olmasından dolayı, din, akla önem vermekle birlikte, esas olan iman olup, bunun temelinde ise aşk bulunmaktadır. Bundan dolayı aşk temeline bina edilmeyen bir imanın, taklitten öteye geçemeyeceği söylenebilir⁶³. Mevlânâ'nın da akıl-iman ilişkisinde böyle bir anlayışı benimsediği söylenebilir⁶⁴.

Dinî alanda aklın ve imanın -farklı bir ifadeyle bir açıdan etik ve estetiğin-buluşma noktasının ibadet olduğu söylenebilir. Mevlânâ, ibadetin şekli olan yanları olmakla beraber, asıl olanın bu ibadetle ulaşılması düşünülen ruhânî bir boyutunun bulunduğunu ifade etmektedir. İbadette asıl olan da bu boyut olup, sadece şekle takılıp kalmanın, insan-ı kâmil olma yolunda, yardımcı olmayacağını düşünmektedir. Aynı zamanda şekle bağlı kalarak ve sadece uhrevî menfaati göz önünde bulundurarak yapılan ibadet, bir günah olarak kabul edilmelidir⁶⁵. Mevlânâ, ibadeti, yapılış amacı bakımından üç kısma ayırır. Birinci kısım, kölenin ibadeti olup, korkuya dayanır. İkinci kısım, tüccarın ibadeti olup, yaptığı ibadetteki amacı kârdır ki, bu da cennettir. Üçüncü kısım ise, aşığın ibadetidir ki, amaç Tanrı'ya ulaşmaktır. Zaten Tanrı da ibadeti, kendisine bir kâr sağlamak amacıyla değil, kullarına bir ihsan olarak emretmiştir⁶⁶. Bu nedenle bir ibadet olarak görülen “semâ törenlerinde ifa edilen her hareket, ilâhî bir mana ve şuura işaret etmektedir. Bu çerçevede, “semâ”, “mukabele”, “âyin-i şerif” ve “ıcray-ı âyin” olarak isimlendirilen Mevlâvî âyinlerinde,

⁶¹ Uludağ, a.g.e., s.339.

⁶² Bkz. Uludağ, a.g.e., s.342-343.

⁶³ Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974, s.52.

⁶⁴ Mevlânâ'nın akla ilişkin görüşlerinin genel bir özeti için bkz. Ruhattin Yazoğlu, “Hümanizm ve Mevlana”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı:20, Erzurum, 2002, ss.67-83, 73-74; Şefik Can, “Hz. Mevlânâ'ya Göre Aklın Kifayetsizliği”, *Mevlânâ*, Haz.: Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya, 1983, s.77 vd.

⁶⁵ Bkz. Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Mesnevî ve Şerhi*, Şerheden: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, c.1., s.132, 134, 485, 559. Topçu, a.g.e., s.55 vd.

⁶⁶ Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî ve Şerhi*, c.2., s. 276; İsmail Yakıt, “Mevlânâ'da Aşk Metafiziği”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında, Mevlânâ ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu*, Selçuk Üniversitesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007, s.33-34.

mutrib, ney, kudüm ve rebab gibi müzik aletleri kullanılmakta ve bunların eşliğinde çeşitli şiir ve ilâhiler okunmaktadır⁶⁷.

5. Semâ Âyinindeki Bazı Estetik Unsurların Dinî Arkapları

Semâ esnasında “dönmek” tüm mekân ve yönlerde Allah’ı seyretmeyi ve her taraftan O’ndan istifade etmeyi temsil eder. “Ayak vurmak, nefsin sınırsız ve doyumsuz isteklerini ayaklar altına alıp ezmek ve onunla mücadele edip mağlup etmektir. Kollarını yana açmak, En Mükemmel’e yönelik bir acziyettir.”⁶⁸

Semâ yapanların, bu esnada bütün benliklerinden uzaklaşarak, sadece ruhânî bir yöneliş içine daldıklarının ifade edildiği görülmektedir⁶⁹. İdeal bir bakış açısıyla bu, bütün dinlerin mensuplarını ulaştırmak istedikleri nihâî bir hedef olarak görülebilir. Ancak bu hedefe yönlendirmede birbirinden oldukça farklı yöntemler kullanıldığını görmekteyiz. Mevlevîlikte bu uğraş, estetik zevki son derece yüksek bir şekle büründürülmüştür.

Semâ esnasında en çok öne çıkan sembol, kendi ekseni ve merkez etrafında dönmektir. Bu dönme, mevcudatın deveranını göstermek bakımından bir değer taşımaktadır⁷⁰.

Mevlevî âyinlerinde, semâ yapanların sayısının dokuz veya dokuzun katları olması, güneş etrafında dönen gezegenlere nispetle belirlenmektedir⁷¹.

Semâ âyininin başında bulunan şeyh, Allah’ın halifesi sıfatıyla Mutlak Varlık’ı sembolize etmektedir. İnsan bu halifenin kılavuzluğunda Tanrı’nın birliğine ulaşır⁷². “Gökler âleminin bir sembolü olarak Mevlevî Semâ’sında; ortada bir semâzenbaşı, onun çevresinde dairesel olarak dönen semâzenler bulunmaktadır. Merkezdeki semâzenbaşı, hem güneşi hem de atomun çekirdeğini (nötron ve protonları) simgelemekte, onun etrafındakiler dönen gezegenleri (ve atom çekirdeği etrafında dönen elektronları) sembolize etmektedir.”⁷³

⁶⁷ İz, a.g.e., s.128; Asaf Halet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Hece Yayınları, Ankara,2006, s.136.

⁶⁸ Bayram Ali Çetinkaya, “Âşıkların Raksı”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında, Mevlânâ ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu*, Selçuk Üniversitesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007, s.462. Ayrıca bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1953, s.384-385

⁶⁹ Çetinkaya, a.g.m., s.438.

⁷⁰ Çetinkaya, a.g.m., s.438.

⁷¹ Çetinkaya, a.g.m., s.469.

⁷² Gölpınarlı, a.g.e., s.385.

⁷³ Çetinkaya, a.g.m., s.470.

Mevlevî semâ âyininin en önemli unsurlarından olan ney, geldiği yere dönme isteğiyle, sürekli bir hicran içindedir ve bunu yanık sesiyle dile getirmeye çalışır. Mesnevî’de yer alan “Dinle neyden çün hikâyet etmede; ayrılıklardan şikâyet etmede”⁷⁴ ifadeleri bunu göstermektedir. Benzer sembolik anlayışların, diğer mistikler tarafından da kabul edildiği söylenebilir⁷⁵. Ney’in sembolik bir değer olarak, insan-ı kâmile işaret ettiği de söylenebilir. Böylece, ayrılık halinden şikâyet eden ney’in aslı vatanına dönmek arzusuyla ve kozmik âlemin sırlarını yansıtan bir sesle, Tanrı’ya dönmeyi arzu eden insan-ı kâmile vurgu yaptığı düşüncesi, daha anlamlı hale gelmektedir⁷⁶.

Tarihi çok eski dönemlere dayanan bir müzik aleti olan rebab, eski din ve kültürlerde çeşitli törenlerde kullanılan ve insanların Tanrı’ya vecd içinde yönelmelerine yardımcı olacağı düşüncesiyle kullanılan bir enstrümandır. Mevlevîlikte de büyük bir önem taşıyan rebabın, sadece müzikal bir öge olmadığı açıktır. Rebab hem çıkardığı ses hem de şekli bakımından tıpkı neyde olduğu gibi insanın gerçek konumundan ayrılığını anlatan sembolik bir anlam taşımaktadır⁷⁷. Buna göre Mevlevîlikte kullanılan rebabın altı köşesinin, dünyada var olduğu düşünülen altı yöne, düz ve elif’e benzeyen tellerinin de ruhların Allah’la birlikteliğine işaret ettiği ifade edilmektedir⁷⁸.

Mevlevî âyinlerinde kullanılan kandillerin de özel bir anlamı vardır. Buna göre, âyinin başlarında karanlık olan ortam, ilerleyen vakitlerde aydınlanmaya başlar. Bu ise, başlangıçta manevî olarak karanlık içinde kalmış insanın, âyinle birlikte aydınlandığını göstermektedir. Bu durumun, Allah ve Hz. Peygamber’in nur olarak nitelendirildikleri ayetlerin bir yansıması olduğu söylenebilir⁷⁹.

Semânın başında semâzenlerin üstündeki hırkaların çıkarılması, her türlü insanî niteliklerden sıyrılmak ve taşıdığı bütün sırları ifşa etmek anlamına gelmektedir. Bu durum, mahşer meydanında kişinin bütün benliğinden sıyrılmış ve

⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî ve Şerhi*, c.1, s.26.

⁷⁵ Uludağ, a.g.e., s.340-341.

⁷⁶ Şener Demirel, “Mesnevî’nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında, Mevlânâ ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu*, Selçuk Üniversitesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007, s.157 vd.

⁷⁷ Bkz. Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Divan-ı Kebir*, Haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, c.4, s.91.

⁷⁸ Edip Seviş, “Musikimizin Eski Sazlarından Rebab”, *Mevlânâ*, Haz.: Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya, 1983, s.61.

⁷⁹ Lütfiye Göktaş Kaya, “Mevlevîlik Felsefesinden Yola Çıkarak Din-Sanat İlişkisi”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu*, Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007, s478.

her türlü sırrının açığa çıkmış olacağının bir sembolüdür⁸⁰. Mevlevîlerin semâ esnasında giydikleri beyaz elbise, onların kabirlerini, başlarındaki külah ise, mezar taşını sembolize etmekte olup, sûr sesini gösteren neyle birlikte harekete geçen kişi, yeniden dirilişi anlatmaktadır⁸¹.

Semâda sağ elin yukarı, sol elin ise aşağı doğru kollar açık bir hale gelmesi, sağ elle Tanrı'dan feyiz alıp, O'ndan başkasına yüz çevirmek ve sol elle bu feyzin dağıtılması anlamına gelmektedir. Ayrıca ellerin yukarıya kaldırılmasıyla ortaya çıkan şekil Arapça'daki "Lâ" edatını oluşturmakta ve böylece İslâm inancının tevhid akidesine vurgu yapıldığı düşünülmektedir⁸².

"Semâ törenindeki dört selam, cenaze namazındaki dört tekbiri çağrıştırır. Semâ ölüm ve yokluk demektir. Zira kul, fani olmadıkça hakiki Varlığa ulaşamaz."⁸³ Bu dört selam aynı zamanda, Hz. Peygamber'in ahirette, Allah'tan dört defa şefaah talebini göstermekte olup, dördüncü selam, Allah'ın affını temsil etmektedir⁸⁴. Selamlar arasında yapılan deverandan "sabitlerin bulunduğu göğü" temsil eden birincisi, "melekût âlemindeki enfüsî devre"; "güneş göğünü temsil eden" ikincisi, "ceberût âlemindeki rûhî" devre; "ay göğünün dönmesine işaret eden üçüncüsü, "lâhût âlemindeki sırrî devre" işaret eder. Dördüncü selamdan sonraki dönüş ise, sadece insana aittir ve âlemde başka bir benzeri yoktur. Burada insan, "varlık doğusundan yokluk batısına, yokluk batısından da Tanrı varlığıyla var oluş doğusuna" döner⁸⁵.

Sonuç

Erich Fromm, sembollerin "kişiye ya da belirli toplumlara özgü" geleneksel semboller; "çok dar bir çevreye hitap eden ve yalnızca sembolün anlamını bilenlerin anlayacağı" rastlantısal semboller ve "bedenimizin, duygularımızın ve ruhumuzun özellikleriyle ilgili olan" evrensel semboller olmak üzere üçe ayrıldığını belirtmektedir⁸⁶. Bu sınıflandırmanın geçerliliği genel olarak kabul edilebilir olmakla birlikte, semânın taşıdığı sembolik değer, herhangi bir başlık altına bir bütün olarak yerleştirilmesi zor görünmektedir. Çünkü semâda, her üç alanın özelliklerini de

⁸⁰ Çelebi, *a.g.e.*, s.146.

⁸¹ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.385.

⁸² Çelebi, *a.g.e.*, s.147; Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.386-387.

⁸³ Çetinkaya, *a.g.m.*, s.463.

⁸⁴ Çelebi, *a.g.e.*, s.149.

⁸⁵ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.384-385.

⁸⁶ Fromm, *a.g.e.*, s.38.

taşıyan unsurlar bulunmaktadır. Örneğin semâ, belirli bir topluma özgüdür ve dışarıdan bakıldığında dar bir çevreye hitap ettiği söylenebilir. Bu açıdan, onda hem geleneksel hem de rastlantısal bir yön bulunmaktadır. Ancak, semânın taşıdığı estetik boyut ve sembolik anlamların, belirli bir gelenek veya grupta sınırlandırılması söz konusu olmamıştır ve bu açıdan da semânın evrensel bir boyuta sığıncısından söz edilebilir. Aynı durumun, neredeyse bütün dinî semboller açısından böyle olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir.

Mevlânâ zamanında, son derece aşkın bir bakışın yansıması olan semâ âyininin, geniş toplum kesimlerinin ilgisini çekmesi sonucunda, asıl amacından kısmen uzaklaştığı söylenebilir. Öyle ki, düğün ve sünnet merasimlerinden karşılama törenlerine kadar, ilgili ilgisiz pek çok alanda semâ âyinlerinin tertip edildiğini ve bunun sadece günümüze mahsus bir uygulama olmadığını görmekteyiz⁸⁷. Dolayısıyla insanların bu noktadaki en büyük görevinin, öz-şekil dengesini göz önünde bulundurarak semâyı anlamaya çalışmak, belki de bu âyinin henüz keşfedilememiş yönlerini keşfetmek ve yeniden anlamlandırmaya gayret etmek olduğu söylenebilir.

⁸⁷ Bkz. Uludağ, *a.g.e.*, s.365 vd.; Çetinkaya, *a.g.e.*, s.436.

**ARAP DİLİNDEKİ DİĞER KULLANIMLARIYLA KARŞILAŞTIRMALI
OLARAK KÂME FİİL KÖKÜ VE TÜREVLERİNİN KUR'ÂN'DAKİ ANLAM
BOYUTLARI ***

Necdet ÜNAL **

ÖZET

Bu makalede özellikle Arap edebiyatı kaynakları ve Kur'ân tefsirlerinden istifade edilerek "kâme" fiili ve türevlerinin Arap dili ve Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığı örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır. Söz konusu kavramın Kur'ân'a ilk olarak hangi anlamda girdiği, Arap dilindeki kullanımları ile Kur'ân'daki kullanımları arasında bir anlam kayması olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Sonuçta içinde "kâme" fiili ve türevlerinin geçtiği âyetleri anlamaya çalışırken, bu kökte hangi anlamın ortak bir payda olarak mevcut olduğu ve gözden kaçırılmaması gerektiği hususunda bir sonuca varılmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Arap dili, ayakta durmak, sabit kalmak, mutedil olmak, bakıp gözetmek, kararlı olmak.

ABSTRACT

Quranic Dimensions of The Sense of The Root Verb of Kame and Its Derivatives in Comparison with Their Other Usages in Arabic Language

In this paper, it has been tried to show what senses have the verb kâme and its derivatives in Arabic Language and Qur'an by referring to the Qur'an Exegeses (tafseer) and the sources of Arabic Literature and by giving some examples from them. It has been focused on that in what sense the concept in question is used for the first time in Qur'an, and whether or not there is a semantic change between its usages in Arabic Language and Qur'an. Consequently, while trying to comprehend the meanings of the verses of Qur'an including the verb kâme and its derivatives, it has been strived to draw a conclusion about which one of the various senses of the root verb kâme is shared by its other derivatives and thus should not be overlooked.

Key Words: *The Qur'an, Exegesis, Arabic Language, to stand, to remain unchanged, to be moderate, to watch over, to be determined.*

* Bu makale, büyük ölçüde, Necdet ÜNAL'ın "Kur'an'ı Kerim'de İstikamet Kavramı" adlı basılmamış doktora tezinin birinci bölümünden faydalanılarak kaleme alınmıştır. Tezdeki yeri için bkz. Ünal, Necdet, Kur'an'ı Kerim'de İstikamet Kavramı (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2005, s. 23-52, ve 70-74. sayfalar arası.

**Dr., Gazi ilköğretim Okulu, Din K. A. B. Öğretmeni, Çanakkale, E-posta:doktornecdet@gmail.com

GİRİŞ

Kur'ân'da geniş bir kullanım alanına sahip olan Kâme fiili ve türevlerinin Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığının tesbiti tefsir ilmi açısından önemlidir. Tabii ki bir fiil veya türevinin Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığını anlamak için öncelikle onun Arap dilindeki kullanımlarına bakmak gerekir. Dolayısıyla bu çalışmamızda biz, Kâme fiili ve türevlerinin Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığını tesbit etmek için öncelikle bu fiil ve türevlerine sözlüklerde ve şiir divanlarında hangi anlamın yüklendiğine, daha sonra da Kur'ân ve dolayısıyla tefsirlerdeki anlam boyutuna ve bu kullanımlarla ilgili örneklere bakacağız.

Kâme fiili derken onun mazi, muzari ve emir sıygalarda şeklinde fiil olarak kullanıldığı yerleri; türevleri derken de “kâim”, “makâm”, “kayyûm”, “kavvâm”, “kayyim”, “kıyâm” ve “kavâm” gibi aynı kökten türeyen isimleri kastettiğimizi ifade etmeliyiz.

Bu fiilin, Arap edebiyatı kaynaklarında ve Kur'ân'da beş ayrı anlamda kullanımı vardır:

1. Ayakta Durmak
2. Sabit Kalmak
3. Mutedil Olmak
4. Bakıp Gözetmek
5. Kararlı Olmak

Şimdi bu anlamlar üzerinde ayrı ayrı duralım:

1. Ayakta Durmak

“Kâme” fiilinin, oturma zıddı olarak kalkmak, ayağa kalkmak, ayakta durmak¹ ve dikilmek² anlamı vardır. Bu manadaki bazı örnekler şunlardır:

a. Arap Dilinde:

قام بي عينا ي , قام بي ظهري ”Gözlerimin ağrısı beni ayağa kaldırdı” ve “sırtımın ağrısı beni ayağa kaldırdı” ifadelerinden, kişinin elem ve acı sebebiyle rahatsız olduğu ve oturmadığı için ayakta durduğu anlaşılmaktadır. Buna göre قام به

¹ İbn Manzûr, Ebu Fazl Cemâlüddin b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhît*, Beyrut-1955, XII, 496.

² Ubeyd b. el-Abras, Ubeyd, *Divânü Ubeyd b. el-Ebras*, (Şerh: Eşref Ahmed), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy, Beyrut 1994, 123; ez-Zebîdî, Muhammed Muradâ el-Huseynî el-Vâsıtî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut ts., IX, 35; Âsım Efendi, Ebu'l-Kemâl Ahmed, *Okyânûsu'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, İstanbul-1304h, IV, 457.

ifadesi, herhangi bir uzvun ağrı ve acı vermesi sebebiyle insanı ayağa kaldırmasını ifade etmektedir.³

Fiilin bir diğer kullanımı يقوم من اللحد : “O kişi mezarından kalkıp dikilir” şeklindedir. Burada ölünün kabirden kalkıp ayağa dikilmesi bu fiille ifade edilmiştir.⁴ Arap şiirinde, sevgiliyi methetmek için kullanılmış olan bu ifadede; “eğer o, ölüye bir şeyler söylese, ona can verir, hayat katar ve böylece ölmüş olan kişi mezarından kalkar” anlamı vardır.

Fiilin bir başka kullanımı يقوم مقامه “Bir kişi, diğerinin yerine geçti, dikildi”⁵ şeklindedir. Bu kullanımda bir kişinin, diğer bir kişinin yerine geçerek artık onun yerini alması, onun yerinde durması ve dikilmesi kastedilmektedir.

Yine قام عليك المتاع “Mal, sana kaç mal oldu” ifadesinde malın fiyatının kaç bulduğu, kaç ulaştığı anlamı vardır. Mesela قامت الأمة مئة دينار ifadesinden, kölenin fiyatının yüz dinara vardığı, yani yüz dinarı bulduğu anlaşılır.⁶ Burada da bir ayakta durma hali vardır ve mecazi olarak fiyatın belli bir noktaya gelip orada ayakta durması anlatılmaktadır.

Bir vecizede لا تشتري فإني إذا جعت أبغضت قوماً وإذا شبعت أحببت نوماً “Beni alma. Çünkü ben acıkınca yerimden kalkıp ayağa dikilmeyi istemem, doyunca da uyumak isterim” denilmektedir. Bu sözü, bir köle kendisini satın almak isteyen adama söylemiştir.⁷ Buradaki kullanımda söz konusu kelimenin “yerinden kalkmak, ayağa kalkmak, ayakta durmak” anlamları açıkça görülmektedir.

Bir şiirde كزارتلmiş et (kebab) yemekten kalktığımızda ellerimizi atların yelelerine sileriz”⁸ ifadesi geçmektedir. Burada da söz konusu fiil “kalkmak” anlamındadır.

Savaş durumunu açıklayan bir deyimde ise قامت الحرب علي ساقها “Savaş kızıştı (ayağa kalktı, savaş çıktı)”⁹ denilmektedir. Bu ifade, Araplar arasında, savaşın

³ el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibü'l-Lüğa*, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire ts., IX, 361-362; İbn Abbâd, İsmail, *el-Muhîr fi'l-Luğa*, Beyrut-1994, VI, 59; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 506; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 35; Âsım, *Okyânûs*, IV, 457.

⁴ Antere b. Şeddâd, *Dîvânu Antere b. Şeddâd*, (Şerh: Ömer Faruk et-Tabbâ), Dâru'l-Kalem, Beyrut ts, s.130.

⁵ el-Hansâ, *Dîvânu'l-Hansâ*, (Şerh: Ömer Faruk et-Tabbâ), Dâru'l-Kalem, Beyrut-ts., s. 72; el-İsfehânî, er Râgıp, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân*, (Tahk.: Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut- ts., s.417.

⁶ Ezherî, *et-Tehzib*, IX, 362; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 500; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 35; Âsım, *Okyânûs*, IV, 458.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 496.

⁸ İmrüü'l-Kays, *Dîvânu İmrii'l-Kays*, (Şerh: Ömer Faruk et-Tabbâ), Dâru'l-Kalem, Beyrut ts, s. 25; es-Sendûbî, Hasen, *Şerhu Dîvâni İmrii'l-Kays*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 5. Baskı, Mısır ts, s.57.

kızıştığı yani mecazi olarak, savaşın ayakları üzerine dikildiği anlamında kullanılmıştır.

Bu kökten türemiş olan lafızlarda da, “*ayakta durmak*” anlamını rahatlıkla görebiliriz. Mesela “*kâime*” lafzı masa, karyola ve hayvanın ayağı anlamına gelmektedir.¹⁰ Dolayısıyla o, bir eşyayı veya hayvanı ayakta tutmaktadır. “*Kuvâm*” lafzı Arapça’da koyunlarda görülen bir hastalığı ifade eder.¹¹ Onun verdiği acı sebebiyle hayvan, oturup yatamaz ve neticede o acı hayvanı ayakta durdurur.¹² Yine “*kavme*” lafzı namazda iki rekat arasında ayakta durmaktır.¹³

Bir diğer lafız “*kıvâm*” ise “*kendisiyle ayakta durulan, dengeli olunan şey*”¹⁴, “*bir şeyin ortası*”¹⁵, “*düzeni, nizamı ve direği*” demektir.¹⁶ Buna göre kıvâm, bir şeyi veya kişiyi en sağlıklı noktada ayakta durdurmaktadır.

“*Kıyâm*” lafzında da söz konusu anlamı görmekteyiz. Bu kelime “*bir şeyin kendisi sayesinde ayakta durduğu, sabit olduğu direk, sütun gibi bir şey*”¹⁷ anlamındadır. Ayrıca buna “*dikilmek, dik durmak, ayakta durmak*”¹⁸, “*oturmanın zıddı*”, “*durmak, sabit olmak*”¹⁹, “*insanın boyu, boyunun uzunluğu*”²⁰ gibi karşılıklar da verilmiştir.

⁹ Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy, Beyrut-ts., I, 40; er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrudî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fîkr, 3. Baskı, Beyrut 1985, II, 32.

¹⁰ İbn Cendel, Selame, *Dîvânu Selame b. Cendel*, Sana'atü Muhammed b. el-Hasen, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy, Beyrut 1994, 15; Ka'b b. Zühayr, *Dîvânu Ka'b b. Zühayr*, San'atü'l-İmam Ebi Saïd el-Hasen b. el-Huseyn el- Askerî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyy, Beyrut-1994, 131-132; el-Halîl b. Ahmed, Ebu Abdirrahman el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, Beyrut 1988, V, 232; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 358; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58; el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh fî'l-Luğati ve'l-Ulûm*, 2.Baskı, Beyrut 1979, V, 2018; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 501; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 36.

¹¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 362; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 59.

¹² Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002., s. 212.

¹³ Halîl, *El-Ayn*, V, 231; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 356; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 497; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 35.

¹⁴ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyya el-Luğavî, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991, V, 43; Ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 293.

¹⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2018; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 36.

¹⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; Ebu'l-Bekâ, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, Byy.-ts., 526; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 499.

¹⁷ el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub, *Besâiru Zevî't-Temyiz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Aziz*, (Tahk: Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim Tehânevî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts, IV, 307.

¹⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 528; İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevazir fi İlmî'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, (Tahk.: Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Müessesetü'r-Risale, 2. Baskı, Beyrut 1985, 504; et-Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali, *Kitâbü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünun*, Dâru Kahraman, İstanbul 1984, II, 1225.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 496-497.

²⁰ İbnü'l-Cevzî, *en-Nuzhe*, 504.

“Kâme” fiilinin normalde “başlamak” diye aktarılan Arapça’daki anlamlarında da aslında “ayakta durma” manası görülmektedir. Mesela قامت المرأة تنوح “Kadın ağlamaya başladı”²¹ ifadesi böyledir. Arapların çoğu ölümlerin arkasından ayakta ağlarlardı ve bu ifade bunu anlatmaktadır. Nitekim قامت لعبة الشطرنج ifadesi satrancın²² ve قامت الصلاة ifadesi de namazın başladığını²³ ifade etmektedir. Bu örneklerde her ne kadar fiil, “başlamak” olarak ifade edilse de aslında bu kullanımlarda bir ayakta duruş hali vardır. Mesela kadınların yukarıda sözü geçen ağlamaları, ağlama halinin mevcudiyetini ve ayakta olan bir feryadı anlatmaktadır. Yine satrancın veya namazın başlaması anlamının altında, bu işin ve fiilin bizzat yapılmakta olduğu hal yani mecazi olarak onun bizzat ayakta olduğu, faal olduğu durum anlatılmaktadır.

Sonuç olarak “kâme” fiili Arap dilinde ayakta durmak, ayağa kalkmak ve dikilmek anlamında kullanılmıştır. Bu tespitlerden sonra söz konusu fiilin “ayakta durmak” anlamında Kur’ân’daki kullanımlarına geçebiliriz.

b. Kur’ân’da

Burada, Kur’ân-ı Kerim’de geçen kâme, yekûmü, kâim, kâime, kıyâm, makâm, mukâm, akvâm gibi kelimeleri teker teker ele alarak ifade ettikleri anlamlar üzerinde durmaya çalışacağız.

“Kâme” fiilinin şu iki âyetteki kullanımı, fiilin anlamı açısından oldukça önemlidir: “Geceleyin kalk (namaz kıl); yalnız gecenin birazında (uyu)”.²⁴ Sure, iniş sırası itibarıyla üçüncü sure²⁵ ve bu âyetler de, Kur’ân’ın Mekke’de indirilen ilk âyetlerindedir.

“Kalk, uyar”.²⁶ Âyetteki ayağa kalkış “yatağından kalkmak”, “kararlı ve azimli olarak kalkmak”²⁷, “davet için harekete geçmek”²⁸ diye izah edilmiştir. Bu sure, Mekke döneminde ve İslam’ın ilk yıllarında hatta sure olarak ilk indirilen suredir. Dolayısıyla “kâme” fiilinin, hem Müzzemmil suresinin ilk âyetlerindeki kullanımı hem

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 498; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35.

²² Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37.

²³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 505; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37.

²⁴ Müzzemmil, 73/2. قم الليل إلا قليلا

²⁵ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, X, 121.

²⁶ Müddessir, 74/2. قم فأندر

²⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXX, 190; Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul-1982, VIII, 5449.

²⁸ İbnü’l-Cevzî, *en-Nuzhe*, s.504-506.

de Müddessir suresinin hemen başındaki bu kullanımı, bize, bu fiilin Kur'ân literatürüne hangi anlamla girdiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Buna göre fiil, “*ayakta olmak, uyanık durmak, faal durumda olmak*” gibi olumlu manaları kapsamakta ve gaflet, uyuşukluk, tembellik, tedbirsizlik gibi olumsuz manaları da dışlamaktadır.

Kâme fiilinin Kur'ân'daki kullanımlarında “ayakta olmak” anlamı açıkça görülebilmektedir. Mesela, “**Ayağa kalktığın zaman Rabbini övgüyle an**”²⁹ âyeti bunun en açık kanıtlarından bir tanesidir. Tefsirlerde, âyetteki kalkışın; yerinden³⁰, herhangi bir yerden³¹, herhangi bir meclisten³², uykudan³³ veya gündüzleyn³⁴ kalkış olduğu söylenmekle birlikte bunun, namaz³⁵, farz kılınan namaz³⁶, herhangi bir iş, özellikle kavmiyle mücadele için³⁷ kalkış veya ayağa kalkış olduğu da ifade edilmektedir.

Faiz yiyenlerin durumunu anlatan şu âyette de kâme fiili muzari olarak kullanılmaktadır:

“Faiz yiyenler ancak şeytanın çarpmış olduğu kimsenin kalktığı gibi kalkarlar”.³⁸ Burada fiil “*kalkmak*”³⁹, “*ayakta durmak*”⁴⁰ anlamındadır. Tefsirlerde bu kalkışın, kıyamet günü⁴¹ ve kabirden kalkış olduğu söylenmektedir.⁴²

²⁹ Tûr, 52/48. وسبح بحمد ربك حين تقوم

Âyetteki fiil için şu karşılıklar verilmiştir:

“Ayağa kalkmak” Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm İbn Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*, Byy. ts, III, 479.

“Kalkmak” Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4559; Dumlu, Ömer- Elmalı, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meal)*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2001, s. 484; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, IX, 87; er-Râzî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *Tefsir-i Kebîr*, (Çev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Akçağ Yayınları, Ankara 1988, XX, 469.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 275.

³¹ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 415.

³² Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4566.

³³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 415; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 275.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 275.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 275.

³⁶ Kuşeyrî, *Letâif*, III, 479.

³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 275.

³⁸ Bakara, 2/275. الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس

³⁹ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, VI, 5; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 951; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, I, 477.

⁴⁰ Dumlu-Elmalı, *Meal*, s.43.

⁴¹ Mücâhid, Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsiru Mücâhid*, (Tahk. Ebu'n-Nil Muhammed Abdusselâm), Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadise, Byy. 1989, s. 245.

⁴² Mücâhid, *et-Tefsir*, 245; et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 2. Baskı, Mısır 1954, III, 103; el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasîf fi Tefsiri'l-Kur'âni'l Mecîd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-1994, I, 394; el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Dâru'l-Marife, 2.Baskı, Beyrut 1987, I, 261; Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 320; İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fi*

Kozmik bir gerçeği ifade eden “**Emri ile göğün ve yerin ayakta durması, O'nun âyetlerindedir**”⁴³ âyetinde, göğün ve yerin Allah'ın buyruğuyla direksiz bir şekilde⁴⁴ ayakta durmasından ve sabit olmasından⁴⁵ bahsedilmektedir. Allah'ın âyetlerinden birisi olarak bahsedilen husus, kaynaklarda da geçtiği gibi gök ve yerin ayakta durmasıdır. Yani buradaki fiil, gök ve yerin yapı ve varlığının ve bunlardaki dengenin, düzenin ve mükemmelliğin devam etmesini, ayakta durmasını anlatmaktadır. Dolayısıyla âyet, gök ve yerin inşa edilip yaratılmasından, varlık âlemine getirilmesinden değil, varlık âlemine getirildikten sonra yaratıldıkları hal üzere devam ederek ayakta durmalarından, sabit bir denge içerisinde olmalarından bahsetmektedir.⁴⁶

Başka bir âyette de şöyle denilmektedir: “**O gün ruh ve melekler sıra sıra dururlar**”.⁴⁷ Âyette geçen ve meleklerle birlikte saf halinde duracağı haber verilen ruhun ne olduğu hakkında tefsirlerde farklı görüşler vardır.⁴⁸ Âyette geçen ruh ile kastedilen, insan ya da Muhammed Esed'in (v. 1413/1992) de dediği gibi⁴⁹ insanların ruhları olabilir. Burada önemli olan nokta, fiilin, ister melek isterse ruh olsun manevî boyutu olan bir varlığın mecazi olarak ayakta duruşunu ifade etmesidir.

İlmi't-Tefsîr, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 272; Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, VII, 95; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Ömer, Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil, By. ts., I, 133; es-Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed, el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Müessesetü'l-a'lemî, Beyrut ts, I, 224; Suyûtî, Celaluddin, Abdurrahmân b. Ebi Bekr, ed-Dürrü'l-Mensûr fi't- Tefsîr bi'-Me'sûr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983, II, 102, 104; es-Suyûtî, Celaluddin, Abdurrahmân b. Ebi Bekr, Tefsîru'l-Celâleyn (Muhammed b. Ahmed ve Abdurrahmân b. Ebi Bekr el-Mahallî ile beraber), Dâru'l-Hadis, Kahire ts, I, 61.

⁴³ Rum, 30/25. ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره

⁴⁴ Suyûtî, ed-Dürrü'l- Mensûr, VI, 490.

⁴⁵ Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXI, 34; Beğavî, Meâlim, III, 481; Ez-Zemahşerî, el-Keşşâf , III, 475; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-Mesîr, VI, 154; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, Beyrut 1969, III, 430; Seâlibî, Cevâhir , III, 201; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, VI, 490; Râzî, Tefsîr-i Kebîr, XVIII, 101; Elmalılı, Hak Dini, V, 3810.

⁴⁶ Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'l-Mushaf, Beyrut ts., VII, 57-58; el-Alûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd, Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, Beyrut-ts., XXI, 34; Elmalılı, Hak Dini, VI, 3815.

⁴⁷ Nebe, 78/38. يوم يقوم الروح والملائكة صفا

Fiile “durmak” İbnü'l-Cevzî, en-Nuzhe, 504-506; Ateş, Çağdaş Tefsir, X, 293; “kıyama durmak”; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5544; “dizilmek” Dumlu-Elmalı,Meal, 546; “ayakta durmak” Râzî, Tefsîr-i Kebîr, XXII,443 anlamları verilmiştir.

⁴⁸ Üzerinde durduğumuz fiilin faili olan ruhun; göklerden ve dağlardan daha büyük bir melek, meleklerin en büyüğü, insan şeklinde yiyip içen bir varlık, insan, insanların ruhları ve Cebrail meleği olduğu söylenmiştir. Bkz. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, XXXI,24-25; Ateş, Çağdaş Tefsir, X, 293-294.

⁴⁹ Esed, Muhammed, Kur'ân Mesajı Meal- Tefsîr, (Çev.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, 6. Baskı, İstanbul- 1999, s.1227-1228.

Ahirette insanların durumunu anlatan **“O gün insanlar alemlerin Rabbinin divanında dururlar”**⁵⁰ âyetinde ise, onların, Allah'ın huzurunda kalkıp dikilecekleri haber verilmektedir. Âyette altı çizilen nokta, bir gün insanların Allah'ın huzurunda ayakta duracakları, dikilecekleri ve hazır bulunacaklarıdır.

“Elbette biz elçilerimize ve inananlara hem dünya hayatında, hem de şahitlerin şahitliğe duracakları günde yardım ederiz”⁵¹ âyetinde şahitlerin ayakta duracakları günden bahsedilmektedir. Âyetteki fiilin faili olan şahitler; melekler, peygamberler ve müminlerdir.⁵² Nitekim peygamberlerin⁵³ ve müminlerin⁵⁴ şahitlik yapacağına âyetler delildir. Şahitlik yapacak melekler, gördüklerine tanıklık yapacak *“kiramen katibin”* melekleri gibi meleklerdir.

Dua makâmında sıkça okunan **“Rabbimiz beni, anamı, babamı ve bütün müminleri hesabın görüleceği gün başla”**⁵⁵ âyetinde hesabın gelip çatmasından, insanların hesap vermelerinden bahsedilmektedir. Âyetin üzerinde durduğumuz kısmı *“kullarını hesaba çektiğin gün”*⁵⁶, *“hisab başa dikileceği gün”*⁵⁷ *“hesabın görüleceği gün”*⁵⁸, *“hesap günü”*⁵⁹ şeklinde anlaşılmıştır.

Âyetin bu kısmı, tefsirlerde de değinildiği gibi⁶⁰ iki şekilde anlaşılmaktadır:

1. *“Yekûmu”* fiilinin faili hesap kelimesidir. Buna göre ayağa kalkan, dikilip çatan hesaptır. Her ne kadar kulağa ve dile hoş gelmeseyse de âyetteki görüntü bu şekildedir. Her yönüyle hesap vermenin hâkim ve ayakta olduğu gün anlatılmaktadır.

2. Hesap kelimesi mecazi bir faildir, aslında gerçek fail hesap verecek olanlardır. Bu durumda âyet, **“insanların hesap vermek için ayağa kalktıkları gün”** diye anlaşılmalıdır. Netice olarak, her iki anlaşılma biçiminin de doğru olduğu ve her iki anlaşılmada da ayakta durmak anlamı görülmektedir.

⁵⁰ Mutaffifin, 83/6. يوم يقوم الناس لرب العالمين

⁵¹ Gâfir, 40/51. إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد

⁵² Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 172; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII,77; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4168.

⁵³ Nisa 4/41. فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً

⁵⁴ Bakara 2/143. وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكنوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً

⁵⁵ İbrahim, 14/41. ربنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب

⁵⁶ İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, II, 541.

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3028.

⁵⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, s.509; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XIV, 25; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, V, 29.

⁵⁹ Dumlu-Elmalı, *Meal*, s.228.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 236; Beğavî, *Meâlim*, III, 39; Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 562; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 282; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX,143; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987, IX, 375.

“Onlardan ölen birinin üzerine asla namaz kılma, onun kabri başında da asla durma”⁶¹ âyetinde bu fiilin bizzat “namaz kılmak” anlamına gelmediği ve bu anlamdaki fiilin “sallâ” fiili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu iki fiil âyette birkaç kelime arayla geçmekte ve farklı anlamlarda oldukları görülmektedir.

Âyetin bu kısmıyla ilgili olarak Râzî’de şu iki izah geçmektedir⁶²:

1. Zeccâc şöyle der: Hz. Peygamber ölüyü defnedince onun kabri başında durup dua ederdi. İşte burada bundan men edilmiştir. Bu da bizi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi âyeti, “kabri başında durma” şeklinde anlamaya götürür.

2. Kelbî, söz konusu âyeti, “onun kabriyle ilgili işleri düzenleme” şeklinde anlar.

Bu anlam Araplar arasındaki قام فلان بأمر فلان “falan, filanın işini yaptı” sözünden alınmıştır. Bu söz, bir kişinin diğer bir kişinin işini gördüğünü ifade etmektedir. Bu da o işin yüzüstü bırakılarak heder edilmediğini ve yapıldığını anlatmaktadır.

Kıyamet gününde mücrimlerin durumunu beyan eden “Kıyamet kopup insanlar yeniden diriltildikleri zaman suçlular umutsuzluk içinde susarlar”⁶³ âyetindeki kullanımında fiil, saatin gelip çatmasını, vuku bulmasını, meydana gelmesini anlatmaktadır.⁶⁴ Âyetteki saat ile kıyamet kastedilmektedir.⁶⁵ Âyetin bu kısmı “saatin geldiği gün”⁶⁶, “insanların Allah’ın huzurunda tekrar toplandıkları vakit”⁶⁷, “o saat çattığı gün”⁶⁸ diye anlaşılmıştır.

⁶¹ Tevbe, 9/84. ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره.

Âyetin nüzul sebebi ile ilgili olarak bkz. Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 297 vd.; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 155; Esed, *Kur’ân Mesajı*, s.374; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, IV, 121.

⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 156-157.

⁶³ Rum, 30/12. ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون.

⁶⁴ Fiilin saat ile kullanıldığı diğer Âyetler için bkz. Rum, 30/14. ويوم تقوم الساعة يومئذ يتفرقون.

Rum, 30/55. ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون.

Ğafir, 40/46. ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب.

Casiye, 45/27. ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون.

Kaime lafzının saatle kullanıldığı yerler için bkz.

Kehf, 18/36. وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً.

Fussilet, 41/50. ...وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى...

⁶⁵ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 486; Neseî, *el-Medârik*, III, 278; Ebu’s-Suûd, *el-İrşâd*, VII, 66.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 27.

⁶⁷ Ebu’s-Suûd, *el-İrşâd*, VII, 53; Alûsî, *Rûhu'l-Meâni*, XXI, 25.

⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 3806.

Burada geçen fiilin faili görünüşte saattir. Buna göre anlam **“saatin gelip çattığı veya kıyâmetin kopup âhret gününün geldiği zaman”** şeklindedir.

Aynı kökten gelen *“kâim-kâime”* kelimelerinin de âyetlerde *“ayakta olan, ayakta duran”* anlamında kullanıldığı görülmektedir: Nitekim **“Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz, yahut onu kökleri üzerinde dimdik bırakmanız Allah’ın izniyledir...”**⁶⁹ anlamlı âyette *“kâime”* lafzı, kesilmemiş olan bir ağacın, kökleri üzerindeki duruşunu, yani onun dik ve sağlıklı halini anlatmaktadır.

Bir başka âyette de **“Kitap ehlerinden öyleleri vardır ki, ona, dünya servet emanet etsen, sana onu iade eder. Yine onlardan öyleleri vardır ki, kendisine bir dinar emanet etsen, başında durup dikilmediğin sürece onu sana vermez”**⁷⁰ buyrulmaktadır.

Âyette geçen *“kâim”* kelimesinin ayrılmamak, ısrarlı, devamlı ve sabit olmak anlamları özellikle lugatlarda vurgulanmaktadır.⁷¹ Borcunu veya bir emaneti vermeyen kişinin başından, alacaklılar ayrılmaz ve sürekli onları isterler. Dolayısıyla alacağını tahsil edemeyen, verdiği alamayan kişi, alacaklı olduğu kişinin peşindedir. Gerek bizzat diyalog, gerekse hukuki süreçler ile talebinde ısrar eder, adeta onun tepesindedir. İşte âyette de alacaklı kişinin bu devamlı mücadelesi, **“onun başında dikilip durmadığın sürece”** diye anlatılmaktadır. Görüldüğü gibi *“kâim”* lafzı burada, davasında, mücadelesinde işin peşini bırakmamayı, kararlı, ısrarlı ve devamlı olmayı anlatmaktadır.

Aynı kökten gelen *“kıyâm”* kelimesi ise; bir şeyin kendisi sayesinde ayakta durduğu, sabit olduğu direk, sütun gibi bir şey anlamındadır.⁷² Bu lafız için dikilmek,

⁶⁹ ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فياذن الله وليخزي الفاسقين. Haşr 59/5.

⁷⁰ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك. Â-i İmrân, 3/75. إلا ما دمت عليه قائماً

⁷¹ Âyetin bu kısmı için verilen bazı karşılıklar şöyledir:

“Bir şeye ısrarla devam etmeyi arzulamak” İbn Abbâd, *el-Muhîr*, VI, 59,

“Bir şeye ısrarla devam etmek” Ezherî, *et-Tehzîb*, IX,358-359,

“Devam etmek” İbnü’l-Cevzî, *en-Nuzhe*, s.504-506,

“Talep etmekte sabit olmak” İsfehânî, *Mufredât*, 417; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*,IV, 307,

“Başında dikilip ondan ayrılmadıkça, devamlı durdukça”, “emanet ettiğin malı ondan geri istemekte ısrar ettiğin ve devamlı olduğun sürece” Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VIII, 112,

“Ayrılmamak ve muhafaza etmek” İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 497; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37,

“Tepesine binmedikçe” Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1138,

“Tepesine dikilmedikçe” Dumlu-Elmalı, *Meal*, s.53,

“Devamlı olarak başına dikilmedikçe” Ateş, *Çağdaş Tefsir*, II, 64.

⁷² el-Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 307.

dik durmak, ayakta durmak⁷³, oturma'nın zıddı, durmak, sabit olmak⁷⁴, insanın boyu, boyunun uzunluğu⁷⁵ karşılıkları verilmiştir. Nitekim **“Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler...”**⁷⁶ âyetinde kıyâm lafzı ayakta olmak manasında kullanılmıştır.

Âyetle ilgili olarak Râzî (v. 606/1209) şu değerlendirmeyi yapar:

*“Allah'ı anarlar’ ifadesi dil ile yapılan ibadete, ‘ayakta, otururken, yanları üstünde iken’ ifadesi uzuvlarla yapılan ibadete, ‘göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünürler’ ifadesi kalbin, ruhun ve düşüncenin kulluğuna işaret eder. İnsan, ancak bunların toplamıdır. Bir kul bütün yönleri itibarıyla kulluğa ancak dili zikre, uzuvları şükre ve kalbi tefekküre daldığı zaman gark olur”.*⁷⁷

“Kıyâm” lafzının Kur’ân’daki şu kullanımının önemli olduğunu düşünüyoruz: **“Allah Kâbe’yi, haram ayı, kurbanı ve boynu bağlı kurbanlıkları insanlar için varlık sebepleri kıldı”.**⁷⁸

Âyetteki kıyâm lafzı *“insanların dünya ve ahiretinin dayalı olduğu, kendisiyle ayakta durduğu direk”*⁷⁹, *“kendisiyle yaşanabilen zaruri ihtiyaçlar”*⁸⁰ veya *“kendisiyle işlerin düzgün ve güzel olduğu şey”*⁸¹, *“emniyet ve güven”*⁸² diye izah edilmektedir.

Âyette zikredilen dört şeyin, insanlar için nasıl varlık sebebi olduğu hususunda şu değerlendirmeleri yapmanın ve böylece “kâme” fiilindeki “ayakta olmak” anlamını ortaya koymanın uygun olacağını düşünüyoruz.⁸³

Kâbe, çevresindeki Mekke ve Mekkeliler açısından bakıldığında onlar için bir kaç yönden varlık sebebidir:

Özellikle hayvancılık ve tarım imkanlarının kısıtlı olduğu Mekke’de halk bu kutsal yapı, haram aylar ve kurbanlıklar münasebetiyle oraya gelip giden insanlar sayesinde ticaret yapma ve böylece ihtiyaçlarını karşılayabilme imkanı bulmuştur. Bu durum onlar için elbette ki bir ayakta kalma yani hayatlarını devam ettirme sebebidir.

⁷³ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 528; İbnü’l-Cevzî, *en-Nuzhe*, 504; et-Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1225.

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, XII, 496-497.

⁷⁵ İbnü’l-Cevzî, *en-Nuzhe*, 504.

⁷⁶ *Âl-i İmrân*, 3/191. الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً و على جنوبهم و يتفكرون في خلق السماوات و الأرض
ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, X, 140.

⁷⁸ Maide, 5/97. جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد

⁷⁹ İsfahânî, *Mufredât*, 417.

⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 504; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 36.

⁸¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XII, 106.

⁸² İbnü’l-Cevzî, *en-Nuzhe*, s.504-506.

⁸³ Bu konularla ilgili olarak bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XII, 106- 108; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, III, 67.

Yerine göre birbirleriyle savaşıp, birbirlerine saldıran Araplar, harem bölgesinde güvenlik içinde olurlardı. En yakınının katilini bile görse hiç kimse haremde diğerine saldırmazdı. En büyük cinâyetleri bile işlese, bir kişi hareme sığındığında, ona dokunulmazdı. Emin olunan bir yer olması hasebiyle, Kâbe, bu yönden insanlar için bir varlık sebebidir.

Mekkeliler, Kâbe sebebiyle saygıya layık görülmüşler ve herkes onlara saygı duymak ve yakın olmak ihtiyacını hissetmiştir. Onların diğer toplumlar nezdindeki bu saygınlıkları Kâbe sebebiyledir ve onları ayakta tutan bir unsurdur.

Âyetle ilgili bu değerlendirmeler Kâbe'nin Mekkeliler açısından bir ayakta kalma, varlık ve bekâ vesilesi oluşuyla ilgilidir. Ama Kâbe'nin insanlar için ayakta kalma vesilesi oluşu, gerçekte bütün dünya Müslümanları için geçerlidir. Zira Kâbe, Allah'a ibadet amacıyla, yeryüzünde ilk olarak yapılmış ve Allah'ın evi olarak bilinen son derece kutsal bir mekândır. Burası bütün dünya Müslümanları için İslam'ın ve Müslümanlığın sembolüdür. Bu gerçek, tarihte de, bugün de yarın da geçerlidir. Dolayısıyla Kâbe demek aynı zamanda İslam'dır, Allah'ın dinidir. Allah'ın dini ise, uyulduğu sürece insanlar için ayakta kalmaya vesile olur.

Âyette geçen haram ay, kurban ve boynu bağlı kurbanlıkların daha çok o bölge insanına hitap ettiği düşünülebilir. Zira Arapların, haram aylar dışında birbirlerine saldırdıkları, savaştıkları ve birbirlerini öldürdükleri olurdu. Ama haram aylar gelince onlar bütün bunlardan vazgeçerlerdi ve artık güven ortamı olurdu. Böylece can ve mal güvenliği olur, rahatlıkla ticaret yapılır, yıllık ihtiyaçlar toplanırdı. Böylece haram aylar, onların ayakta kalabilmek için zaruri olan ihtiyaçlarının halledildiği günler olurdu. Eğer bu aylara saygı olmasaydı hepsi açlık ve yokluk içinde helak olup gidebilirdi. Dolayısıyla bu aylar onlar için ayakta kalma ve varlık vesilesi olmuştur.

Âyette geçen (المهدي) lafzı, Kâbe'ye hediye olarak gönderilen, orada kesilen ve eti fakirlere dağıtılan hayvanları, yani kurbanları anlatmaktadır. Böylece bu kurbanlar oradaki fakirlerin karnını doyurmakta ve onlar için ayakta kalma vesilesi olmaktadır.

Âyette zikredilen diğer bir husus da boynu bağlı kurbanlıklardır. Araplarda, boyunlarına harem ağacının kabuğundan takılmış olan kurbanlıklara ve sahibine, açlıktan ölecek olan birisi bile saldırmazdı. Bir kişi, üzerinde kurban olduğuna dair süsleri olan bir hayvan ile Kâbe'ye yöneldiği zaman haram aylar dışında bile güven içinde olduğuna göre, haram aylarda da o kimse kurbanlığıyla birlikte dokunulmazdı.

Adı geçen fiilin bir diğer türevi olan “makâm” lafzı da Kur’ân’da masdar, mekân ve zaman ismi olarak kullanılmaktadır. Makâm lafzı, üzerinde durulan, üzerine ayak basılan yeri anlatmaktadır. Bu lafız Arapça’da yer, mevki⁸⁴, ayak basılan yer⁸⁵, ikâmet⁸⁶, ikâmet yeri⁸⁷ anlamlarına gelmektedir.

Yunus 10/71. Âyette, “**Onlara Nuh’un haberini oku. Hani O kavmine şöyle demişti: ‘Ey kavmim! Eğer benim konumum ve Allah’ın âyetlerini hatırlatmam, size ağır geliyorsa, ben Allah’a tevekkül ettim...**”⁸⁸ buyrulmaktadır.

Âyetteki makâm lafzı, kelime olarak “mekân”⁸⁹, âyetteki durumu itibarıyla da “Nuh peygamberin kavmi arasında durması ve kalması”⁹⁰ şeklinde mastar olarak izah edilmiştir. Kavminin gösterdiği şiddetin bir gün sona ereceği hususunda Hz. Muhammed’e, muhtemelen bir teselli olarak indirilmiş olan⁹¹ bu âyette makâm lafzı, Nuh peygamberin özellikle bir peygamber olması hasebiyle üstlendiği görev ve sorumlulukların neticesinde bulunduğu konumu anlatmaktadır.

“**Rabbinin dîvânında dur(up hesap ver)maktan korkan kimseye iki cennet vardır**”⁹² âyetinde, “**Rabbinin makâmı**” ifadesi geçmektedir.⁹³

⁸⁴ Antere, *Dîvân*, 192; Hansâ, *Dîvân*, 72; eş-Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *Dîvânü’l-İmâm eş-Şâfiî*, (Şerh: Ömer Faruk et-Tabbâ), Dâru’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, Beyrut-ts., s.39, 68; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 498; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35.

⁸⁵ Halîl, *el-Ayn*, V, 232; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 357; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 498; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35.

⁸⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 498; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35.

⁸⁷ Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1228.

⁸⁸ Yunus, 10/71. **واتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبير عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله**

فعلى الله توكلت فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمّة ثم اقضوا إلي ولا تنظروني

Âyetin bu kısmı için verilen bazı karşılıklar şöyledir: “Ey kavmim! Eğer benim duruşum ve Allah’ın Âyetlerini ihtar edişim size ağır geliyorsa...”. Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2738. “Eğer benim (aranızdaki) konumum ve Allah’ın Âyetlerini size bildirmem zorunuza gidiyorsa...”. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 409. “Eğer benim kalkıp size Allah’ın Âyetlerini hatırlatmam size ağır geldiyse...”. Ateş, *Çağdaş Tefsir*, IV, 242. “Ey kavmim! Eğer aranızda bulunmam ve Allah’ın Âyetlerini hatırlatmam size ağır geliyorsa...”. Dumlu-Elmalı, *Meal*, 188. “...eğer benim aranızda duruşum, Allah’ın Âyetleriyle öğüt verişim size ağır geliyorsa...”. Râzî, *Tefsîri Kebir*, XII, 435.

⁸⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 359.

⁹⁰ Râzî, *Mefatihü’l-Gayb*, XVII, 142.

⁹¹ Bkz. Kuşeyri, *Letâif*, II, 108.

⁹² Rahman 55/46. **ولمن خاف مقام ربه جنتان**

⁹³ Aynı kullanım için bkz. Naziat 79/40. **وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى**

Buna benzer başka bir kullanım için bkz. İbrahim 14/14. **ولنسكننكم الأرض من بعدهم ذلك لمن خاف**

مقامي وخاف وعيد

Âyetteki makâm lafzı, mimli mastar veya ismi mekân olabilir. Mastar olunca ya failine ya da mefulüne muzaf olur.⁹⁴ Eğer failine muzaf olursa “Rabbinin makâmı” anlamına gelir. Yani Allah’ın bütün her şey üzerindeki mutlak hakimiyetini ve koruyuculuğunu ifade eder.

Eğer âyetteki makâm lafzı mefulüne muzaf olursa, kulun, Allah’ın huzurunda duruşunu ifade eder. Kulun, Allah’ın huzurunda duracağı makâm ise “*ibadet ettiği makâm*”⁹⁵ veya “*Allah’ın huzurunda kıyamet günü hesap vermek için duracağı yer*”⁹⁶ olarak düşünülmüştür.

Yine eğer âyetteki “*makâm*” lafzı ismi mekân olarak kabul edilirse, âyeti, “*insanın Allah’ın huzurunda duracağı yer*” diye anlamak gerekecektir. Bu da biraz önce bahsettiğimiz gibi özel manada Ahiret gününde hesap vermek için Allah’ın huzurunda durulan ya da ibadet için durulan yer, veyahut da genel manada hayatın her anı diye anlaşılabilir.

“*Makâm*” lafzı “...Siz de İbrahim’in makâmından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın)...”⁹⁷ âyetinde “*İbrahim’in makâmı*” şeklinde geçmektedir.⁹⁸ Âyetteki “*makâmı İbrahim*”, Hz. İbrahim’in, Kâbe’yi yaparken ya da insanları hacca davet ederken üzerine ayak bastığı taş ifade etmektedir ve tavaf namazı da burada kılınmaktadır.⁹⁹ Zemaşşerî (v.537/1142), “*makâmı İbrahim*’i”, “*üzerinde Hz. İbrahim’in iki ayağının izi olan taş*”¹⁰⁰ diye tarif eder ve söz konusu makâmın, arafe, müzdelife ve haremi şerifin tamamı olduğuna dair rivâyetlerden bahseder.¹⁰¹ Görüldüğü gibi makâm lafzında üzerine basılıp ayakta durulan yer anlamı açıktır.

“*Kıyâm*” mastarından olan “*kavm*” lafzı da Kur’ân’da bir hayli geçmektedir.¹⁰² Kavm lafzı lugatlarda “*kadınların olmadığı erkekler topluluğu*” diye ifade edilmiştir. Bu anlam “**Ey inananlar, hiçbir topluluk başka bir toplulukla alay etmesin. Olur ki**

⁹⁴ Konuyla ilgili izah için Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4687; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, IX, 198.

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXIX, 123.

⁹⁶ Ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV, 451; Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4687.

⁹⁷ Bakara, 2/125. *وإذ جعلنا البيت مثابة للناس و أمناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم*
وإسماعيل أن طهرا بيبي للطائفين والعاكفين والركع السجود

⁹⁸ Aynı kullanımın olduğu diğer bir Âyet için bkz.

Â-i İmrân, 3/97: ...إذ جعلنا البيت مثابة للناس و أمناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى

⁹⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 493.

¹⁰⁰ Ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 185.

¹⁰¹ Ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 185.

¹⁰² Kavm lafzı Kur’an’da toplam olarak 383 yerde geçmektedir. Bu Âyetler için bkz. Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâz’il- Kur’âni’l- Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1986, s.582-587.

alay edilenler onlardan daha iyi olabilirler. Kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler. Alay edilenler kendilerinden daha iyi olabilirler” âyeti¹⁰³ ile tekid edilmektedir.¹⁰⁴ Hiç kimsenin, karşısındakini hafife alıp onunla alay etmemesi gerektiğini, küçük görülen böyle bir kişinin Allah katında daha değerli olabileceğini anlatan bu âyetten anlaşıldığına göre, eğer “kavm” lafzı kadınları kapsayan bir kavram olsaydı, âyette ayrıca kadınlardan söz edilmesine gerek yoktu. Çünkü âyette “ricâl” diye ayrıca erkeklere seslenilmemekte fakat “nisâ” diye kadınlardan bahsedilmektedir. İşte bu sebeple, kavm lafzı, kadınların olmadığı erkekler topluluğu şeklinde anlaşılmıştır.

Şu beyit de bu anlamı destekleyen güçlü bir delildir:

وما أدري وسوف أحوال أدري أ قوم آل حصن أم نساء

“Bilmiyorum ama öğreneceğim, hısn ailesi erkeklerden mi yoksa kadınlardan mı?”¹⁰⁵ Beyitte, hısn ailesi erkeklerden mi (kavim mi) yoksa kadınlardan mı (nisa mı) derken, şair, kavm lafzını erkekler topluluğu olarak kullanmıştır.

Bu isme, “kadın ve erkeklerin birlikte oluşturduğu topluluk” anlamı da verilmiştir.¹⁰⁶ Çünkü her peygamberin kavmi, erkek ve kadınlardan oluşmaktadır.¹⁰⁷ Nitekim İsfehânî “Kur’ân’ın genelinde bu lafız, erkek ve kadınları birlikte anlatmaktadır, ama gerçekte bu lafız erkekler içindir” der.¹⁰⁸ Elmalılı, yukarıda geçen âyetle ilgili olarak, buradaki “kavm” lafzının, dolaylı olarak kadınları da kapsadığını ifade etmektedir.¹⁰⁹

Kavm lafzının, sadece erkekler topluluğunu ifade ettiği yönündeki görüşlerin ağır bastığı görülmektedir. Ama Kur’ân’daki kullanımlar açısından bakıldığında bu lafzı, sadece erkekler topluluğu olarak ele alıp kadınları dışarıda bırakmak, sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. “Bir kişinin kavmi” denildiği zaman onun aşireti ve taraftarları anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Dolayısıyla “Nuh kavmi” veya “Firavun kavmi” derken

¹⁰³ Hucurat, 49/11. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَر قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نَسَاءٌ مِنْ نَسَاءٍ

عَسَىٰ أَنْ يَكُن خَيْرًا مِنْهُمْ

¹⁰⁴ Halîl, *el-Ayn*, V, 231; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 356; İbn Abbâd, *el-Muhîr*, VI, 57; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2016; İbn Fâris, *el-Luğâ*, V, 43; İsfehânî, *Mufredât*, 418; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 505; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 34; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 526.

¹⁰⁵ Ka'b b. Züheyr, *Dîvân*, s.15.

¹⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 505; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 34.

¹⁰⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2016; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 505; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 34.

¹⁰⁸ İsfehânî, *Mufredât*, s.418.

¹⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4469.

¹¹⁰ Halîl, *el-Ayn*, V, 231; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 356; İbn Abbâd, *el-Muhîr*, VI, 57; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 505; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 34.

de, aslında o kişilere taraftar olup onların yanında yer alan kadın ve erkeklerin, doğrudan veya dolaylı olarak¹¹¹ bu manaya birlikte dahil olduklarını düşünüyoruz.

“Kavm” kelimesinde “*ayakta durma*” anlamı oldukça barizdir. Çünkü, bir kişinin kavmi, aynı zamanda onu ayakta tutan yani onu yaşatan bir çevredir, topluluktur. Yani kavim, kişinin, ayakta kalmasına yardım eden sosyal bir yapıya sahiptir. Genelde toplumda erkekler fiziki yapı olarak daha güçlü olduğu, cephede ve savaşta daha çok onlar olduğu için, ayakta tutan asıl kesim, sanki onlar olmaktadır. Dolayısıyla kavm lafzına, sadece erkeklerden oluşan bir toplum denilmesi, bu fiziki güce işaret ediyor olabilir.

Sözü geçen fiil kökünden gelen ve “*diriliş günü, yaratıkların yaratının huzuruna kalktıkları gün*”¹¹² anlamındaki “*kıyame*” lafzı da Kur’ân’da sıkça geçmektedir.¹¹³ Kur’ân âyetlerinden anlaşıldığına göre kıyametle ilgili bilgi Allah katındadır¹¹⁴ ve bu olay yakındır.¹¹⁵ Ama bu yakınlığın ne kadar olduğu bilinmemektedir. Sura üflendikten sonra, Allah’ın diledikleri dışında yerde ve göklerde olan herkes hemen ölecek ve ikinci üfleştikten sonra hepsi ayağa kalkıp bekleyeceklerdir.¹¹⁶ Sura ilk üfleşle başlayan kıyametin kopması anında güneşin dürüleceği, yıldızların kararacağı, dağların yerlerinden yürütüleceği¹¹⁷, denizlerin kaynayıp kabarcacağı¹¹⁸, göğün yerinden oynatılacağı¹¹⁹ gibi olağanüstü olan, dünyadaki düzenin son bulduğunu gösteren bir görüntünün hâkim olacağı anlatılmaktadır. Bu ve benzeri âyetlerde, kıyamet lafzındaki “ayakta olma” anlamı

¹¹¹ Elmalılı, **Hak Dini**, VI, 4469.

¹¹² Halîl, **El-Ayn**, V, 233; Ezherî, **et-Tehzîb**, IX, 360; İbn Abbâd, **el-Muhîd**, VI, 59; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XII, 506; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 37. Ayrıca Bkz. Elmalılı, **Hak Dini**, VI, 4137.

¹¹³ Kıyamet lafzı Kur’an’da 70 yerde geçmektedir. Bu Âyetler için bkz. Abdülbaki, **el-Mu'cemü'l-Müfehres**, s.581-582.

¹¹⁴ Ahzab, 33/63: يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله...

¹¹⁵ Ahzab, 33/63: وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا...

Şûrâ, 42/17: يدريك لعل الساعة قريب...

¹¹⁶ Zümer, 39/68: ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون

¹¹⁷ Tekvîr, 81/1-3: إذا الشمس كورت(1) وإذا النجوم انكدرت(2) وإذا الجبال سيرت

¹¹⁸ Tekvîr, 81/6: وإذا البحار سجرت

¹¹⁹ Tekvîr, 81/11: وإذا السماء كَشِطَّتْ

açık olarak görülmektedir. İkinci üfleyişten sonra insanların tekrar ayağa kalkıp beklemeleri durumunda da ayağa kalkış ve ayakta oluş anlamı zaten ortadadır.

2. Sabit Kalmak

“Kâme” fiilinin diğer bir anlamı da sabit kalmaktır. Bu anlamın örneklerini de hem Arap edebiyatından hem de Kur’ân-ı Kerim’den örneklerle ayrı ayrı ele alacağız.

a. Arap Dilinde:

Kâme fiilinde “sabit olmak” ve “varlığında devam etmek”¹²⁰ anlamı da vardır. Bu manadaki kullanımlara ait bazı örnekler şöyledir:

Güneşin tam tepeye kalktığı, dimdik olduğu ve artık neredeyse meyledeceği anı ifade etmek için قام قائم الظهيرة “Öğle vakti oldu” denilmektedir.¹²¹ Yine قام ميزان النهار “Gün yarı oldu” ifadesi de bu anlamdadır.¹²² Bu ifadeler; güneşin tam zeval noktasına geldiğini¹²³ yani güdüzün yarı olduğunu¹²⁴ ve sanki gölgenin çakılıp kaldığını¹²⁵, yani sabitleştiğini anlatmaktadır.

Pazarın, insanların alış veriş yapmalarına uygun, canlı ve verimli olduğunu, diğer bir ifadeyle bir şeyin rağbet görmesini, alıcısının ve piyasasının olmasını anlatmak için قام السوق veya قامت السوق : “Çarşı ve pazarın alış verışı bol oldu”¹²⁶ deyimini vardır. Burada, fiyatı ne üreticiyi ne de tüketiciyi ezdiği için pazarın ve piyasanın yerinde ve sabit olduğu, ticaretin canlı olduğu anlamı göze çarpmaktadır. Bunun tam zıddı نامت السوق deyimidir. Bu da çarşının durgun, sakin, sönük, hareketsiz ve kesat olmasını ifade eder.¹²⁷

“Onlara göre gerçek ortaya çıktı, sabit oldu”¹²⁸ anlamındaki قام الحق veya قام عندهم الحق ifadesi ile قام الماء “su durdu”¹²⁹, dolanıp dönüp gidecek bir yer bulamadı”¹³⁰ ifadelerinde de fiilin sabit olmak anlamı göze çarpmaktadır.

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 497.

¹²¹ Halîl, *El-Ayn*, V, 232; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 358; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 499.

¹²² Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 362; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 499; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 37.

¹²³ Halîl, *El-Ayn*, V, 232; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 37.

¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 499.

¹²⁵ Halîl, *El-Ayn*, V, 232; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 358; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58.

¹²⁶ Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 362; Antere, *Divân*, 116; Ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 39; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 32; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 497; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 35.

¹²⁷ Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 362; Ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 87; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 88; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 497; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 37; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 176.

¹²⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 526; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 497; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 37.

Bir hayvanın yorulup da yürüyememesini, sabit olmasını anlatmak için قامت لفلان دابته “*Falanın hayvanı yoruldu ve yürüyemeyip yerinde kalakaldı*” ifadesi kullanılmıştır.¹³¹ Zira ما قام به ifadesi, bir insanın bir işe güç yetirememesini ifade eder.¹³²

Soğuk, bir ağacı veya bitkiyi vurduğu, onun bir kısmı bozulup bir kısmı sağlam kaldığında bu durum منها همد و منها قائم “*Onun bir kısmı çürüyüp gitti, bir kısmı hala yerinde sabittir*” şeklinde ifade edilmiştir.¹³³

Bu kullanıma yakın olan bir diğer ifade العين القائمة “*yerinde sabit olan göz*” ifadesidir. Bu ifadeden anlaşıldığına göre sözü geçen gözün görme özelliği yoktur ama gözbebeği hala yerindedir, sabittir.¹³⁴ Bütün bu örneklerden anlaşılan, “kâme” fiilinin Arap dilinde “sabit olmak” anlamında kullanıldığıdır.

b. Kur’ân’da

Kâme fiili ve kıyâm mastarından türeyen farklı kelimeler, “yerinde kalmak” yani “sabit olmak” anlamında Kur’ân âyetlerinde de geçmektedir. Bu âyetlerden birisinde, **“şimşek, neredeyse onların gözlerini alır. O, onlara ışık verdikçe yürürler, üzerlerine karanlık çökünce yerlerinde dikilip kalırlar”**¹³⁵ buyrulmaktadır.

¹²⁹ el-Mütenebbî, Ebu’t-Tayyib, *Dîvânu Ebi’t-Tayyib el-Mütenebbî* bi Şerhi’l-Allameti’l-İmam el-Vâhidî, (Şerh: Ömer Faruk et-Tabbâ), Dâru’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, Beyrut ts, I, 298; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2016; Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 87; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, II, 88; Neseî, *El-Medârik*, I, 25; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 497; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35; Âsım, *Okyânûs*, IV, 457.

¹³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 497.

¹³¹ Mutenebbî, *Dîvân*, I, 73-74; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 362; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2016; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 497; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35; Âsım, *Okyânûs*, IV, 457-458.

¹³² Halîl, *El-Ayn*, V, 232; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 358; Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 404; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 501; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37.

¹³³ Halîl, *El-Ayn*, V, 232.

¹³⁴ Halîl, *El-Ayn*, V, 232; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 357; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 500; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37; Âsım, *Okyânûs*, IV, 459.

¹³⁵ Bakara 2/20. يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله

لذهب تبصيرهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير

Âyette geçen “kâmû” fiili için verilen “yerinde *durmak*”¹³⁶, “*dikilip kalmak*”¹³⁷, “*olduğu yerde çakılıp kalmak*”¹³⁸ ve “*yerinde kalakalmak*”¹³⁹ “ gibi anlamlar fiilin “*sabit olmak*” anlamını açıkça ortaya koymaktadır.

Şu âyetteki “kâim” lafzı eski medeniyetlere ait olup da hala kaybolup gitmemiş olan kalıntıları, izleri ifade etmektedir. “**Bu sana anlattıklarımız, kasabaların haberlerindedir. Onlardan kimi hala ayakta, kimi de ortadan kalkmıştır**”.¹⁴⁰ Nitekim yapılan kazılar sonunda toprak altından nice kentlerin harabeleri çıkmaktadır.¹⁴¹

Âyetten anlaşılan, tefsirlerde de belirtildiği gibi¹⁴², Hz. Peygamber’e bazı kasabaların haberlerinin anlatıldığıdır. Bu kasabaların bazılarının duvarı, izi, kalıntısı vb. hala sabittir, yerinde durmaktadır, bazıları ise biçilmiş ekin gibi helak olup yok olup gitmişlerdir. İşte onlardan geriye kalan ve hala sabit olanların bu durumu, قائم lafzıyla ifade edilmiştir.

“**Onlardan ölmüş olan hiç birine asla namaz kılma ve kabri başında da durma**”¹⁴³ âyetindeki fiil¹⁴⁴, kabir başında durmayı, bir süre de olsa orada sabit olmayı ifade etmektedir. Nitekim buradaki fiile, kaynaklarda “*durmak*” karşılığının verildiğini görüyoruz.¹⁴⁵

3. Mutedil Olmak

¹³⁶ Beğavî, **Meâlim**, I, 54; Ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 87; İbnü'l-Cevzî, **en-Nuzhe**, I,47; Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, II, 85; Kurtubî, **et-Tefsir**, I, 223; el-Beydavî, Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Kâdî, **Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil**, Dersââdet, İstanbul ts., I, 208; Neseî, **El-Medârik**, I, 25; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XII, 497; İbn Kesîr, **et-Tefsir**, I, 56; Seâlibî, **Cevâhir**, 37; el-Mısırî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, **et-Tibyan fi Tefsiri Ğaribi'l-Kur'ân**, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Kahire-1992, 64; Ebu's-Suûd, **El-İrşâd**, I, 55; Alûsî, **Rûhu'l-Meâni**, I, 175-176.

¹³⁷ Elmalılı, **Hak Dini**, I, 260; Ateş, **Çağdaş Tefsir**, I, 112.

¹³⁸ Esed, **Kur'ân Mesajı**, s.7.

¹³⁹ Dumlu-Elmalı, **Meal**, s.5.

¹⁴⁰ Hûd, 11/100. ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد

¹⁴¹ Ateş, **Çağdaş Tefsir**, IV, 330.

¹⁴² Ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 426-427; Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, XVIII 56-57; Elmalılı, **Hak Dini**, IV, 2819-2820.

¹⁴³ Tevbe, 9/84. ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره

¹⁴⁴ Âyetin nüzul sebebi ile ilgili olarak bkz. Ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, 297 vd.; Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, XVI,155; Esed, **Kur'ân Mesajı**, 374; Ateş, **Çağdaş Tefsir**, IV,121.

¹⁴⁵ Elmalılı, **Hak Dini**, IV, 2597; Esed, **Kur'ân Mesajı**, 373; Dumlu-Elmalı, **Meal**, 173; Ateş, **Çağdaş Tefsir**, IV, 120; Râzî, **Tefsir-i Kebîr**, XII, 118;

Kâme fiilinde mutedil, orta, doğru ve düzgün olmak manaları da vardır.¹⁴⁶ Bu manalardaki kullanımlara gerek lugatlarda ve gerekse Kur'ân'da rastlamak mümkündür. Şimdi biz önce Arap dili ve sonra da Kur'ân-ı Kerim'de bu manalardaki kullanımlara bazı örnekler vermek istiyoruz.

a. Arap Dilinde

Arap dilinde mızrağın düz, pürüzsüz, dosdoğru olduğu *تقوم المرح* "Mızrak düzgün oldu"¹⁴⁷, *أأسل المثقفة المقامة* "eğrisi giderilmiş düz mızrak"¹⁴⁸ şeklinde ifade edilmektedir. Görüldüğü gibi "tekavvame" fiili ve "mükâme" lafzı "mızrak" ile kullanıldığında bu manayı vermektedir.

"Kavîm" lafzı da düzgün, mutedil anlamında kullanılmaktadır.¹⁴⁹ Örneğin *رجل قوم* ifadesi "güzel, orta boylu kişi"¹⁵⁰ ve *رحم قوم* ifadesi de "düz, dosdoğru mızrak"¹⁵¹ demektir.

"Kendisiyle denge ve düzen kurulan, ölçü belirlenen"¹⁵², "mutedil olunan şey"¹⁵³, "bir şeyin ortası"¹⁵⁴ manalarına gelen "kivâm" kelimesinde de itidal ve düzenlilik anlamı göze çarpmaktadır.

"Fiyatlandırmak suretiyle bir malın değer"¹⁵⁵, "bir şeyin yerine konulan değer"¹⁵⁶ diye ifade edilen "kîmet" lafzında da mutedil olmak vardır. Buna göre fiyatlandırma adaletle yapılmışsa buna kıymet denir. Adaletten yoksun olan bir fiyat tayinine kıymet denilemez.

Adalet, denge¹⁵⁷, kendisiyle yaşanan zaruri ihtiyaçlar anlamına gelen¹⁵⁸ "Kavâm" lafzının da Arapça'da bazı kullanımları vardır:

¹⁴⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 35; Âsım, *Okyânûs*, IV, 457.

¹⁴⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 37.

¹⁴⁸ Ubeyd, *Divân*, s.108.

¹⁴⁹ Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 358; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; Râzî, *Tefsîru'l-Kebir*, V, 123; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 503; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 36.

¹⁵⁰ Halîl, *El-Ayn*, V, 232; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 499.

¹⁵¹ Halîl, *El-Ayn*, V, 232; Râzî, *Tefsîru'l-Kebir*, V, 123; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 503.

¹⁵² İbn Fâris, *el-Luğa*, V, 43; Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 293.

¹⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 504.

¹⁵⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2018; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 36.

¹⁵⁵ Halîl, *El-Ayn*, V, 233; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 361; İbn Abbâd, *el-Muhîr*, VI, 59; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 500; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 36.

¹⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; İbn Fâris, *el-Luğa*, V, 43; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 500; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 36.

¹⁵⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 499; Âsım, *Okyânûs*, IV, 459; Çetin, Mustafa, *Kur'an'ı Kerim'e Göre Ölçü ve Denge*, Anadolu Matbaacılık, İzmir-1996, s. 3.

¹⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 504; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 36.

فيهن هيفاء القوام : Şair burada¹⁵⁹, süratli olan ve beğenilen bir devenin, zayıf karınlılığını anlatmaktadır. Burada قوام lafzı, dengeli ve mutedil anlamındadır. Yani sözü edilen deve, ne güçsüz kalacak kadar zayıftır, ne de hareket kabiliyetini kısıtlayacak derecede şişmandır. Yani onda dengeli bir zayıflık vardır.

Yine Arapça'daki قوام الرجل ifadesi, kişinin güzel boylu olduğunu ifade eder.¹⁶⁰ Bu da ne çok uzun ne de çok kısa, aksine bu ikisinin ortası olan mutedil bir boydur.

"Akvâm" lafzı da aynı kökten gelmektedir. "En doğru ve dengeli", "daha adil" anlamında فلان أقوم كلاماً من فلان ifadesinde geçmekte¹⁶¹ ve bir kişinin sözünün diğerinden daha adil olduğunu belirtmektedir.

b. Kur'ân'da

"Kiyâm" mastarından lafızların, Kur'ân-ı Kerim'de mutedil, orta, düzgün ve doğru olmak manalarında kullanıldığını da görüyoruz.

Bu lafızlardan bir tanesi olan "kiyem"; lugatlarda "dosdoğru"¹⁶², "kendisinde eğrilik bulunmayan"¹⁶³ ve "düzgün olan"¹⁶⁴ diye ifade edilmiştir. Bu kavram Kur'ân'da "Rabbim beni doğru yola iletti. Dosdoğru dine, Allah'ı birleyen İbrahim'in dinine..."¹⁶⁵ âyetinde geçmekte ve bu yolun doğru, dengeli olduğunu anlatmaktadır. Âyetteki قيما lafzı, kiyâm manasında ve mübalağa ifade eden bir mastardır.¹⁶⁶ Bu lafız, bazı kıraatlerde "kayyim" diye de okunmuştur.¹⁶⁷

Dengeli bir toplumu anlatan "ümmetün kâime" ifadesi de Kur'ân-ı Kerim'de, "Onların içerisinde dürüst davranan, geceleri Allah'ın âyetlerini okuyan ve secdeye kapanan bir grup da vardır"¹⁶⁸ âyetinde geçmektedir.

¹⁵⁹ Antere, *Divân*, s.110; el-İnânî, Muhammed, *Şerhu Divâni Antere b. Şeddâd*, el-Matbaatu'l-Huseyniyye, Kahire 1329 h. s.51.

¹⁶⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; İbn Fâris, *el-Luğâ*, V, 43.

¹⁶¹ Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 362; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 505; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 37.

¹⁶² Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 358; Hassan b. Sâbit el-Ensârî, *Divânu Hassan b. Sâbit el-Ensârî*, Beyrutts., s. 223; Ka'b b. Züheyr, *Divân*, s. 70; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 499; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 37.

¹⁶³ Ka'b b. Züheyr, *Divân*, s.70.

¹⁶⁴ İbn Abbâd, *el-Muhîb*, VI, 58.

¹⁶⁵ Enam 6/161. قل إنني هادي ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين

¹⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, III, 2114.

¹⁶⁷ Kurtubî, *et-Tefsîr*, VII, 152; Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, I, 329; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 2114.

¹⁶⁸ Âl-i İmrân 3/113. من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون

Âyetteki قائمة lafzı “Allah’ın emirlerine göre hareket edip hiç onları terk etmeyen”, “namazdaki ayakta duruş”, “hiçbir rahatsızlık duymadan hak dine sınıksız sarılmakta devamlı olmak”¹⁶⁹, “adil ve doğru olan”¹⁷⁰ şeklinde açıklanmıştır.

Âyette dengeli ve doğru olan bir ümmetten, topluluktan bahsediliyor ve kitap ehlinin tümünün böyle olmadığı anlatılıyor. Ayakta durabilenlerin âyette geçen özellikleri, geceleri Allah’ın âyetlerini okumaları ve bu arada secde edip ibadet yapmalarıdır.

Buna göre, ayakta kalmak için ilahi mesajlara kulak vermek ve kulluk yapmak kaçınılmazdır. Çünkü ilahi mesajlar, insanın aşırı yanlarını törpüler, onu çalışmaya, araştırmaya ve yararlı olmaya iterek her türlü kötülük ve çirkinlikten alıkoyar. Böyle bir kişi, dengeli olur. Dengesi yerinde olan kişi de ilahi mesajlara riâyet edemediği ölçüde, dengesinden bir şeyleri ve sonuçta başarıyı kaybeder. Bu durum fert için de toplum için de böyledir ve kaçınılmazdır.

“Akvam” lafzının geçtiği şu âyette, **“Az olsun çok olsun onu süresine kadar yazmaktan üşenmeyiniz. Bu, Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha sağlam ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur”**¹⁷¹ buyrulmaktadır. Âyette geçen أقوم lafzı, “eğri büğrü olmanın zıddı”, yani “doğru ve düzgün olan şey” diye izah edilmiştir.¹⁷²

Bir diğer âyet ise **“...eğer onlar ‘işittik ve itaat ettik’, ‘dinle ve bize bak’ deselerdi, elbette kendileri için daha iyi, daha doğru olurdu”**¹⁷³ denilmektedir. Görüldüğü gibi âyetteki أقوم lafzı أعدل¹⁷⁴ yani daha adil, أصوب¹⁷⁵ yani daha doğru anlamındadır.

Bir başka âyette ise **“Gerçekten bu Kur’ân, en doğru yola iletir ve yararlı işler yapan müminlere, kendileri için büyük bir ödül olduğunu müjdeler”**¹⁷⁶

¹⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VIII, 112, 205.

¹⁷⁰ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 402; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VIII, 206; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1159.

¹⁷¹ Bakara, 2/282. ... ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أفسط عند الله وأقوم للشهادة ... وأدى ألا ترتابوا

¹⁷² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VII, 126.

¹⁷³ Nisa, 4/46. ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا وسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً

¹⁷⁴ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 518; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, X, 123.

¹⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, X, 123.

¹⁷⁶ İsra, 17/9. إن هذا القرآن مهيدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً.

buyrulmaktadır. Âyetteki أقوم lafzının geçtiği kısma genelde “doğru yol”, “dosdoğru yol” karşılıkları verilmiştir.¹⁷⁷

Denge kelimesinin Arapça karşılığı olarak gözüken ve yine aynı kökten gelen kavâm lafzı, Kur’ân’da, “**Onlar, harcama yaptıklarında ne israf ederler ne de cimri davranırlar. Bu ikisi arasında dengeli olurlar**”¹⁷⁸ âyetinde geçmektedir. Âyetteki قواماً lafzı; iki tarafı denk olduğu için, iki şey arasındaki adaleti, dengeyi ve ahengi ifade etmektedir.¹⁷⁹

Aynı kökten gelen diğer bir kelime de “kayyim” lafzıdır. Bu lafız dosdoğru, düz, düzgün¹⁸⁰, pek doğru ve sabit¹⁸¹, başkasının menfaatine iş yapan¹⁸², çelişki ve tutarsızlıktan koruyan¹⁸³, kendisi dışındakini tamamlayıp onu mükemmel yapan¹⁸⁴ ve “kayyime” lafzı da doğru¹⁸⁵, “*Hak dine inanan millet*”¹⁸⁶ demektir.¹⁸⁷

“Kayyim” lafzının geçtiği bir âyette, “**Gökleri ve yeri yarattığı gündeki yazısına göre Allah’ın katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haramdır. İşte doğru din budur**”¹⁸⁸ buyrulmaktadır.

¹⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 338.

¹⁷⁸ Furkân, 25/67. *والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً*

¹⁷⁹ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 293.

¹⁸⁰ Halîl, *El-Ayn*, V, 233; el-Ahfeşu’l-Evsat, Ebu’l-Hasen Saîd b. mesade el-Mücaşî el-Belhî el-Basrî, *Meâni’l-Kur’ân*, (Tahk: Fâiz Fâris), 2.Baskı, Kuveyt-1981, II, 292; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 359; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58,59; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 502; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37; Âsim, *Okyânûs*, IV, 459.

¹⁸¹ Elmalılı, *Hak Dini*, III, 214.

¹⁸² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXI, 75.

¹⁸³ Kuşeyrî, *Letâif*, II, 376.

¹⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXI, 76.

¹⁸⁵ Halîl, *El-Ayn*, V, 233; Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 292; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 359; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 59; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 502; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37; Âsim, *Okyânûs*, IV, 459.

¹⁸⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2017; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37.

¹⁸⁷ Bu lafızla ilgili olarak Arapça’daki şu iki kullanımı vermek istiyoruz: *Bir* : قيم القوم : “*Bir topluluğun işlerini idare eden, düzenleyen kişi, başkan*” anlamındadır. Halîl, *El-Ayn*, V, 232; Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 358; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 502; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37. *المراة* : *Kadının kocası*” anlamındadır. Çünkü o, kadının işlerini görür ve ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılar. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 502-503; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37.

¹⁸⁸ Tevbe, 9/36. *إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها*

أربعة حرم ذلك الدين القيم

إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا: Yusuf, 12/40:

...إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون

Âyetteki القِيمَ lafzı için doğru olan anlamında müstakim; değişmeyen, değiştirilemeyen, yok olmayan ve devamlı olan anlamında “kâim” manası verilmiştir.¹⁸⁹

Âyette ayların sayısının on iki ve bunların dördünün haram aylar olduğu ifade edilmekte, bu bilgilerin, dosdoğru olan dine ait bilgiler olduğu vurgulanmaktadır. Bu haram aylara Araplar zaten sınıksız sarılmışlar, onları Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in dini olarak kabul etmişlerdi. Onlar bu aylara saygı duyuyor, onlarda savaşmayı haram kabul ediyorlardı. Hatta onlardan birisi, bu aylar içinde babası veya kardeşinin katiline bile rastlasa ona saldırmıyordu.¹⁹⁰

“Kayyim” lafzı, “Allah’a hamdolsun ki kuluna kitabı indirdi ve ona hiçbir eğrilik koymadı. Onu dosdoğru bir kitap olarak indirdi...”¹⁹¹ âyetlerinde Kur’ân’ın dosdoğru bir kitap olduğunu anlatmaktadır.

Râzî’ye göre âyetteki “kayyim” den murat, Kur’ân’ın, yaratılmışların hidâyete ulaşmalarına sebep olmasıdır. Bu noktada Kur’ân, çocukların bakımını üstlenen ve kendisine kayyim denilen kişi gibidir. Beşeri ruhlar da tıpkı çocuklar gibidir. Böylece Kur’ân, çocukların menfaatini gözeten son derece şefkatli ve merhametli bir kayyim gibidir.

Yine Râzî, *و لم يجعل له عوجاً* ifadesinin, “Kur’ân’ın bizzat tam ve noksansız” olduğunu, *قيماً* ifadesinin de “kendisinin dışındakini tamamlayan” anlamında olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla âyette herhangi bir takdire gerek yoktur ve âyet, diziliş sırasına göre anlaşılmalıdır.¹⁹²

Rum, 30/30: فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون

Rum, 30/43: فأقم وجهك للدين القيم من قبل أن يأتي يوم لا مرد له من الله يومئذ يصدعون

Beyyine, 98/5: وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة

¹⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 54-55.

¹⁹⁰ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 269; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2524.

¹⁹¹ Kehf 18/1-2. الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبيش المؤمن الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً

¹⁹² Âyetteki “kayyim” lafzının irabı ile ilgili olarak şunlar söylenmektedir:

1. Zemahşerî’ye göre bu lafzın, kitabın hali olması caiz değildir. O’na göre Âyetin takdiri وجعله قيماً
2. Ragıb’a göre عوجاً haldir, ولم يجعل له عوجاً haldir, قيماً ise diğer bir haldir.

“...O sahifelerde doğru, değerli kitaplar vardır”¹⁹³ âyetinde de söz konusu kelime geçmekte ve bunun için kaynaklarda “*hakkı ve adaleti konuşan...*”¹⁹⁴, “*düzgün, kendisinde eğrilik olmayan*”¹⁹⁵, “*yani doğru sabit kitaplar, bozulmaz, paydâr hak yazıları...*”¹⁹⁶ gibi karşılıklar verilmiştir.

Eğriyi doğrultmak, kıvâma ve nizama sokmak¹⁹⁷, bir şeyi uygun biçime koymak¹⁹⁸ gibi anlamlara gelen “**takvîm**” lafzı da “**Biz insanı en güzel biçimde yarattık**”¹⁹⁹ ayetinde insanın yaratılışındaki mükemmelliği anlatmaktadır. Ayetten anlaşıldığına göre insanın en güzel ve en mükemmel olarak yaratılması hem bedenen hem de ruhendir. Zira diğer canlılar yüzüstü sürünüp dört ayak üzerinde gezerlerken insan sadece doğrulup endamı güzelleşmekle kalmamış aynı zamanda akıl, irfan ve ahlak ile de donatılmıştır²⁰⁰. Görüldüğü gibi “**takvîm**” kelimesi, hem maddî hem de manevî yönden insanın en güzel, en mükemmel, en doğru, en düzgün ve en uygun bir biçimde yaratıldığını anlatmaktadır.

Yukarıdaki âyetlerde de görüldüğü gibi kıyâm kökünden gelen lafızlar Kur’ân’da mutedil, düzgün ve doğru olmak anlamlarında kullanılmıştır.

4. Bakıp Gözetmek

“Kıyâm” kökünden gelen diğer önemli bir anlam grubu da muhafaza etmek, islah etmek²⁰¹, yönetmek²⁰² ve bakıp gözetmektir.²⁰³ Buna dair Arap dilindeki bazı kullanımları şöyle sıralayabiliriz:

a. Arap Dilinde

3. أنزل إفadesi لعوجاً ولم يجعل له عوجاً ifadesinden bedeldir. Buna göre sanki Âyette şöyle denilmiştir: أنزل على عبده الكتاب وجعله قيماً

4. Âyetteki kayyim lafzı ولم يجعل له عوجاً ifadesindeki zamirin halidir. Bkz. Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, XXI, 76-77.

¹⁹³ Beyyine, 98/3. رسول من الله يتلوا صحفاً مطهرةً فيها كتب قيمة

¹⁹⁴ Ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, 782.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, **Letâif**, III, 753.

¹⁹⁶ Elmalılı, **Hak Dini**, VIII, 5935.

¹⁹⁷ Elmalılı, **Hak Dini**, VIII, 5935.

¹⁹⁸ Ateş, **Çağdaş Tefsir**, X, 533.

¹⁹⁹ Tîn, 95/4. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

²⁰⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Elmalılı, **Hak Dini**, VIII, 5935 vd.; Ateş, **Çağdaş Tefsir**, X, 533.

²⁰¹ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XII, 497; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 37.

²⁰² Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 37.

²⁰³ İbn Abbâd, **el-Muhîd**, VI, 59; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 35.

“Kâme” fiilinin Arapça’da “bakıp gözetmek” ve idare etmek anlamlarına geldiğini de görüyoruz. قام الامير على الرعية : “Yönetici halkı yönetti, idare etti”²⁰⁴; قام : “Ailesinin ihtiyacını karşıladı, bakıp gözetti”²⁰⁵; قام للشيء : “Bir şeyi gözetti, korudu, muhafaza etti”²⁰⁶; قام على : “Bir kişinin geçimini üzerine aldı, ihtiyacını karşıladı”²⁰⁷ ifadelerinde bu anlam gözükmektedir.

Yine قام بالأمر : “Bir işi üstlendi, sorumluluğunu aldı ve korudu”²⁰⁸ ifadesinde de bakıp gözetmek anlamı vardır. Bu ifade “kendini işe iyice vermek” anlamında da kullanılır. Bu kullanımın zıddı ise -قعد عن الأمر ve -تقاعد عنه ifadeleridir ki bu da “bir işe karşı gevşeklik göstermek, bir işi yapmaktan geri durmak” demektir²⁰⁹ ki, Türkçe’imizde emekli anlamında kullanılan “takaüd” kelimesi de buradan gelmektedir.

“Bir işi icra edip yürüten kişi” anlamındaki القائم بالأمر halife için de söylenmektedir.²¹⁰ Yine القائم في الملك و نحوه ifadesi de “bir malı vb. koruyup muhafaza eden” demektir.²¹¹ Nitekim dilimizde, mülki idarenin ilçe biriminin başında bulunan idari amire verilen “kaymakâm” yani “kâimü makâm” veya “kayyimü makâm” unvanı da buna işaret etmektedir.

b. Kur’ân’da

Burada “bakıp gözetmek”, “idare etmek” anlamlarında kullanılan “kavvâm” ve kayyûm” lafızlarından örnekler vereceğiz. “Kıyâm” mastarından gelen “kavvâm”, lugatta “bir işi üstlenen kişi”, “alâ” harfi ceri ile kullanıldığında, “bir kişinin geçimini üzerine alan kişi”²¹² anlamına gelmektedir.

Nitekim “Allah üstün kıldığı ve mallarından harcayıp kadınların geçimlerini sağladıkları için erkekler kadınlar üzerinde yöneticidirler”²¹³ âyetinde bu lafız, erkeklerin bir özelliği olarak geçmektedir.

²⁰⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 37.

²⁰⁵ İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 59; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35.

²⁰⁶ İsfehânî, *Mufredât*, 416; er-Râzî, Ebu Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdullah, *Tefsîru’r-Râzî’l-Müsemmâ bi Enmûzecin Celîlin fi Esile ve Ecvibe min Ğarâibi Âyi’t-Tenzil*, (Tahk.: Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dâru’l-Fikri’l-Muasır, Beyrut 1990, s.236; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 307.

²⁰⁷ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35.

²⁰⁸ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.528.

²⁰⁹ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 40; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, II, 32.

²¹⁰ Ezherî, *et-Tehzîb*, IX, 359; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 501.

²¹¹ Halîl, *El-Ayn*, V, 233; İbn Abbâd, *el-Muhîd*, VI, 58.

²¹² Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, IX, 35-37.

²¹³ Nisa, 4/34. الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم

Âyetteki قوامون lafzı muhafaza ve ıslah ederler²¹⁴, bir işi fazlasıyla ve tastamam yaparlar²¹⁵ diye anlaşılmıştır. Âyette geçen “bazılarını bazılarına üstün kıldığı hususlar sebebiyle” ifadesini sadece erkek cinsinin kadın cinsiyle olan farklılıklarını değil, aynı cinsten olanların birbirlerine göre farklılıklarını da kapsamaktadır.²¹⁶

Kaynaklarda da temas edildiği gibi²¹⁷ eşi, kızı, anası gibi bakmakla yükümlü olduğu kadınların rızkı, eğitimi, sağlığı vb. her türlü hak ve ihtiyaçları için koşup yorulmayan bir kişi, âyette sözü edilen erkeklerin özelliklerini taşımamaktadır.

Kavvam lafzı şu âyette de şahitlik yaparken adaletin korunup gözetilmesini ve hakkıyla yerine getirilmesini ifade etmektedir²¹⁸: “**Ey inananlar, adaleti tam yerine getirerek Allah için şahitlik edenler olun...**”²¹⁹ Âyetteki قوامين lafzı, zulmetmeyecek şekilde adaleti gözetmeye çalışmak²²⁰, adaletle söyleyip konuşmak²²¹, adaleti tam yerine getirmek²²² anlamındadır.

Âyette, durum ne olursa olsun şahitliğin Allah rızası için ve adaletle yapılması istenmektedir. Kendisi veya bir yakını ya da herhangi bir menfaat için adalet sınırlarından çıkan bir şahitliği, inanan insanların kesinlikle yapmaması gerektiği anlatılmaktadır. Dolayısıyla âyetteki emir, Allah'ın bütün mükelleflere adaleti tercih etmek, zulüm ve sapmadan sakınmak hususunda fazla duyarlı olmalarına dair bir emirdir.²²³

“Kıyâm” masterından bir diğer lafız olan “kayyûm” da bakıp gözeten anlamındadır ve فيعول vezninde bir mübalağa sigasıdır. “*Kendisi ayakta duran ve diğerlerini de ayakta tutan*” demektir.²²⁴ Buna göre kayyûm, varlığı devam eden ve kendisi dışındaki bütün varlıkların düzenli varlığını devam ettiren demektir. “Kayyûm”

²¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 497.

²¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 90.

²¹⁶ Âyette ilgili geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 90-91; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1348-1350; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, II, 274 vd.

²¹⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1350.

²¹⁸ Kavvam lafzının buna benzer diğer bir kullanımı için bkz. Maide, 5/8:... يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين

لله شهداء بالقسط

²¹⁹ Nisa, 4/135. يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين

²²⁰ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 575.

²²¹ İbnü'l-Cevzî, *en-Nuzhe*, 504-506.

²²² Ateş, *Çağdaş Tefsir*, II, 377.

²²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 74.

²²⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 849.

lafzı kayyâm ile aynı anlamdadır. Dolayısıyla rızık ve ecelleri sürekli kontrol eden, eşi, benzeri olmayan varlık anlamında Allah'ın isimlerinden bir tanesidir.²²⁵

Askerlere erzak dağıtan kişi, herkese hiçbir ihmal ve noksanlık olmadan hakkını verdiğinde “kayyim” diye adlandırılır. Allah'a da “kâim” ve “kayyûm” denir. Çünkü kullarına rızık vermesi devamlıdır.²²⁶

Bu lafız Kur'ân'da “hay” حي ile birlikte Allah için kullanılmaktadır. Bu âyetlerden bir tanesi şudur²²⁷: **“Allah ki O'ndan başka tanrı yoktur, daima diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir...”**²²⁸

Âyette geçen القيوم lafzını Râzî “zatiyla ayakta duran ve kendisi dışındaki her şeyi ayakta tutan”, “her şeyin üzerinde ayakta duran”, “yaratılışları ve rızıklandırılmaları hususunda yaratıkların işlerinin yönetimini üstlenen”, “daima var olan ve üzerinde herhangi bir değişme olmayan varlık” olarak izah etmiştir²²⁹. Lugatlarda ise kayyum, “yaratıkların rızık ve ecellerini sürekli kontrol eden, eşi, benzeri olmayan varlık”²³⁰ şeklinde de izah edilmiştir. Süryanice'de bu kavrama “uyumayan kişi” anlamı verilmekte fakat Râzî, bunun uzak bir ihtimal olduğunu söylemektedir.²³¹ Aynı kavramı İsfehânî “her şeyi koruyan ve onlara gerekli olanı veren”²³², Zemaşerî “yaratılmışları sürekli idare eden ve koruyan”²³³; Kuşeyrî (v. 465/1077) “kullarının işlerini gözetken ve her hareketi veren”²³⁴; Elmalılı “daima duran, tutan”, “fena ve zevalden münezze”²³⁵ şeklinde izah etmişlerdir.

“Kayyûm” lafzı, mübalağa ifade eder.²³⁶ “Kayyâm” veya “kayyim” kelimeleri ile aynı anlamdadır.²³⁷ Nitekim Hz. Ömer (v. 23/643) âyette geçen “kayyûm” kelimesini “kayyâm” diye de okumuştur.²³⁸ Buna göre “kâim” lafzı “ayakta duran” anlamında ise, “kayyûm” lafzı, daha ileri boyutta bir ayakta duruşu ve idare etmeyi anlatmaktadır. Bu

²²⁵ İbn Abbâd, **el-Muhîd**, VI, 59; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XII, 504; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 36.

²²⁶ Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, II, 32.

²²⁷ Kayyum lafzının حي ile birlikte Kur'an'daki diğer kullanımları için bkz. Âl-i İmrân, 3/2: اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلماً Taha, 20/111: الحي القيوم

²²⁸ Bakara, 2/255. اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ

²²⁹ Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, VII, 4.

²³⁰ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XII, 504; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 36; İbn Abbâd, **el-Muhîd**, VI, 59.

²³¹ Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, VII, 8.

²³² İsfehânî, **Mufredât**, s.417.

²³³ Ez-Zemaşerî, **el-Keşşâf**, I, 300.

²³⁴ Kuşeyrî, **Letâif**, I, 196.

²³⁵ Elmalılı, **Hak Dini**, II, 840, 849.

²³⁶ Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, VII, 8; Elmalılı, **Hak Dini**, II, 849; Ateş, **Çağdaş Tefsir**, I, 449.

²³⁷ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XII, 504; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 36; İbn Abbâd, **el-Muhîd**, VI, 59.

²³⁸ Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, VII, 8.

lafzın Kur'ân'da üç âyette geçmesi ve bu âyetlerin hepsinde sadece Allah için kullanılması anlamlıdır. Buna göre bu lafızla anlatılan ayakta duruş veya yönetmek, yaratıkların ayakta duruş veya yönetmelerinden daha farklıdır.

Allah'ın sıfatlarından olan “*kıyâm bi nefsihî*” de, O'nun, varlığında başka bir zata veya mekâna muhtaç olmayarak, bizzat kâim olması demektir.²³⁹ Bütün bunlardan anlaşıldığına göre âyette geçen “*kayyûm*” lafzı; Allah'ın var olmada, varlığını devam ettirmede hiçbir şeye muhtaç olmadığını, zatıyla kâim olduğunu vurgulamakta ve aynı zamanda O'nun, bütün kainattaki her türlü dengeyi, düzeni var edip ayakta tutan, evrendeki canlı cansız tüm varlıklardan her yönüyle haberdar olup onların varlıkta ve ayakta kalabilmeleri için her türlü ortamı yaratan ve yaşatan olduğunu anlatmaktadır.

5. Kararlı Olmak

Kâme fiili bir şeyde kararlı olmak, bir şeye niyetli olmak ve bir şeye yönelmek²⁴⁰ anlamına da gelmektedir.

a. Arap Dilinde

Arapça'daki *كندا قام فلان الي أمر* ifadesi, “*Falan kişi filan işe kesin niyetli*” demektir. Burada fiil, bir kişinin bir şeye son derece ciddi bir şekilde kararlı ve kesin niyetli olduğunu belirtmektedir.²⁴¹ Yine *قام إلى الصلاة*: “*Namaza özenle, dikkatle yöneldi*”²⁴² demektir.

Sarhoşun, bir tarafa yöneldiğinde, harekete geçtiğinde sağ sol yaparak yürüdüğünü anlatan *نزيف إذا قامت لوجه تمايلت*: “*Sarhoş bir tarafa yöneldiğinde sağ sol yaparak gider*”²⁴³ ifadesinde de fiilin “yönelmek” anlamına geldiği görülmektedir. Görüldüğü gibi söz konusu fiil, Arapça'da kararlı, niyetli olmak ve bir tarafa, bir şeye yönelmek manasında kullanılmaktadır.

b. Kur'ân'da

Burada “kâme” fiilinin, yönelmek, niyet etmek ve kesin kararlı olmak anlamındaki kullanımına uygun olduğunu düşündüğümüz iki âyeti örnek vereceğiz:

²³⁹ Gölcük, Şerafeddin, Toprak, Süleyman, **Kelâm**, Tekin Yayınevi, 2. Baskı, Konya 1991, s. 198.

²⁴⁰ Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 37.

²⁴¹ Kurtubî, et- **Tefsîr**, X, 366; Seâlibî, **Cevâhir**, II, 371.

²⁴² Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, IX, 37.

²⁴³ İmrüü'l-Kays, **Divân**, 45; Sendubi, **Şerh**, 86.

“... Onlar, namaza kalktıklarında insanlara gösteriş yaparak tembelleme kalkanlar ve Allah’ı çok az anarlar”²⁴⁴ âyeti ile “Ey iman edenler, namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız”²⁴⁵ âyetlerindeki kullanım böyledir. Burada geçen söz konusu fiile “kalkmak”²⁴⁶, “azmetmek, kesin niyet etmek”²⁴⁷ anlamları verilmiştir.

Burada sözü geçen ilk âyette²⁴⁸ münafıkların namaz için ayağa kalkışlarından yani ona yönelmelerinden ve bu işe niyetlenmelerinden söz edilmektedir. İkinci âyette²⁴⁹ ise, müminlerin namaz kılmak amacıyla kararlı bir şekilde yerinden kalkmaları ve bu işe yönelmeleri anlatılmaktadır. Dolayısıyla filolojik kaynaklardaki ile bu âyetlerdeki kullanım arasında bir benzerlik görülmektedir.

Sonuç

Yaptığımız çalışmada “kâme” fiil kökü ve türevlerin Kur’ân âyetlerinde hangi manalarda kullanıldığını anlamaya çalıştık. Bunun için de öncelikle Arap edebiyatı kaynaklarına, ardından söz konusu lafzın ilk olarak Kur’ân’a hangi anlamda girdiğine ve sonra da Kur’ân’daki kullanım alanlarına bakmaya çalıştık. Sonuçta bu fiilin, Arap edebiyatı kaynaklarında ve Kur’ân’da ayakta durmak, sabit kalmak, mutedil olmak, bakıp gözetmek ve kararlı olmak anlamlarında kullanıldığını gördük.

Her ne kadar “kâme” fiilinin “ayakta durmak” dışında farklı anlamlara sahip olduğu ve bu anlamlarda kullanıldığı görülse de aslında bütün bu anlamların ortak noktası “ayakta durmak” anlamıdır. Bu anlam, bu kökte ve bu kökten müştak olan kavramlarda ortak bir payda olarak mevcuttur. Dolayısıyla “kıyâm” mastarından olan lafızlar değerlendirilirken esas anlam olan “ayakta kalma” veya “ayakta tutma” anlamının gözden kaçırılmaması gerekir. Bazen ilk bakışta bu mana fark edilmeyebilir ama kısa bir tahlil sonucu onun mevcudiyeti hemen fark edilecektir.

²⁴⁴ Nisa, 4/142. وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا.

²⁴⁵ Maide, 5/6. يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق

²⁴⁶ Elmalılı, **Hak Dini**, III, 1494; Esed, **Kur’ân Mesajı**, 172; Dumlu-Elmalı, **Meal**, 87; Ateş, **Çağdaş Tefsir**, II, 383; Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, VIII, 377.

²⁴⁷ İsfehânî, **Mufredât**, s.417; Ebu’l-Bekâ, **el-Külliyât**, s.528; Fîrûzâbâdî, **Besâir**, IV, 307.

²⁴⁸ Nisa, 4/142. وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا.

²⁴⁹ Maide, 5/6. يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق

الأسر الأدبية والثقافة العربية في العصر العثماني (الحبي والغزى نموذجاً)

عيد فنجى عبد اللطيف*

المخلص

قدمت المؤلفات الأدبية والتاريخية واللغوية في العصر العثماني صورة واضحة عن ضخامة المادة الأدبية الشعرية والنثرية في تلك الفترة ، و صاحب ذلك ثقافة تجمع ما بين الأدب والتاريخ والاجتماع والسياسة وغير ذلك ؛ وقد حفلت هذه الكتب بالحديث عن مختلف الاتجاهات الأدبية شعرية كانت أم نثرية ، وتنوعت الأغراض الشعرية لهؤلاء الكتاب الذين تزينت بهم معظم بلاد العالم الإسلامى في العصر العثماني ، والذين جمعوا بين مختلف العلوم والفنون في كتبهم ، وظهرت كثير من الأسر التي ورثت العلوم الأدبية واللغوية لأبنائها مثل أسرة الحبي والغزى والنايلسى وغيرهم .

ÖZET

Osmanlı Döneminde Edebiyatçı Aileler (El-Muhibbî ve El-Ğazî Örneği)

Osmanlı Döneminde kaleme alınan dil, tarih ve kültürle ilgili eserler, o çağın kültürel zenginliğini (şiir ve nesir) ve görkemliğini göstermekte ve konuyla ilgili büyük bir bilimsel servet sunmaktadır. Ayrıca o çağda edebiyat, tarih, kültür, toplum ve politik unsurları bir araya getiren bir de kültür vardı. Sözü edilen çalışmalar, farklı edebi yönelişlerle doludur. Birçok sanatı ve farklı bilimleri kitaplarında toplayan o yazarların şiir yönleri ve gayeleri de çeşitlidir. Öte yandan bu dönemde birtakım aileler (el-Muhibbi, Hamza, el-Ğazzi gibi) edebiyat ve fıkıhta meşhur olmuşlar ve silsile babadan oğla sürüp gitmiştir.

ABSTRACT

Literary Families and the Arabic Culture In the Ottoman Era (Al Mohebi and Al Ghazi as Models)

The linguistic, historical and literary works in the Ottoman era presented a clear image about the greatness of the prose and poetical literary

* دكتور- أستاذ زائر في قسم اللغة العربية - كلية الإلهيات - جامعة أتاتورك - أرضروم - تركيا .

material existed in this era, and the culture that combined Literature, History, Sociology, Politics, etc. These books were full of talking about various literary movements either in poetry or prose. The poetical purposes of these writers – all over the Islamic world in the Ottoman era – varied. They combined various sciences and arts in their books. Their books were full of literature (poetry and prose). There were many scientific and literary houses that their members had given science to their sons, so their sons were exclusively famous in the fields of science and knowledge.

Key Words: Literary Families, the Arabic Culture, Al Mohebi, Al Ghazi

تقديم :

قدمت المؤلفات الأدبية والتاريخية واللغوية في العصر العثماني صورة واضحة عن ضخامة المادة الأدبية الشعرية والنثرية في تلك الفترة ، وما صاحب ذلك من ثقافة تجمع ما بين الأدب والتاريخ والاجتماع والسياسة وغير ذلك ؛ فقد حفلت هذه الكتب بالحديث عن مختلف الاتجاهات الأدبية شعرية كانت أم نثرية ، وتنوعت الأغراض الشعرية لهؤلاء الكتاب الذين تزينت بهم معظم بلاد العالم الإسلامى في العصر العثماني ، والذين جمعوا بين مختلف العلوم والفنون في كتبهم ، حيث امتزجت كتبهم بالحديث عن الأدب (شعره ونثره) وما في الشعر من أغراض تقليدية كالممدح ، والغزل ، والرثاء ، والفخر والحماسة ، ووصف الطبيعة ، والحكم ، والإخوانيات ، والشكوى ، والتصوف والزهد ، والمدائح النبوية ، والهجاء . وأغراض مستحدثة كان بعضها قد ظهر منذ وقت قريب في العصر المملوكي ، مثل : التعقيدات الشعرية كالشعر الهندسى والتأريخ الشعرى ، والقصائد المعجمة ، والمسمطات والمخمسات والرباعيات ، كما كان هناك بعض الأغراض التي سيطرت على العالم الإسلامى في هذا الوقت كالقهوة والتبغ والبرش والأفيون والألغاز والأحاجى والشعر المعمى⁽¹⁾ . كما حفلت هذه المؤلفات بكثير من الرسائل النثرية الأدبية بين علماء ذلك العصر ، والتي امتزج فيها الشعر بالنثر ، وظهرت فيها المقامات ، والحكايات الخرافية والصوفية والنوادر ، والحكايات التعليمية ، والألغاز والأحاجى ، والتمثيل بالعرائس والأراجوز وخيال الظل ، والفكاهة، وأدب الرحلات ، ووصف الرحلة إلى بيت الله الحرام ، والطريق إليه ، ووصف

(1) ليلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى : ص 265

طريق العودة منه ، وقد ألفت كثير من المؤلفات التي أدمجها كتابها في كتب المسالك ، ومنهم من أفردا وحدها ، ومنهم من دونها نثراً ، ومنهم من نظمها شعراً⁽¹⁾ .

ويلاحظ استمرار التخصص الوراثي في الأدب في العصر العثماني ، كما كان في العصر المملوكي ، ويؤكد هذا الأمر ظهور الأسر الأدبية التي توارثت الأدب والفقه ، وغيرهما ، مثل بيت حمزة ، وبيت العماد ، وبيت الغزى ، وبيت النابلسي⁽²⁾ ، وبيت المحي⁽³⁾ ، وبيت القارى⁽⁴⁾ ، وبيت الفرפור⁽⁵⁾ ، وغيرهم .

وقد كتب المحي فصلاً كاملاً عن هذه البيوت في كتابه نفحة الريحانة ، بدأها ببيت حمزة ، ثم ذكر ترجمة كبار شعراء وعلماء هذا البيت بالسيد " محمد بن السيد كمال الدين بن محمد بن حسين بن محمد بن حمزة الحسيني الحنفى " المتوفى سنة (1085 هـ)⁽⁶⁾ ، ثم ترجمة أخيه " حسين " المتوفى سنة (1072 هـ)⁽⁷⁾ ، ثم ذكر تراجم أبناء محمد بن السيد كمال الدين ، وأكبرهم : " عبد الرحمن بن محمد بن محمد كمال الدين " المتوفى سنة (1082 هـ)⁽⁸⁾ ، ثم " عبد الكريم بن محمد بن محمد " المتوفى سنة (1118 هـ)⁽⁹⁾ إلخ .

ومن هذه البيوت العتيقة أيضاً بيت النابلسي ، وقد ترجم فيه لأشهر رجاله كالشيخ " إسماعيل بن عبد الغنى بن إسماعيل النابلسي " المتوفى سنة 1062 هـ ، صاحب كتاب " الإحكام شرح الدرر "⁽¹⁰⁾ ، وابنه عبد الغنى بن إسماعيل بن عبد الغنى النابلسي " الحنفى

⁽¹⁾ الشيخ عبد الغنى النابلسي : الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز : ص 5

⁽²⁾ المحي : نفحة الريحانة : 27 / 1

⁽³⁾ المصدر السابق : 1 / 181 — 221

⁽⁴⁾ المصدر السابق : 1 / 172 — 180

⁽⁵⁾ المصدر السابق : 1 / 160 — 171

⁽⁶⁾ المصدر السابق : 2 / 9 ، المحي : خلاصة الأثر : 4 / 124

⁽⁷⁾ المحي : نفحة الريحانة : 2 / 20 ، خلاصة الأثر : 2 / 105

⁽⁸⁾ المحي : نفحة الريحانة : 2 / 34 ، خلاصة الأثر : 4 / 390

⁽⁹⁾ المحي : نفحة الريحانة : 2 / 67 ، المرادى : سلك الدرر : 3 / 66

⁽¹⁰⁾ المحي : نفحة الريحانة : 2 / 133 ، خلاصة الأثر : 1 / 390

النقشبندى ، المتوفى سنة (1143 هـ)⁽¹⁾ ، وغيرهم . وعند الحديث عن محاسن شعراء دمشق ترجم لبعض البيوت العلمية التي بها مثل : بيت العلمى⁽²⁾ ، وبيت أبي اللطف⁽³⁾ . وسوف نأخذ نموذجاً أو نموذجين من كل بيت من هذه البيوت العريقة في العلم والثقافة العربية في العصر العثماني ، ونتحدث عنهما بالتفصيل ، مثل بيت الحجي والغزى .

أولاً : بيت الحجي :

" والحجي " لقب أهل بيت عرف به كثير من الكتاب والمؤلفين والشعراء ، في العصر العثماني ، منهم :

* شمس الدين الحجي :

وهو شمس الدين " محمد بن منصور بن إبراهيم بن سلامة محب الدين " ، المعروف بالحجي الدمشقي ، إمام وفقه حنفي ، ومحدث ومقرئ . ولد سنة (931 هـ = 1525 م) ، وحفظ القرآن الكريم وتعلم القراءات على الشهاب الطيبي والشيخ حسن الصلبي ، وغيرهما . وأخذ الفقه عن النجم البهنسي خطيب جامع دمشق ، وأخذ الحديث عن القاضي زكريا والبرهان القلقشندي ، والحافظ عبد الحق السنباطي المصري ، وابن قاضي عجلون الدمشقي ، والسيد كمال الدين بن حمزة الدمشقي . وتعلم عليه ابنه " إبراهيم " الذي توفي سنة (1033 هـ = 1624 م) ، وشيخ الإسلام عبد الرحمن العمادي . وكانت له مؤلفات منها : شرح على الهداية .

وكانت وفاته سنة (1030 هـ = 1621 م) ، وقد تخطى المائة .

* شقير الحجي :

وهو " محمد بن عبد اللطيف بن محمد محب الدين الخلوتي الدمشقي الحنفي " ، المعروف بشقير ، أحد علماء الأدب والشعر واللغة والتصوف والتفسير في القرن الحادي عشر الهجري ، وهو ابن عم فضل الله الحجي . ولد سنة (1018 هـ = 1609 م) ، وتعلم على عبد اللطيف الجالقي ، وفضل الله بن عيسى البوسنوي المفيقي ، ويوسف بن أبي الفتوح ، وعبد الرحمن العمادي المفيقي ، والنجم الغزى ، والشيخ علي القردي الصالحى ، ولازم الشيخ أحمد العسالى

⁽¹⁾ الحجي : نفحة الريحانة : 2 / 137 ، المرادى : سلك الدرر : 3 / 30

⁽²⁾ الحجي : نفحة الريحانة : 2 / 226 - 227

⁽³⁾ المصدر السابق : 2 / 227

فتعلم عليه الطريقة الخلوتية ، ورحل كثيراً إلى القدس والقاهرة ، وكان كثير المنادمة للأمراء وغيرهم ، ولهذا حج في صحبة الأمير " رضوان " أمير الحج المصري ، وكان يحاضر الأمراء ويروي عليهم النكات اللطيفة والأشعار الجيدة ، وله عدة مراسلات مع أدباء عصره ، وكانت وفاته سنة (1072 هـ = 1662م) .

* فضل الله المحيي :

وهو فضل الله بن محب الله بن محمد محب الدين بن أبي بكر تقي الدين الدمشقي ، أحد كبار الأدباء والشعراء والعلماء في القرن الحادي عشر الهجري . ولد سنة (1031 هـ = 1622م) وتلقى العلم صغيراً على الشيخ " أحمد بن شمس الدين الصفوري " فأخذ عنه الأدب والشعر والفصاحة والبيان ، ثم لزم الشيخ " عبد اللطيف الجالقي وأخذ عنه الفقه ، ثم لزم عبد الرحمن العمادى المفتي فتعلم عليه الإنشاء والبلاغ . وأخذ أساليبه البيانية ، وأخذ الحديث عن النجم الغزى وأجازه سنة (1048 هـ = 1636م) ، ولما أراد أن يتعلم على علماء الروم رحل إلى حلب ولزم شيخ الإسلام " يحيى بن زكريا " ، ثم رحل إلى دمشق ، ومنها إلى مصر سنة (1059 هـ = 1649م) حيث أقام في خدمة القاضي محمد بن عبد الحليم بورسوى " وتعلم عليه كثيراً ، وناب عنه في محكمة الصالحية ، ثم أخذ عن كبار علماء الأزهر الشريف كالتوران على الأجهورى، وعلى الشيراملسى ، والشهاب الضوبرى ، وغيرهم ، ثم رحل إلى موطنه وتفرغ للتأليف فترة ، وكان كثير الإطلاع على كتب الطب والنباتات ، كثير المراجعة للأطباء ، حتى إنه تمهر في علم الطب ، ولما تولى الشيخ محمد العزتى قضاء الشام ، ولده قضاء آمد ، فرحل إلى بلاد الروم سنة (1073 هـ = 1663م) ، وكان يجيد عدة لغات منها : الفارسية والتركية ، وله عدة مؤلفات ، منها : شرح على الأجرومية ، وجمع كتاباً من مفردات الأبيات يحتاجها المنشئ في ترسلاته . وكانت وفاته سنة (1082 هـ = 1671م) .

* محمد أمين المحيي :

وهو " محمد أمين ابن فضل الله بن محب الله بن محمد محب الدين بن أبي بكر تقي الدين بن داود المحيي " أحد كبار العلماء والشعراء والمؤرخين في القرنين الحادى عشر والثانى عشر الهجريين . ولد في دمشق سنة (1061 هـ = 1651م) ونشأ بها في كنف والده فوجهه إلى طلب العلم ، فقرأ على الشيخ إبراهيم الفتال ، والشيخ رمضان العطيفي ، والشيخ عبد

الغني النابلسي ، والشيخ علاء الدين الحصكفي مفتي دمشق ، والشيخ عبد القادر ابن عبد الهادي العمري ، والشيخ نجم الدين الفرضي ، والشيخ محمود البصير الصالحى الدمشقي ، والشيخ عبد الحي العسكري الدمشقي ، وأخذ بالحرمين عن : الشيخ حسن العجيمي المكي ، والشيخ أحمد النخلي المكي ، والشيخ إبراهيم الخياري المدني ، وأخذ طريق الحلوتية عن الشيخ محمد العلبسي الحلوتي .

وكان المحيي قد سافر إلى بيروت مع والده سنة (1077 هـ = 1666 م) ثم انتقل إلى استانبول سنة (1081 هـ = 1670 م) حيث عمل هناك عدة سنوات ، ثم ما لبث أن رحل إلى بيروت ، ومنها إلى دمشق ، ثم رحل سنة (1086 هـ = 1675 م) إلى بروسة في صحبة المفتي " محمد بن عبد الحلیم ، الذى ولاه منصب والى قاضى العسكر ، ثم ما لبث أن رحل في رفقته إلى استانبول ، وظل معه حتى توفى في سنة (1092 هـ = 1681 م) فرحل المحيي إلى دمشق وظل بها إلى أن خرج للديار الحجازية لأداء فريضة الحج سنة (1101 هـ = 1690 م) ، فعمل نائباً لقاضى مكة ، ثم رحل إلى مصر ، فتاب في القضاء بها ، ثم خرج للحج ، ودخل دمشق فولي تدريس المدرسة الأمينية بها ، فظل بها إلى وفاته .
ومن مؤلفاته :

— خلاصة الأثر في تراجم أهل القرن الحادي عشر ترجم فيه لعدة آلاف من أهل القرن الحادى عشر ، وقد قام " على بن عبد الحى الغزى العامرى المتوفى سنة (1191 هـ = 1777 م) باختصاره ، كما قامت الدكتورة ليلى الصباغ بدراسة هذا الكتاب ودراسة مؤلفه فى كتاب باسم " من أعلام الفكر العربى فى العصر العثمانى الأول ، محمد الأمين المحيي وكتابه خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر ، وطبع سنة (1406 = 1986 م) .
— ونفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة ، وهو ذيل على ریحانة الألبا لشهاب الدين الخفاجي ، وقد طبع بتحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو ، وطبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي 1387 هـ = 1969 م) . كما قام " محمد بن محمد بن محمود السؤالاتى بالتذييل عليه سنة (1111 هـ = 1700 م) ، كما ذيله " محمد بن سعيد بن السمان .
— وجنى الجنتين فى تمييز نوعى المثنيين ، وقد نشر بدار الآفاق الجديدة ، ببيروت ، سنة (1401 هـ = 1981 م) .

— وما يعول عليه في المضاف والمضاد إليه ، وقد قام محمد حسن عبد ال عزيز بتحقيق الجزء الأول منه ، وقام مجمع اللغة العربية بنشره سنة (1424 هـ = 2003م) .
 — والمثنى الذي لا يكاد يتثنى .
 — وقصد السبيل فيما في لغة العرب من الدخيل ، وقد طبع بتحقيق الدكتور عثمان الصبيني .
 — وبراحة الأرواح حالبة السرور والأفراح ، وهو رجز في الحكم .
 — والدر المرصوف في الصفة والموصوف .
 — وحاشية على القاموس سماها بالناموس ، ولكنه توفي قبل أن تكتمل .
 — وله ديوان شعر ، قام يوسف صبرى عبد الغافر بدراسته وتحقيقه ، ونال به درجة الماجستير في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القديس يوسف بيروت سنة (1999م) .
 — وله شعر لطيف مشهور أودع غالبه في كتابيه " خلاصة الأثر " ، و " نفحة الريحانة " .
 وكان المحيى من الكُتَّاب الذين يميلون ميلاً شديداً ناحية ا لأدب شعره ونثره ، وقد بدت عليه النجابة في مجال الشعر منذ نعومة أظفاره ، فكان يتابع الأدباء والشعراء وأخبارهم ، مما زاد من غزارة علمه في مجال التدوين الأدبي والتاريخي وظهر ذلك جلياً في كتابيه نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة ، وكتابه خلاصة الأثر ، وغيرهما من كتب الأدب .
 ويعد كتاب نفحة الريحانة تأريخاً لشعر ونثر القرن الحادى عشر الهجرى = السابع عشر الميلادى في البلاد العربية ، حيث ترجم فيه لأبرز شعراء وأدباء العالم الإسلامى في ذلك القرن ، مع تقديم لمحات واضحة للحضارة الإسلامية في ذلك الوقت (1) .
 وقد جعل المحيى كتابه نفحة الريحانة ذليلاً على كتاب " ريحانة الألبا ، وزهرة الحياة الدنيا لشهاب الدين الخفاجى المتوفى سنة 1069هـ ، وكان المحيى جعل هذا الأمر هدفاً وضعه نصب عينيه منذ صباه الباكر ، ولهذا يظهر سبب تأليفه لهذا الكتاب في قوله : " وكان كتاب الريحانة للشهاب ، الذى أغنى عن الشمس والقمر ، وأطلع الكلام ألد من طيب المدام والسمر ، لم يزل من عهد صباى ، قبل نوم سيارة شمولى وصباى ، أمنية رجائى الحائم ، وبغية قلبى الهائم فخطر لى أن أقدمح فى تذييله زندى ، وآتى فى محاكاته بما اجتمع من تلك الأشعار عندى ، وقصدى بذلك إشغال الفكر ، لا الانضمام إلى مَنْ فاز بألى الذِّكر " (2) .

(1) الدكتور لىلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى : ص 137 .

(2) نفحة الريحانة : 1 / 10 ، 11 ، مقدمة كتاب " ما يعول عليه فى المضاف والمضاد إليه " : ص 20

ويعرض المحيى إلى منهجه فى تقسيم كتابه فىقول : " وقد رتبت الكتاب على ثمانية أبواب: الباب الأول : فى محاسن شعراء دمشق ونواحيها . الباب الثانى : فى نوادر أدباء حلب . الباب الثالث : فى نوايغ بلغاء الروم . الباب الرابع : فى ظرائف ظرفاء العراق والبحرين . الباب الخامس : فى لطائف ظرفاء العراق والبحرين . الباب السادس : فى عجائب نبغاء الحجاز . الباب السابع : فى غرائب بُبهاء مصر . الباب الثامن : فى تحائف أذكىاء المغرب . وسميته " نفحة الريحانة ، ورشحة طلاء الحانة " (1) .

وبالرغم من تقسيم الكتاب إلى أقاليم جغرافية ، فقد قسم كل قسم أو إقليم جغرافى إلى عدة أقسام أخرى ، فكانت تراجم الباب الأول الخاص بشعراء دمشق ونواحيها ، تتنوع بين عدة طوائف مختلفة من الشعراء ، فهناك ترجمة لكثير من زملائه ، وأخرى لبعض شيوخه ممن توفى أو أدرك بداية القرن الثانى عشر الهجرى = أواخر القرن السابع عشر الميلادى ، فأما ترجمته لزملاء الدراسة والطلب فقد قال عنهم : " فصل ذكرت فيه طائفة تتلو تلك ، من الشعراء الذين كل منهم لزينة الحياة ذرة سبلك ، قد جمعنى وإياهم الزمان والمكان ، وأراهم خلفوا من دخل فى خبر كان ، على أبداً ما فى الإمكان ، وهب الله لهم أعماراً بقدر ما يرضيهم ، ولا أعدمى التمتع بأدائهم على تنائى أراضيتهم " (2) . ومن هؤلاء الشعراء : " عبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرحمن الموصلى الدمشقى الصوفى " المتوفى سنة (1118 هـ) (3) ، و " محمد بن عمر بن أبى بكر الحصرى الدمشقى البكرى المتوفى سنة (1111 هـ) (4) ، وعبد الرحمن بن تاج الدين بن محمد بن أبى بكر بن موسى بن عبده التاجى الحنفى البعلبى " المتوفى سنة (1116 هـ) (5) ، وإبراهيم بن محمد السُّفْرَجَلانى الدمشقى " المتوفى سنة (1117 هـ) (6) .

(1) نفحة الريحانة : 1 / 429

(2) نفحة الريحانة : 1 / 13

(3) المحيى : نفحة الريحانة : 1 / 430 ، المرادى : سلك الدرر: 2 / 259 — 266

(4) نفحة الريحانة للمحيى : 1 / 443 ، سلك الدرر: 4 / 74 — 81

(5) المحيى : نفحة الريحانة : 1 / 448 ، سلك الدرر: 2 / 285 — 291

(6) نفحة الريحانة : 1 / 479 ، سلك الدرر : 4 / 15

وأما شيوخه الأجلاء فيقول في م قدمته للفصل الذى خصه لهم : " فصل عقده
لجماعة من العلماء الأجلاء ، يهتدى بمصاييح علومهم الأضلاء ، ممن فضله واضح مبين ،
والترك بذكره فرض متعين ، وهم وإن كانت آثارهم العلية غنية عن الوصف والإطالة ، فلقد
أتوا بأشياء من الشعر هى فى الجملة خير من البطالة" (1) .

ثم يترجم لكل واحد من هؤلاء منفرداً ، مثل : نجم الدين الغزى ، المتوفى سنة
(1061هـ)(2) ، والشيخ أيوب بن محمد بن أيوب الخلوتى الصالحى المتوفى سنة (1071هـ)
(3) ، وابنه "محمد بن أيوب" المتوفى سنة (1072هـ)(4) ، وابن "أبو السعود بن أيوب بن أحمد"
أحمد" المتوفى سنة (1110 هـ) (5) . وأحمد بن محمد المهمندارى الحلبى المفتى المتوفى سنة
(1105هـ) (6) .

ثم ذكر أدباء وشعراء بيت المقدس (7) ، وأدباء الرملة (8) ، وأدباء صفد وصيدا (9) ،
(9) ، وشعراء جبل عامل (10) . ودار الحديث فى الباب الثانى عن نوادر أدباء حلب ، ترجم
خلاله لثلاثين من كبار شعرائها (11) . وأما الباب الثالث فقد دار حول نوابغ بلاد الروم ،
وجمع فيه 34 ترجمة لكبار شعراء وعلماء وشيوخ الإسلام (12) . وأما الباب الرابع فقد جعله

(1) المحيى : نفحة الريحانة : 1 / 27 ، 539

(2) المصدر السابق : 1 / 540 ، المحيى : خلاصة الأثر : 4 / 189 وذكر محقق نفحة الريحانة أن المحيى قد
نقل ترجمة نجم الدين الغزى عن كتاب " بلغة الواحد " فى ترجمة والده بدر الدين الغزى .

(3) المحيى : نفحة الريحانة : 1 / 547 ، خلاصة الأثر : 1 / 428

(4) نفحة الريحانة : 1 / 13 ، خلاصة الأثر : 3 / 399

(5) نفحة الريحانة : 1 / 556 ، ونقل المرادى فى سلك الدرر هذه الترجمة : 1 / 63 — 65

(6) نفحة الريحانة : 1 / 560

(7) نفحة الريحانة : 2 / 225

(8) المصدر السابق : 2 / 251 — 253

(9) المصدر السابق : 2 / 272 — 280

(10) المصدر السابق : 2 / 281 — 428

(11) المصدر السابق : 2 / 429 — 666

(12) المصدر السابق : 3 / 3 — 138

لظرفاء العراق والبحرين ، وجمع فيه 19 ترجمة ، بدأها بترجمة أربعة من أهل العراق (1) . ثم ترجم لعشرة من أهل البحرين (2) ، ثم ترجم لخمسة من العجم (3) . وأما الباب الخامس فقد خصه المحي للطائف لطفاء اليمن ، وفيه ترجم لـ 74 شخصية ، بدأها بذكر بيني القاسم الأئمة (4) ، ثم أهل كوكبان (5) . وفي هذا الباب تراجم لبعض البيوت الأديبة التي خص بعض أفرادها بالذكر ، فمنها : بيت المهلأ المهدي الشرفي (6) ، ثم أولاد الجرُموزي (7) ، ثم السادة بنو الحجاج (8) ، ثم السادة التعمييون (9) . وأما الباب السادس فقد ذكر فيه فيه عجائب نبغاء الحجاز ، وجمع فيه 63 ترجمة ، وبدأه بأفضل أهل مكة المكرمة ، وأولهم الشريف إدريس بن الحسن بن أبي نعي المتوفى سنة 1034 هـ (10) ، ثم ترجم لأفاضل أدباء المدينة المنورة (11) . وفي الباب السابع ذكر غرائب نبهاء أهل مصر ، وجمع فيه 40 ترجمة ، وبدأه بشهاب الدين الحفاجي ، ثم ذكر السادة البكرية (12) . وجمع في الثامن تحائف أذكيا المغرب ، وفيه اثني عشرة ترجمة (13) .

أما كتابه "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر" فقد قام المحي فيه بالترجمة لأبرز الشخصيات الإسلامية التي توفيت بين (1001 – 1100 هـ = 1592 – 1686 م) على امتداد العالم الإسلامي ، وعلى مختلف الطبقات في المجتمع كما يقول المحي : " كنت

(1) المصدر السابق: 3 / 142 – 180

(2) المصدر السابق: 3 / 181 – 213

(3) المصدر السابق: 3 / 214 – 227

(4) المصدر السابق: 3 / 242 – 271

(5) المصدر السابق: 3 / 272

(6) المصدر السابق: 3 / 369

(7) المصدر السابق: 3 / 389 – 409

(8) المصدر السابق: 3 / 410 – 417

(9) المصدر السابق: 3 / 418 – 609

(10) المصدر السابق: 4 / 7 ، خلاصة الأثر للمحي: 1 / 390

(11) نفحة الريحانة للمحي: 4 / 326 – 390

(12) المصدر السابق: 4 / 391 – 677

(13) المصدر السابق: 5 / 5 – 48

شديد الحرص على خبر أسمعه ، أو شعر تمزق شمله فأجمعه خصوصاً لتأخرى أهل الزمن ، المالكين لأزمنة الفصاحة واللسان ، من كل ملك تتلى سورة فخره بفم كل زمان ، وأمير لم تبرح صورة ذكره تُجلى على ناظر كل مكان ، وإمام لم تنجب الل يالى بمثاله ، وأديب تهنر معاطف البلاغة عند سماع فضله و كماله" (1) .

واعتمد المحيى فى كتابه على معاصرة كثير من شخصيات تراجمه ، وما جمعه بنفسه من أفواه العلماء فى أثناء رحلاته المتعددة ، وكان قد رحل إلى الأستانة ، والحجاز ، ومصر ، ومكة المكرمة التى تولى القضاء بها ، والقاهرة ، وغيرها ، كما كان كثير الاستعانة بالمصادر التاريخية التى من أهمها : كتاب " تراجم الأعيان من أبناء الزمان " للحسن بن محمد البورينى المتوفى سنة (1024 هـ = 1615 م) ، وكتاب " تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر " لعبد القادر العيدروسى المتوفى سنة (1038 هـ = 1628 م) ، وكتاب الكواكب السائرة فى تراجم أعيان المائة العاشرة" (2) لنجم الدين الغزى المتوفى سنة (1061 هـ = 1651 م) ، وكتاب ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا " (3) . لشهاب الدين الخفاجى ، وكتاب " مجمع البحور " للصفى بن أبى الرجال اليمنى " المتوفى سنة 1092هـ = 1681 م) .

وقام المحيى بترتيب كتابه ألفبائياً ، لا جغرافياً كما فعل فى نفحة الريحانة ، ليسهل مطالعته على القارىء ؛ وإذا تشابه اسمان ، قدم الأسبق وفاة ، فإذا تعذر عليه معرفة والد صاحب الترجمة اكتفى بذكر الكنية ، أو اللقب الذى اشتهر به ، وبين فى مقدمة الكتاب طريقة الترتيب ، آخذاً فى اعتباره تقسيم المجتمع إلى أربع فئات : هى فئة الملوك والأمراء والأئمة والأدباء الشعراء ، أى أنه جمع بين هذه التراجم الاتجاهات السياسية والأدبية والعلمية . وكان المحيى يبدأ الحديث عن صاحب الترجمة بذكر اسم واسم أبيه وجده ونسبه ، ثم اللقب والكنية ، وبلده ونشأته ، وتربيته ، وشيوخه وتلاميذه وكتبه ، ومذهبه الفقهى الذى يلتزم به ، مع ذكر مولده ووفاته .

وكانت المعطيات التاريخية والسياسية ظاهرة بوضوح فى كتاب خلاصة الأثر للمحيى ، الذى تعرض خلاله لتراجم الكثير من الملوك ، وإن كانت الصورة غير كاملة نتيجة ترتيب

(1) الدكتور ليلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى: ص 146 — 152 عن خلاصة الأثر للمحيى : 3 / 1

(2) طبع الكتاب بتحقيق الدكتور جبرائيل سليمان جبور بدار الآفاق الجديدة ببيروت ، 1979 م .

(3) طبع الكتاب بتحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ، مطبعة عيسى البابى الحلبي ، 1386 هـ = 1967م .

التراجيح على حروف المعجم ، مما يقطع سياقها الزمني ؛ مما يقطع سياقها الزمني ، ولكنه قدم صورة لانقسام العالم الإسلامي من الناحية السياسية إلى عدة دول ، وأوضح أن العالم الإسلامي كان يعيش في تواصل حضاري وإسلامي كبير ، وصلات علمية وثقافية وثيقة ، مما جعله يبدو موحدًا ، رغم تمزقه السياسي ، وأعطى صورة للنظم السياسية التي كانت تحكم الدولة العثمانية ، مع تعجيب أقواله بنظريات سياسية تحليلية تظهر أسباب ضعف الدول وهيارها ، وما صاحب ذلك من فساد بعض الولاة والقضاة وموظفي الدولة والفرق العسكرية بهذه الولايات ، وموقف الشعب منها ، وبلغ من أهمية تلك التراجيح أن مثلت صورًا لوثائق سياسية وإدارية مهمة ، كأحد المنشورات أو الفرمانات التي تكون باللغة العربية ، بتولي أحد الأشراف إمارة الحجاز ، وواجبات الشريف ومسئوليته (1) .

كما حدثنا المحي عن كثير من الشخصيات التاريخية ، والعديد من الأمراء في العصر العثماني ، فمن هؤلاء : الوزير سليمان باشا المتوفى سنة (1032 هـ) ، نائب بلاد الشام (2) . ومن هؤلاء أيضًا : " سنان باشا " المتوفى سنة (1005 هـ = 1596 م) ، أحد كبار قواد الدولة العثمانية وصدورها العظام ، إبان القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين ، السادس عشر والسابع عشر الميلاديين ، واستطاع المحي من خلال ترجمته لسنان باشا أن يعطينا صورة واضحة عن قوة جيوش الدولة العثمانية وكيفية مواجهتها للثورات ، كما تحدث عن ولايته على مصر ، وما أسند إليه من أعمال ، وما قام به من حفظ الأمن والنظام بما خير قيام ، وعنايته بتعمير البلاد ، وإنشائه للكثير من الوكالات والشوارع بها ، وإنشائه للمسجد الكبير الموجود في رملة بولاق ، والذي يعرف باسمه حتى اليوم ، كما تحدث عن الإنشاءات العمرانية الأخرى التي من أهمها: الأسواق والحمامات والجامع الشهير بدمشق خارج باب الجابية ، وغيره في كل من القطيفة وسعسع وعيون التجار وعكا ، وما أقامه من الخانات التي كان ينزلها التجار ، وقام بإصلاح ما تخدم من مدن اليمن أثناء عصيان " مطهر بن شرف الدين الزيدي " ، وفي مكة المكرمة قام بتعمير حاشية المطاف ، وعمّر سبيل التنعيم ، وأمر بإجراء المال

(1) الدكتور ليلي الصباغ : من أعلام الفكر العربي: ص 167 — 187.

(2) خلاصة الأثر : 2 / 213

إليه ، وعين لمصارف ذلك من ريع أوقاف له بمصر ، وحفر العديد من الآبار بالقرب من المدينة المنورة لقوافل الزوار (1) .

ومما يزيد من أهمية هذا الكتاب في المجال الاجتماعي ؛ أن الكتاب يعد رصدًا مهمًا لكثير من حياة أعيان العصر العثماني وطبقاته المختلفة ، ومما يزيد من مصداقية الوصف الاجتماعي لتلك الفترة معاصرة الكاتب لأحداث تلك المرحلة من حياة الدولة ، كما يزيد من أهميته ضالة المعطيات الاجتماعية عن العصر العثماني عند كتاب ذلك العصر.

ومما أظهره الكتاب أن المجتمع كان ينقسم في تلك الفترة إلى طبقتين مختلفتين ، هما طبقة الحكام التي تنقسم بدورها إلى عدة أقسام مختلفة منها السلطة العثمانية الحاكمة كالوالى وحاشيته وموظفي وكبار رجال الجيش ، والطبقة الثانية طبقة المحكومين ، كما أوضح أن العلاقة بين الطرفين كانت تابعة لتطبيق مفهوم القيم الإسلامية والسياسية والاجتماعية ، وتطبيق مبادئ العدل والمساواة والتسامح والحرص على مصلحة الجميع ، وقد تسوء هذه العلاقة بين الطرفين إذا ما أساءت الطبقة الحاكمة استغلال نفوذها في الدولة وعملت على مصلحتها الشخصية بعيدًا عن مصلحة باقى أفراد الدولة (2) .

كما جمع الكتاب بين دفتيه الحديث عن طبقة الحرفيين والتجار والفلاحين ، في فقرات مختصرة جاءت خلال حديثه عن العلماء أصحاب الحرف كمحمد بن شمس الدين القدسي الشافعي الدمشقي المعروف بابن خصيب القدسي ، المتوفى سنة (1008 هـ) (3) ، ومن جمع بين حرفة الأدب والتجارة كمحمد بن محمد كمال الدين بن عجلان الدمشقي الميداني الشافعي العجلاني المتوفى سنة (1004 هـ) والذي كان يعرف بسلطان الحرافيش ، ثم أطلق عليه شيخ المشايخ احتشامًا (4) ، وجمال الدين المعروف بالجنيد الدمشقي (5) ، وتحدث

(1) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر: 2 / 216 — 217

(2) الدكتور ليلي الصباغ : من أعلام الفكر العربي: ص 188.

(3) خلاصة الأثر : 4 / 154

(4) خلاصة الأثر: 4 / 144

(5) السابق نفسه : 1 / 490

عن الفلاحين وسوء أحوالهم وانتشار التصوف الإسلامى وحلقات الذكر واستدانتهم بالربا وغير ذلك (1) .

كما تعرض المحيى من خلال تراجمه لأعيان عصره ووقته لحياة الأغنياء الذين يبنون القصور ، وإقامتهم لللبساتين والحدائق ، و حياة الفقراء والكادحين وما يلاقونه من شذف العيش والفقر ، كما تحدث عن حياة المدن وما يقابلها من حياة القرى (2) .

وأما أهم ناحية من النواحي الاجتماعية التي تحدث عنها المحيى في كتابه فهو ما يتعلق بأنواع الأطعمة والأشربة وما ارتبط من ذلك بالأدب والتأليف الشعرى ، فقد كان هناك طعام الفقراء والزهاد الذين لم يكونوا يأكلون سوى الخبز الخشن ، ويأتمد بعضهم بالخل والزيتون ، مما دفع الكثير من الأدباء والعلماء في تأليف رسائل في الأطعمة وكيفية طبخها ، كما فعل تاج الدين النقشبندى (3) ، أما المشروبات فقد كان لها أثرها الواضح في أدب تلك الفترة من حياة الدولة ، حيث ظهر مشروب القهوة والتي كانت قد دخلت في المجتمع العربى الإسلامى منذ بداية القرن العاشر الهجرى ، السادس عشر الميلادى ، وثار حولها جدل كبير بين الفقهاء والعلماء ، وفي بداية القرن الحادى عشر الهجرى أصبح لها بيوت يشربونها فيها ، مما دفع كثير من الشعراء إلى التغزل فيها ، وما صاحب ذلك من انتشار شرب الخمر بالرغم من تحريم الدين لها ومنع الحكومة العثمانية العلبة لها ، وكذلك انتشار تعاطى المكيفات بأنواعها كالأفيون والحشيش والبرش والتبغ بين كثير من العلماء والفقهاء ، وما صاحب ذلك من ثورة علمية تحرم مثل هذه المكيفات (4) .

كما تحدث عن المآسى الاجتماعية التي تعرض لها العالم الإسلامى في القرن الحادى عشر الهجرى ، وتحدث عن الأوبئة والطواعين التي انتشرت في تلك الفترة وما صاحب ذلك من موت وجوع ، وما صاحب ذلك من تأليف طيى يحاول المساهمة في مواجهة تلك الكوارث (5) .

(1) الدكتورورة ليلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى: ص 192.

(2) المرجع السابق: ص 188.

(3) خلاصة الأثر: 1 : 468

(4) الدكتورورة ليلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى : ص 199 — 205.

(5) المرجع السابق: ص 210 — 211

كما أشار لبعض العادات الاجتماعية المختلفة في البلاد الإسلامية مثل الأفراح التي تقام في حالة ولادة الذكور ، واجتماع النساء وضربهن بالدفوف والغناء ، والاحتفال بالأعراس والختان والولائم التي تقام لمثل هذه المناسبات (1) .

أما الحديث عن حالة المجتمع الاقتصادية في تلك المرحلة فغير واضحة تماماً في كتاب خلاصة الأثر، إلا أنه توجد بعض الإشارات القليلة عن الزراعة والأشجار وأنواعها ، وآبار المياه ، وغير ذلك ، ومن ذلك عند حديثه عن خير الدين الرملي : " غرس في الرملة ألوفاً من الأشجار المختلفة من الفواكه والتين والزيتون وأنه كان يبارك العمل الزراعي الذي يدر عليه ما يعيش منه حتى أنه قال به شعراً ذكر فيه بعض أدوات الزراعة المعروفة آنذاك كالمر والمسحاة " (2) .

كما أعطى الكتاب صورة عن بعض الصناعات التي كانت موجودة في تلك الفترة كصناعة المناخل(3)، والسروج والحياكة (4)، وعصر السمسم (5)، وصناعة الورق ، والتجارة (6)، والصباغة ، وصناعة القصب ، والحلاقة ، والحجامة ، والعطارة (7)، وتجليد الكتب (8)، (8)، وصناعة الصابون ، كما أعطى صورة عن أنواع التجارة التي ارتبطت بتلك الصناعات كتجارة القماش والحريز ومواد العطارة (9) .

أما المعطيات الثقافية والفكرية : فتعد أهم ما في كتاب خلاصة الأثر لأنها تمثل تأريخاً واضحاً لتلك الفترة من الناحية الأدبية التي ادعى كثيرون ضعفها وادعى آخرون عدم وجودها أساساً ، واتهمت بكثير من الاتهامات كالتقليد وغير ذلك مما اتهم به العصر العثماني قاطبة ،

(1) الدكتور ليلي الصباغ : من أعلام الفكر العربي: ص 211.

(2) المرجع السابق: ص 222 — 223 ، وخلاصة الأثر: 2 / 137 .

(3) نتحدث المحي عن صناعة المناخل في ترجمة محمد الخلوتي 153/4

(4) وتحدث عن الحياكة في ترجمة إبراهيم النبتيني ، خلاصة الأثر : 62 / 1

(5) ومن ذلك الإشارة إلى صناعة عصر السمسم في ترجمة أبو بكر المعصران 111/ 1

(6) وتحدث عن صناعة الورق في ترجمة إسماعيل الهمداني ، الخلاصة : 410 / 1

(7) وتحدث عن العطارة في ترجمة حسن البوريني 51/2

(8) وأشار المحي إلى صناعة الصباغة وتجليد الكتب في ترجمة عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن أبي القاسم

الأهدل ، المتوفى سنة 1040 هـ ، خلاصة الأثر: 36 / 3

(9) الدكتور ليلي الصباغ : من أعلام الفكر العربي: ص 224

وكان من أهم ما أظهره خلاصة الأثر : دور العلماء والمتقنين والكتاب في المجتمع المصرى والعربى والإسلامى بصفة عامة ، وما مثله هؤلاء العلماء من قيمة اجتماعية كبيرة داخل المجتمع المسلم فى تلك المرحلة من مراحل حياة الأمة الإسلامية ، ويدل على ذلك قول الشيخ عمر بن محمد بن أحمد زين العابدين القارى الدمشقى المتوفى سنة 1046هـ = 1636م :

لولا ثلاثُ هنَّ أقصى المرادُ	ما اخترتُ أن أبقي بدار النفاذُ
تمذيبُ نفسى بالعلومِ التى	له لقد نلتُ جميع المرادُ
وطاعةُ أرجو بإخلاصِها	نوراً به تُشرقُ أراضُ الفؤادُ
فأسألُ الرَّحْمَنَ بالمصطفى	وإله التَّوفيقِ فَهُوَ الجوادُ (1)

كما كان عامة الأمة الإسلامية تجل العلماء وتقدرهم ، وكذلك كانت السلطة الحاكمة فى الدولة العثمانية تقدم العلماء وتسمع لهم ، وكانت تمنحهم الكثير من الامتيازات التى لم تكن لغيرهم من كبار رجال الدولة (2) ، وقد سبق أن تحدثنا عن دور العلماء فى الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية فى ظل الدولة العثمانية فى مصر والشام .

كما يتضح من خلال تراجم الحى فى كتابه خلاصة الأثر ذلك التيار الأدبى واللغوى العربى الكبير الذى كان موجوداً فى العالم الإسلامى فى مصر والشام ، فأكثر تراجم الكتاب لعلماء غاصوا فى علوم الدين واللغة ، وأنتجوا الكثير من المؤلفات اللغوية والأدبية وفى علوم البيان والمعانى والعروض ، والذى ينظر إلى هذه المؤلفات يرى مدى الجد الذى أولاه هؤلاء العلماء إلى معاودة دراسة علوم السلف اللغوية ، وشرح ما جاء فيها والتعليق عليها ، وتدريسها لطلابهم ، والتأليف على منهاجها ، مما كان له أكبر الأثر فى تثبيت جذور اللغة العربية داخل المجتمع العربى وخاصة فى مصر وبلاد الشام ، كما استطاع العلماء من خلال ذلك وقف الامتداد اللغوى للغة الفارسية واللغة التركية اللتان كانتا تحتان الخطى فى ذلك الوقت ناحية المجتمع العربى المسلم ، ولم يكتفوا بذلك بل استطاعوا التوغل داخل اللغة التركية والفارسية والتأثير فيها ، ومن هنا وجدت آلاف الكلمات العربية داخل هاتين اللغتين ، كما

(1) خلاصة الأثر: 3 / 223 - 224

(2) الدكتور ليلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى: ص 233

نطق باللغة العربية معظم الناطقين بهما ، وظهر كثير من العلماء الأتراك الذين كانوا يكتبون مؤلفاتهم الدينية والأدبية واللغوية باللغة العربية⁽¹⁾ .

كما أظهرت تراجم كتاب خلاصة الأثر مدى ازدياد حركة التنقل التي كان يقوم بها العلماء في تلك الفترة بين كبرى المدن الثقافية في العالمين العربي والإسلامي ، وخاصة بين القاهرة ودمشق ، ومكة ، والمدينة ، وحلب ، والقدس ، وبعليك ، وتونس ، والجزائر ، ومراكش ، وبغداد، والبصرة ، والقسطنطينية ، وغيرها⁽²⁾ .

كما تحدث الكتاب عن التعلیم في العالمين العربي والإسلامي ، ومراحله، ووسائله وطرقه، ومدارسه ، وحلقات المساجد المنتشرة في كل بلاد العالم الإسلامي ، وفي زوايا الصوفية ، كما تحدث عن أهم القضايا التي تخص التعليم في تلك الفترة ، وعن علاقة الأستاذ بطلابه ، والطالب بأستاذه ، والإجازات التي كان يمنحها العلماء لطلابهم ، والكتب التي كانت يدرسها هؤلاء العلماء ، وأشهر مؤلفاتهم الشعرية والنثرية والأدبية والعلمية ، والدينية ، ويظهر من خلال تلك التراجم أن العلم كان مطلباً اجتماعياً فلم يحتكره الأغنياء بل اتجه إليه الفقراء أيضاً ، بل وكان هناك من جمع بين التجارة والعلم ، ومن جمع بين الحرف والصناعات البسيطة وبين العلم⁽³⁾ .

ومما يدل على أهمية العلم والمعرفة في العالمين العربي والإسلامي ذلك الاهتمام الواضح من العلماء والأدباء وغيرهم باقتناء الكتب وجمعها والحفاظ عليها، وبذلك تكونت مكتبات كثيرة، ومن ذلك ما قام به درويش محمد الطالوي من جمع الكتب في أحد بيوت دمشق ، وقام بصفها وترتيبها والنظر فيها من حين لآخر ، وهو يقول :

أقلبها حفظاً لها وصيانةً فيا ليت شعري من يقلبها بعدى⁽⁴⁾

وعندما تحدث الحجي عن شرف الدين حفيد الشيخ زكريا الأنصاري قال : كتبه كانت كثيرة بحيث أنه اجتمع عنده كتب جده شيخ الإسلام ، ومن بعده من أسلافه على كثرتها ،

(1) المرجع السابق : ص 236 — 237

(2) الدكتور ليلي الصباغ : من أعلام الفكر العربي: ص 237

(3) المرجع السابق: ص 244 — 245 ، 250

(4) المرجع السابق : ص 250 — 251 ، خلاصة الأثر : 2 / 155

وأضاف إليها مثلها شراء واستكتاباً ، فكان إذا أتاه أحد بكتاب ، أى كتاب للبيع لا يخ رجح من بيته ولو بزيادة ثمن مثله ، وكان حريصاً على خطوط العلماء ضئيلاً ، ورأيت بخط صاحبنا الفاضل مصطفى بن فتح الله أنه أخيره أن عنده من طبقات السبكي الكبرى ثمان عشرة نسخة ، وثمانية وعشرين ش _____ رحاً عل _____ى البخ _____ارى ، وأربعي _____ن تفسيراً إلى _____ى غير ذلك ، ولما مات عام (1092هـ = 1681م) تفرقت كتبه شذر مذر ، وكانت تباع بالزنبيل بعد أن كان يشح بورقة منها" (1) .

كما أوضحت تراجم المحيى مدى التنوع العلمى فى تلك المرحلة ، فلم يقف العلماء عند العلوم الدينية واللغوية والأدب والشعر فقط ، بل اتجهوا إلى الموسوعي في المعرفة ، بحيث لم يقف العالم منهم عند فرع واحد من فروع العلم ، وظهر فيهم الكثير ممن تخصص في أكثر من مجال ، وبرع الكثير منهم في العلوم الرياضية والفلكية والطبية ، وظهر لهم الكثير من المؤلفات في هذه المجالات المختلفة ، ومن هؤلاء الشيخ أبى الجمال المصرى ، الذى ألف الحواشى المفيدة على كثير من الكتب فى مختلف الفنون كالحساب والفرائض والجبر والمقابلة والكسور والحل وغيرها (2) . ومن هؤلاء أيضاً الشيخ عبد القادر الفيومى الذى جمع بين الفقه والحديث والتصوف والحساب والهيئة والميقات والموسيقى (3) .

أما كتابه " ما يعول عليه فى المضاف والمضاف إليه " فهو موسوعة مختصرة للتراكيب الإضافية ، فى ثمانية آلاف مدخل تقريباً (4) .

واعتمد المحيى على كثير من المصادر ، فى مختلف فروع العلم والمعرفة ، ذكر بعضها نصاً فى كتابه ، وألمح إلى أخرى ، ولم يذكر طائفة منها ، وقد استطاع محقق الكتاب تنبج هذه المصادر ، وذكر بعضها فى مقدمة التحقيق (5) . ورتب الكتاب على طريقة المعجم ؛ لسهولة تلك الطريقة التى قال عنها : " وراعى له طريقة هينة سهلة ، لكونى رتبته على حروف

(1) الدكتور ليلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى : ص 251 — 252 ، خلاصة الأثر : 2/ 223

(2) الدكتور ليلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى : ص 254 ، خلاصة الأثر : 1/ 88 — 89

(3) الدكتور ليلى الصباغ : من أعلام الفكر العربى : ص 254 ، خلاصة الأثر : 2/ 456

(4) مقدمة تحقق كتاب " ما يعول عليه فى المضاف والمضاف إليه " : 1 / 22

(5) المصدر السابق : 1 / 25 — 29

المعجم ، وبينت من ألفاظه ما أشكل وأعجمَ " (1) . كما راعى الكثير من القواعد الأخرى في ترتيب مادة كتابه ، منها : معاملة الألف الممدودة معاملة همزة ، واعتبار الحرف المشدد حرفاً واحداً ، وعدم الاعتداد بالألف واللام في الترتيب ، إلا إذا اتفق اللفظان ، فيقدم مجرد منهما على المقترن بالألف واللام ، وإذا اتفق الرسمان مع اختلاف الضبط ، قدم الساكن على المتحرك ، وإذا اتفق اللفظان ، وكان أحدهما مصغراً ، قدم المصغر على الآخر ، وكذلك كان يسوى بين همزة الوصل والقطع ، ولكنه كان مع كل هذا الجهد في الترتيب ، يتردد في معاملة التاء المربوطة ، فيعدها تاءً أحياناً ، ويعتبرها هاءً أحياناً أخرى (2) .

ويعتبر الكتاب موسوعة علمية وأدبية ، وتاريخية ، مختصرة للتراكيب الإضافية ، فهو يتعرض بالتعريف لقبائل العرب وبطونها وأحيائها ، كما في مادة براق بدر (3) ، وبركة برقع ، وبحيرة أرحيش ، وبحيرة طبرية ، وبقيع الجبل ، وبقيع الغرقد ، وما في الجزيرة العربية من جبال ، وأودية ، وحيوان ، مثل : ابن آوى (4) ، وابن أروى (5) وابن أعوج (6) ، وابن صعدة (7) ، وابن طامر (8) ، وغير ذلك من نباتات مثل : ابن أوبر (9) ، حتى إنه قد يعد موسوعة علمية يتحدث فيها الخبي عن النبات كما في مادة " ابن الأرض (10) .

(1) المصدر السابق : 1 / 40

(2) مقدمة تحقق كتاب " ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه " : 1 / 24

(3) ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه : 1 / 334

(4) انظر المصدر السابق : 1 / 55

(5) انظر المصدر السابق : 1 / 52

(6) انظر المصدر السابق : 1 / 52

(7) انظر المصدر السابق : 1 / 78 ، وهو الحمار الوحشى .

(8) انظر ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه : 1 / 78 ، وهو البرغوث .

(9) انظر : المصدر السابق : 1 / 55

(10) إذ يقول : " هو ضربٌ من النبات ، يخرج من رعوس الآكام ، له أصل ، ولا يطول ، كأنه شعر ، وهو سريع الخروج والهيّج ، يضرب به المثل في سرعة الإدراك والفناء ، ويؤكل... " . انظر : 1 / 51

وكثيراً ما يتعرض للأحداث التاريخية ، كما في مادة " ابن مندلة " (1) ، أو القضايا الأدبية كما في مادة " إبليس الأباليس " التي تحدث فيها عن قضية شياطين الشعراء (2) . أو ينيكر بعض الحكايات التي تدخل في باب الفكاهة أو النوادر الأدبية ، ومنذ ذلك ما رواه في مادة " أبو روح "؛ إذ قال : " وكان الربيع ابن الفضل لا يعرف له أبٌ ، فحكى أن رجلاً من الهاشميين دخل على المنصور فقال له المنصور : متى مات أبوك ، وما كان سبب موته ؟ فجعل يقول : اعتلَّ — رحمه الله — في وقت كذا ، ومات — رحمه الله — في وقت كذا ، في وقت كذا خلف — رحمه الله — كذا . فقال الربيع : كم تترحم على أبيك بين يدي أمير المؤمنين ؟ فقال الهاشمي : لا ألومك ، فإنك لا تعرفُ حلاوة الآباء . فضحك المنصور حتى استلقى على قفاه ، وحجل الربيع " (3) .

ثانياً : بيت الغزى :

ومن بيت الغزى :

* " بدر الدين محمد بن محمد بن رضى الدين محمد الغزى الدمشقى الشافعى " الموفى سنة (984 هـ = 1577م) ، أحد كبار العلماء في كثير من فنون العلم والمعرفة ، وله في كل فن منها كتاب ، حتى بلغت مؤلفاته مائة وبضعة عشر مصنفاً ، من أشهرها : " التفسير المنثور " ، و " الدر النضيد في آداب المفيد والمستفيد " ، و " رحلة إلى مكة " ، وغيرها (4) .

* ومنهم : ابنه " نجم الدين محمد بن بدر الدين محمد بن رضى الدين محمد الغزى الدمشقى الشافعى " (5) ، أحد كبار علماء القرن العاشر والحادى عشر الهجريين .

(1) فنراه يقول : " هو أحد رؤساء العرب ، واسمه الحارث ، وكان من ملوك الشام ، يُضرب به المثل في التأيد ، يقال : لا أتيتك حتى يتوب ابن مندلة . وذلك أنه أغار على حُجر بن الحارث آكل السُّرَّار على عهد بهرام جور ، فاستاق ماله وأهلها وامرأته عند الهنود ، فلما بلغه الخبر ، وكان غازياً تبع ابن مندلة بعد ثمان فلحقه وقتله واستعاد ماله وأهله " . انظر : ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه : 1 / 96

(2) فيقول : " وكانت الشعراء تزعمُ أن الشياطين تُلقى على أفواهها الشعر ، وتلقنها إياه ، وتعينها عليه ، وتدعى أن لكل منهم شيطاناً يقول الشعر على لسانه " . انظر : 1 / 48

(3) ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه : 1 / 130 — 131

(4) نجم الدين الغزى : مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 21 — 22

(5) المصدر السابق: ص 15

ولد نجم الدين في دمشق سنة (977هـ = 1570م) ، وبها تعلم على كبار علماء وقته، وبرع في علوم الدين وعلوم اللغة العربية، والأصول والفرائض ، والتفسير، وعلم الحديث وبه اشتهر؛ حتى لقبه المؤرخون بـ «حافظ العصر، وحافظ الشام ، وخاتمة حفاظ الشام » ، ولا شك أن مولده في أسرة رفيعة المنزلة في دمشق ، ببلاد الشام ، ألقى الكثير من الظلال عليه ، فهي أسرة لها عطاء كبير في مجال العلم ، فجدده رضى الدين محمد الغزى المتوفى سنة (864 هـ = 1459 م) ، كان من كبار العلماء في ذلك الوقت ، وله العديد من المؤلفات ، منها : كتاب " بهجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين " (1) .

ولعل الثقافة الموسوعية لنجم الدين الغزى ، جعلته يبرع في كثير من الفنون ، ويؤلف في كل منها ، ففي مجال الرحلات : كتاب " العقد المنظوم في الرحلة إلى الروم " (2) ، أو " العقد المنظوم في رحلة الروم " (3) ، ورسالة في رحلة النجم إلى بعلبك سنة (1033هـ) ، وهو كتاب مفقود (4) .

وله في علم الحديث الشريف عدة كتب ، منها : " إتقان ما يحسن من بيان الأخبار الدائرة على الألسن " ، وهو كتاب يشتمل على الأحاديث الصالحة والحسنة والضعيفة والموضوعة، مع بيان درجة صحة كل حديث منها (5) .

وله عدة مجالس في تفسير القرآن الكريم ، منها : مجالس في تفسير سورة الإسراء ، ومجالس في التفسير إلى آخر سورة طه (6) . وله عدة كتب في الفقه ، منها : " تحفة الطلاب " ، و " تحفة النظام في تكبيرة الإحرام " ، و " الدررة المنيرة في شروط التكبيرة " ، و " رسالة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " ، و " شرح منظومة خصائص الجمعة " (7) .

(1) المصدر السابق : ص 20

(2) المصدر السابق : ص 107

(3) خلاصة الأثر : 4 / 171

(4) نجم الدين الغزى : مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 108

(5) المصدر السابق : ص 108

(6) المصدر السابق : ص 111

(7) المصدر السابق : ص 111 - 112

ومن كتبه في علم اللغة العربية : " التحفة في النحو " وكان قد ألفه سنة (994 هـ) ، وكتاب " الحلة البهية في نظم الأجرومية " ، و"المنحة النجمية في شرح اللمحة البدرية ، وهو منظومة في أربعة آلاف بيت ، شرح فيها منظومة والده بدر لدين الغزى في النحو ، وغيرها⁽¹⁾ .

وله عدة مؤلفات في الأدب والأخلاق والحكم والنصائح والزهد والشعر ، منها : " تجرير العبارات في تحرير الإمارات " ، و " التحفة الندية في شرح اللامية الوردية المسماة بنصيحة الإخوان ، و " حسن التنبيه لما ورد في التشبيه " ⁽²⁾ ، أو " التنبيه في التشبيه " ⁽³⁾ ، ومنها " النجوم الزواهر ، بشرح جواهر الذخائر " شرح فيه أرجوزة والده في الكبائر والصغائر⁽⁴⁾ .

وله في علم الرجال والتاريخ : كتابي «الكواكب السائرة بمناب أعيان المائة العاشرة " ، وكتاب " لطف السمر وقطف الثمر « ، وكتاب " بلغة الواحد في ترجمة شيخ الإسلام الوالد " .

ويذكر نجم الدين الغزى السبب في تأليف هذه المصنفات ، في كتابه «الكواكب السائرة بمناب أعيان المائة العاشرة " فيقول : " وإني طالما كنت أتشوق إلى تأليف كتاب يجمع تراجم المتأخرين من أهل المائة العاشرة ، من العلماء الأئجاب ، فلم أجد من تعرض لهذا المعنى ، أو دخل في هذا الباب " ⁽⁵⁾ ، وعلى هذا ألف الغزى كتبه الثلاثة⁽⁶⁾ .

ويذكر سبب تأليفه لكتاب " لطف السمر وقطف الثمر " ، فيقول : " فهذا ذيلٌ على كتابي المسمى بالكواكب السائرة بمناب أعيان المائة العاشرة ، ألفته لتمام سنة ثلاث وثلاثين بعد الألف ، وهي السنة التي جاءت بكل عجاب ، وكانت طبقة الأعيان المندرجين فيها رابعة لطبقات ذلك الكتاب ، فخطر لي أن أبادر مرور الزمان ، بتقييد تراجم تلك الأعيان ، في

⁽¹⁾ المصدر السابق : ص 113

⁽²⁾ المصدر السابق : ص 115 — 116

⁽³⁾ خلاصة الأثر : 4 / 195

⁽⁴⁾ نجم الدين الغزى : مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 118 — 119

⁽⁵⁾ نجم الدين الغزى : الكواكب السائرة: 1 / 5

⁽⁶⁾ مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 127

كتاب سمّيته " لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان ال طبقة الأولى من القرن الحادى عشر"⁽¹⁾ .

وقد جمع نجم الدين الغزى فى كتابيه بين أسلوب الطبقات والسير بالطريقة المعجمية فى ترتيب التراجم ضمن كل طبقة ، وجعل مدة كل طبقة ثلاثاً وثلاثين سنة ؛ وهذا ملم يبهل عليه تحديد الفترة الزمنية بشكل تقريبي لتراجم الشخصيات التى لم يصل إلى تاريخ وفاتها ، فى ذكرها ضمن الطبقة التى من الممكن أن تكون قد توفيت فيها⁽²⁾ .

وقد ترجم " نجم الدين الغزى " فى كتابه هذا للأعيان الذين كانت وفياتهم ما بين سنتى (1001 — 1033م) ، ولم يقصره على أعيان منطقة بعينها ، بل ترجم لكثير من الدمشقيين ، والروميين ، والح ليين ، والبغداديين ، واليمنيين ، والمغاربة ، والمصريين ، والمقدسيين ، والحمصيين ، والمدنيين ، وكان أهم من ترجم لهم نجم الدين الغزى هم أعيان المؤسسة السياسية والإدارية ، وهم رجال السلطة والإدارة الحاكمة لمعظم البلاد العربية ، وخاصة فى بلاد الشام ، وكان من أهم هؤلاء : السلاطين العثمانيين ، ويأتى بعدهم الولاة والقواد والباشوات ، والحكام المحليين . وأعيان المؤسسة الدينية : وهم رجال الدين أو من يعملون فى الإفتاء والتدريس الدينى ، وأئمة المساجد والأوقاف الإسلامية ، والفقهاء والعلماء ، ومشايخ الطرق الصوفية ، وأصحاب الزوايا والمتصوفة ، والدرأويش ، والمخازيب ، والأشراف ، وأمراء الحج الشامى ، والمؤذنون ، وقراء المولد النبوى الشريف . كما ترجم لكثير من الشخصيات التى لا تنتمى لأحد الفئات السابقة ، كالشعراء والأدباء ، والأطباء ، وأصحاب الدعوات الدينية ، وغيرهم⁽³⁾ .

وإذا كان بدر الدين الغزى قد قصر كتابه " لطف السمر " على تراجم الطبقة الأولى من أهل القرن الحادى عشر الهجرى = السابع عشر الميلادى ، جاعلاً منه ذبلاً على كتاب " الكواكب السائرة " ، فقد رتب تراجم كتابه هذا ترتيباً ألفبائياً ، ولكنه يبدأ بما يشبه الباب أسمائه (الحمدون) ترجم فيه لمن اسمه محمد أولاً ؛ لشرف اسم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فهو يبدأ التراجم بمحمد بن محمد بن محمد الغزى ، ويأتى بعده محمد بن محمد بن

⁽¹⁾ لطف السمر وقطف الثمر: ص 3 — 4

⁽²⁾ مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 130 — 131

⁽³⁾ مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 192 — 193

داود الداوودي المقدسى ، حتى إذا انتهى بمن اسمه محمد بن محمد ، بدأ بمن اسمه محمد بن إبراهيم ، حتى يصل إلى محمد اليماني .

ثم يبدأ الغزى بترتيب تراجمه بادئاً بباب الهمة ، بإبراهيم بن محمد بن حسين الجباوى المتوفى سنة (1008 هـ)⁽¹⁾ ، وإبراهيم بن محمد ابن الطباخ المتوفى سنة (1006 هـ)⁽²⁾ ، وإبراهيم بن محمد المقرئ المتوفى سنة (1008 هـ)⁽³⁾ ، ثم يأتى بترجمة " إبراهيم بن حسن بن على الأرتقى المتوفى سنة (1014 هـ)⁽⁴⁾ ، وهكذا .

وكان منهج الغزى فى ترجمته أن يبدأ باسم المترجم له ونسبه ، ومولده ، وطلبه للعلم ، مع ذكر شيوخه إن أمكن ذلك ، وذكر تلامذته أيضاً ، ورحلاته العلمية ، ومؤلفاته العلمية ، وشيئاً من حياته الخاصة ، وغير ذلك مما يتصل بتنقلاته داخل البلاد الإسلامية أو خارجها ، وشيئاً من شعره الذى نظمته ، كما قال فى ترجمة محمد بن الصالحى المتوفى سنة (1004 هـ) : " كان لطيف الذات ، حلو النادرة ، ينظم الشعر والزجل ، من أطف ما وقع له ما كتبه على نحاقه :

يرجو ابن عثمان الأمين الصالحى من ربه حسن الختام الصالح

وكان الغزى كثير الحديث عن كرامات الأولياء فى كتابه ، فعند حديثه عن الشيخ حسن المخدوب المتوفى سنة (1018 هـ) ، قال : " أخبرنى جماعة من أهل تلك الأرض : أنه فى زمن الشتاء كان لا يصيبه الثلج إذا وقع ، ولا يصيب المكان الذى هو فيه ، وكان لا يتضرر من حرٍّ ولا برد ، صيفاً ولا شتاءً ، وكانت الناس تقصده للزيارة هناك ، ويأتونه بالطعام والشراب ، وربما يرون منه المكاشفات " ⁽⁵⁾ .

ثم ينهى الغزى ترجمة شخصياته بمرضه ووفاته ، كما لا ينسى أن يخبرنا بالمكان الذى توفى فيه ، والمسجد الذى صلى عليه فيه ، والمكان الذى دفن فيه ، كما قال فى وفاة " محمد بن تقى الدين الحموى الدمشقى " : " توفى سحر الليلة التى أسفر صباحها عن يوم الأحد ثالث

⁽¹⁾ المصدر السابق : ص 212 — 215

⁽²⁾ المصدر السابق : ص 216 — 221

⁽³⁾ المصدر السابق : ص 222 — 226

⁽⁴⁾ المصدر السابق : ص 226 — 229

⁽⁵⁾ مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 403

عشرى شوال ، سنة ست عشرة بعد الألف ، وصلى عليه شيخنا بالجامع الأموى إماماً ولفنه .
 ودفن بالتربة التي فيها الشيخ إسماعيل ، عند رأسه ، لصيق تربة باب الصغير " (1) .
 وكان الغزى يميل في تراجمه أن يسلك مسلكاً وسطاً بين الإيجاز والإطناب ، مع أنه
 قد يضطر إلى الاختصار غير المخل ، وإن كان يطيل أحياناً ، ولكن ليس بالتطويل الممل ، ؛
 لأن ذلك أقرب لتناول المقتصدين ، وكانت صياغته لتراجمه تتمتع بوضوح الأسلوب ، ودقة
 الكلمات ، دون تحريف ، مع أنه كان يستعمل بعض المفردات والألفاظ و الاصطلاحات
 التركيبية والفارسية التي كانت شائعة في عصره ؛ مما عرضه لنقد كثير من النقاد ، على اعتبار أن
 دخول مثل هذه الألفاظ في اللغة العربية ، يدل على الركاكة في أسلوب كتاب ذلك
 العصر(2) .

وتأتى أهمية " لطف السمر وقطف الثمر " من ترجمة " نجم الدين " الغزى " لمعاصريه
 ، ممن تتبع أخبارهم وشاهد وعاین أحوالهم الخاصة ، وتتبع الأحداث المعاصرة لهم ، ومن
 اعتماده على الرواية الشفوية والمصادر المكتوبة ، ليكون كتابه سجلاً دقيقاً عن تلك الفترة
 الزمنية ، وما جرى فيها من أحداث ؛ فلم يعتمد على النقل كما فعل غيره ممن سبقه ، أو كما
 فعل هو نفسه في بعض تراجم كتاب " الكواكب السائرة " ، بل هو منشئ لمعظم تراجمه ،
 ومبدع لها (3) .

ويزخر كتاب " لطف السمر " بالمعطيات التاريخية منذ النصف الثاني من القرن
 العاشر الهجرى ، وحتى نهاية الثلث الأول من القرن الحادى عشر الهجرى ، حيث كان له
 الكثير من التراجم التي تتمتع بسلطان سياسية وإدارية كبيرة في العالم الإسلامى ، فقد كان
 هناك رجال السلطة والإدارة الحاكمة لمعظم البلاد العربية ، وخاصة في بلاد الشام ، وكان من
 أشهر هؤلاء : السلاطين العثمانيون ، والولاة والقواد والباشوات ، والحكام المحليين (4) ، فمن
 السلاطين الذين ترجم لهم : " السلطان مراد الثالث المتوفى سنة (1003هـ = 1595 م) ،
 وابنه السلطان " محمد الثالث " المتوفى سنة (1012 هـ = 1603 م) ، والسلطان " أحمد

(1) المصدر السابق : ص 123

(2) المصدر السابق : ص 149 _ 150

(3) المصدر السابق : ص 134 _ 135

(4) مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر : ص 194

الأول " المتوفى سنة (1026هـ = 1617م) . ويتبين من خلال تراجمه لهؤلاء السلاطين مدى الضعف والانهيار الذى بدأ يدب فى جسد الدولة العلية العثمانية ، وما صاحب ذلك من ثورات بعض القواد ؛ وثورات الإنكشارية ، وأظهر مدى استقلال بعض الولاة بإماراتهم ، نتيجة لضعف كثير من السلاطين⁽¹⁾ .

ويتضح من تراجم الغزى فى " لطف السمر " انقسام المجتمع العربى إلى قسمين :

— القسم الأول : هو الطبقة الحاكمة ، وهى من أصل رومى أو تركي .

— والطبقة الثانية : رعايا الدولة ، وهم سكان المنطقة الأصليين ، وهى التى تعانى من تسلط الطبقة الأولى عليها ، وهذه الطبقة تنقسم بدورها إلى فئتين :

الأولى : فئة الأعيان وكبار القوم ، وهى فئة ترتبط كثيراً برجال الطبقة الحاكمة .

الثانية : فئة العوام التى تنسم بالفقر والجهل الشديد⁽²⁾ .

كما لم يغفل الحديث عن بعض الأجناس الأخرى التى كان لها مشاركة فعالة فى

المجتمع المسلم فى ذلك الوقت ، كاليهود والنصارى ، كما تحدثت عن الهجرة الفردية الداخلية

والخارجية للسكان ، وامتلاك الأغنياء لكثير من العبيد والمماليك⁽³⁾ . ويذكر فى ترجمة

إبراهيم بن محمد بن الطباخ أن أباه كان يطبخ طعام الأفراح والمهمات للأكابر بدمشق⁽⁴⁾ .

وقدم الغزى فى مجال الأسرة بعض الصور الاجتماعية التى ترتبط باختيار الزوجة ،

والزواج ، والعلاقات بين الأسر فى المجتمع المسلم ، والخصومات التى تؤدى إلى الطلاق ، أو

الخصومات التى تقع بين الآباء والأبناء ، أو بين الزوج وزوجته⁽⁵⁾ .

كما نالت الأعياد الاجتماعية اهتمام الغزى ، فتحدثت عن الاحتفالات بعيد

الأضحى والفطر ، والمولد النبوى الشريف ، والاحتفال بتنصيب السلطان الجديد ، وتحدث

(1) المصدر السابق : ص 199 — 200

(2) المصدر السابق : ص 206

(3) المصدر السابق : ص 2067

(4) المصدر السابق : ص 216

(5) المصدر السابق : ص 206 — 207

عن الأحزان المآثم ، وتحدث عن المقاهي والبيوت ، وتعاطى المكيفات كالبرش ، وشرب الخمر
(¹) .

كما نالت الملا بس والأزياء اهتمام الغزى ، فهى التى تدل على مرا كز الناس
الاجتماعية، كالولاة والعلماء ، والقضاة ، ومشايخ الصوفية ، والأشراف ، والجند ،
والدراويش وغيرهم (²) .

ويشير الغزى فى تراجم كتابه إلى بعض الأزمات الاقتصادية التى اجتاحت بلاد الشام
زمن العثمانيين ؛ نتيجة لكثرة الحروب والثورات التى نشبت فى بلاد الشام ، وما لازمها من
سلب ونهب ، وهجرات داخلية وخارجية ، وفى أثناء تلك الثورات تتعطل الحياة التجارية
والاقتصادية ، ويظهر احتكار السلع الغذائية ، وفرض الضرائب التى ترهق الضعفاء والفلاحين
(³) .

وحفل كتاب لطف السمر للغزى على تراجم كثير من العلماء الذين حملوا لواء العلم
فى القرن الحادى عشر الهجرى فى بلاد الشام وغيرها من الأقاليم الإسلامية ، وهم من القضاة
والعلماء الفقهاء ونقباء الأشراف ، ومشايخ الطرق الصوفية وأئمة المساجد ، والمدرسين ،
وتحدث عن علاقة هؤلاء العلماء بالاجتمع ، وعلاقتهم بالسلطة ، وما كان يسود هذه العلا
قة
من احترام وتقدير متبادل ، مع الاعتراف بمركز هؤلاء العلماء الاجتماعى من قبل السلطات
الحاكمة (⁴) .

وتطرق الغزى إلى نظم التعليم عند المسلمين فى تلك المرحلة من حياة الأمة ، وتحدث
عن التدريس فى البيوت ، وإلقاء الخطب والمواعظ فى القهاوى ، وتحدث عن العلاقة ب
ين
الطلاب وشيوخهم ، وعن علاقة العلماء ببعضهم ، وما قد يسود هذه العلاقة توتر واضطراب
(⁵) .

(¹) مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 207

(²) المصدر السابق : ص 207

(³) المصدر السابق : ص 205

(⁴) المصدر السابق : ص 208

(⁵) المصدر السابق : ص 209

وحفل كتاب الغزى بكتنير من التراجم لرجال برعوا في مختلف العلوم والآداب والفنون⁽¹⁾، ففى علم الطب مثلاً ، ترجم محمود بن يونس ، والشيخ محمد بن محمد بن أحمد الحمصى الحجازى المتوفى سنة (1019 هـ)⁽²⁾ ، ومحمد بن محمد بن حبيقة الميدانى الطبيب المتوفى سنة (1033 هـ)⁽³⁾. وفى علم الفلك وعلم الجبر والحساب والكيمياء والتنجيم : ترجم لمحمد بن أبى بكر الشافعى الصوفى المتوفى سنة (1005 هـ)⁽⁴⁾ ، وفى علم الميقات : صالح بن محمد الرملى ، وعبد الرحيم بن عبد الكريم العجمى. وفى التفسير : صبغة الله السندى ، ومحمد بن تقى الدين أبى بكر الحموى المتوفى سنة (1016 هـ)⁽⁵⁾ . وفى الحديث الشريف الشريف : محمد بن محمد صلاح الدين بن داود الداوودى المتوفى سنة (1006 هـ)⁽⁶⁾ ، و"شمس محمد التنورى الميدانى الشافعى" المتوفى سنة (1003 هـ)⁽⁷⁾ ، ومحمود البيلولى ، وعلى القارى العجمى . وفى علم الفقه : شمس الدين محمد بن أحمد بن شيخ الإسلام الرملى المتوفى سنة (1004 هـ)⁽⁸⁾ ، وابن غانم المقدسى ، ومحمد بن قاسم بن المنقار الحلبى ، المتوفى سنة (1005 هـ)⁽⁹⁾، ومحمود بن بركات الباقان ، وعلى بن يحيى الزيادى ، وعلى بن محمد الطرابلسى . وفى علم اللغة العربية والأدب : أحمد بن محمد بن على الحصفكى ابن المنلا المتوفى سنة (1000 هـ)⁽¹⁰⁾ ، وقاسم بن محمد القواس الدمشقى المتوفى بعد سنة (1000 هـ) ، ومحمد بن عثمان الصالحى المصرى المتوفى سنة (1004 هـ)⁽¹¹⁾ ، وأحمد بن

⁽¹⁾ المصدر السابق : ص 210 ، 211

⁽²⁾ لطف السمر وقطف الثمر: ص 30 — 41

⁽³⁾ لطف السمر وقطف الثمر: ص 72 — 73

⁽⁴⁾ المصدر السابق: ص 89 — 102

⁽⁵⁾ المصدر السابق: ص 114 — 123

⁽⁶⁾ المصدر السابق: ص 14 — 25

⁽⁷⁾ المصدر السابق : ص 187 — 188

⁽⁸⁾ المصدر السابق: ص 77 — 85

⁽⁹⁾ المصدر السابق: ص 143 — 151

⁽¹⁰⁾ المصدر السابق: ص 289

⁽¹¹⁾ المصدر السابق : ص 131

أحمد بن عبد الرحمن العناياتي المتوفى سنة (1013 هـ)⁽¹⁾ ، ودرويش بن محمد الطالوي المتوفى سنة (1014 هـ)⁽²⁾ ، والحسن بن محمد البورين المتوفى سنة (1012 هـ)⁽³⁾ ، وعمر بن عبد الوهاب العُرضي المتوفى سنة (1024 هـ)⁽⁴⁾.

وفي مجال الفنون : بعث الله المصري المتوفى سنة (1016 هـ)⁽⁵⁾ ، ورجب العجمي العجمي المتوفى سنة (1012 هـ)⁽⁶⁾ ، ومحمد بن المساميري الحداد الضرير المتوفى سنة (1031 هـ)⁽⁷⁾ ، وعبد الرحيم بن محمود بن الشيخ أبي الفتح الأسطواني المتوفى سنة (1022 هـ)⁽⁸⁾ ، وغيرهم .

أما كتاب " الكواكب السائرة " فقد ترجم فيه " الغزى " لأعيان القرن العاشر الهجري ، السادس عشر الميلادي ، ويبدأ الغزى كتابه بمقدمة طويلة ذكر فيها فضل العلماء على من سواهم، وذكر فيها سبب تأليفه لهذا الكتاب فقال : " وإني طالما كنت أتشوق إلى تأليف كتاب يجمع تراجم المتأخرين من أهل المائة العاشرة من العلماء الأنجاب ، فلم أجد من تعرض لهذا المعنى أو دخل في هذا الباب ، غير أن الشيخ المحدث النحوي " شمس الدين محمد بن طولون الحنفي " ألف كتاباً جمع فيه تراجم طوائف من أواخر المائة التاسعة ، وأوائل المائة العاشرة سَمَّاه بالتمتع بالأقران ، ولم أقف على مجموع هذا الكتاب..... فدعاني ذلك إلى تأليف هذا الكتاب " ⁽⁸⁾ .

ويقول : "واعلم أيضاً أنه لم يبعثنى على تأليف هذا الكتاب وغيره ، مما عنيت بترصيفه وجمعه أولويقي بهذا الشأن وتقدمي على أئمة العصر الحافظين لأصل العلم وفرعه ، ولكنني لما رأيت إيثار الراحة والدعة على الجد والدأب ، قد غلب في هذا العصر ، وصار دأباً لأكثر أهل الفضل والأدب ، بادرت إلى إفهام هذه الفرصة وصرفت من شباب ، العمر أوفر حصاة ،

⁽¹⁾ المصدر السابق: ص 280

⁽²⁾ المصدر السابق: ص 439

⁽³⁾ المصدر السابق : ص 355 — 390

⁽⁴⁾ المصدر السابق : ص 587

⁽⁵⁾ لطف السمر وقطف الثمر: ص 343

⁽⁶⁾ المصدر السابق : ص 463

⁽⁷⁾ المصدر السابق : ص 200 — 201

⁽⁸⁾ الكواكب السائرة: 5 / 1

فألقت في كثير من الفنون في كل مهذب محرر ، وجئت من سبأ التحقيق بنبا أبناء هذا الزمان بإمكان ما ظنه المتواني عن الترقى في معالي الفهم للطائف المعاني ، أنه قد تعذر أو تعسر ، ولم أبال بتغيير الحسدة في وجوه الحسان ، من أباكار الأفكار" (1) .

ويتحدث عن منهج تأليفه فيقول : " وسلكت فيه — أي الكواكب السائرة — بين طريقتي الإيجاز والإطناب ؛ لأنه أقرب لتناول المقتصدین ، وأنفع لمن يريد الكشف من أحوال المترجمين ، معتمداً فيما أنقله على خطوط هؤلاء المشايخ ، أو على خط من يوثق به من كل ذي قدر في العلم شامخ ، وقدم في الفضل راسخ ، أو على ما تلقيته من أفواه المعتبرين ، أو أخذته عن الفضلاء البارعين ، مما يدخل في تراجم الأعيان أو تاريخ مواليدهم أو وفياتهم بحسب الإمكان ، من أهل القرن المذكور من العلماء الأعلام ، بدمشق المحروسة وحلب وغيرها من بلاد الشام ، ومن علماء القاهرة والحرمين الشريفين ، حسبما تيسر لنا مع التحري والاجتهاد في كل مقام ، وضممت إلى ذلك نبذة من تراجم أعيان التخت العثماني ، ووفيات أعيان الملك السلطاني ، ممن اتفقت وفياتهم فيما حدد من الزمان ، منتخباً لذلك من الشقائق النعمانية ، ومن رحلة والدي المسماة بالمطالع البدرية ، ومن غيرهما ، مما بلغني وتحققته ، وتلقيته عن الثقات وتلقنته ، وأضفت إلى ذلك أيضاً ما تيسر من تراجم سلاطين القرن المذكور وملوكه ، ليتم نظم الكتاب في قلائد عقبيه وسلوكه ، معتمداً في هذا النوع على كتاب الأعلام ، بما في مكة من الأعلام ، للشيخ العلامة المبرز عن الأقران القطب الحنفي المكي ، عرف بابن قاضي خان ، وعلى غيره أيضاً مما تيسر لنا الاطلاع عليه في هذا الشأن" (2) .

وأما منهج الغزي في الأخذ من المصادر المختلفة ، فكان يقوم على انتخاب والاختيار ، فلم يكن كحاطب ليل ، يجمع بين الغث والسمين ، وأوضح الغزي هذا في قوله : " وقف بعد ذلك على تاريخ العلاء رضي الدين ابن الحنبلي الحنفي المسمى بدر الحبب ، في تاريخ أعيان حلب ، وهو كتاب في مجلد ضخمة ثخين ، يشتمل على الغث والسمين ، والثافه والسمين ، وربما طوّل فيه بعض التراجم بما لا تعلق له بالمرام ، وليس له بفن التاريخ الثمام ، وربما أكمل الأسماء لئلا يخلو الحرف من التراجم بنقاش أو تاجر أو مغن ، أو مطنير أو عاشق أو معمار أو غيرهم من العوام ، فانتخبت منه تراجم بعض أعيان كتابه ، وضممتها إلى كتابي ، وأعرضت

(1) المصدر السابق : 7 / 1

(2) الكواكب السائرة: 6 — 5 / 1

عمًا لم يقع اختياري عليه مما أتى به ، وليس في بابه حسبما قضى به تمييزي وانتخابي ؛ لأنني وضعت هذا الكتاب على أسلوب أهل الحديث والإتقان ، ولم أرسمه كيف اتفق ولا على أي وضع كان ، ثم وقفت على تاريخ مختصر للإمام المحدث المسند المعبر أبي المفاجر عبد القادر الحيوبي ابن النعيمي الشافعي ، سَمَّاهُ بالعنوان ، في ضبط مواليد ووفيات أهل الزمان ، وقد ذيل عليه ولده العلامة الحيوبي محيي الدين ؛ فانتيقت منه ما لا غنى لكتابنا ع نه ، ثم وقفت على طبقات الأولياء الكبرى والوسطى ، كلاهما للشيخ القدوة الشعراوي عبد الوهاب ، فانتيقت منه ما دخل في شرط كتابي من تراجم الصالحين الأتجاف مع ذكر من ذكرهم الشيخ العلامة الولي المحدث شرف الدين الكناوي ، من الصالحين ، ممن يدخل في شرط كتابنا من تراجم المتعنين ، في شرح منظومته التي جعلها في تقييد أسماء مشاهير الأولياء والعارفين ، ومع ذكر تراجم أعيان من أخذ عن شيخ الإسلام الوالد من العلماء والصالحين والبارعين ، ممن يدخل في شرط الكتاب أيضًا ، ملخصًا لذلك من جزء له كتب في تراجم جماعة من طلبته والملمزين ، فكان كتابًا جامعًا لزبد هذه الأمهات ، ملخصًا لمقاصد جامعيتها من العلماء الأثبات ، وكل ذلك مع توفير القرائن وتهيئة الأسباب ، وتيسير الجمع والتأليف من قبل الكريم الوهاب ، وسميته بالكواكب السائرة بمناقب أعيان المائة العاشرة ، " (١) .

أما عن منهجه في ترتيب الكتاب فيقول الغزى : " وقد وقع الاختيار فيه بعد تقديم أسماء المحمدين ، على ترتيب حروف المعجم الواقعة في أوائل أسماء المترجمين ، وعلى تقسيمه إلى ثلاث طبقات :

الطبقة الأولى : فيمن وقعت وفاته من أول القرن إلى ختام سنة ثلاث وثلاثين .
الطبقة الثانية: فيمن وقعت وفاته من أول سنة أربع وثلاثين إلى ختام سنة ست وستين .
الطبقة الثالثة : فيمن وقعت وفاته من أول سنة سبع وستين إلى نهاية سنة ألف " (٢) .

وأما عن منهجه في اختيار شخصياته التي عطف على الترجمة لها ، فيقول : " واعلم أني لا ألتزم استقراء جميع الأديان ، ولا الاستقصاء في استيفاء أمثال تلك البلدان ، لكنني لا أترك ذكر أحد بلغني وجوده في هذه الأزمان ، وكذلك لا أدعى العصمة في كل خطاب ، ولكنني أتحرى وأرجو أن أكون ممن اجتهد وأصاب . ومما اصطلحت عليه في هذا الكتاب ، أني

(١) الكواكب السائرة: 1 / 6 - 7

(٢) المصدر السابق : 1 / 7

مهما وجدته من المكارم ، لبعض أهل التراجم أثبتته في ترجمته بالإيراد الجازم ، ومن اشتهرت عنه الديانة ، وذكر عنه شيء مما يخالف الصيانة ، تركت نقله بالكلية ، أو ذكرته بالصيغة التمرضية ، أو نسبته إلى قائله ، وتبرأت من حقه وباطله ، ومن ثبت عنه شيء يخل بقبول روايته ، أو اشتهر عنه ما يدعو إلى نفي عدالته ، أشرت إلى حاله ولم أستقص في التعيين ، أو بينت بعض حاله منسوبا إلى بعض الناقلين " (1) ؛ ولهذا تعددت شخصيات الكتاب ما بين عالم في الفقه والحديث والتفسير ، أو أمير أو سلطان ، أو قائد .

ويوضح الغزى منهجه تتبع شخصية المترجم له ، فيقول : " وإني أعين اسم المترجم ، واسم أبيه ، وبعض أجداده ، على ترتيب الحروف على حسب التيسير ، ومن لم أظفر باسم أبيه جعلت ترجمته باعتبار الوضع الأخير ، وأذكر اسم المترجم ولقبه ، وكنيته في الأكثر ، وقد أقتصر على واحد منها ، حيث لم أطلع على غيره ، ولم أعتز ، وأحدد وقت الميلاد والوفاة في الغالب ، وقد لا أظفر بتحديد ذلك فأقربه بعبارات تناسب ، وما وجدته في هذا الكتاب من تحديد المواليذ والوفيات ، مما يخالف كلام الغير ، فأعتمدته ، فإن حقيقته عن الثقات " (2) .

ويعطينا كتاب الكواكب السائرة صورة حية عن الأوضاع التاريخية التي كانت تعيشها البلاد زمن الشخصية المترجم لها، فمثلاً عندما ترجم لجان بلاط بن عبد الملك الأشرف أبو النصر، المتوفى سنة (906 هـ = 1500 م) ، تحدث عن حياته وترقيه إلى أعلى المناصب ، وزواجه من أخت الملك الظاهر ، وما وقع من فتن في تلك الفترة ، اضطرت جان بلاط إلى ترك قلعة الجبل والخروج من القاهرة ، ثم القبض عليه وسجنه ، وقتله خنقاً (3) . وكذلك كان الأمر في ترجمته لجان بردى الغزالي ، أمير دمشق زمن المماليك ، فذكر معاركه مع جيوش الدولة العثمانية وهزيمته الساحقة أمام هذه القوة الكبيرة (4) .

كما تحدث " نجم الدين الغزى " في «الكواكب السائرة» عن المؤسسات الدينية ورؤسائها : كشيخ الإسلام في الدولة العثمانية ، وقضاة المذاهب الأربعة (الأحناف ،

(1) المصدر السابق : 7 / 1

(2) الكواكب السائرة: 7 / 1

(3) المصدر السابق : 171 / 1

(4) المصدر السابق : 171 / 1 - 169

والشافعية ، والحنابلة ، والمالكية) ، ونواجهم في مختلف الأقاليم ، وقضاة العسكر (1) ، ومشايخ الطرق الصوفية ، وأصحاب الزوايا والمتصوفة ، والدراويش ، والمجاذيب ، والأشراف ، وأمراء الحج الشامى، والمؤذنون ، وقراء المولد النبوى الشريف . كما ترجم لكثير من الشخصيات التي لا تنتمى لأحد الفئات السابقة ، كالشعراء والأدباء ، والأطباء ، وأصحاب الدعوات الدينية ، وغيرهم (2) .

ومن يقرأ كتاب «الكواكب السائرة» وذيله «لطف السحر» يلمح كثرة الطرق الصوفية وانتشار زواياها في البلاد الإسلامية، حيث تأثرت أسرة الغزى بهذا التيار الصوفي الواسع ويبدو ان مشايخها قد اتبعوا الطريقة القادرية . كما نالت الطرق الصوفية الأخرى اهتمام الغزى ، وكان من أهم هذه الطرق : القادرية ، والرفاعية ، والصمادية ، والعمرية ، والسعدية ، وغيرها (3) .

وكذلك كان الغزى كثير الحديث عن الأمور الدينية ، وخاصة عن أحوال المترجم لهم ، وتدينهم وورعهم ، فها هو يتحدث عن الشيخ جمال خليفة القرامانى المتوفى سنة (903 هـ = 1497م) فيقول : " وكان يتكلم في التفسير ، ويعظ الناس ، ويذكرهم ، ويلحقه عند ذلك وجد وحال ، وربما غلب عليه الحال ، فألقى نفسه من على المنبر ، وكان لا يسمع صوته أحد إلاً ويحصل له حال ، وتاب على يديه جماعة ، وسمع صوته مرة كافر من بعد فدخل المسجد وأسلم على يديه ، وكان عابداً زاهداً ورعاً متضرعاً ، يستوى عنده الغنى والفقير ، يحب الطهارة ، ويغسل أثوابه بنفسه مع ما له من ضعف المزاج ، وكان يقول التوحيد والإلحاد يعسر التمييز بينهما ، وكان متمسكاً بالشرعية محذراً ممن لا يتمسك لها ، ويقول : إن مبنى الطريقة على رعاية الأحكام الشرعية" (4) .

وكان يذكر كثيراً من كرامات الأولياء ، ومن ذلك ما قاله في ترجمة سويدان المجنوب المتوفى سنة 919 هـ = 1513م) : " كان من أولياء الله تعالى ، وله مكاشفات كثيرة ، وحوارق شهيرة ، عدّه شيخ الإسلام الجدي من صحبهم من أولياء الله تعالى ، كان

(1) مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 202 — 203

(2) المصدر السابق : ص 192 — 193

(3) مقدمة تحقيق لطف السمر وقطف الثمر: ص 209

(4) الكواكب السائرة: 1 / 173

مكشوف الرأس أبداً ، وله شعر طويل ملبد ، كث اللحية ، وكان أكثر كلامه إشارات ، لا يفهمها عنه إلا الفقراء الصادقون ، وكان يحمل حملات الناس ، وكل من حملته حملة ، وضع حبة من الحمص في فيه ؛ ليتذكر قصته ، فكان ربما امتلأ فمه من الحمص ، وربما مكنت الحبة أو الحبات في فيه شهراً ، حتى تقضى تلك الحوائج ، وكان يتطور ، وربما وُجد في صورة سبع ، وفيل ، وفي صورة فقير وأمير ، وكانوا يرونه مرة بمكة ، ومرة بمصر ، وأخبر بموت أمه يوم موثها بمصر ، وهو بمكة ، ودخل زمزم ومعه كفنها فغسله منه ورماه لهم بمصر مبلولاً وهم يغسلونها ، وما عرف الناس من رماه حتى جاء الخبر مع الحاج من مكة ، وأخبر الناس بذلك " (1) .

وكان الغزي كثير الحديث عن شيوخ المترجم لهم ، وما سمعوه منه شروح لكثير من المؤلفات في مختلف العلوم ، مما يعطينا صورة واضحة عن بعض المناهج التي كانت تدرس في تلك المرحلة ، فهذا هو عند الحديث عن " حسن بن علي بن يوسف الحصفكي " المعروف بابن السيوفي ، المتوفى سنة (925هـ = 1519م) : " ولد سنة إحدى وخمسين وثمانمائة " وأنه نشأ بالحصن ، وحفظ القرآن العظيم ، والمنهاج للنووي ، والإرشاد لابن المقرئ ، وأفتى العراقي في الحديث ، وفي السيرة ، ومنهاج البيضاوي في الأصول والطوالع له أيضاً في أصول الدين والشاطبية في القراءات والكافية لابن الحاجب والألفية لابن مالك في النحو ، وتصريف الغزي في الصرف ، والشمسية في المنطق ، وقرأ الشاطبية والقرآن العظيم بمضمونها على شيخ القراء أبي محمد سليمان بن أبي بكر بن المبارك شاه الهروي ، وهو على الجلال أبي عبد الله يوسف بن رمضان بن الخضر الهروي وأخذ عن الهروي المذكور أيضاً علم العروض ، وأنه عليه كتاب القسطاس للزمخشري ، قراءة بحلب" (2) .

ويتحدث عن مؤلفاته المتعددة فيقول : " وله من المؤلفات : حاشية على شرح المنهاج للمحلى ، وحاشية على شرح الكافية المتوسط للسيد ركن الدين " (3) .

ويروى بعض الأشعار التي قالها هذا الشيخ أو ذاك ، ومن ذلك ما رواه من شعر حسين بن حسن بن عمر البيهقي الحلبي الشافعي الصوفي المتوفى سنة (922هـ = 1516م) :

(1) المصدر السابق : 1 / 213

(2) الكواكب السائرة : 1 / 178 - 179

(3) المصدر السابق : 1 / 179 - 180

بقايا حظوظ النفس في الطبع أحكمت كذلك أوصاف الأمور الذميمة
تجّرت في هذين والعمر قد مضى إلهى فعاملنا بحسن المشيئة⁽¹⁾

خاتمة :

يتضح مما سبق عدة أمور ، منها : وجود كثير من المؤلفات التي تتناول حياة الشعراء والعلماء والكتّاب وقد ربطت على حروف المعجم متأثرة بما سبق من مؤلفات علمية في العصور الإسلامية المختلفة مثل تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، وأسد الغابة لابن الأثير وغيرها . وظهور الاهتمام الشديد بالأدب العربي في مصر وبلاد الشام وغيرها من بلدان العالم الإسلامي في العصر العثماني . وظهور كثير من المؤلفات التي تهتم بالأدب شعره ونثره والفقهاء ومختلف العلوم الإسلامية مرتبة على الأقاليم الجغرافية للعالم الإسلامي في العصر العثماني ، كما سبق ورأينا في كتاب نفحة الريحانة للمحبي . وظهور بوادر الوحدة العربية والفكرية في العالم الإسلامي من خلال شمولية التأليف الأدبي كما ظهر عند المحبي في نفحة الريحانة وعند شهاب الدين الخفاجي في ريحانة الألبا . أما أهم ظاهرة فهي شيوع ووجود كثير من الأسر العلمية الكبيرة التي كان لها أثرها الواضح في كثير من العلوم الإسلامية المختلفة .

أهم المصادر والمراجع :

1. شوقي ضيف — عصر الدول والإمارات (مصر والشام) — دار المعارف — القاهرة — بدون تاريخ.
2. عمر موسى باشا — تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) — دار الفكر للطباعة والتوزيع — دمشق — 1989 م .
3. الغزى (محمد بن محمد) : الكواكب السائرة بمناقب علماء المائة العاشرة ، تحقيق : جبرائيل سليمان جبور ، طبعة الأمريكية ، بيروت ، لبنان ، طبع الجزء الأول سنة 1945 م ، والثاني 1949 م ، الثالث 1958 م .
4. الغزى (محمد بن محمد) : لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادى عشر ، تحقيق : محمود الشيخ ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، بدون تاريخ .

(1) المصدر السابق : 1 / 185

5. كارل بروكلمان — تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) — ترجمة : محمود فهمي حجازي — وعمر صابر عبد الجليل — الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1995 م .
6. ليلى الصباغ — من أعلام الفكر العربي في العصر العثماني الأول ، محمد الأمين المحيى وكتابه خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر — الشركة المتحدة للتوزيع — سوريا — دمشق — الطبعة الأولى — 1406 = 1986 م .
7. المحيى (محمد أمين) — خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر — مصر — 1284 هـ .
8. المحيى ، محمد أمين — نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة — تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو — دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي — 1387هـ = 1969 م .
9. المحيى (محمد أمين) : ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه ، تحقيق : محمد حسن عبد العزيز ، مجمع اللغة العربية ، الطبعة الأولى ، 1424 هـ = 2003 م .
10. المرادى (محمد خليل) — سلك الدرر في أعيان القرن الثانى عشر — دار البشائر الإسلامية ، ودار ابن حزم — بيروت — لبنان — الطبعة الثالثة — 1408 هـ = 1988 م .

قراءة بنيوية في شعر الحدائة

دسوقي إبراهيم محمد إبراهيم*

الملخص

تعرض هذه الدراسة للمنهج النيووي في جانبيه : التنظير والتطبيق . وقد تناول الجانب الأول المدارس اللغوية التي أسهمت في نشأة المنهج النيووي ؛ ومن أهمها مدرسة جنيف اللغوية التي تزعمها العالم اللغوي (فرديناند دي سوسير) , ثم الشكلية الروسية ثم حلقة براغ اللغوية ثم مدرسة كوبنهاجن , وأخيرا المدرسة الأمريكية فالنقد الجديد , ثم أبرزت ما أضفاه (لوسيان جولدمان)على المنهج النيووي من طابع اجتماعي . ثم أوضحت رؤية النقد العربي للمنهج النيووي وما أدخله عليه من تعديلات تناسب لغة الشعر في البيئة العربية . أما جانب التطبيق , فقد قرأت فيه قصيدتين للشاعر الفلسطيني محمود درويش : الأولى (آن للشاعر أن يقتل نفسه) وقد اعتمدت في قراءتها على إجراءين من إجراءات المنهج النيووي هما : جدلية الثنائيات والعلاقة بين المستوى الإيحائي والسياقي . أما القصيدة الثانية فهي (بطاقة هوية) واعتمدت في قراءتها على إجراءين من إجراءات المنهج النيووي كذلك هما : جدلية الحضور والغياب والعلاقة بين الوحدات الصغرى والكبرى .

Modern Şiirde Yapısalcı Okuma

ÖZET

Bu araştırmada Yapısalcılık Metodu teorik ve pratik açıdan ele alınmıştır. Teorik bölüm yapısalcılık metodunun doğuşunda payı bulunan dil ekollerini konu edinmekte olup, bu ekoller sırasıyla Cenevre Dil Ekolü, Rus Şekilciliği, Prag Dil Topluluğu, Kopenhag Ekolü ile Amerikan Ekolü ve Yeni Eleştiri ekolleridir. Teorik bölümün ele aldığı diğer konular ise Losun Goldman'ın yapısalcılık metoduna sosyal karakter açıdan yaptığı katkı ve Arap eleştirisinin yapısalcılık metoduna bakış açısıdır.

Uygulama bölümünde ise Filistinli şair Mahmud Derviş'in "Âne li'ş-şâir en yaktul nefseh=Şairin Kendini Öldürme Zamanı Geldi" ve "Bitâkatu huviyye=Kimlik Kartı" adlı şiirleri ele alınarak bu şiirler yapısalcılık metoduna göre incelenmiştir.

* دكتور - أستاذ زائر بقسم اللغة العربية - كلية الإلهيات - جامعة أناتورك - تركيا .

Anahtar Kelimeler: Yapısalcılık, Cenevre Dil Ekolü, Mahmud Dervîş.

ABSTRACT

Structural Reading in Modern Poetry

This study deals with the Structural Approach from both its theoretical and applied sides. The first side has dealt with the linguistic schools that contributed to the emergence of this approach; such as Geneva Linguistic School, then Formalism of Russia, then Prague Linguistic Circle, then Copenhagen School, and finally the American New Criticism School. Also, the social character that was brought by Losian Goldman on the Structural approach, then I explained the view of the Arab criticism of this approach and the suitable amendments that it had brought to suit the poetic language in the Arab environment. On the applied level, I have read two poems for the Palestinian poet Mahmoud Darwish: The first is (It's Time for Poet to Kill Himself). My reading of this poem relayed on two procedures from the procedures of the Structural Approach: dialectical binaries and the relationship between inspirational level and contextual one. As regards of the reading of the second poem (An ID Card), I also relayed on two other procedures from the Structural Approach: dialectic of presence and absence and the relationship between the small and large units.

Key Words: Structuralism, Geneva School of Languages, Mahmud Darwesh

الموضوع

لقد نشأت البنيوية في مطلع القرن العشرين نشأة لغوية ، وما إن تأسست لغوياً حتى اقتحم منهجها دراسة المجالات المعرفية المختلفة ⁽¹⁾ . وقد أسهمت في هذه النشأة مدارس وجماعات لغوية عديدة ، بداية من مدرسة جنيف ثم الشكلية الروسية ثم حلقة براغ اللغوية ثم مدرسة كوبنهاجن وأخيراً المدرسة الأمريكية ، فالنقد الجديد . وكان من الطبيعي أن تتفق تلك

⁽¹⁾ انظر هذه المجالات المعرفية : إديث كرزويل : عصر البنيوية، ت- د/ جابر عصفور، سعاد الصباح، ط1 1993 جون ستروك : البنيوية وما بعدها ، ت- د/ جابر عصفور ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة ، العدد 206 ، فبراير 1996. الدكتور زكريا إبراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر 1978

المدارس والجماعات حول بعض المبادئ , وتختلف حول بعضها الآخر حسب اتجاهه اللغوي.

- 1 -

ويُعد العالم اللغوي السويسري " فردينان دي سوسير " (1857م - 1913 م) مؤسس اللغويات في العصر الحديث - الأب الروحي للبنوية بما أحدثه من طفرة في دراسة اللغة دراسة آنية رافضا الاتجاه التاريخي الذي كانت تقوم عليه الدراسات اللغوية في المراحل السابقة , إذ قدم في كتابه " علم اللغة العام " (2) المبادئ اللغوية التي أحدثت ثورة حقيقية في لغويات العصر الحديث والتي قامت عليها البنوية فيما بعد .

وأهم ما تركز عليه هذه المبادئ هي النظم الثنائية التي تمثلت عند سوسير في ثنائية اللغة والكلام وثنائية الداخل والخارج وثنائية الدراسات المتزامنة والمتعاقبة والمتميزة .

وفي الثنائية الأولى يفرق سوسير بين اللغة والكلام , يتضح ذلك من تعريفه لكليهما ؛ فهو يعرف اللغة بأنها " ذخيرة من الانطباعات مخزونة في دماغ كل فرد من أفراد مجتمع معين . ويكاد ذلك يشبه المعجم الذي توزع منه نسخ على كل فرد في المجتمع , فاللغة لها وجود في كل فرد , ومع ذلك فهي موجودة عند المجموع , وهي لا تتأثر برغبة الأفراد الذين تخزن عندهم " (3). ويفهم من كلام سوسير أن اللغة عنده نظام اجتماعي منسق ومحدود له دراسته المستقلة عن الكلام .

(2) ولا يهمنا ما إذا كانت ثمة آراء قد وضعها تلاميذ سوسير في هذا الكتاب أم لا , فالمهم أن سوسير هو الذي وضع - على أقل تقدير - معظم هذه الآراء حول اللغة . انظر : ميلكا إيفيتش : اتجاهات البحث اللساني , ترجمة الدكتور سعد مصلوح والدكتورة وفاء كامل فايد , المجلس الأعلى للثقافة 1996 : 214

(3) انظر فرديناند دي سوسير : علم اللغة العام , ترجمة الدكتور يوثيل يوسف عزيز , مراجعة الدكتور يوسف المطلبي , بيت الموصل 1988 : 38

أما الكلام فهو شيء ملموس غير متجانس , يختلف فيه كل فرد عن الآخر , ويدخل في دراسته عوامل خارجية ؛ سيكولوجية وفيزيائية وفيزيولوجية . ولكن ثمة علاقة بين اللغة والكلام يقول عنها سوسير : " فاللغة ضرورة إذا أريد للكلام أن يكون مفهومه يحقق الغاية المتوخاة منه , ثم إن الكلام ضرورة لتثبيت أركان اللغة " (4).

والثنائية التي أخذت شوطا كبيرا من مناقشة النقاد لها واتهامهم المنهج البنوي بأنه يسجن النص داخل اللغة (5) هي تفسير النص بين الداخل / اللغة والخارج / الواقع , لذا أتوقف قليلا لأناقش آراء سوسير في هذا الإطار .

إن من يقرأ آراء سوسير يدرك للوهلة الأولى أنه وقع في تناقض حاد بين طرفي هذه الثنائية . ولكن سرعان ما يزول هذا الإحساس بمراجعة تلك الآراء . يقول سوسير: "إن التعريف الذي قدمته للغة (6) ينطوي على إبعاد كل شيء يقع خارج كيانها ونظامها , أو بعبارة أخرى كل ما يعرف " بعلم اللغة الخارجي " (7) بيد أن علم اللغة الخارجي يتناول أشياء مهمة كثيرة وهي الأشياء التي تخطر على بالنا حين نبدأ بدراسة اللسان "

ويخصص سوسير حديثه بعد ذلك عن علاقة اللغة ب الخارج - الثقافة مثلا - فيقول : " ودراسة الأجناس البشرية تذكر الباحث بالروابط التي توصل بين الظاهر اللغوية الحقيقية , فثقافة أمة ما تؤثر تأثيرا ملموسا في لغتها . كما أن اللغة من المقومات المهمة للأمة " .

ويقول في موضع ثالث : " اعتقد أن دراسة الظواهر اللغوية الخارجية مفيد جدا . ولكن القول إننا لا نستطيع فهم النظام اللغوي الداخلي من غير دراسة الظواهر الخارجية إنما هو كلام بعيد عن الحقيقة " (8) .

(4) انظر : علم اللغة العام : 37 , 38

(5) انظر علي سبيل المثال : الدكتور عبد العزيز حمودة , المرايا المحدبة , المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة , إبريل 1998م , الفصل الثالث , 177 : 290

(6) انظر هذا التعريف : علم اللغة العام : 37

(7) أعتقد أن سوسير يقصد بعلم اللغة الخارجي كل العوامل الخارجية التي تؤثر على الكيان الداخلي للغة مثل الثقافة , واللهجات , وتأثير الاحتلال في بث كلمات جديدة في اللغة , وتأثر مفردات اللغة بتغير الأزمنة , والمفردات التي تلحق اللغة من مجالات أخرى مثل السياسية والاقتصادية ... إلخ

(8) انظر : علم اللغة العام : 39, 40

وهكذا لم ينف سوسير علاقة اللغة بالخارج نفيًا قاطعًا ، بل أقر بأهمية ذلك . لكن الذي يمكن أن يُفهّم من كلامه أنه حذر من أن يُتخذ الخارج / الواقع السبيل الوحيد لمعرفة اللغة . أي أن الناقد يمكن له أن يستعين بالخارج في فهم النص ، بشرط ألا يعطي هذا الخارج أهمية في ذاته ، بل ينظر إليه بوصفه عاملاً مساعداً في الكشف عن مدلولات الرص ، وأن يفرض النص هذا الخارج على الناقد لا أن يقحم الناقد النص بتدخلات خارجية تأبى طبيعته هذه التدخلات . فعلى سبيل المثال يستطيع الناقد أن يستعين بالجانب السياسي - كلما فرض عليه النص ذلك - لتفسير مدلولات النص ، لا أن يتخذ النص وثيقة سياسية .

وفي رأيي أن سوسير كان على وعي تام بهذه العلاقة بين الداخل والخارج في دراسة اللغة ، ولئنه عندما رجح الداخل كان يهدف إلى أمور : الأول تحديد مجال الدراسة الداخلية والاعتناء باللغة بوصفها نظاماً قائماً بذاته . الثاني : عدم الخلط بين الخارج والداخل ، فينصرف اهتمام اللسانيين عن فحص العلاقات الداخلية للغة إلى الحديث عن التطورات الخارجية ؛ أي الانصراف عن الأصل والاهتمام بالفرع . الثالث : أن سوسير يعلم أنه بصريعه هذا يبدأ مرحلة جديدة من مراحل دراسة اللغة تخالف التقليدية السابقة التي أثقلت اللغة بأحمال الوقائع الخارجية في دراستها مثل الجوانب التاريخية والسياسية والاجتماعية وحياة المتحدثين بها وغير ذلك . أي أن صنيعه هذا كان رد فعل لما سبق ، فكان عليه أن يؤصل ويؤطر لآرائه . ولا يعني ذلك أنه ينفي تماماً هذه العلاقات الخارجية كما قلت آنفاً .

ومن القضايا اللغوية التي أثارها سوسير : هل تدرس اللغة دراسة آنية ؛ أي دراسة وصفية في لحظة معينة ؟ أم تدرس من خلال تطورها التاريخي ؟ .

والحقيقة أن معالجة سوسير لقضايا اللغة تكاد تكون سلسلة واحدة متصلة مكونة من حلقات تؤثر بعضها في بعض . فمثلاً عندما رجح دراسة اللغة دراسة داخلية - مع عدم استبعاده للمظاهر الخارجية - كان من الطبيعي أن يميل إلى دراسة اللغة في محورها الآني الذي يتناول ظواهر اللغة تناولاً وصفيًا غير مهتم بالتطور التاريخي ، معللاً ذلك بصعوبة الدراسات الآنية عن التاريخية⁽⁹⁾ .

(9) انظر : علم اللغة العام : 120 ، ويؤكد سوسير أن المجال الوحيد الذي يمكن الاستعانة فيه بعلم

اللغة التاريخي هو الدراسات الصوتية فقط . انظر : السابق : 163

وفي إطار دراسته للغة دراسة داخلية يركز سوسير على قيمة الكلمة . وهنا يشبه سوسير كلمات اللغة بقطع الشطرنج في توقف كل منها على قيمتها وليس على شكلها الخارجي ؛ فكما تتوقف قيمة القطعة في لعبة الشطرنج على موقعها في الرقعة من بقية القطع , تتوقف قيمة الكلمة في اللغة على علاقتها بغيرها من الكلمات . وبذلك تصبح اللغة نسقا أو نظاما من القيم التي يتقابل بعضها مع بعض , ومن خلال النظر إلى كل عنصر في علاقه بغيره من العناصر , لأن العنصر المفرد لا يملك قيمة معرّنة في نفسه⁽¹⁰⁾.

وأخيرا تأتي قضية العلاقات عند سوسير , فهو يقسم العلاقات بين العناصر اللغوية إلى مجموعتين متميزتين : الأولى سماها (التعاقبية) أي الأفقية , وسمى المجموعة الثانية بلعلاقات (الاستبدالية) أي الرأسية . وفي النمط الأول يقول سوسير : " تكتسب الكلمات في الحديث , علاقات تعتمد من جهة على الطبيعة الخطية للغة لأنها مرتبطة بعضها ببعض . وهذه الحقيقة تحول دون النطق بعنصرين في آن واحد "⁽¹¹⁾.

أما النمط الثاني من هذه العلاقات وهي العلاقات الاستبدالية, فيقول عنها سوسير : "ونلاحظ أن الارتباط الذي يتألف خارج الحديث يختلف كثيرا عن ذلك الذي يتكون داخل الحديث , فالارتباطات التي تقع خارج الحديث لا يدعمها التعاقب الخطي , ويكون مكانها في الدماغ , فهي جزء من الذخيرة الداخلية للغة التي يملكها كل متكلم "⁽¹²⁾. وما دامت العلاقات الأفقية ذات طبيعة خطية , فهي تأخذ أيضا طبيعة حضورية لأن عناصرها تُكتب وتُقرأ , ويختلف الأمر في العلاقات الإيحائية التي تقوم على تغييب بعض العناصر التي تعتمد على الذاكرة⁽¹³⁾.

⁽¹⁰⁾ انظر في تشبيه سوسير للغة بلعبة الشطرنج : علم اللغة العام : 129 , 130 .

⁽¹¹⁾ انظر : علم اللغة العام : 142

⁽¹²⁾ انظر : علم اللغة العام : 142 . ومن حيث الترتيب , تأتي العلاقات الاستبدالية أولا ثم الأفقية ؛ لأن الثانية مترتبة على الأولى وهو ما يعرفه النقد العربي . ولهذا العلاقات جذور في تراثنا النقدي . انظر : عبد القاهر الجرجاني, دلائل الإعجاز, قراءة محمد محمود شاكر- القاهرة , الطبعة الثالثة 1992م : 44 , 55 , 402 ,

⁽¹³⁾ انظر : السابق : 143 , وبذلك يربط سوسير علاقتي الحضور والغياب بعلاقتي الراسي والأفقي , وهو أحد الإجراءات المهمة في المنهج البنيوي . وهو ما سيتضح في جانب التطبيق .

وأخلص من ذلك , أن المؤثرات التي تركتها هذه المدرسة "جنيف " الرائدة في مجال الألسنيات على المنهج البنيوي تتلخص في العناصر الآتية:

الأول تقديمها لنظام الثنائيات اللغوية الذي يعد أهم عنصر من عناصر المنهج البنيوي .

الثاني اعتماد المنهج البنيوي في دراسة النص على الداخل في معزل عن أي مرجع خارجي . مما أوقع البنيويين الماركسيين في مأزق حقيقي ؛ إذ كيف يوف قون بين هذا المبدأ الأصيل في المنهج البنيوي ونظرتهم الأدبية القائمة على مبدأ الانعكاس⁽¹⁴⁾ .

الثالث اهتمام البنيوية في الدراسات اللغوية بالاتجاه الآني " الوصفي " بدلاً من الاتجاه التاريخي خلافاً للملحج التي سبقتها .

الرابع استقمت البنيويون من هذه المدرسة فكرة العلاقات بين الجزء والكل , إذ شبه سوسير علاقة الكلمة بما يجاورها بقيمة قطعة الشطرنج داخل الرقعة⁽¹⁵⁾ .

الخامس تأثر البنيويون بالاتجاه اللغوي عند سوسير فـدي دراسة النص بمحوري الاستبدال والتعاقب , ووجدوا فيـه مجالاً خصباً لـدراسة النص الأدبي فـدي إطار علاقة الحضور والغياب .

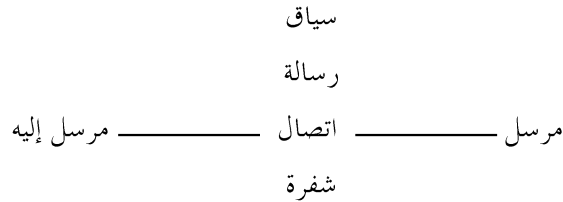
(14) انظر من اقشة ه ذال رأي : الدكتور

عبد العزيز حمودة , المـرايا المحدثبة (الفصل الثالث) , 177-290

(15) انظر في تشبيه اللغة بلعبة الشطرنج : سوسير , علم اللغة العام : 129 , 130

- 2 -

والرافد الثاني من روافد تأسيس المنهج البنيوي هو الشكلية الروسية (16). وأهم ما قدمه لغويو هذه المدرسة هو مخطط "ياكسون" الخاص بنظرية الاتصال وعناصرها الستة التي شملت وظائف اللغة كافة بما فيها الوظيفة الأدبية . وتقوم هذه العناصر على : المرسل / المبدع , والرسالة , ومرسل إليه , والسياق أي المرجع الذي يدرك المتلقي بواسطته مادة القول , والشفرة وهي خاصية أسلوبية يتعارف عليها كل من المبدع والمتلقي , ووسيلة اتصال تربط بين المبدع والمتلقي بطريقة ما. ويتمثل هذا المخطط في الشكل التالي (17):



وما يهمنا من هذه التزعة ه و مفهومها للعمل الأدبي , فهي ترى أن العمل الأدبي استخدام خاص للغة (18) . ومعنى هذا أن العمل الأدبي عند أصحاب هذه التزعة يقوم على الانحراف عن اللغة العملية التي تهدف إلى عملية التوصيل فقط دون الالتفات إلى الكيفية التي يتم بها هذا التوصيل . ولا يمكن أن يُستنتج من هذا أن الشكليين يعنون - انطلاقاً من هذا الموقف - بالشكل على حساب المضمون , أو كما يمكن أن يُفهم خطأً من قول شلكوفسكي : " الفن طريقة لممارسة تجريباً فنية الموضوع , أما الموضوع ذاته فليس له أهمية " . كما تتمثل وظيفة

(16) انظر في نشأة هذه المدرسة: ديفيد بشيندر: نظرية الأدب المعاصر, ترجمة عبد المقصود عبد الكريم, الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996م: 97,98, رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة, ترجمة الدكتور جابر عصفور, الهيئة العامة لقصور الثقافة , الطبعة الثانية , مارس 1996م : 28,29 . نيوتن : نظرية الأدب في القرن العشرين , ترجمة عيسى علي العاكوب , عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية . الطبعة الأولى 1988م : 19, 20

(17) من اللافت للنظر أن التراث النقدي عند العرب كان قد تحدث في مثل هذه العناصر . انظر : حازم القرطاجي, منهاج البلغاء وسراج الأدباء , تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة , تونس 1966: 346
(18) انظر : رمان سلدن , النظرية الأدبية المعاصرة : 35

العمل عند أصحاب هذه التزعة فسي نقل الإحساس بالأشياء كما تُدرك وليس كما تُعرّف ,
وعندهم كذلك أن تقنية الفن هي إسقاط الألفة عن الأشياء أو تغريبها⁽¹⁹⁾ .
والقضية الأثيرية التي تمّ البنيوية من الاتجاه الشكلي هي كيفية دراسته للعمل الأدبي .
ويمكن القول : إن العمل الأدبي داخل التزعة الشك لية يُدرّس بعيداً عن مؤلّفه وعن الأنساق
الخارجية مثل الاجتماعية والسياسية والتاريخية⁽²⁰⁾ .
وإذا كان أحد أقطاب الشكلية المتأخرين وهو " ميخائيل باختين " قد ربط بين الأدب
والواقع حسب موقفه الأيديولوجي الماركسي⁽²¹⁾ . فقد تبرأ فيما بعد - على حد قول ديفيد
بشبندر - من الشكلية⁽²²⁾ .

وفي عام 1928م , ظهر بيان سمي " أطروحات ياكسون - تنيانوف " مفاده أنه يرفض
الشكلية الآلية , ويحاول أن يُدخل الإطار التاريخي أو الفسري في فهم العمل الأدبي بشرط
الاعتداد بوظيفة هذا الإطار داخل العمل⁽²³⁾ . كما كان من سمات هذا البيان , التداخل بين
المحور الثابت والمتطور في دراسة العمل الأدبي , فكل ظاهرة أدبية لها ماضيها ومستقبلها .
وكذلك ما أضفاه بشبندر من أن وحدة العمل الأدبي " ليست كيانا مغلقا ومتماثلا , ولكنها
تكامل ديناميكي واضح . والعلاقة التي توحد بين عناصرها ليست علاقة تساو أو إضافة
استاتيكية, ولكنها علاقة الترابط والتكامل الديناميكية " ⁽²⁴⁾ . ويفهم من ذلك أن العمل
الأدبي يتكون من أجزاء تترابط مع بعضها في إطار الكل .

ويمكن استخلاص أهم المبادئ البنيوية من الشكلية الروسية على النحو الآتي : أولا دراسة
العمل الأدبي من داخله دون الالتفات إلى العوامل الخارجية , وربما يكون هذا الاتجاه هو الذي
نتجت عنه مقولة " موت المؤلف " عند البنيويين . ثانيا النظر إلى العمل الأدبي على أنه أجزاء

⁽¹⁹⁾ انظر : السابق : 33

⁽²⁰⁾ انظر : الدكتور صلاح فضل , نظرية البنائية في النقد الأدبي , الأجلو المصرية , الطبعة الثانية 1980

61:

⁽²¹⁾ انظر : رمان سلدن , النظرية الأدبية المعاصرة , 43 - 49

⁽²²⁾ انظر : ديفيد بشبندر , نظرية الأدب المعاصر : 99

⁽²³⁾ انظر: رمان سلدن , النظرية الأدبية المعاصرة : 50

⁽²⁴⁾ انظر : ديفيد بشبندر , نظرية الأدب المعاصر : 108

متراپطة في إطار الكل , فضلاً عن اهتمام هذه المدرسة بقانون المخالفة الصوتية الذي اهتم به سوسير من قبل .

- 3 -

وامتدادا للجدور البنيوية , تأسست حلقة براغ اللغوية في عام 1926م . وأهم ما يلفت الانتباه أن هذه الحلقة طورت رؤيتها للعمل الأدبي في جانبه التفسيري , إذ لم تقصره على الداخل فقط , بل أقرت بالاستعانة بالمج ال الخارجي في تفسير النص الأدبي , فيقول موكاروفسكي مثلاً : " إن من الح مق استبعاد العوامل غير الأدبية من التحليل النقدي " (25). وبدلاً من الانعزال بين الوظيفة الجمالية للأدب والواقع , أطلق عليها ياكسون " استقلال الوظيفة الجمالية " (26) .

وترسيحاً للمبادئ البنيوية في اللغة , يقول أحد منظري براغ : " يمكن تحديد البنائية (27) على أساس أنها التيار اللغوي الذي يعني بتحليل العلاقات بين العناصر المختلفة في لغة ما , حيث يتم تصورهما كل شامل تنتظمه مستويات محددة " (28) . وإذا نُقل هذا المفهوم من المجال اللغوي إلى النص , فإن حلقة براغ تنظر إلى العمل الأدبي على أنه كل شامل يحتوي على أجزاء ترتبط مع بعضها بعلاقات تنتج في النهاية هذا الكل الشامل بجمالياته الفنية . وأما رؤيتها للسياقين التوقييني والتاريخي , فقد ألغت الحاجز بينهما على أساس أن دراسة اللغة بوصفها نظاماً دراسة وصفية لا بد أن يكون لها جذور تاريخية , وكذلك فإن الدراسات التاريخية للغة لا يمكن أن تستبعد فكرتي النظام والوظيفة . وهذا يعني أن كلا النظامين لا يلغي الآخر (29) . وكانت هـ هـ هـ هي أهم النقاط التي قدمتها حلقة براغ للمنهج البنيوي .

(25) انظر : رمان سلدن , النظرية الأدبية المعاصرة : 50

(26) انظر في هذا الرأي : ميلكا إفيتش , اتجاهات البحث اللساني : 248

(27) يقصد الدكتور صلاح فضل بهذا المصطلح البنائية أي البنيوية؛ فمن المعلوم أن هذا المصطلح تعددت أسئلته : فهو البنيوية والبنائية كما عند الدكتور صلاح فضل , والبنية كما عند الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه "مشكلة البنية".

(28) انظر : الدكتور صلاح فضل , نظرية البنائية في النقد الأدبي : 110 . من الواضح أن الصياغة مفككة

(29) انظر : ميلكا إفيتش , اتجاهات البحث اللساني : 249

واختصاراً لهذا المجلد ، فقد نشأت جماعات لغوية أخرى داخل القارة الأوروبية وخارجها ، أسهمت إلى حد بعيد في نشأة المنهج النبوي وعلى رأسها جماعة كوبنهاجن ، والمدرسة الأمريكية ، وكذلك النقد الجديد (30) .

- 4 -

وفدي نهاية هـ—ذا التنظير المختصر ، كان لا بد أن أشير إلى نقطة لها بالغ الأهمية أضافت حديثاً إلى المنهج النبوي ، وهـي العـلاقة بين النبوية بوصفها منهجاً نقدياً والماركسية بوصفها فلسفة فكرية .

ويجب التنبيه أولاً ، إلى أن ثمة نوعاً من التوافق بينهما في عدم فهم الأفراد بمعزل عن الأنساق الاجتماعية ، وهو ما ذهب إليه رمان سلدن (31) . لكن يكمن الاختلاف بينهما في موقف كل منهما إزاء رؤيته لهذه الأنساق ؛ فعلى حين ينظر إليها البنيويون على أنها أنساق لا زمانية — حسب دراستهم الآنية — ينظر إليه الماركسيون البنيويون على أنها أنساق تاريخية متغيرة .

وكان من الطبيعي أن يؤثر الفكر الماركسي على النقاد الماركسيين الذين يتبنون الـنبوية منها للدراسة . وقد تجلّى هذا التأثير في إضافة " لوسيان جولدمان " الطابع الاجتماعي إلى المنهج النبوي . وهو ما سمي " بالنبوية التوليدية " .

ويقصد جولدمان بهذا المصطلح أن الأنساق البنيوية متولدة عن الأنساق الاجتماعية الموجودة داخل المجتمع . ويجب ألا يفهم من ذلك أن جولدمان يؤمن بحرفية المحاكاة الاجتماعية أو الانعكاس الآلي للمجتمع داخل الأعمال الأدبية ، لكن الرأي عنده أن النصوص الأدبية تُعد موازاة فنية للواقع تختلف في منطقتها القائمة عليه عن منطق الواقع الآلي .

(30) انظر في مبادئ هذه الجماعات والمدارس : الدكتور زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية . الدكتور صلاح فضل : نظرية البنائية في النقد الأدبي . الدكتور ميشال زكريا : الألسنية (علم اللغة الحديث) ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية 1985 . ميلكا إيفتش ، اتجاهات البحث اللساني .

(31) انظر : النظرية الأدبية المعاصرة : 80

كما يربط جولدمان بين البنيوية ورؤية العالم . وفي استخدام هذا المصطلح / رؤية العالم عند جولدمان يقول الدكتور جابر عصفور : " يستخدم جولدمان المصطلح باعتباره مصطلحاً يلائم ذلك الكل المركب من أفكار ومطامح ومشاعر , تصل ما بين مجموعة اجتماعية (تأخذ شكل طبقة في أغلب الأحوال) وتفصل مــــا بينهم وبين غيرهم مــــن أفراد المجموعات الاجتماعية الأخرى " (32). ومعنى هذا أن أهم شرط من شروط هذه الرؤية أنها رؤية اجتماعية .

كما ينظر جولدمان إلى النص الأدبي على أنه نتاج للذات الاجتماعية وليست الفردية . وعلى المبدع في هذه الحالة أن يبرز العلاقة بين الأنساق الاجتماعية بعضها ببعض وجدليتها مع مطامــــح أفــــراد الجماعــــة أو الطبقة المعيرة عن المجتمع . ويقرر جولدمان أن ثمة وظيفة للعمل الأدبي يجب أن يؤديها في إطار الكل الأشمل الذي تولد عنه (33) .

والمتمعن في آراء البنيويين الماركسيين يدرك أن هناك علاقة من التكامل وليس التناقض بين ثنائية الداخل والخارج في دراسة العمل الأدبي ؛ لأن المنهج البنيوي التوليدي لا يفهم العمل الأدبي إلا باعتباره نسقاً من العلاقات المتشعبة داخلياً , وفي الوقت نفسه يضطر هذا المنهج إلى العودة للخارج لفهم وظيفة العمل الأدبي المتعلقة بالأنساق الخارجية التي جاءت من أجلها , فلا وجود للعمل الأدبي عند البنيوية التوليديّة . بمعزل عن وظيفته الدلالية . وعلى ذلك فتفسير النص لدى البنيويين التوليديين يتراوح بين الداخل والخارج , ولا يميل لأحد الطرفين على حساب الآخر .

وختاماً لهذا القسم , فقد نُقِلَتُ البنيوية من مجالها اللغوي إلى المجال الأدبي على يد " كلود ليفي شتراوس " وكان ذلك في أوائل الستينيات وذلك مــــن خلال كتبه " الاثروبولوجيا البنيوية " 1958م . ومن حينها بدأ النقد العربي يتجه إلى هذا المنهج الجديد بوصفه منهجاً صالحاً لدراسة الأدب من ناحية , ولأنه يخالف المناهج التق ليديّة السابقة عليه من ناحية أخرى , ولا سيما أن الأدب العربي كان قد دخل مرحلة جديدة من الحداثة بدأت مع انبثاق النصف الثاني من القرن العشرين .

(32) انظر : مجلة فصول , المجلد الأول , العدد الثاني , يناير 1981 : 85

(33) انظر : مجلة فصول , المجلد الأول , العدد الثاني , يناير 1981 : 88

- 5 -

وإلى هنا ينتهي القسم الخاص بالتنظير في الحقل الغربي الذي يمكن أن نستخلص منه المبادئ الإجرائية التي اعتمد عليها المنهج البنيوي على النحو الآتي : أولاً أن المنهج البنيوي يعتمد في تفسيره للنص الأدبي على الداخل ، وينفي الإقحامات الخارجية حتى لا يصبح النص وثيقة تاريخية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية ، ومع ذلك لا يستبعد حسب بنيوية جولدمان الاستعانة بهذه الجوانب في تفسير النص . ثانياً ينظر المنهج البنيوي إلى النص على أساس أنه كل متكامل يتكون من أجزاء تربطها علاقات ، ولا يتم فهم هذه الأجزاء بمعزل عن العلاقات التي تربطها بالبنية الشاملة للنص . ثالثاً يعتمد المنهج البنيوي على الدراسة الوصفية لا التاريخية للظواهر اللغوية باستثناء البنيوية التوليدية التي لا تستبعد المحور التاريخي . رابعاً يهتم المنهج البنيوي بالعلاقات الإيحائية والسياقية في تفسير النص الأدبي ، إذ تنتج الدلالة من خلال تفاعل هذين المستويين . خامساً يُشَرِّد النص الأدبي في البنيوية على مجموعة من العلاقات الثنائية ومن أهمها علاقات الحضور والغياب . سادساً ترفض البنيوية الاتجاه الذاتي المطلق في عملية الخلق الفني وتقر بدلاً من ذلك بالموضوعية ؛ فعندما ينشئ الشاعر قصيدته لا يتحدث عن نفسه فحسب ، بل عن الآخرين كذلك .

- 6 -

وقبل أن نغادر هذا القسم التنظيري ، لابد من مناقشة البنيوية في مبدأ من أهم مبادئها الإجرائية إثارة للجدل ، وهو تفسيرها للعمل الأدبي في داخله بعيداً عن الأنساق الخارجية . وبداية نقول : إذا كانت البنيوية الأدبية منبثقة عن البنيوية اللغوية التي وضع أسسها سوسير ، فإن سوسير نفسه لم ينف الأنساق الخارجية في دراسة اللغة نفيًا قاطعاً كما بينت في مناقشتي لمبادئه السابقة . وكل ما يمكن أن يقال : إن تركيز سوسير على طرف الداخل يعد رد فعل لما سبق من مناهج كانت تعتمد في دراستها للغة اعتماداً كلياً على الخارج وتحمل اللغة في أدق خصائصها وهي عناصرها الداخلية .

ينضاف إلى ما سبق ، ما أضافه لوسيان جولدمان على المنهج البنيوي من طابع اجتماعي ، ومن ثم يفسر النص - حسب البنيوية الماركسية - في علاقته بالخارج .

وحتى لو سلمنا جدلاً بأن النبوية تقصر تفسيرها للنص على الداخل - وهو الشائع في الأوساط النقدية - فهل يصلح هذا المبدأ في التعامل مع النص الشعري في بيئته العربية ؟ ولابد أن تأتي الإجابة - من وجهة نظري - بالنفي ؛ لأن الشعر العربي منذ الحقبة الجاهلية حتى الآن وليد بيئة ما ، وهذه البيئة لها خصائصها الحضارية ولها مقوماتها المميزة وتعج بصراعات مختلفة مثل الخارجية المتمثلة في المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي وكذلك الطبقية ، والداخلية المتمثلة في مستوى العواطف الإنسانية وتقلباتها في كل عصر . مما ينعكس على فنونها الأدبية التي تعبر عنها .

ومع أن الأدب - وعلى رأسه فن الشعر - ليس محاكاة حرفية للواقع المعيش ، بل هو موازاة فنية لها منطقتها الخاص الذي يحكم علاقاتها الداخلية ، لا يستطيع أن ينسلخ عن الواقع ، بل يستمد مضمونه من مجرياته . ومن ثم يولد النص الأدبي في حضن العلاقة الجدلية القائمة بين المعطيات والتجارب التي يعيشها المبدع في واقعة من ناحية والمادة الأساسية للأدب وهي اللغة بكل جمالياتها من ناحية أخرى . ومهما قيل في استقلالية الأدب ، فلا بد لهذه العلاقة التي تجمع بين الأدب والحياة أن تستمر وإلا فقد الأدب وظيفته تجاه معالجة قضايا الواقع .

إن م-----ن يتصف-----ح الشع-----ر العربي يدرك هذه الحقيقة سالفة

الذكر التي اعتقد أنها بديهية . وإلا

كيف أفسر نصاً شعرياً لمحمود درويش - علي سبيل المثال - دون التطرق - ولو بطرف خفي - إلى تجربته المرتبطة بواقع الأرض المحتلة ؟ . وإذا كان المنهج النبوي يسجن النص في سجن اللغة كما يقول الدكتور عبد العزيز حمودة ، فقد يتفق هذا الإجراء مع الشعر الغربي الذي يعيش مبدعوه في مرحلة ترف حضاري ، لم يصل إليها مبدعو الشعر العربي الذين تلتهمهم الصراعات على الأصعدة المختلفة في واقعهم العربي . وإذا كان الشعر العربي ابناً شرعياً للحياة العربية ، فكان لابد من تعديل هذا الإجراء النبوي في أن يدرس النص الشعري في علاقته بالواقع ليناسب طبيعة هذا الشعر .

وقد أعجبني رأي الدكتور صلاح فضل - وهو أحد رواد المنهج النبوي في علمنا العربي - حين قال في هذا المجال : " عيب على النبوية أنها تهدف إلى خلع الأعمال الأدبية عن جذورها وقتلها وهذا ليس صحيحاً ، فلا يوجد ناقد يحترم عمله ويدرك طبيعته لا يأخذ في اعتباره السياقات المتعددة للنصوص الأدبية ، لكنه يصبح مطالباً بالأيسر في الاعتماد على هذه

السياقات , فلا يرى إلا من منظورها , يصبح مطالباً بأن يوظف السياق لفهم النص بدلا من أن يوظف النص لفهم السياق وشرحه " (34).

وهذا ما أميل إليه بشدة ؛ ألا تستبعد السياقات الخارجية تماما من عملية التفسير , وفي الوقت نفسه لا تصبح ركائز أساسية في هذه العملية , بل ينظر إليها بوصفها جوانب إضاءة يستعين بها الناقد لفرض غموض أو الكشف عن فحوى رمز .

وفي تعليق الدكتور كمال أبو ديب على صورة الشاعر اليميني عبد العزيز المقالح " يا اشتعال الأقاليم في زمن البدو " من قصيدته (مرثية رجل صادق) يقول : " ويبدو أن تدخل المتلقي يتطلب معرفة من أنماط متعددة ، سياسية وجغرافية وتاريخية وسيرية . لكي بموضع (35) التعبير المناقش في سياق الصراع الثقافي — الحضاري العريق بين الصحراء والعالم المتحضر في الجزيرة العربية، أي بين قطبيها الصحراوي — البدوي والحضري -اليميني ، شدم فدي سياق الصراع العسكري — السياسي الذي حدث بعد قيام ثورة أيلول اليمينية (36) .

ولم تبعد الدكتورة يمنى العيد عن هذا المجال إذ أبرزت العلاقة بين النص والسياق الخارجي فدي تعليقها على قصيدة (تحت جدارية فائق حسن) للشاعر العراقي سعدي يوسف : " إن النص ليس داخلاً معزولاً عن خارج هو مرجعه . (الخارج) هو حضور في النص ينهض به عالماً مستقلاً ... وعليه فإن النظر في العلاقات الداخلية في النص ليس مرحلة أولى تليها مرحلة ثانية يتم فيها الربط بين هذه العلاقات بعد كشفها وبين م أسميه (الخارج) في النص . بل إن النظر في هذه العلاقات الداخلية هو أيضا ، وفي الوقت نفسه ، التطور في حضور هذه العلاقات في النص (37) .

(34) انظر: مناهج النقد المعاصر , دار الآفاق العربية , الطبعة الأولى 1997م : 95 وانظر كذلك :

الدكتورة نبيلة إبراهيم , فصول , المجلد الأول , العدد الثاني , يناير 1981م : 180

(35) هذه الصيغة خطأ , والصحيح (يضع) ؛ لأن ماضيه وضع , فلا يصح أن يأتي منه وزن (فعلل) .

(36) انظر : فصول , الجزء الثاني , المجلد الثامن , العددان (الثالث , الرابع) ديسمبر 1989 م : 85

(37) انظر : في معرفة النص , دار الآفاق الجديدة — بيروت — الطبعة الثانية 1984م : 135 — 169

وثمة دراسات بنيوية اعتمدت هذا التفسير⁽³⁸⁾، وحتى موت المؤلف وهو الشاعر الذي تبناه النبيون كان رد فعل للنقد البيوجرافي الذي كان يقوم على التفتيش - في عملية التفسير - عن حياة المبدع في جوانبها المختلفة . وما أريد أن أقوله في هذا الإطار: إن ردود الأفعال هذه يجب ألا تفهم فهما معاكسا في أنها تؤمن بما تقول به إيمانا حرفيا , بل تضع ما تقرره في المرتبة الثانية أي تزحزحه عن مركز الثقل . وهذا ليس نفيًا للشيء⁽³⁹⁾ .
وبهذا التعديل الذي أدخله النقد العربي على هذا المنهج , يمكن تقديم نماذج تطبيقية قيمة , تعتمد على الأنساق الخارجية بوصفها عوامل مساعدة في عملية التفسير .

* * *

والآن ندخل إلى عالم التطبيق . وقد وقع اختياري في هذه الدراسة على شعرية الشاعر الفلسطيني محمود درويش وذلك من خلال قصيدتيه "آن للشاعر أن يقتل نفسه" و"بطاقة هوية".

- 1 -

وفي الحقيقة أن التعامل مع القصيدة الحدائرية أصبح من المهام الشائكة التي يواجهها الناقد ؛ فشعرية هذه القصيدة لم تعد تستمد مقوماتها من معين تقليدي في شكله أو مضمونه , وإنما غدا العالم أمامها كتابا مفتوحا , تُحدث نوعا من التفاعل الحي مع مفرداته ؛ ففي الشعرية

⁽³⁸⁾ منها ما قدمه الدكتور صلاح فضل من ارتباط بين عالم مدينة السويس بكل دماره وتضحيات ه وعالم القاهرة بحياتها الرتيبة اللاهية من ناحية , وجماليات اللغة في تفسيره النبيوي لقصيدة السويس للشاعر أمل دنقل من ناحية ثانية . انظر : إنتاج الدلالة الأدبية مركز الإنماء الحضاري , الطبعة الثانية 2002م : 45 - 51 . وكذلك ما اعتمد عليه الدكتور كمال أبو ديب من سياق خارجي في التعرف على مدلول الرجل الصادق في قصيدة عبد العزيز المقالح (مرثية رجل صادق) . انظر : فصول , الجزء الثاني , المجلد الثامن , العددان (الثالث , الرابع) ديسمبر 1989 م : 85 , وكذلك ربطه بين لغة الغياب في قصيدة الحدائرية وتنظي الواقع العربي . انظر : السابق : 103 . أما الدراسة الثالثة , فهي الدراسة النبيوية التي قدمتها الدكتورة بمحي العبد لقصيدة سعدي يوسف (تحت جدارية فائق حسن) وقد ربطت فيها بنية النص بالواقع الاجتماعي . انظر : في معرفة النص , دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية 1984م : 135 - 169

⁽³⁹⁾ وثمة بعض القضايا الأخرى التي أثرت حول المنهج النبيوي منها : علمية هذا المنهج من عدمها , واعتماد الناقد النبيوي على الرسومات في عملية التفسير... الخ . لكنها تعد قضايا هامشية .

الحداثيّة تخرج العلاقات المنطقيّة التي تؤلّف بين مفردات الواقع المحسوس من نطاقها , لتدخل نطاقاً فنياً له منطقها الخاص .

شيء آخر , هو أن القصيدة الحداثيّة تنفر مما يسمّى بالتجربة الشعريّة التي سيطرت على الشعر العربيّ حتّى المرحلة الرومانسيّة. وفي هذا المجال يقول الدكتور محمد عبد المطلب : " ولا شك أنه مع تحولات الشعر العربيّ الأخيرة لم يعد هناك مجال لمثل هذه المقولات عن التجربة الذاتيّة , والتجربة العامّة والتجربة الإنسانيّة , وما يتصل بها من موقف مباشر أو غير مباشر يعاينه المبدع , ذلك أن العالم أصبح تجربة الشاعر الدائمة التي يعيشها في كل لحظة دون ارتباط مكانيّ أو زمنيّ معين " (40) . يقول محمود درويش في قصيدته الأولى "آن للشاعر أن يقتل نفسه": (41)

آن للشاعر أن يقتل نفسه

لا لشيء , بل لكي يقتل نفسه .

قال : لن أسمح للنحلة أن تمتصني

قال : لن أسمح للفكرة أن تقتصّ مني

قال : لن أسمح للمرأة أن تتركني حياً على ركبها

من ثلاثين سنة

يكتبُ الشعرَ وينساني . وقعنا عن جميع الأحصنه

ووجدنا الملح في حبة قمح , وهو ينساني . خسرتنا الأمكنه

وهو ينساني . أنا الآخرُ فيه .

كل شيءٍ صورةٌ فيه . أنا مرآةٌ

كل موتٍ صورة . كل جسد

صورة . كل رحيلٍ صورة . كل بلد

صورة . قلت كفى متنا تماماً , أين إنسانيّتي ؟ أين أنا ؟

(40) انظر : تقابلات الحداثة في شعر السبعينيات , الهيئة العامة لتصور الثقافة, نوفمبر 1995 , 30:29

(41) انظر : المختار من شعر محمود درويش - إعداد الدكتور محمد عنانسي , الهيئة المصرية العامة للكتاب

قال : لا صورة إلا للصور.

من ثلاثين شتاء

يكتبُ الشعرَ ويبني عالماً ينهارُ حوله

يجمعُ الأشلاءَ كي يرسمُ عُصفوراً وباباً للفضاء

كلما انهارَ جدارُ حولنا شادَ بيوتاً في اللغه

كلما ضاقَ بنا البرُ بنى الجنةَ , وامتدَّ بجُمَله

من ثلاثين شتاء , وهو يحيا خارجي .

قال : إن جتنا إلى أولى المدن

ووجدناها غيابا

وخرابا

لا تصدقْ

لا تطلقْ

شارعا سرنا عليه .. وإليه .

تكذبُ الأرضُ ولا يكذبُ حلمٌ

يتدلى من يديه .

من ثلاثين خريفا

يكتبُ الشعرَ ولا يحيا ولا يعشقُ إلا صوره

يدخلُ السجنَ فلا يبصرُ إلا قمره

يدخلُ الحبَّ فلا يقطفُ إلا ثمره

قلتُ : ما المرأةُ فينا ؟ قال لي : تفاحةٌ للمغفرة

أين إنسانيتي ؟

صحتُ

فسد البابَ كي يبصرني خارجه . يصرخ بي :

من فكرةٍ في صورةٍ في سُرْمِ الإيقاعِ تأتي المرأةُ المنتظرة .

آن للشاعر أن يخرجَ مني للأبد

ليس قلبي من ورقٍ

آن لي أن أفرق
 عن مرايا وعن شعب الورق .
 آن للنحلة أن تخرج من وردتها نحو الشفق
 آن للوردة أن تخرج من شوكتها كي تحترق
 آن للشوكة أن تدخل قلبي كله
 كي أرى قلبي , وكي أسمع قلبي , وأحسه
 آن للشاعر أن يقتل نفسه
 لا لشيء
 بل لكي يقتل نفسه .

ولأن هذه القصيدة هي التي حددت منهجها النقدي , باعتمادها في بنائها العام على البنية
 الدرامية , كان لابد أن أتكى على مبادئ إجرائية تساعد في الكشف عن جماليات هذه البنية
 القائمة على الصراع الداخلي لدى الشاعر وتجليه على المستوى اللغوي . ومن ثم رأيت أن
 جدلية الثنائيات وتشابك المستويين الإيجائي والسياسي هما الإجراءان اللذان يكشفان عن
 المفاعلات الدرامية داخل القصيدة . أي أنني سأعتمد على بعض المبادئ الإجرائية
 للمنهج البنيوي .

- 2 -

وكان لابد أن تتوافق التشكيلات الجمالية مع الإطار المضموني الذي اتسم بالطابع الدرامي
 الذي نشأ بفعل صراع الشاعر بين ذاته الشاعرة التي لم تعد تجدي نفعاً فسي واقع مؤلم مليء
 بالخراب والدمار والاحتلال والقهر , وذاته الإنسانية التي ترغب فسي الاعتناق من
 الذات الأولى .

وأولى هذه الجماليات - حسب المنهج البنيوي - ظهور عناصر لغوية متكافئة ومتقابلة في
 الوقت ذاته . وهذه السمة هي إحدى المفاعلات التي تفجر درامية الشعر عند محمود درويش ,
 يقول مثلاً:

قال : لن أسمع للنحلة أن تمتصني

قال : لن أسمح للفكرة أن تقتص مني

قال : لن أسمح للمرأة أن تتركني حيا على ركبتيها

وقد ورد هذا المقطع في سياق رفض الإنسان الشاعر للشاعر الإنسان , وكما هو واضح , انتظمت هذا المقطع ضفيرة تركيبية موحدة البناء متعددة الدلالة : فعل ماضي يتبعه تركيب زمني منفي فسي زمن المستقبل (لن أسمح) إضافة إلى الجار والمجرور مشفوعا بتركيب زمني آخر مكون من أداة النصب (أن) داخلة على فعل مضارع يعود فاعله (الضمير المستتر) على المجرور السابق , ثم يظهر الشاعر أخيرا في صورة ضمير المتكلم . ولكي يكسر الشاعر هذه الرتبة , نَوَّع في الضمير العائد عليه ؛ ففي الجملة الأولى جاء مفعولا به (الباء في تمتصني) ثم في منطقة الجر في الجملة الثانية (مني) ثم عاد مرة أخرى إلى منطقة المفعولية في (تتركني) متبوعا بحال مفردة (حيا) ثم حال شبه جملة(على ركبتيها).

ورغم صغر هذه المقطوعة , تحوي في داخلها طابعا جدليا مفعما بالرفض , يبدو من خَطِّ الثبات والتغيير. أما خط الثبات , فيتجلى لفظيا ومعنويا في (قال : لن أسمح) ونحويا في (للنحلة , للفكرة , للمرأة) وصرفيا في (يمتصني , تقتص , تترك) . وقد ساعد هذا الثبات متعدد المظاهر على شيوع ضرب من الإيقاع المتناغم , أسهم جماليا في تشكيك الشاعر في ذاته الشاعرة , ومن ثم رفضه .

وإذا كان خط الثبات قد استحوذ على المستوى التركيبي , فقد سيطر خط التغيير على المستوى الإفرادي , فبالرجوع إلى قسم المجرورات , يلحظ أنها - رغم ثباتها نحويا - متغيرة لفظا ومعنى (للنحلة , للفكرة , للمرأة) , وكذلك في قسم الزمن (تمتص , تقتص , تترك) . وقد أذكت تلك الضفيرة المتعامدة والمتقاطعة في الآ ن ذاته بين المستويين الإفرادي والتركيب الطابع الدرامي داخل المقطوعة . ولتأكيد هذا الطرح , نقرأ مقطوعة أخرى , ولتكن المقطوعة الرابعة من القصيدة التي يقول فيها درويش :

مِنْ ثَلَاثِينَ شَتَاء

يَكْتُبُ الشَّعْرَ وَيَبْنِي عَالِمًا يَنْهَارُ حَوْلَهُ

يَجْمَعُ الْأَشْيَاءَ كَيْ يَرَسِّمَ عُصْفُورًا وَبَابًا لِلْفَضَاءِ

كَلِمًا أَهَارَ جِدَارٍ حَوْلَنَا شَادَ بِيوتًا فِي اللُّغَةِ

كَلِمًا ضَاقَ بِنَا الرُّبُّ بِنَى الْجَنَّةِ , وَامْتَدَّ بِجُمْلِهِ

من ثلاثين شتاء وهو يجيا خارجي .

وقد اتخذت هذه العناصر المتعادلة والمتكافئة طبيعة تجاورية أدت إلى علو درجة الدرامية , وبلوغ الصراع إلى قمته في شعر محمود درويش . ولنأخذ أمثلة على ذلك . فالسطر الشعري (يكتب الشعر ويبني عالما ينهار حوله) يتجاور فيه - على المستوى السياقي - فعنان مقلبلان (يبني , ينهار) . والمهم أن البناء كان أحد مظاهر كتابة الشعر , أو بمعنى آخر أحد العناصر المنوطة بالذات الشاعرة الذي آل في النهاية إلى الانهيار , مما يدل على أن الذات الشاعرة كثيرا ما تخفق في بناء عوالم مثالية يمكن الحفاظ عليها , وهو ما ولد المرارة لدى الشاعر ورَغْبًا في قتل ذاته الشاعرة التي لا تجدي نفعا إزاء الواقع المؤلم . وقد أكد الشاعر انهيار هذا العالم المرسوم فنيا بقوله (يجمع الأشلاء كي يرسم عصفورا وبابا للفضاء) فكيف نتصور رسم العصفور وباب الفضاء من الأشلاء الممزقة ؟ ثم ما دلالة باب الفضاء ؟ ويبدو أن الشاعر أراد أن يُدخل القارئ في لغة الغياب وهى إحدى قطبي علاقات الحضور والغياب في المنهج البنيوي (42) .

وتستمر هذه الجديلة المصفورة من الثنائيات المتضادة داخل المقطوعة كلها , فمثلا في قوله (كلما انهار جدار حولنا شاد بيوتا في اللغة , كلما ضاق بنا البر بني الجنة) نجد علاقة التجاور القائمة على التضاد واضحة في منطقتي الفعل والاسم , ففي الفعل (انهار , شاد) وفي الاسم بالتبعية (جدار , بيوت) وكذلك حولنا / أي في عالم الحقيقة , مقابل في اللغة / أي مجازا . فمفردات السطر كلها تدكى هذا الصراع الدرامي , وكذلك السطر الثاني (ضاق , بني) , (البر , الجنة) . لكن ما وجه التناقض بين ضيق البر وبناء الجنة في هذا التركيب (ضاق بنا البر بني الجنة) ؟ .

وللإجابة عن هذا التساؤل , أعتمد على ما قدمه الدكتور صلاح فضل من تعديلات على المنهج البنيوي , وبخاصة على محور الاستبدال إذ ألح على إمكانية إنشاء علاقة ما بين كلمة من

(42) للاستزادة من هذا الاتجاه , ينظر إلى الدراسة التي قدمها الدكتور كمال أبو ديب عن " لغة الغياب في قصيدة الحدائق "مجلة فصول , الجزء الثاني , المجلد الثامن , العددان (الثالث والرابع) ديسمبر 1989 , ص

حقل دلالي معين وكلمة من حقل دلالي آخر⁴³ وهو ما حدث فدي هذا الموضوع بين (ضاق, بنى) و(البر, الجنة) . وبرغم من استعانتنا بالمناهج النقدية المعاصرة - المتمثلة في البنيوية هنا - نجد أنفسنا مشدودين إلى التراث النقدي عند العرب , فلا يمكن أن تتضح السمة التناقضية لهذه المفردات معزولة عن بعضها دون دخولها في علاقات سياقية . أي أن تناول لا يخص المفردات بقدر ما يشمل التركيب . وهنا يقول عبد القاهر الجرجاني : " واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشك , أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب , حتى يعلق بعضها ببعض , ويبين بعضها على بعض , وتجعل هذه بسبب من تلك " , ويقول في موضع آخر : " وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه , ولكن نوجبها لها موصولة بغيرها , ومعلقة معناها بمعنى ما يليها"⁴⁴ .

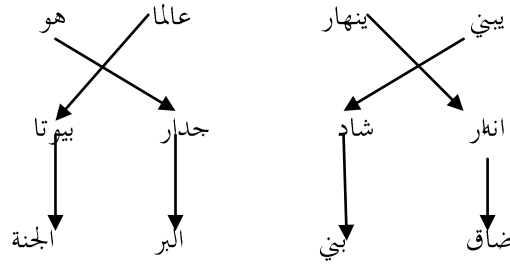
وبهذا يمكن رصد أوجه المفارقة بين التركيبين ؛ بين الضيق الموجود على الأرض / البر / الواقع المعيش - سواء كان الضيق بمعناه النفسي أو المادي - وبين اتساع الجنة , بين الآلام والأحزان والشقاء التي يتجرعها بنو البشر على الأرض / البر / الحياة عموما , وبين السعادة الأبدية في الجنة , بين الظلم والتمييز العنصري والاضطهاد على البر - وبخاصة ما يحدث في الأراضي المحتلة - , وبين المساواة والحب والعدالة في الجنة... الخ . أي أن درويش استطاع أن يختزل تلك المفارقات كلها في هذا التركيب الفني الرائع (كلما ضاق بنا البر بنى الجنة) لكن المؤلم أن الشق الثاني (بناء الجنة) خاص بالذات الشاعرة . وهو ما لا يمكن تحقيقه بعالم الواقع , يؤكد ذلك قوله (وامتد بجماله) , أي أن بناء الجنة كان متعلقا باللغة لا بالحقبة

وفضلا على ذلك , وزيادة في تفعيل الصراع , يضع درويش هذه التراكيب داخل أسلوب شرطي أدواته (كلما) التي تدل على الاستمرار , أي استمرار الألم والصراع النفسي داخل الشاعر الإنسان لتناقضه مع ذاته الشاعرة . ثم يغلف المقطوعة كلها بجملة ترددية (من ثلاثين شتاء) . لكنه أضاف إليها في جملة النهاية تعبيرا آخر أخرجها عن رتابتها من ناحية , وأضاف جديدا إلى الدلالة من ناحية أخرى . وقد تمثل هذا التعبير في قوله : (وهو يجيا خارجي) . وتتمثل الإضافة الدلالية في أن الشاعر كان لا يمكن له أن يأتي بهذا التركيب في مطلع المقطوعة

⁴³ انظر إنتاج الدلالة الأدبية : 26

⁴⁴ انظر في الموضوعين : دلائل الإعجاز : 55 , 402

دون سبب , فبعدهما دلت عليه من خلال مضمون الفقرة الذي أوحى بالتناقض بين الكائن والمطلوب , والانسلاخ بين الشاعر الإنسان والإنسان الشاعر , جاءت هـ هذه الجملة (وهو يحيا خارجي) في موضعها الطبيعي غير قلقة ولا نابية . ثم انظر إلى التقابل الخفي بين هو / الشاعر الإنسان وياء المتكلم فدي (خارجي) / الإنسان الشاعر .
ومن اللافت للنظر , أن الشاعر لم يلتزم خطأ واحدا في ظهور تلك المفردات المتناقضة , بمعنى أن ما يظهر منها - بالتعبير الرياضي - بوصفه مسقطا أول في موضع , يظهر بوصفه مسقطا ثانيا في موضع آخر . وقد تم هذا في منطقتي الاسم والفعل على حد سواء . ويمكن للرسم الآتي أن يوضح ذلك :



وهذا الإجراء له وجاهته من ناحيتين : تتمثل الأولى في الابتعاد عن الرتابة بعدم الاحتفاظ بالمواضع التقليدية احتفاظا حرفيا . أما الثانية وهي الأهم , أن الشاعر أراد أن يبرز ديمومة الصراع الذي يحياه بين ذاته الشاعرة وذاته الإنسانية , وبلوغ قمته وانصهاره بتبادل مراكزه بين الأزمنة من ناحية , والمنطقة الاسية من ناحية أخرى .

وتكاد تجتمع مقاطع القصيدة كلها حول هذه المفاعلات الدرامية , لكنني سأكتفي هنا بجزء من المقطع الأخير لسببين : الأول أن هذا المقطع يعد خلاصة تجربة درويش داخل القصيدة , أي أنه يمثل النتيجة التي توصل إليها الشاعر . الثاني أنه اعتمد على الموروث البلاغي , مما يدحض الزعم بأن الحدائثة " انقطاع معرفي عن المصادر المعرفية للتراث العربي " ⁴⁵ . يقول درويش في هذا الجزء :

⁴⁵ الذي قال بهذا الرأي هو الدكتور كمال أبوديب , انظر مجلة فصول , المجلد الرابع , العدد الثالث (أبريل , مايو , يونيو) 1984 : 37 . والحقيقة أن الدكتور كمال أبو ديب مولع بكل ما تفرزه الحدائثة سواء

آنَ لِلنَّحْلَةِ أَنْ تَخْرَجَ مِنْ وَرْدَتِهَا نَحْوَ الشَّفَقِ
 آنَ لِلوَرْدَةِ أَنْ تَخْرَجَ مِنْ شَوْكَيْهَا كِي تَحْتَرِقَ
 آنَ لِلشُّوْكَةِ أَنْ تَدْخَلَ قَلْبِي كُلَّهُ
 كِي أَرَى قَلْبِي , وَكِي أَسْمَعَ قَلْبِي , وَأَحْسَهُ

والخاصية البلاغية القديمة التي اعتمدها درويش في هذا المقطع هي بنية " التردد " التي تندرج تحت بنية كبرى هي بنية " التكرار " والتي تشد إليها بنية بديعية أخرى هي " تشابه الأطراف ". وتقوم بنية التردد على ترديد لفظة من التركيب الأول في الثاني , ومن الثاني إلى الثالث , فهي عملية توالى يجمع بين الحضور والغياب , أي حضور دال أو أكثر في الجملة الأولى , ثم غيابه في الثانية , ثم أخذ دال من الأولى وترديده في الثانية , ومع الحضور والغياب يتم إنتاج الدلالة في أشكال متعددة قد تتسع , وقد تضيق , وقد تتوقف وقد تمتد لكنها تتشكل في كل ذلك بطبيعة التردد " (46) .

واتساقاً مع ذلك , فإن مقطوعة درويش تنتظمها علاقات ع — دة الأولى علاقات الحضور والغياب ؛ ففي الجملة الأولى هناك حضور تام للنحلة والوردة , وفي الثانية حضور تام للوردة والشوكة مع غياب النحلة , وفي الثالثة حضور للشوكة والقلب مع غياب الوردة , وفي الرابعة حضور للقلب وحده مع تغييب بقية العناصر كلها . لكن اللافت للنظر أن حضور القلب في التركيب الرابع لم يتم في موضع واحد , بل تكرر في ثلاثة مواضع (كي أرى قلبي , وكي أسمع قلبي , وأحسه / أي أحس قلبي) متخذاً المستوى الأفقي قالباً له . ولهذا نتائجه الدلالية كما سألين بعد قليل . ولم تقتصر علاقات الحضور والغياب على المستوى الأسمي فقط , بل انتظمت منطقة الأداة كذلك في سلسلة ثلاثية المواضع (أن , كي) .

كان ذلك صحياناً للشعر العربي المعاصر , أو يعمل على إجماله وغموضه . ولذلك يسعى لأن يضع لكل مظهر حدائي — حتى وإن كان طارئاً — منهجاً يؤطره ويوصله . وهذا الاتجاه الأيديولوجي في فهمه للحدائث من أخطر النقاط التي أصيب بها الدكتور أبو ديب في مسيرته النقدية . بينما يذهب الدكتور محمد عبد المطلب إلى القول عن الحدائث : " ولا يمكن مجال تحديد ملامح الحدائث إلا بتعرف مكونات القدم تعرفاً دقيقاً , فهو بحدوده اللغوية يعطينا اليقين على وجود المقابل " انظر : مجلة فصول : السابق : 64

(46) انظر : الدكتور محمد عبد المطلب , بناء الأسلوب في شعر الحدائث (التكوين البديعي) 1988 : 400

وأما العلاقة الثانية , فهي علاقة التوزيع المكاني التي انتظمت منطقة الزمن , إذ توزعت الأزمنة في هذه المقطوعة على ضربين : الأول ماضي (آن) مكررة ثلاث مرات . الثاني مضارع مكرر سبع مرات (تخرج مرتين , تحترق , تدخل , أرى , أسمع , أحس). وإذا كان ثمة ضرب من الصراع بين الماضي والمضارع , فان سيادة المضارع تشد إليها زمن الماضي , وكأن ما يحدث للشاعر يقع في اللحظة الآنية , والشكل التالي يبين ذلك :

<p>أسمع أرى أحس مرحلة الوصول</p>	<p>تدخل مرحلة التخلص ذاتها (القتل)</p>	<p>تخرج تخرج مرحلة البدء في التخلص</p>
----------------------------------------------	------------------------------------------------------	----------------------------------------------------

وقد أحدثت علاقة التقابل بين صيغة المضارع (تخرج) بحضورها المضاعف (لتدخل) نوعاً من الانقسام داخل الشاعر . وكان من المتوقع - وهو مطلب درويش - أن يصل إلى نتيجة نهائية , وهي قتل نفسه وعودة إنسانيته المفقودة بسطوة الذات الشاعرة . لكنه ما كاد يصل إلى ذلك , حتى لُفَع نتيجته بعباءة المضارع أيضا . وأصبح من الواضح أن سيطرت زمن المضارع على المراحل الثلاث أدخلت عملية البحث عن قتل الذات الشاعرة وعودة الذات الإنسانية المفقودة في استمرارية لم تبد لهايتها بعد . وبذلك فلن النتيجة التي توصل إليها الشاعر تعد لحظة مؤقتة , سرعان ما يتخطاها ويدخل في صراع جديد , وبحث آخر عن الذات الإنسانية .

وهكذا , كان لا بد أن يكون ثمة توافق بين التغيرات التي طرأت على مضمون القصيدة الحدائية , وبين التغيرات الجمالية التي يجب أن يكون عليها التشكيل البنائي لتلك القصيدة . وفي هذا المجال يقول الدكتور عز الدين إسماعيل : " الشعر المعاصر يضع لنفسه جمالياته الخاصة

سواء في ذلك ما يتعلق بالشكل والمضمون , وهو في تحقيقه لهذه الجماليات يتأثر كل التأثر بحساسية العصر وذوقه " (47) .

* * *

أما النموذج الثاني الذي أطرحة للقراءة في شعرية محمود درويش , فيتمثل في قصيدته " بطاقة هوية " . يقول محمود درويش في هذه القصيدة : (48)

سجل!

أنا عربي

ورقمُ بطاقتي خمسون ألف

وأطفالي ثمانية

وتاسعهم ... سيأتي بعد صيف !

سجل!

أنا عربي

وأعملُ مع رفاقِ الكدحِ في محجر

وأطفالي ثمانية

أسل لهم رغيفَ الخبز ,

والأثوابَ والدفتري

من الصخر..

ولا أتوسلُ الصدقاتِ من بابك

ولا أصغرُ

أمام بلاطِ أعتابك

فهل تغضبُ ؟

سجل!

(47) انظر: الشعر العربي المعاصر : قضايا وظواهره الفنية والمعنوية, دار الفكر العربي , الطبعة الثالثة

1978 : 13

(48) انظر : الأعمال الشعرية الكاملة , المؤسسة العربية للدراسات والنشر , بيروت, الطبعة الثالثة 1973م ,

ديوان أوراق الزيتون 1964 : 96 - 101

أنا عربي
أنا اسمٌ بلا لقبٍ
صبورٌ في بلادٍ كل ما فيها
يعيشُ بثورة الغضبِ
جذوري ..
قبل ميلاد الزمان رستُ
قبل تفتحِ الحقبِ
وقبل السرو والزيتون
.. وقبل ترعرعِ العشبِ
أبي ... من أسرةِ المحراثِ
لا من سادةِ نُجُبِ
وجدي كان فلاحا
بلا حسب .. ولا نسباً!
يعلمني شموخِ الشمسِ قبل قراءةِ الكتبِ
ويبقي كوخُ ناطورِ
من الأعوادِ والقصبِ
فهل ترضيكِ منزلتي ؟
أنا اسمٌ بلا لقبٍ !
سجل!
أنا عربي
لونُ الشعرِ فحمي
ولونُ العينِ بني
وميزاتي :
على رأسي عقلاً فوق كوفيه
وكفي صلبةً كالصخرِ ...

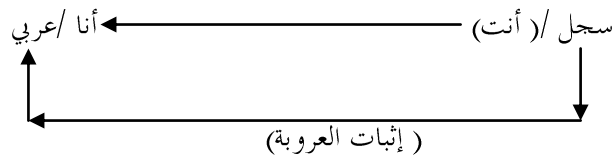
تخمشُ من يلامسها
وعنواني :
أنا من قريةٍ عزلاءٍ ... منسية
شوارعُها بلا أسماء
وكل رجالها ... في الحقلِ والحجر
فهل تغضب ؟
سجل !
أنا عربي
سلبتَ كرومَ أجدادي
وأرضا كنت أفلحُها
أنا وجميعُ أولادي
ولم تترك لنا .. ولكل أحفادي
سوى هذي الصخور..
فهل ستأخذها حكومتكم ... كما قيل !?
إذن !
سجل ... برأس الصفحة الأولى
أنا لا أكرهُ الناسَ
ولا أسطو على أحد
ولكني ... إذا ما جعتُ
أكل لحمَ مغتصبي
حذارٍ ... حذارٍ ... من جوعي
ومن غضبي ! !

وإذا كنت قد اعتمدت في القراءة السابقة على إجراءات من إجراءات المنهج البنوي : وهما
جدلية الثنائيات والتفاعل بين محوري الاستبدال والتعاقب , فسأعتمد هنا على إجراءين مختلفين
: الأول العلاقة بين الوحدات الصغرى (الكلمة أو الجملة) والوحدات الكبرى (المقطوعة
الشعرية أو النص بأكمله) . الثاني لغة الغياب وأثرها في إنتاج الدلالة . لأن النص الشعري -

أي نص - لا يمكن أن يستنفد المبادئ الإجرائية لمنهج نقدي بأكمله , فجماليات النص هي التي ترجح للناقد آليات قرائية معينة وتستبعد الأخرى .

وبعيدا عن العنوان وعلاقته بالقصيدة , يتكون هذا النص من خمسة مقاطع هي مكونات البطاقة التي يرصدها محمود درويش لهويته . وأول ما يطالعنا من الوحدات الصغرى , هي الجملة الفعلية (سجل) والاسمية (أنا عربي) التي بدأ بها نصه , وتكررتا أيضا في المقاطع الأخرى . وقبل الدخول في بيان العلاقة بين هاتين الجملتين والمقطوعة الشعرية , أوضح أولا الجمليات التي تميزتا بها على النحو الآتي : أولا تشكل هاتان الجملتان من نمطين مختلفين نحويا ؛ فالأولى فعلية فصي زمن المستقبل (سجل) , والثانية اسمية بسيطة (أنا عربي) . ويدل هذا التنوع في بناء الجملتين المكررتين في النص كله على عزم الشاعر على استخدام إمكانيات اللغة وطاقاتها المختلفة في إثبات حقيقة ما يرغب النص في توصيله إلى الآخر . ثانيا بدأ الشاعر بصيغة الفعل في إطار الأمر ليرمز أن عروبته التي ترمز لعروبة وطنه شيء مشكوك فيه من قِبل الآخر , لذلك تحتاج للاعتراف بها إلى حركة واندفاع وأمر واستمرار (49) . ثالثا أعرب التركيب النحوي للجملتين عن رغبة الشاعر في تحريك الدلالة من الآخر إلى الشاعر : (سجل + أنت ---- أنا + عربي) , فنهاية الجملة الأولى (الفاعل في منطقة الغياب) تدخل في صراع حميم مع بداية الثانية (المتبدأ في منطقة الحضور) . على أن تكون النتيجة النهائية لهذا الصراع تلبية رغبة الشاعر وهي الاعتراف بعروبته . وإذا حدث ذلك , فسيكون ثمة انسجام بين بداية الجملة الأولى (سجل) ونهاية الجملة الثانية (عربي) وهذا الانسجام يؤدي في النهاية إلى إثبات عروبة الشاعر على هذا النحو :

(اعتراف)



(49) انظر في دلالة الفعل : عبد القاهر الجرجاني , دلائل الإعجاز : 174

وإذا أدخلنا الفعل (سجّل) تحت مجهر المحور الاستبدالي وهو الدال المحوري في الجملتين , نلاحظ أنه قد اختير بدقة ليسهم في إنتاج الدلالة ؛ فالتسج يل يفوق الكتابة والرصد والقول , لأنه يتجاوز هـذـه المناطق كلها , ليتغلغل داخل النسيج المعرفي والضمير الإنساني للآخر . وإذا كان ذلك كذلك , فستصبح عروبة الشاعر / عروبة الوطن حقيقة واقعة لا يستطيع التاريخ - حتى المزيف منه - أن يغيرها , لأنها ابتعدت عن مدوناته (الورق والكتابة) واستقرت في أعماق الإنسان ذاته .

وعلى هذا , فإن التسجيل يحوى مدلولات المقطوعات بتنوعاتها المختلفة ؛ ففي المقطوعة الأولى سألقة الذكر , يضم التسج يل عروبة الشاعر وبطاقته المرقمة بخمسين ألف , وأطفاله الثمانية وكذلك التاسع الذي يأتي بعد صيف . أي أن العلاقة التي تجمع بين هـ ذه الجملة (الوحدة الصغرى) وبين مقطوعات القصيدة (الوحدات الكبرى) علاقة ترابط . وتستمر هذه العلاقة الترابطية بين مكونات الهوية عند الشاعر وبين هذا التسجيل إلى نهاية القصيدة . وإذا وضعنا في الحسبان أن كل مقطوعة تعد وحدة صغرى بالنسبة للنص ذاته , فإن العلاقة بين تلك المقطوعات تصبح علاقة تكامل .

فبالإضافة إلى المقطوعة الأولى التي بينت رقم بطاقة الشاعر وعدد أطفاله , أظهرت الثانية كد الشاعر وسعيه في سبيل الحصول على الرزق في غير تذلل للآخر , في حين رصدت الثالثة أصل الشاعر ونسبه , وجاءت الرابعة بصفات جسدية تخص الشاعر نفسه , بينما ضمت الخامسة ميراث الشاعر / أرضه التي تركها له أجداده . وهكذا , استطاع هذا الإجراء (العلاقة بين الوحدات الصغرى والكبرى) أن ينتج الدلالة التي أثبتت هوية الشاعر التي لا يعترف بها الآخر⁽⁵⁰⁾ .

- 2 -

(50) خاطب الشاعر هذا الآخر في قصيدة الأرض طالبا منه إعادة هويته :

فيا أيها القابضون علي طرف المستحيل

من البدء حتى الجليل

أعيدوا إلي يدي

أعيدوا إلي الهوية

انظر , المختار من شعر درويش : 68

أما الإجراء الثاني, فهو لغة الغياب التي تنتج من دخول الدلالة إلى دائرة الاحتمالية. ويمكن رصد لغة الغياب في دوائر عدة: الدائرة الأولى هي دائرة المخاطب / الآخر, وقد ضمت هذه الدائرة أربع مناطق نحوية: أولا منطقة الفاعلية وقد توزعت هذه المنطقة على أربعة أفعال (سجل) ست مرات , (تغضب) مرتين , (يلامسها) مرة واحدة , (تأخذها حكومتكم) على أساس أن الحكومة هنا غير محددة الدلالة . وبذلك استحوذت منطقة الفاعلية على عشرة مواضع غُيِّب فيها الفاعل المخاطب / الآخر . ثانيا: منطقة المفعولية , وقد توزعت هذه المنطقة على فعلين (ترضيك) , (تخمش من يلامسها) . ثالثا : منطقة الإضافة , وهي تتجلى في موضعين أيضا (بابك) , (أعتابك) . أما في المنطقة الرابعة وهي منطقة نائب الفاعل , فقد لحظ هذا الغياب مرة واحدة (قيل) .

ومراجعة هذه المناطق , يلحظ أن لغة الغياب في دائرة الآخر قد سيطرت على خمسة عشر موضعا حاز موضع الفاعلية على القدر الأكبر منها . وهذا التغييب يلقي بظلاله على تعدد تفسير المدلول / الآخر . فهل يعني هذا الآخر المحتل (العدو الصهيوني) ؟ أم هو الضمير الانسانى المغيب (الجماعات المشاركة للعدو في توجهاته) ؟ ... الخ . ومن ثم تدخل الإجابة في

لغة الغياب .

وثمة شيء آخر , هو أن منطقة الفاعلية حازت - كما قلت - على أكبر نسبة من التردد , فما معنى هذا ؟ معناه أن الشاعر اختار هذه المنطقة الحيوية التي تمنح صاحبها (الفاعل بوصفه القائم بالفعل) قدرة على التصرف في الأمور , ليرز أهمية هذا الآخر بالنسبة له / أي للشاعر ووقوفه معه على خط النقيض ودخوله معه في صراع لا ينتهي إلا باعترافه بعروبة الشاعر.

أما الدائرة الثانية , فهي دائرة الصيغ الاستفهامية . ومن خصائص الصيغ الاستفهامية تأجيل الدلالة الذي يدفع بلغة النص إلى سياق الغياب . وفي تأجيل الدلالة وعلاقته بالأساليب الاستفهامية يقول الدكتور محمد عبد المطلب : " وهذا التأجيل يجد له معاونات تعبيرية لها حضور واضح في الخطاب الشعري الحدائثي (كالأساليب الإنشائية) لأنها تسلط على المتلقي تسلطا مزدوجا , فتقربه من الخطاب عندما تستدعيه بالسؤال أو الأمر أو النهي أو غيرها من النواتج الإنشائية , لكنها تبعده في الوقت نفسه عندما تعلق عليه سبل الإجابة أو الاستجابة ,

ليندفع إلى حالة الانتظار والترقب , ذلك أن الإنشاء يعني - بالضرورة - وجود قضية لهم تحسم" (51) .

وتضم القصيدة أربعة أسئلة موجهة كلها إلى المخاطب / الآخر في سياقات مختلفة ؛ يأتي السياق الأول معبرا عن عزة الشاعر وأنفته في طلب الرزق , وذلك حين يقول :

ولا أتوسلُ الصدقاتِ من بابك

ولا أصغر

أمام بلاطِ أعتابك

فهل تغضب ؟

ويأتي الثاني في سياق حديث الشاعر عن حياته البائسة, حين يقول :

وبيتي , كوخُ ناطورٍ

من الأعوادِ والقصب

فهل ترضيك مترلي ؟

ويأتي الثالث في سياق تناول الشاعر لعنوانه , وشوارع قريته مجهولة الأسماء :

وعنواني :

أنا من قريةٍ عزلاءَ ... منسيه

شوارعها بلا أسماء

وكل رجالها في الحقلِ والحجر

فهل تغضب ؟

ويأتي الرابع في سياق السلب والاعتصاب من الآخر لأرض الشاعر وإرثه :

وأرضاً كنتُ أفلحُها

أنا وجميعُ أولادي

ولم تترك لنا .. ولكل أحفادي

سوى هذي الصخور ..

فهل ستأخذها

(51) انظر: مداخل قراءة النص الشعري , مؤسسة يماني الثقافية الخيرية 1997: 36

حكومتكم كما قيل ؟

ومن اللافت للنظر , أن هذه الأسئلة جاءت في نهاية مقطوعاتها , بعد أن قام الشاعر بإيضاح جزء من بطاقة هويته . وتعدد الإجابة واحتمالاتها سُحِّل لغة الخطاب في سياق الغياب , وبخاصة أن المتلقي يشارك الشاعر في عدم الثقة بهذا المخاطب / الآخر , فهما معا لا يتوقعان إجابات ثابتة وحاسمة عن هذه الأسئلة , فضلا عن تكرار اسم الفعل للفعل الأمر (احذر) في نهاية القصيدة , وذلك حين يقول درويش مخاطبا الآخر :

حذار... حذار ... من جوعي

ومن غضبي !!

واشتقاق الشاعر لاسم الفعل (حذار) من الأمر (احذر) يتسق مع صيغة الأمر التي يحملها الدال المحوري في القصيدة (سجل) . فما الذي يفرض به هذا الأسلوب الذي يحمل طابع التحذير ؟ وإذا كان الشاعر قد أوضح نتيجة جوعه وه و أكل لحم المغتصب عندما قال : (ولكني ... اذا ما جعت أكل لحم مغتصبي) , لم يوضح م اذا سيفعل عند غضبه من هذا الآخر, لتدخل نتيجة غضبه - هي الأخرى - في لغة الغياب أيضا .

والدائرة الثالثة في لغة الغياب , هي دائرة الأرقام التي استخدمها الشاعر في المقطع الأول . وأول ما يطالعنا من هذه الأرقام التي استعان بها الشاعر في بيان هويته , هو رقم بطاقته (خمسون ألف). ويطرح هذا الرقم حوله تساؤلات عدة : هل هذا الرقم هو الرقم الحقيقي لبطاقة الشاعر؟ أم أنه رقم له تأثير خاص في حياته ؟ أم يحيل إلى تناص قرآني في قول الله عز وجل: " تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة" . وإذا أخذنا الطرح الأخير نموذجا , فما دلالاته ؟ هل يرغب الشاعر في سحب السياق القرآني الذي ضمته هذه الآية وما بعدها من آيات على السياق الشعري , في أن الآخر يرى بُعد القيامة التي تضم الحساب , في حين يراه الله عز وجل قريبا "إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا " ومن ثم يدعو الشاعر إلى التحلي بالصبر" فاصبر صبرا جميلا " (52) ليحتكم مع الآخر إلى ربه في عرصات القيامة, ويأخذ المظلوم حقه من الظالم ؟ .

والرقم الثاني هو (ثمانية) الذي رَقَّم به الشاعر لعدد أطفاله (وأطفالي ثمانية) . فما دلالة هذا الرقم؟ هل هو حقا عدد أطفال الشاعر؟ أم أنه رقم خاص به؟ وهل يمكن أن يُفسر من خلال دخوله في تناص قرآني آخر هو قول الله عز وجل: "سخرها عليهم سبع ليل وثمانية أيام حسوما فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية" , وخاصة أن سياق الآية يتناسب مع رغبة الشاعر في إلحاق الانتقام الإلهي - ما دام قد عجز البشر - بالآخر, مثلما فعل بقوم عاد وقضى على شرهم "فهل ترى لهم من باقية" (53)؟ .

أما الرقم الثالث , فهو (تسع) في قول الشاعر(وتاسعهم سيأتي بعد صيف) . والسؤال : لماذا لم يلحق الشاعر هذا الرقم بالسابق فيصبح عدد الأطفال تسعة؟ هل يمثل هذا الرقم - بانسلاخه عن الرقم ثمانية - شيئا تنبؤيا بالنسبة للشاعر؟ ما الذي يمكن أن يحمله هذا الطفل التاسع من تحدٍّ للآخر ما دام قد ذُكِرَ منفردا؟ وهل يمكن لنا أن نخيل هذا الرقم إلى تناص قرآني ثالث في قول الله عز وجل: "ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسأل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحورا" (54)؟ . وهل يحتاج الشاعر إلى آيات بينات لإثبات عروبه ما دام ينكرها الآخر , كما كذَّب فرعون موسى فأرسل الله إليه تسع آيات بينات؟ هل يريد الشاعر أن يصل الآخر إلى المصير الذي وصل إليه فرعون وقومه؟ . إن الأسئلة المطروحة حول هذه الأرقام لا يمكن أن تُقدِّم لها إجابات حاسمة , وحتى الإجابات التي يمكن أن تُقدِّم لها تنتمي إلى دائرة الاحتمال مما يدخل لغة هذا المقطع - وبخاصة الأرقام - في سياق الغياب .

وقد أرجع الدكتور كمال أبو ديب لغة الغياب التي صبغت الخطاب الشعري في مرحلة الحداثة وما بعدها إلى حالة الواقع العربي ذاته حين قال : "تزداد لغة الغياب بروزا وانتشارا كلما ازدادت درجة الاضمحلال والتفتت على مستوى المشروع السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي لحركة التحرر في الوطن العربي . وكلما تصاعدت درجة الاختلاط والالتباس في المعطيات السياسية - الاجتماعية , وكلما تنامت درجة الهلامية والانسيابية في التركيب الطبقي للمجتمع العربي . كلما ترافق تنامي لغة الغياب درجة عالية من الخلخلة في أنظمة القيم

(53) الحاقة : 7 , 8

(54) الإسراء : 101

, والبنية العقديّة السائدة , ومن التفكك الاجتماعي , وتغير أنماط الحياة الاقتصاديّة والعلاقات القائمة بين الأنماط الانتاجية في المجتمع⁽⁵⁵⁾ .

هكذا , بدت لي مكونات البطاقة لهوية محمود درويش . لقد استخرج الشاعر مكونات بطاقته هذه من معاناته الشعريّة . ومع ذلك تفقد هويتها في معترك رفض الآخر / العدو لها , مما ولد داخل الشاعر صراعا على المستويين : الداخلي مع نفسه في معاناته وإبداعه الشعري الذي يعد المسلك الأوحّد في التعبير عن وجدانه , والخارجي في تنكر الآخر له . لكن العنصر المهم في عناصر هذه البطاقة هو عروبة الشاعر التي تكررت على مدار النص كله بعد أن غلّفها الشاعر في بداية القصيدة بصيغة الأمر (سجل .. أنا عربي) .

على هذا النحو , فسّرت قصيدتا درويش من خلال البيئة التي أنتجتها . ولم يستطع أي ناقد أن يدخل إلى شعريّة درويش خاصة دون اللجوء إلى موقفه الأيديولوجي من الآخر/ العدو وإظهار هذا الموقف في شعريته . وفي هذا المجال تقول اعتدال عثمان : " يظهر عند هذه النقطة من (القراءة - الكتابة) أن أيديولوجية الخطاب الشعري عند درويش تقوم على التداخل والتلاحم والاتصال وتشكّل في مجملها بديلاً موازياً للتجزؤ والتفتت والانفصال في الوضع العربي الراهن . ويستخدم للتعبير عن هذه الأيديولوجية وسائل أداء لا تكتفي بالخروج عن إطار القصيدة السائدة منذ ديوان (عاشق من فلسطين) , بل إنه لم يتوقف حتى الآن عن كسر الأشكال والقوالب التي يصل إليها في شعره " ⁽⁵⁶⁾ . والذي يمكن أن نستنتج من هذا الرأي أن جماليات القصيدة الحداثيّة تتأثر كل التأثير بحساسية الواقع وهـو ما ذهب إليه الدكتور عز الدين إسماعيل سابقاً ⁽⁵⁷⁾ , وما ذهب إليه الدكتور صلاح فضل من ارتباط عملية التفسير في المنهج البنيوي بالسياقات المتعددة التي تحيط بالنص⁽⁵⁸⁾ .

⁽⁵⁵⁾ انظر, مجلة فصول , المجلد الثامن , العددان (الثالث والرابع) , ديسمبر 1989 : 103

⁽⁵⁶⁾ انظر: إضاءة النص , الهيئة المصرية العامة للكتاب , الطبعة الثانية 1998: 121

⁽⁵⁷⁾ انظر : ص 17 من هذا المقال

⁽⁵⁸⁾ انظر : ص 10 من هذا المقال

أعتقد بعد هذا , أن المنهج البنيوي قادر على إبراز الدلالة ما دام الناقد يحسن اختيار المبادئ الإجرائية التي تناسب النص المدروس , مما يقلل من الآراء التي هاجمت هذا المنهج ونظرت إليه بوصفه منهجا يودي بسلطة النص ويخلخل مركزيته⁵⁹ .

أهم المراجع :

1. إديث كرزويل : عصر البنيوية، ت- د/ جابر عصفور، سعاد الصباح، ط1 1993
2. جون ستروك : البنيوية وما بعدها ، ت- د/ جابر عصفور ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة ، العدد 206 ، فبراير 1996.
3. الدكتور زكريا إبراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر 1978
4. ميلكا إيفيتش : اتجاهات البحث اللساني ، ترجمة الدكتور سعد مصلوح والدكتورة وفاء كامل فايد ، المجلس الأعلى للثقافة 1996
5. فردينا ندي سوسير : علم اللغة العام ، ترجمة الدكتور يوثيل يوسف عزيز ، مراجعة الدكتور يوسف المطلي ، بيت الموصل 1988
6. الدكتور عبد العزيز حمودة ، المرايا الحدية ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة ، إبريل 1998م ، الفصل الثالث ، 177
7. عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، قراءة محمد محمود شاكر - القاهرة ، الطبعة الثالثة 1992م
8. ديفيد بشنيدر: نظرية الأدب المعاصر ، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة لكتاب 1996م
9. رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة الدكتور جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، الطبعة الثانية ، مارس 1996م
10. نيوتن : نظرية الأدب في القرن العشرين ، ترجمة عيسى علي العاكوب ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. الطبعة الأولى 1988م
11. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ، تونس 1966
12. الدكتور صلاح فضل ، نظرية البنائية في النقد الأدبي ، الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية 1980
13. الدكتور ميشال زكريا : الألسنية (علم اللغة الحديث) ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية 1985.
14. صلاح فضل : منهاج الرقده المعاصر ، دار الآفاق العربية ، الطبعة الأولى 1997م : 95

⁵⁹ من الآراء التي انتقدت البنيوية ، الدكتور عبد العزيز حمودة . انظر في ذلك : المرايا الحدية . والحقيقة أن آراء الدكتور عبد العزيز حمودة مبثوثة في كثير من صفحات هذا الكتاب ، انظر على سبيل المثال : 61 -

15. الدكتورة نبيلة إبراهيم , فصول , المجلد الأول , العدد الثاني , يناير 1981م : 180
16. دكتور / محمد عبد المطلب : تقابلات الحدائثة في شعر السبعينيات , الهيئة العامة لقصور الثقافة , نوفمبر 1995
17. المختار من شعر محمود درويش - إعداد الدكتور محمد عناني , الهيئة المصرية العامة للكتاب 2001
18. الدكتور محمد عبد المطلب , بناء الأسلوب في شعر الحدائثة (التكوين البديعي) 1988 : 400
19. د / عز الدين إسماعيل : الشعر العربي المعاصر : قضايا وظواهره الفنية والمعنوية , دار الفكر العربي , الطبعة الثالثة 1978 : 13
20. محمود درويش : الأعمال الشعرية الكاملة , المؤسسة العربية للدراسات والنشر , بيروت , الطبعة الثالثة 1973م , ديوان أوراق الزيتون 1964
21. الدكتور محمد عبد المطلب , مداخل قراءة النص الشعري , مؤسسة يماني الثقافية الخيرية 1997 : 36

HASSÂN B. SÂBÎ*

W. 'ARAFAT**

Çev. Süleyman TÛLÛCÛ***

ÖZET

Hassân b. Sâbit b. el-Münzir b. Harâm, Yesrib (daha sonra Medîne)'deki Hazrec kabilesinden, geleneksel olarak Hz. Peygamber'in "resmî şairi" (poet laureate) olarak tanınmış, daha doğru olarak, İslâm'ın doğuşu ile ilişkilendirilmiş olan birkaç şairin en ünlüsü ve Câhiliyye [dönemin]'de de şöhret kazanmış olan biri. Yesrib'de doğdu. Gençliğinde Hîre ve Şam'a seyahat etti. Gassânî ve Lahmî hükümdarlarına methiyeler yazdı. Sonra Medîne'ye yerleşti, burada, Hz. Muhammed'in gelmesinden sonra İslâm'ı kabul etti ve onu müdafaa etmek için şiirler yazdı. Sık sık şiir yarışmalarını kazanan, zamanın en iyi şairlerinden biri idi. İlk Müslümanların, İslâm öncesi kabiliyetlerini İslâm davası için nasıl kullanabildikleri hususunda önde gelen bir örnekti.

Hz. Peygamber ona cariyesi Sîrîn'i verdi. Hassân'ın, bir vesile şiirde istidat gösteren bir kızı ve birçok kaynağa göre, Sîrîn'den, babası gibi tahrik edici fakat bir şair olarak ne Hassân'ın kabiliyetini ne de onun uzun ömürlülüğünü paylaşan 'Abdurrahmân [isimli] bir oğlu vardı.

Hassân'ın Divân'ı, İbn Habîb'in nüshasında (recension), farklı konularda 228 şiiri ihtiva eder ve uzun bir zaman dilimi içinde birçok baskısı yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hassân b. Sâbit, Hazrec kabilesi, Yesrib, Medîne, Hz. Peygamber, Safvân b. el-Mu'attil.

* Bu yazı, W. 'Arafat tarafından *El²* (İng.)'ya yazılan "Hassân b. Thâbit" maddesinin (III, 271-273) çevirisidir. Yazının sonuna, araştırmacılara yararlı olacağı mülahazasıyla, bir "Seçilmiş Ek Kaynakça" ilâve etmeyi uygun gördük. Bütün çabalarımıza rağmen birkaç künyedeki eksiklik giderilememiştir.

** Walid Najib 'Arafat (ö. 18 Ağustos 2005): Lancaster Üniversitesi (İngiltere) İslâm Araştırmaları emekli (fahri) profesörü. İslâm'ın ilk dönemleri Arap tarihi ve Arap dili ve edebiyatı üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Kitap ve makale hâlindeki başlıca çalışmaları şunlardır: *A Critical Introduction to the Study of the Poetry Ascribed to Hassân b. Thâbit*, unpublished Ph. D. Thesis, London 1953; *The Diwan of Hassan Ibn Thabit*, I-II, London 1971, 1973, Beyrut 1974; "A Controversial Incident and the Related Poems in the Life of Hassân b. Thâbit", *BSOAS*, XVII/2 (1955), s. 197-205; "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the Sîra", *BSOAS*, XXI (1958), s. 453-463; "The Attitude of Islam to Slavery", *Islamic Quarterly*, 10 (1966), s. 12-18; "The Elegies on the Prophet in their Historical Perspective", *JRAS* (1967), s. 15-21; "The Historical Background to the Elegies on 'Uthmân b. 'Affân Attributed to Hassân b. Thâbit", *BSOAS*, XXXIII (1970), s. 276-282; "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina", *JRAS* (1976), s. 100-107, Türkçeye çev. Şaban Öz, "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikâyesi Üzerine Yeni Bakışlar", *İslâmî Araştırmalar*, c. 17, sy. 2 (2004), s. 139-144 (Çevirenin Notu).

*** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı.

ABSTRACT

Hassân b. Thâbit

Hassân b. Thâbit b. al-Munzir b. Harâm, of Khazraj tribe of Yathrib (later Medîna), traditionally known as the "poet laureate" of the Prophet, is more correctly the most prominent of several poets who were associated with the rise of Islam and one who already had an established reputation in the Jâhiliyya. He was born in Yathrib. In his youth he travelled to al-Hîra and Damascus. He wrote panegyrics on the Ghassânid and Lakhmid princes, then settled in Medîna, where, after the advent of Muhammad, he accepted Islam and wrote poems in defence of him. He was one of the best poets of the time, who would often win poetry competitions. He was a prime example of how the early Muslims were able to use their pre-Islam talents for the cause of Islam.

The Prophet gave Hassân his slave Sîrîn. Hassân had one daughter, who on one occasion displayed a talent for poetry, and by Sîrîn, according to most sources, one son, 'Abd al-Rahmân, who was as provocative as his father but shared neither Hassân's ability as a poet nor his longevity.

Hassân's Dîwân in the recension of Ibn Habîb contains 228 poems on different subjects and it was published many times over years.

Key Words: *Hassân b. Thâbit, Khazraj tribe, Yathrib, Medîna, the Prophet, Safwân b. al-Mu'attil.*

Hassân b. Sâbit b. el-Münzir b. Harâm, Yesrib (daha sonra Medîne)'deki Hazrec kabilesinden, geleneksel olarak Hz. Peygamber'in "resmî şairi" (poet laureate) olarak tanınmış, daha doğru olarak, İslâm'ın doğuşu ile ilişkilendirilmiş olan birkaç şairin en ünlüsü ve Câhiliyye [dönemin]'de de şöhrat kazanmış olan biri. Hz. Muhammed Medîne'ye geldiği zaman, Hassân olgun yaşta idi (muhtemelen henüz 60 [yaşlarında] olmasa da- ki bu, doğrudan doğruya Hassân'ın torunu Sa'îd'e dayanan İbn İshâk dâhil pek çok otoriteler tarafından verilmiş yaştır- veyahut da diğer otoritelerin öne sürdükleri gibi 52 veya 53 yaşları) ve saraylarında ziyaret ettiği ve kendilerinden atiyeler aldığı Gassânî ve Lahmî hükümdarlarına methiyeler yazmıştı. Aynı şekilde 40/659 veya bu yıldan önce, 50/669 veya 54/673 şeklinde farklı olarak verilen ölüm tarihi belirsizdir. Hassân hakkında işittiğimiz son şey, Hz. 'Alî'nin katledilmesinden önce, muhtemelen, yaklaşık 40/659 tarihidir.

Kardeşi Evs'in İslâm'ı ilk kabul edenlerden biri olduğu ve Muhacir 'Osmân b. 'Affân'ın onun "kardeş"i ve Medîne'de misafiri olarak tayin edildiği ifade edilmekle birlikte, Hassân'ın ne zaman İslâm'ı kabul ettiği tamamen belli değildir, bir olay ki bu, Hassân'ın itibar kazandığı Emevî anlayışını muhtemelen kısmen açıklar ve bu anlayış, *Dîvân*'da ve başka yerde Hassân'a nispet edilen 'Osmân hakkındaki (32'den 8'i) nispeten çok sayıda mersiye (veya-sahte şiirler hâlinde-yansıması) ile temsil olunur. Bununla beraber, kendisine ait bir *utum*'a bizzat sahip olan Hassân zengindi ve Evsli şair Kays b. el-Hatîm [bu maddeye bk.] ve Benü'n-Nadîr'in reisi Sellâm b. Mişkem'le arkadaşlık etti.

5/627 yılında Hassân Hz. 'Âişe'ye karşı iftira [ifk] hâdisesinde görünür, bu olayda rol alması dolayısıyla cezalandırılacağı ona söylendiği zaman, Safvân b. el-Mu'attal² [bu maddeye bk.] tarafından saldırıya uğramış ve yaralanmış ve daha sonra Hz. Peygamber tarafından araları bulunmuş ve [kendisine] Mısırlı cariye Sîrîn ve diğer hediyeler verilmişti. Bununla beraber, [bu] olay (ve Hassân'ın, İbn Hişâm dâhil, bazı otoriteler tarafından Hassân'dan ziyade 'Abdullâh b. Übeyy [bu maddeye bk.]'e atfedilen, sanılan belirgin rolü) daha sonraki nesillerin aşırı derecede ilgisini çekti ve olay meydana geldiği zaman hem Medîne'de hem de Benü'l-Mustalik'e karşı sefer sırasında Medîneliler'le Medîne'ye yeni gelmiş kimseler arasındaki anlaşmazlığın arka plânı ekseninde hem bir bütün olarak ve hem de ayrıntılarıyla değerlendirildi. Tartışmalı detayları gözden geçirmek için bk. W. 'Arafat, "A Controversial Incident and the Related Poems in the Life of Hassân b. Thâbit", *BSOAS*, XVII/2 (1955), [s. 197-205].

Daha sonra, veya Medîne muhasarasından hemen sonra idi ki, Müslümanlar ve özellikle onlar arasındaki Medîneliler, şairlerin düzenli desteğinin gerektiğini ve Hassân'ın yardımının özellikle iyi karşılanacağını fark ettiler. Daha iyi etki için, tavsiye

¹ *Utum* (أطم): Bu kelime, eski-yeni çeşitli sözlüklerde "Hisn, hisar, kasr, kale, küçük kale, düz çatılı taş bina, köşk, yüksek ev" gibi birbirine yakın anlamları ifade etmektedir. Meselâ bk. İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, nşr. Züheyr 'Abdülmühsin Sultân, Beyrut 1406/1986, I, 98; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts., XII, 19; Mustafâ b. Şemseddîn el-Karahisârî, *Ahterî-i Kebîr*, İstanbul 1310, I, 49; F. Steingass, *A Learner's Arabic-English Dictionary*, Beirut 1989, s. 53; Hayreddin Karaman-Bekir Topaloğlu, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, İstanbul 1966, s. 9 (Çevirenin Notu).

² Bu isim, daha çok "Mu'attal" (ism-i mef'ûl) diye okunmaktadır. "Mu'attal" şeklinde okunuşu için meselâ bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafâ es-Sakkâ v. dğr., Mısır 1355/1936, III, 317; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Agânî*, Beyrut 1414-15/1994, IV, 366 vb.; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût, 4. baskı, Beyrut 1406/1986, II, 546. Safvân b. Mu'attal'ın hayatı hakkında bk. ez-Zehebî, *a.g.e.*, II, 545-550; M. Yaşar Kandemir, "Safvân b. Muattal", *DİA*, XXXV, 485-486; Abdulcelil Ünalın, *Büyük Sahabe Hz. Safvan b. Muattal*, y. y., ts.; Mehmet Azimli, *Hz. Safvan b. Muattal*, İstanbul 2008 (Çevirenin Notu).

ve gerekli bilgi Ebû Bekr tarafından verildi. Hemen o [Hassân] Müslüman toplulukla temas sağladı, sık sık öne sürüldüğü gibi korkaklıktan ziyade, belki ilerlemiş yaşı yüzünden, hiç savaşa katılmamasına rağmen, Hassân yeteneklerini İslâm'ın namına kullandı. Her halde, hattâ İslâm'dan önce bile, bir şair olarak Hassân'ın rolü ağır basar.

9/630'da "Elçiler Yılı"nda, Hassân'ın, önemli Temîm elçi heyetinin huzurunda Hz. Peygamber'in adına şiir söyleme fırsatını bulmuş olduğu söylenir. Şöhret, genellikle bu ziyarete verilir, bunun amacı ise belli değildir; ve Hassân'ın şiirini dinlediklerinde temsilcilerin İslâm'a girdikleri fikri şüphelidir. Her birinin bir vesile ile yazıldığı iddia edilen üç farklı şiir grubunun bulunması, bu tür şiirlerin hem şüpheli niteliğinin ve hem de Hassân'ın sahip olduğu yüksek itibarın göstergesidir.

ez-Zibrikân b. Bedr'e iftira eden el-Hutay'e tarafından yazılan bir şiiri üzerinde Hz. 'Ömer'in, onun usta kanaatini keşfettiği veya zaman zaman kendi şiirlerini okurken dinlendiği zaman hariç, sonradan bizzat Hassân hakkında işitilenler azdır. Bir vesile ile, hayatında bir zaman sonra, en-Necâşî [bu maddeye bk.]'ye karşı bir iftira savaşında daha az kabiliyetli oğlu 'Abdurrahmân'a yardım etmek için istemeye istemeye uzletten çıktı. Diğer taraftan o, yaşlanmakta, mutlu olmakta ve Gassânîlere (yaptığı) ziyaretleri hatırlayarak duygusallaşmakta, fakat kendi oğlu ve yakın arkadaşları yanında son zamanlarda kavuşulmuş lüksün frenlenmemiş zevki ile Gassânîlerin hükümdarlık sarayında tanımış olduğu ağırbaşlı içki âlemiyle karşılaştığı zaman [kendisini] mahzun ve kenara itilmiş [gibi] hissetmekteydi.

Hız. 'Osmân'a karşı isyanda, Hassân, Kâ'b b. Mâlik, en-Nu'mân b. Beşîr [bu maddelere bk] ve diğerleri, kuşatma altında tutulan halifeyi desteklemeyi bağıarak dile getiriyorlardı ve (Taberî, I, 2971'e göre) hattâ isyancıları niyetlerinden vazgeçirmeye çalıştılar. Hız. 'Osmân'ın ölümünden sonra onlar, Mu'âviye'ye gittiler, o, Hassân ve Kâ'b'ın her birine para hediyesi verdi ve daha sonra en-Nu'mân b. Beşîr'i valilikle ödüllendirdi.

Hassân'ın, bir vesile şiirde istidat gösteren bir kızı ve birçok kaynağa göre, Sîrîn'den, babası gibi tahrik edici fakat bir şair olarak ne Hassân'ın kabiliyetini ne de onun uzun ömürlülüğünü paylaşan 'Abdurrahmân [isimli] bir oğlu vardı.

Diğer şiirler ve tek beyitler ona nispet edilen başka yerde bulunmamakla birlikte, Hassân'ın *Dîvân*'i, İbn Habîb [bu maddeye bk.]'in nüshasında (recension), *Sîre* 29 daha fazla, farklı konularda 228 şiiri ihtiva eder. Bununla beraber erken bir devirde genel olarak bu şiirlerin veya belirli şiir ve beyitlerin mevsukiyeti üzerinde

şüpheler atıldı; son zamanlarda Hassân'a nispet edilen şiirler hakkında, her bir şiirin mevsukiyetini ve gayr-i mevsukiyetini hem dâhilî hem de haricî delil üzerinde tespit etmek amacıyla bu makalenin yazarı tarafından ayrıntılı bir araştırma yapıldı. Bu araştırma, bu şiirlerin % 60-70'inin sahte olabileceğini gösterdi. Böyle bir ruh ve üslûp farklılığı sunan *Dîvân*'daki şiirler, çelişkiler ve anormalliklerle o kadar dolu ve öyle yüksek nispette bayağı beyitleri ihtiva eder ki, şiirler ne tek bir müellifin eseri olabilir ne de onların tamamı yüksek şöhret sahibi bir şair tarafından yazılmış olabilir.

Bu sahte şiirlerin, ilk mücadeleye katılan, olayların aynı kabileleri sardığı, İslâm'ın doğuşunu takip eden olaylı asrın ışığında incelenmesi gerekir. Unutulmuş veya alt üst olmuş daha eski beyitlerin yerine yeni şiirler alındı veya ilâve edildi. Şiirler, tabîî olarak kabilevî, mezhepsel veya hizipçi ihtilâfları beraberinde getirdi; fakat aynı zamanda, ilk devrelerde şöhreti övgü kabilinden olmayan şahısların adını aklamak, yoksa *megâzî* rivayetlerini tamamlamak ve süslemek için yazıldı. Diğerleri, prestij için yoksa tesadüfen özellikle Hassân'a nispet edilmekle birlikte, bu şiirlerden bazıları nakledici veya uydurucuların işi idi. Delil bazen gösterir ki bir şiir, sadece bir dereceye kadar mevsuk olabilir. 30 şiirden daha fazla şiir parçaları veya tek beyitler, ayrıca İbn Hişâm ve diğer otoriteler tarafından, Hassân'ın bazı muasırları dâhil, Hassân'ın oğluna veya diğer şahıslara nispet edilir. Uzun övünme şiirleri, Ensâr'ın torunları tarafından olan dahilî delil üzerinde görülebilir ve 63/682'de Harre Savaşı'ndan sonra onların düşürüldükleri daha aşağı statüyü aksettirir.

Sadece kısaca da olsa, bu tür şiirlerin sahte karakterine ilk münekkitler tarafından dikkat edildi ve İbn İshâk bizzat iyi niyet ve uygun tenkidî tecrübesizliğini ileri sürse de, *Sîre*'sinde Hassân'a ve diğerlerine nispet edilen sahte şiirlerin yer alması dolayısıyla, İbn Sellâm ve İbnü'n-Nedîm'in sert eleştirisinin konusu oldu. Onun [eserini] ayıklayarak yeniden kaleme alan [mühezzib, editör] İbn Hişâm, uzman yetkisi ile bazılarını tamamen sahte şeyler ve diğerlerini şüpheli kabul ederek, bu tür çok sayıdaki şiirleri ihmal etti veya reddetti. Hassân'ın durumunda, İbn Hişâm, *Sîre*'de görünen 78 şiirden 15'ini kabul etmedi, ki bunların toplam 29'u *Dîvân*'ın İbn Habîb nüshasında yoktur, halbuki böyle reddedilmiş 15 şiirden 10'u *Dîvân*'dadır. İbn Sellâm, *Tabakât* (s. 179)'ında kısaca fakat önemli ölçüde şunları yazar: "Hassân'a başka birine isnat edildiğinden daha çok şiir isnat edildi. Kureyş, aralarında çekiştikleri ve birbirlerine iftira ettikleri zaman, ona, ayıklanması imkânsız olan birçok şiir nispet ettiler." Bu şiirlerin kaynakları ve ilk münekkitlerin görüşleri hakkında daha geniş mütalâa için, bk. "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the Sîra",

BSOAS, XXI (1958), [s. 453-463]. Bu kadar geniş miktarda Hassân'a şiiir nispetinin ana sebebi, Hassân'ın, İslâm'ın gelişinde zaten kabul edilen yüksek şöhretidir.

Bibliyografya: *Agânî*, IV, 1-17 ve indeks; İbn Hişâm, indeks, ilgili yer; el-Müberred, *el-Kâmil*, indeks; a. mlf., *el-Fâdil*, indeks; İbnü'l-Esîr, indeks; el-Belâzürî, *Fütûh*, Kahire 1932, s. 32-33; el-Bekrî, *Simt*, nşr. Meymenî, s. 31, 170 vs.; el-Bağdâdî, *Hızâne*, I, 207-211; IV, 288-304 vs.; el-Kâlî, *el-Emâlî*, Kahire 1926, I, 41; II, 112 vd.; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, II, 366-374, 394; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, II, 277; el-Merzübânî, *el-Müveşşah*, s. 60-63; Schultess, ["Über dem Dichter al-Nağâşî und einige Zeitgenossen"], *ZDMG*, LIV [1900], 421 vd.; es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf*, Kahire 1914, II, 107, 155, 220 vs.; el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, British Museum, MS Add. 20, 737, 31, 48, 86 vd., 104-108; İbn 'Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, I, 334 (= nşr. Becâvî, Kahire 1958, I, 341-345); İbn 'Abdi Rabbih, *İkd*, II, 62-65; İbn 'Asâkir, *Târîh*, Dimâşk 1911-, IV, 125 vd.; İbnü'l-Esîr, *Üsd*, II, 4-7; İbn Düreyd, *el-İştikâk*, indeks; a. mlf., *el-Cemhere*, I, 128, 259; II, 25 vs.; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 667-669; İbn Kuteybe, *Şî'r*, nşr. A. M. Şâkir, I, 264-267, 286-287 (= nşr. De Goeje, s. 170-173, 186-189); İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, nşr. M. M. Şâkir, Kahire 1952, s. 179-183; İbn Seyyidî'n-Nâs, *Uyûnü'l-Eser*, I, 190, 290; II, 32-34, 66, 181 vs.; İbn Habîb ve diğerleri, Hassân'ın *Dîvân*'ının yazma hâlindeki farklı şerhleri; W. 'Arafat, *A Critical Introduction to the Study of the Poetry Ascribed to Hassân b. Thâbit*, unpublished Ph. D. Thesis, London 1953; aynı müellifin BSOAS'daki makaleleri: XVII (1955), s. 197-205, 416-425; XXI (1958), s. 15-30, 453-463; XXVIII (1965), s. 477-482; XXIX (1966), s. 1-11, 221-232; R. Blachère, *HLA*, II, 313-316 ve bibliyografya; W. 'Arafat tarafından *Dîvân*'ın yeni bir neşri hazırlanmaktadır [daha sonraları bu çalışma iki cilt hâlinde iki kere yayınlanmıştır: London 1971; Beyrut 1974].

Seçilmiş Ek Kaynakça

- 'Abdülcebbar el-Muttalibî, "Hassân b. Sâbit fî Me'âyîni'n-Nakd", *el-Mevrid*, IX/4, Bağdat 1981, s. 303-328.
- 'Abdülmecîd İ. Hindî, *'Amîdü Medreseti's-Şî'ri'l-İslâmî Hassân b. Sâbit*, Kahire 1958.
- 'Abdürrahîm er-Rahmûnî, "er-Rü'yetü'l-İslâmiyye fî Şî'ri Hassân b. Sâbit el-Ensârî", *ed-Dâre*, XIII/3, Riyad 1987, s. 55-68.
- 'Arafat, W., "The Elegies on the Prophet in their Historical Perspective", *JRAS* (1967), s. 15-21.

- _____, "The Historical Background to the Elegies on 'Uthmân b. 'Affân Attributed to Hassân b. Thâbit", *BSOAS*, XXXIII (1970), s. 276-282.
- Ateş, Ahmed, "Hassân", *İA*, VI/1, 343-347.
- Azimli, Mehmet, *Hiz. Safvan b. Muattal*, İstanbul 2008.
- _____, *Siyeri Farklı Okumak II-Medine Yılları*, Ankara 2009, s. 147-149.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1943 I, 37-38; *Supplementband*, Leiden 1937, I, 67-68.
- el-Bustânî, Butrus, *Üdebâ'ü'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslâm*, Beyrut 1989, s. 272-281.
- el-Bustânî, Fu'âd Efrâm, *Hassân b. Sâbit*, er-Revâ'i: 33, Beyrut 1934.
- Câbîzâde 'Alî Fehmî, *Husnû's-Sihâbe fi Şerhi Eş'âri's-Sahâbe*, I, İstanbul 1324, s. 211-214, 228-282.
- Conrad, L. I., "Epidemic Disease in Central Syria in the Late Sixth Century: Some New Insights from the Verse of Hassân ibn Thâbit", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 18 (1994), s. 12-58.
- Çavuş, Necat, "Hassan b. Sabit", *Bürde*, sy. 1 (1991).
- Çiftçi, Faruk, "Hassân b. Sabit'in Hz. Peygamber İçin Söylediği Mersiyeler", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2, sy. 4 (Temmuz-Aralık 2004), s. 79-95.
- Çokum, Sevinç, "Hassan Bin Sabit'in (r.a.) Şiirleri 1-2", *Türkiye*, 11 Şubat 1993, s. 8; 18 Şubat 1993, s. 8.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-I: Cahiliye Dönemi*, Ankara 2009, s. 79-81, 87-88.
- _____, *Arap Edebiyatı Tarihi-II: Sadru'l-İslâm Dönemi*, Ankara 2009, özellikle, s. 184-200 ve tür. yer.
- _____- Savran, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi, Sadru'l-İslâm Dönemi*, Erzurum 1996, s. 64-70 ve tür. yer.
- Elmalı, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI, 399-402.
- Fârûk Muhammed İbrâhîm, *el-Hicâ' ve'l-Münâferât fi Şi'ri Hassân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Master Tezi, Câmi'atü Bağdâd, 1995.
- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, I, İstanbul 1996, s. 117-121 ve tür. yer.
- Gelder, G. J. H. van, "Hassân ibn Thâbit", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami and Paul Starkey, London-New York 1998, I, 275-276.

- Goldziher, Ignace, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 33.
- Hafâcî, M. 'Abdülmün'im, *el-Hayâtü'l-Edebiyye fî 'Asrı Sadri'l-İslâm*, Beyrut 1973, s. 205-228.
- Haldûn el-Kinânî, *Hassân b. Sâbit*, Dimaşk 1363/1943.
- Halîl Şerefüddîn, *Hassân b. Sâbit*, Beyrut 1992.
- Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebî'l-'Arabî: el-Edebü'l-Kadîm*, Beyrut 1986, s. 413-415.
- Hannâ Nemir, *Hassân b. Sâbit*, Beyrut ?
- Hasan Fethulbâb, *Hassân b. Sâbit el-Ensâri: Şâ'irü'r-Resûl*, Kahire 1997.
- Hasan Karûn, "el-Vekâ'i ve'l-Ahdâs fî Şi'ri Hassân b. Sâbit", *Mecelletü'l-Ezher*, L/3 (1978), s. 611-625.
- Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, Tunus 1281/1864.
- _____, *Dîvân*, Bombay 1281/1864, 1328/1910.
- _____, *Dîvân*, şerh: Feyd el-Hasan, Lahor 1295.
- _____, *Dîvân*, şerh: Şükrî el-Mâlikî, Kahire 1321/1904.
- _____, *Dîvân*, nşr. Hartwig Hirschfeld, Leyden-London 1910.
- _____, *Dîvân*, şerh: Muhammed el-Inânî, Kahire 1331/1913.
- _____, *Dîvân*, şerh: 'Abdurrahmân el-Berkükî, Kahire 1347/1929; Beyrut 1966, 1978, 1980, 1983, 1410/1990, 2001, 2003, 2004.
- _____, *Dîvân*, Almancaya çev. O. Rescher (*Beiträge zur Arabischen Poesie*, V, İstanbul 1953-1954).
- _____, *Dîvân*, Dâru Sâdır-[Dâru Beyrût], Beyrut 1959, 1961, 1394/1974, 1978, 1987, [1995].
- _____, *Dîvân*, nşr. Seyyid Hanefî Hasaneyn, Kahire 1961, 1974, 1983.
- _____, *Dîvân*, I-II, nşr. Velîd 'Arafât, London 1971, 1973; I-II, Beyrut 1974, 2006.
- _____, *Dîvân*, nşr. ve şerh: 'Abdü A'lâ Mühennâ, Beyrut 1406/1986, 1997.
- _____, *Dîvân*, nşr. Bedrüddîn el-Hâzırî-Muhammed el-Hammamî, Beyrut 1991, 2001.
- _____, *Dîvân*, şerh: Yûsuf 'Îd, Beyrut 1992.
- _____, *Dîvân*, nşr. 'Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut [1994], 1999.
- _____, *Dîvân*, Dârü'n-Nefa'is li't-Tibâ'a, Beyrut 1997.
- _____, *Dîvân*, Dâru İbn Haldûn, Beyrut 1998.
- _____, *Dîvân*, şerh: 'Alî el-'Useylî, Beyrut 1998.

- _____, *Dîvân*, nşr. Cümâne Yahyâ el-Kâ'kî, Beyrut 2003.
- _____, *Dîvân*, nşr. Ahmed el-Fâzıl, Beyrut 2003.
- _____, *Dîvân*, nşr. 'Abdullâh Sendeh, Beyrut 2006.
- _____, *Dîvân*, nşr. ve şerh: Muhammed 'İzzet Nasrullâh, Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- Hazer, Dursun, *H. Peygamber (s.a.v.)'in Şairleri*, Ankara 2008, s. 45-175 ve tür. yer.
- _____, "Hz. Muhammed'in Şairi Hassân b. Sâbit'in Şiirlerinde Övülen ve Yerilen Değerler", *İslâmî İlimler Dergisi*, c. 1, yıl: 1, sy. 1 (Bahar 2006), s. 85-116.
- Hirschfeld, H., "Prolegomena to an Edition of the Diwan of Hassan", *Transactions of Oriental Congress*, London 1892, II, 99-103.
- Huart, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara [1971], s. 35, 54.
- İbrâhîm Sa'âde, *Hassân b. Sâbit: Şâ'irü'r-Resûl*, ez-Zerkâ' 1984.
- İhsân en-Nas, *Hassân b. Sâbit: Hayâtühû ve Ş'iruh*, Beyrut 1965, 1973; Dimaşk 1985.
- Kahyaoğlu, Yasin, "Resulullah'ın Şairi Hassan b. Sabit'in Hayatı ve Şiirleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (1996), s. 317-323.
- Kandemir, M. Yaşar, "Safvân b. Muattal", *DİA*, XXXV, 485-486.
- Khan, M. Rahatullah, *Vom Einfluß des Qur'âns auf die arabische Dichtung. Eine Untersuchung über die dichterischen Werke von Hassân b. Tâbit, Ka'b b. Mâlik und 'Abdallâh b. Rawâha*, Leipzig 1938.
- Kızılcık, Abdullah, "Muhadram Şâirlerden Hassân b. Sâbit'in İslâmî Döneme Âit Şiirlerinde Tema", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: VI, sy. 20 (Kış 2006), s. 77-84.
- Kök, Bahattin, "Hassan b. Sâbit'in, Şiirleriyle İslâm'a Hizmetleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1986), s. 123-139.
- Mehmed Zihnî, *el-Hakâ'ik*, İstanbul 1310, s. 220-224.
- Monroe, James T., "The Poetry of the Sîrah Literature", *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, s. 368-373.
- Muhammed 'Abdürrahîm, *Hassân b. Sâbit ma'a's-Sîre ve'l-Ekvâl ve'n-Nevâdir*, Beyrut 2008.
- Muhammed 'Alî Ebû Hamde, *Fî't-Tezevvuki'l-Cemâlî li-Hemziyyeti Hassân b. Sâbit havle Fethi Mekke*, Ürdün 1988.
- Muhammed b. Hüseyin, *el-Hicâ' ve'l-Heccâ'ün fi'l-Câhiliyye*, Beyrut 1970, s. 211-256.

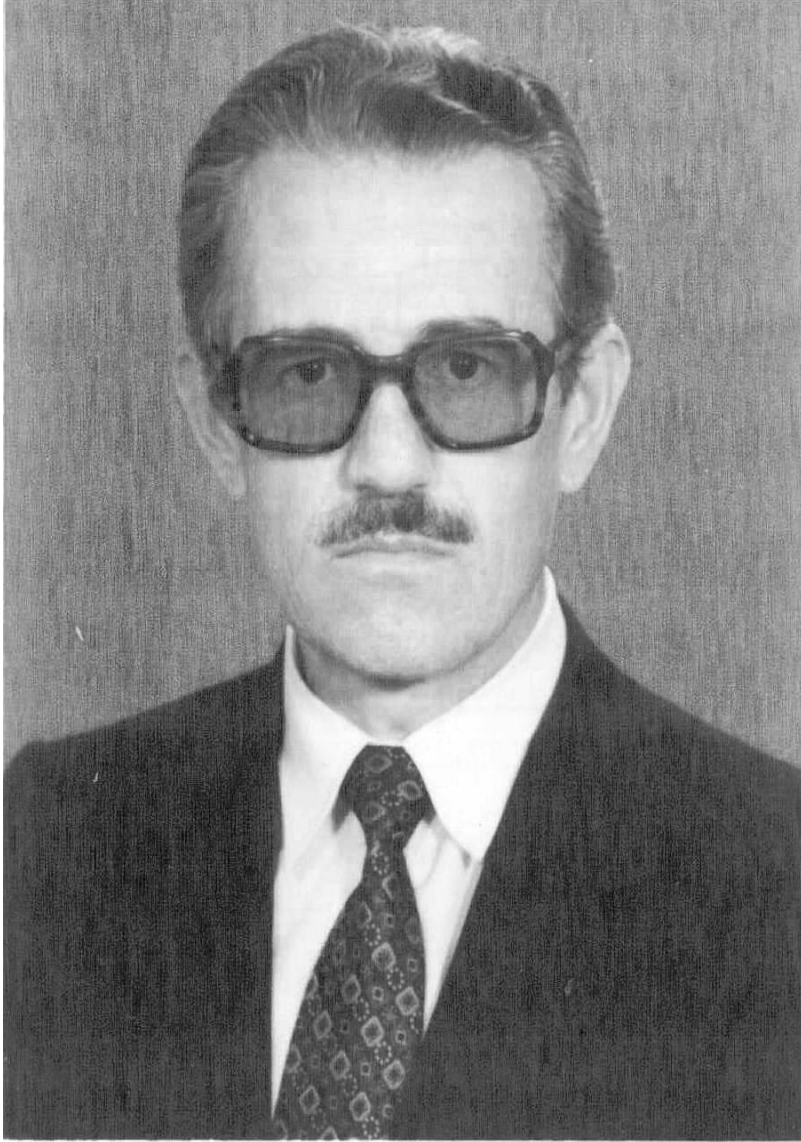
- Muhammed el-Ezher Bey, *Hassân b. Sâbit: Şâ'irü'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Tunus 2005.
- Muhammed İbrâhîm Cum'a, *Hassân b. Sâbit*, Kahire 1965.
- Muhammed İbrâhîm Selîm, *Hassân b. Sâbit el-Ensârî*, Kahire 1995 ?
- Muhammed Tâhir Dervîş, *Hassân b. Sâbit*, Kahire 1976.
- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 52-53.
- Nöldeke, T., "The Dîwân of Hassân b. Thâbit", *WZKM*, XXV (1911), s. 98-106.
- 'Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut 1388/1969, I, 325-331.
- Özdemir, Abdurrahman, "Peygamber Şairi Hassân b. Sâbit ve Divanı", *İSTEM*, yıl: 2, sy. 4 (2004), s. 201-218.; aynı yazı için ayrıca bk. *İSTEM*, Ek Sayı: 1 (2008), s. 463-480.
- Polat, Selahattin, "Abdurrahman b. Hassân b. Sâbit", *DİA*, I, 164.
- Rebî'a Ebû Fâzıl, *Hassân b. Sâbit: Şâ'irü'l-İslâm*, Beyrut 1993.
- Rehhâb 'Akkâvî, *Hassân b. Sâbit (Şâ'irü'n-Nübüvve ve'l-İslâm)*, Beyrut 1996.
- Rüşdî 'Alî Hasan, "Mes'eletü'l-Hamr fî Hemziyyeti Hassân b. Sâbit", *Âdâbü'r-Râfideyn*, sy. 22 (1991).
- Sa'îd el-A'zamî en-Nedvî, "Hassân b. Sâbit el-Ensârî", *el-Ba'sü'l-İslâmî*, XXIX/2, Leknev 1984, s. 67-85; XXX/3 (1985), s. 87-97.
- Sâmî Mekkî el-Ânî, *Şîru 'Abdirrahmân b. Hassân el-Ensârî*, Bağdat 1971.
- _____, "Edvâ' Cedîde 'alâ Sîreti Hassân b. Sâbit", *Mecelletü Âdâbi'l-Müstansırıyye*, II, Musul 1977, s. 77-90.
- _____, "Şîru Sa'îd b. 'Abdirrahmân b. Hassân b. Sâbit el-Ensârî", *Mecelletü Âdâbi'l-Müstansırıyye*, sy. 24-25 (1993-1994), s. 1-26.
- Sancak, Yusuf, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Erzurum 1999, s. 310-313 ve tür. yer.
- Selections from the Diwan of Hassan Ibn Thabit al-Ansari*, translated and commented on by Arthur Wormhoudt, Oskaloosa/Iowa 1983.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1975, II, 289-292, 422-423.
- Shahîd, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. 2, part 1, Washington, D.C. 2002, s. 232-246, 287 vd., 292 vd., ve tür. yer.
- Stetkevych, Jaroslav, *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago 1993, s. 59-63.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, nşr. Ahmed Zâfir Kûcân, Beyrut, ts., I, 332-336.

- Şürrâb, Muhammed Muhammed Hasan, *Hassân b. Sâbit: Şa'irü'r-Resûl Seyyidü'ş-Şu'arâ'î'l-Mü'minîn el-Mü'eyyed bi-Rûhi'l-Kudüs: Dirâse Nakdiyye Muvatta'e li-Tevsiki Dîvânî'ş-Şâ'ir*, Dimaşk 2007.
- et-Tabbâ', 'Abdullâh Enîs, *Şâ'irü'n-Nebî: Hassân b. Sâbit el-Ensârî*, Beyrut 1955.
- Taşdelen, Hasan, "İslâm'ın İlk Dönemine Ait Bir Hiciv Örneği: Hassân b. Sâbit'in Hemziyye'si", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2009), s. 299-318.
- Tekin, Ahmet, *Peygamberimiz'in Yol Arkadaşları*, İstanbul 2006, I, 948-955, 1085-1086.
- Tülücü, Süleyman, "Hassân b. Sâbit b. Münzir el-Ensârî", *İslâm Düşüncesi*, yıl: 1, sy. 4 (Aralık 1967), s. 250-251.
- Türkmen, Mehmet, "Hassan b. Sabit el-Ensârî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1985), s. 407-414.
- Ünalın, Abdulcelil, *Büyük Sahabe Hz. Safvan b. Muattal*, y. y., ts.
- Yengin, Naci, "Hassan b. Sâbit", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1990, II, 357-358.
- Yûsuf 'Îsâ, *Hassân b. Sâbit el-Ensârî: Hayâtühû ve Şi'ruh*, Beyrut 1990, 2000.
- ez-Zirikî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullâh, 8. baskı, Beyrut 1989, II, 176.

Kısaltmalar

- BSOAS : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London).
- DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-, İstanbul 1988- .
- EI² (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I-XII, New Edition, Leiden 1960-2005.
- HLA : R. Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe*, I-III, Paris 1952-1966.
- İA : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
- JRAS : *Journal of the Royal Asiatic Society* (London).
- WZKM : *Weiner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Wien).
- ZDMG : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig-Wiesbaden).

PROF. DR. İBRAHİM CANAN ANISINA



PROF. DR. İBRAHİM CANAN
(1940-2009)



Ayaktakiler: Ömer Cıncık-Urfa (DTCF)-İbrahim Canan-Konya(İlahiyat)-İbrahim Ergun-İlgün(Tıp)
Mustafa Yeşilyurt (İnş. Müh) - Ahmet Baykurt-Asistan (Ziraat Fak) - Fuat Yılmaz-Elaziz (İlahiyat)
Turan Soysal (Ziraat Fak) Oturanlar: Nazım Gökçek (G.Antep)-.....- Cemal Sarıcan (Ziraat Fak)
İsmet Ağan (Ziraat Fak) - Muzaffer Deligöz - Kastamonu -(Hukuk Fak) 1961-ANKARA



HİZMET ADAMI

İsmail Lütfi ÇAKAN*

Rahmetli Prof. Dr. İbrahim Canan hocanın vefat haberini Ankara'da IV. Din Şûrası'nda aldım. Haberi aldığımda önümdeki kağıda şu satırları yazdım.

“14.10.2009. Saat 08.55-Ankara

Canan hocanın vefat haberini aldım. Allah ğanî ğanî rahmet eylesin. Hoca hizmet içinde, hizmet yolunda emâneti sahibine teslim etti. Bana göre gıpta edilecek bir ölüm... Hizmet şehidi...”

Bu satırlar 1962 yılından başlayan uzunca bir tanışıklığın ve birlikteliğin, beklenmedik bir anda alınan vefat haberinin şaşkınlığı henüz devam ederken kağıda dökülen ilk kayıdır. Sonraki günlerde, düşündükçe kimi detaylar hatırlanınca “hizmet” kelimesinde odaklanan öz, hiç değişmedi. 15 Ekim 2009 Perşembe günü M.Ü. İlahiyat Fakültesi Camiinde kılınan cenaze namazına iştirak eden cemaatin yoğunluğu bu gerçeğin açık tezahürüydü.

Hoca hakkında bu “hizmet” kelimesini, öğrenmek, amel etmek, lokmayı değil hizmeti öncelemek, yaptığı işi ciddiye almak ve hasbiklik gibi kelimelerle nitelemek ve açmak mümkündür.

1962'de ilk öğretmenlik günlerinde, Kayseri İmam-Hatip Okulu'nun üçüncü sınıf öğrencisi iken tanıştığım Canan hocayı, en son birlikte olduğumuz -hocanın iki dolu poşetle gelip katıldığı- 9 Ekim 2009 Cum'a toplantısına kadar, statü ve şartların değişmesine rağmen hep aynı çizgide sürdürülen hareketli ve bereketli bir ömrün sahibi olarak hatırlamaktayım.

Bir ilim adamının hayatı herhalde **tahsil, tedris ve te'lif** aşamaları çerçevesinde değerlendirilebilir. Canan hocayı ben İlahiyat Fakültesi mezunu olarak Kayseri İmam-Hatip Okulunda bir taraftan öğretmenlik yaparken bir taraftan da bir öğretmen ve yetişkin bir öğrenciden ders almaktan çekinmeyen örnek bir yaklaşım içinde tanıdım. Kendisi daha sonra askerlik yaptığı Erzurum'da, askerlik süresince üstlerinden izin alarak akşamları ders okumaya devam ettiğini söyleyecekti. **Hoca resmi anlamda bitirdiği tahsil aşamasını, fiili anlamda tedris aşamasında da kesintisiz olarak sürdürmenin örneği**ydi. Kendisi gibi öğretmen olan veya daha yaşlı hoca efendilerden ders alan kimi öğretmenleri biliyorduk ama öğrencisinden ders almaktan aslâ yüksünmeyen bir öğretmen örneğini Canan hocanın şahsında

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

müşahade etmiş olmanın anlatılamaz takdir duyguları içinde olduğumu itiraf etmek isterim.

İnsan tipleri

Çok eskiden okuduğum, yazarını da hatırlayamadığım bir kitaptan aldığım notlara göre, hayata bakışları ve yaşayışları bakımından insanlar genelde dört gruba ayrılırlar: Keyif Adamı, Rahat Adamı, İş Adamı, İdeal (mefkure, inanç ve hizmet) Adamı.

Bu tiplerin belirgin tutum ve davranışları şöyle özetlenebilir:

Keyif Adamı: Yaşamak için yaşar. Maddî-mânevî zevklerin peşindedir. Manevi zevkleri, hakikate götürdüğü için değil, zevk oldukları için reddetmez. Keyif verici her türlü etkinliği takip eder. Bu, maddeci görüşün yaygınlaşması sonucu gelişmiş bir tiptir.

Rahat Adamı: Tenbel tiptir. Çoğu kez keyif adamıyla karışır. Etliye sütlüye karışmaz ve hiç bir ideal için kılını kıpırdatmaz Az kazanç bol rahat.. Azıcık aşım ağrısız başım, onun felsefesidir.

İş Adamı: Başarı ve kazanç peşindedir. Bu hedef uğruna fedâ etmeyeceği değer yoktur. Kazanmak, kazanmak, sürekli kazanmak. "Kasap et, keçi can derinde" sözü bu tipin zihniyetini çok açık olarak anlatır. Kazanmak amacıyla olduğu için çoğu kere kazandığını yemez, daha fazla kazanmaya bakar. Yatırım manyağı da denilebilir.

İdeal (mefkure, inanç ve hizmet) Adamı: Bütün güzellikleri, iyilikleri içine alan yüce bir hayr için yaşar. Hasbidir ve hizmet peşinde olmaktan son derece zevk alır. Daha doğrusu faydalı olmaktan başka bir şey ona asla zevk vermez.. Bu tipe sınır tanımaz hayr adamı denilse yeridir.Tarih bu tipin geliştirdiği harikalarla doludur.. Bu insan tipine sahip olan toplumlar, giderek güçlenirler. Başlarına bir felâket gelirse, çok kısa zamanda derlenir toparlanırlar. Gerek milli tarihimizde gerekse evrensel anlamda bu gerçeğin örnekleri çokça bulunmaktadır.

Ulusal ya da uluslararası olumlu yani insanî ve İslâmi gelişmeler, bu son insan tipinin her hal ü kârda elden geldiğince yetiştirilmesi ve hizmet alanına sevk edilmesiyle mümkündür.

İşte bu çerçevede merhum Canan hocanın hayatına baktığım zaman, onun ta **öğretmenlik yıllarının başlangıcından itibaren bir ideal ve hizmet adamı olarak, fevkalâde seçmeci bir yaklaşımla kabiliyetli öğrencilere özel zaman ayırdığını, bıkmadan usanmadan onların çok yönlü yetişmeleri için çırpındığını**

görüyorum. Yaz tatillerine giderken dahi ilgilendiği öğrenci arkadaşlara ödevler verir ve dönüşte onların ciddi anlamda denetimini yapardı. Hatta kendisi Kayseri'den ayrılırken aşağı sınıflardaki arkadaşlara verdiği bazı ödevlerin gelecek öğretim yılı başında denetimiyle beni görevlendirmişti.

Canan hoca ile askerlik sonrası 1967'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü hadis asistanlığı imtihanına girdiği günlerde tekrar karşılaştım. Ben o zaman enstitüde öğrenci idim. Kendisi ve M. Yaşar Kandemir bey bu imtihanın iki adayı idi. Prof. Dr. Abdülkadir Karahan ilk olarak Canan beyi mülâkata aldı. Çıktığında kapıda ne olup bittiğini sorduğum saman biraz şaşırılmış bir tavır içinde Hocanın kendisine, “sen sinirli bir adama benziyorsun. Ben de sinirli bir adamım. Biz seninle geçinemeyiz. Yaşar yumuşak huylu bir insan. Ben onu alacağım. Sen başının çaresine bak” dediğini anlatmıştı. Canan hocayı daha sonra Emrullah Yüksel beyle birlikte Sirkeci'den Fransa'ya doktora yapmak üzere giderlerken yolcu ettiğimi hatırlıyorum.

Fransa dönüşü hocanın Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi'ndeki hocalık yıllarında bir-iki kez doktora sınavına girmek üzere Erzurum'a gittiğimde kendisiyle görüşme ve hatta misafiri olma imkanını buldum. Bilimsel çalışma hayatı ve Fransa yılları ile ilgili izlenimlerini dinledim.

Canan hoca **te'lif** hayatına Erzurumdaki hocalık yıllarında başladı ve yorulma bilmez bir çizgide hayatının sonuna kadar devam etti. Her zaman masasının üzerinde bir kaç proje bulunurdu. Tuttuğu fişler ziyaretçilerin dikkatini çekerdi. Merhum hoca, benim doktora tez savunmamda da jüri üyesi olarak bulunmuştu. Verdiği dört daktilo sayfalık değerlendirme raporunu hala saklamaktayım. İndeksteki bir sayfa numarasının eksikliğini bile tespit edip rapora geçirmiş. Rahmetli yaptığı işi ciddiye alan bir yapıya sahipti. Hocadan aldığı sınav notuna itiraz etmiş bir öğrencinin kağıdını bilirkişi olarak inceleyip 2.5 puan indiren bir rapor yazdığımı da burada – sanıldığının aksine hocanın müsamahalı davrandığına örnek olarak- zikretmeliyim.

Hoca merhum hakkında bende oluşan kanaatleri, kısa paragraflar halinde şöylece sıralayabilirim:

*Çalışma/araştırma azmi, hizmet aşkı ve hasbiliği ile temayüz etmiş bir bilim adamı idi.

*Öğrendiklerini bizzat yaşayan bir ilim adamıydı. Bu yönüyle az bulunur cinstendi. Namazlarını mümkün mertebe câmade cemaatle edâ etmeye özen gösterir, tesbihini, duasını cemaatle birlikte yapar ondan sonra camiden ayrılırdı.

*İbâdet vecdi ile çalışma ve hizmetlerini yürütürdü. Rize’de bir sempozyum dolayısıyla beraberdik. Gündüz yorucu bir çalışma olmuştu. Akşam hoca bir grup eğitimcinin davetlisi olarak konferans verecekmiş. Bana birlikte gidelim dedi. Gittik. Tam iki saat süre ile hoca orada büyük bir heyecan ile bir sunum yaptı. Sanki güne yeni başlamış gibi dinç ve istekliydi. Hocanın bu istekli ve neredeyse bütün hücreleriyle konuyu anlatmaya kendisini kaptırması hali hala gözlerimin önündedir.

*Zamanını değerlendirme örneği idi. Yıllardan beri sürdürdüğümüz Cum’a günleri namazdan sonraki hadisçiler toplantısına katılır, sadece bir bardak çay içer, konuşmaların özel sohbetlere kaydığını görünce, “gündemde görüşülecek bir konu var mı?” diye sorar, yok denilirse hemen izin isteyip ayrılırdı.

*Hoca başarıyı ve başarılıyı ödüllendirir, kabiliyetlerle ilgilenirdi.

*Eğlenme ihtiyacını çalışarak giderirdi.

*Hoca kelimenin tam anlamıyla edebli bir insandı. Hani bir beyit vardır ya;

Leyse’l-cemâlû bi esvâbin tüzeyyinünâ

İnne’l-cemâle cemâlû’l-ilmi ve’l-edebi.

“Güzellik bizi süsleyen elbiselerle gerçekleşmez. Güzellik dediğin, bilgi ve edeb güzelliğinden ibarettir.” (Kâsım b. Sellâm, *Ğarîbü’l-hadîs*, III, 99-100)

Bu anlamlı beytin muhataplarındandı Canan hoca.

*Gezilere vakit geçirmek için değil, ibret, bilgi-görgü artırmak söz konusu olursa katılırdı.

*Uyumlu bir hocaydı. Anabilim dalında alınan kararlara uyardı.

*Denetime açıktı, uyarıyı dikkate alırdı. *Âhir zaman Fitnessi ve Anarşi* kitabını bastıracağı zaman (1982), **daha büyük ve farklı kesimlere ulaşma, onlarla doğru bildiği gerçekleri paylaşma arzusunun sonucu olarak**, kitabı o yılların devlet başkanı Kenan Evren’e ithaf etmişti. Bu ithafın farklı ve yanlış anlaşılacağı ve neticede de maksadına hizmet etmekten çok belki de başlı başına bir **fitne** sebebi olacağı, dolayısıyla illa böyle ithafa gerek görüyorsa kişiye değil de kuruma ithaf edilmesinin daha doğru olacağı ikazımı –belki başkaları da aynı ikazı yapmış olabilirdikkate almış ve “Peygamber ocağı” tavsifine bihakkın lâayık olduğunu bir kere daha isbat eden şanlı ordumuza” diye ithaf yazısını değiştirmişti. (Kitabın, hocanın hedeflediği çevreden beklediği ilgiyi görüp görmediğini bilemiyorum.)

*Çalışır, çalıştırırdı.

*Üretkendi. Ele aldığı konuları detaylandırmayı severdi. Eserleri bu durumun kanıtıdır.

*Günlük hayata ve problemlere yönelik araştırma konularına özel bir ağırlık verirdi.

*Kendisi kırılrsa da kimseyi kırmamaya çalışırdı. Bu noktada oldukça titizdi.

*Ciddi anlamda kültür hizmeti yürüten hemen her kuruluş, kültürel etkinlik davetlerine hocadan olumlu cevap almış ve katkı temin etmiştir. Çoğu zaman da imkan ve kabiliyet gördüğü kişileri bizzat hoca bu tür hizmetlere teşvik ederdi. Eğitim-öğretim faaliyetlerine yönelik teşebbüsleri büyük bir coşku ile karşılar ve bunların devam ettirilmesinden ve haberi olmayanlarla paylaşılmasından son derece zevk alırdı. Seyahatleri sonrasında zevkle anlattığı şeyler hep yeni ve başarılı teşebbüsler ve bunları gerçekleştirenlerin tanıtımı olurdu.

*Toplumunu Sünnet verileriyle eğitmeye önem verirdi. Uzmanlık alanı eğitim olan bir akademisyenmiş gibi aile eğitimi, çocuk terbiyesi ve hakları konularına özel ilgi duyardı. Eserleri bu özelliğinin delilleridir.

*Hocanın bilimsel tavrı asla züccaciye dükkanına dalmış yaratık tavrı değildi. O, önce öğrenmek, sonra yaşamak, sonra da bilimsel bir yaklaşımla tahkik ve tedkike dayalı ve kesinlikle ılımlı değerlendime yapmak şeklinde özetlenebilir.

*Mensup olduğu cemaate elinden gelen hizmeti mutedil bir çizgide sunmayı başarmış ve kesinlikle karşılık beklememiştir. Bunun açık delili, doçent iken İstanbul'a görev nakli yapmak ihtiyacında olduğu bir sırada açtığı telefonda "İstanbul'da geçinebilir miyiz?" diye endişesini dile getirmesidir. Yıllar sonra İstanbul'a geldikten sonra da bir gün "Yahu İsmail, hele ki şu kitaplardan üç-beş kuruş bir şeyler geliyor. Yoksa işimiz çok zor olacakmış" diye içini döktüğünü hatırlıyorum. Oysa belki birçoğları, hocanın hizmet verdiği cemaat tarafından desteklendiğini zanneder. Ama bu sadece bir zandır. Zan da bilgi değildir.

*Hocanın akademik hayatına sığdırdığı telifleri, öteki akademik faaliyetleri, yetiştirdiği bilim adamı öğrencileri, bizzat organize ettiği kültürel faaliyetler ve katıldığı etkinlikler onun ne ölçüde zengin ve bereketli bir hayat sürdürdüğünün kanıtlarıdır.

*Rahmetli hoca ile aramızda en ciddi ve sık tartışma konusu dil'di. Ben kendisinin kullandığı dili "eski" olmakla eleştirirdim., O da benim kullandığım dili "bozuk" diye tenkid ederdi.

*Hayatı gibi vefatı da bir kültürel hizmet dönüşünde gerçekleşmiş olması herhalde yakınları ve sevenleri için teselli kaynağı ve âhiret mutluluğuna yönelik büyük bir ümit vesilesidir.

Ciddiyeti, çalışkanlığı ve hasbiliği ile tanıyanların takdirlerini üzerinde toplamış olan Prof. Dr. İbrahim Canan hocaya Allah Teâlâdan engin rahmetler diler, ömür boyu hizmet etmekten zevk aldığı sünnet-i seniyye sahibi sevgili Peygamberimizin şefaatine ve yakınlığına mazhariyetini temenni eder, başta aile bireyleri olmak üzere yakınlarına, meslektaşlarına ve sevenlerine baş sağlığı dileklerimi sunarım.

Ayrıca merhum hoca için özel bir sayı yayımlama vefâsını ve nezâkâketini gösteren Erzurum İlahiyat Fakültesi yönetim ve öğretim kadrosundan da bu kadirşinaslıklarından ötürü kendilerine yönelik kalbi takdir ve teşekkürlerimin kabûlünü istirham ederim.



Öğretim Üyesi Arkadaşlarıyla Birlikte





Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi Temel Atma Tören



İBRAHİM CANAN'IN ANISINA BİR PANORAMA

Ayşe Elif ŞANLI**

İbrahim Canan hocamızdı, alimdi, babamızdı. Hayatını hadislere, Rasullullahı (s.a.v) anlamaya, anlatmaya adanmıştı. Hayatı gibi ölümü de mânâlı oldu, ses getirdi, mesajlar verdi kendisini tanıyan tanımayan, seven sevmeyen herkese. Bizler ailesi olarak; 'Başka hayatlarda yeşersin, başka hayatları yeşertsin cenazesi' diye dua ediyoruz. Sağlıklı bir bedenle ve capcanlı bir zihinle girdi toprağın altına. Hizmetinin kemal noktasındayken Eyüp Sultan'daki hizmet ehli mezar komşularının yanına taşındı. Ailesini bıraktı, Üsküdar'daki komşularını bıraktı, çok sevdiği üniversitesini, öğrencilerini, arkadaşlarını terk etti ve arkasına bakmadan gitti. Bizde O'nu bıraktık, boğaz manzaralı yeşiller içindeki evinden, Haliç manzaralı yemyeşil yamaca. Dünya evlerini hep camilere, mescitlere yakın seçerdi. Hiç birisi yoksa hemen bir mescit yapımına ön ayak olurdu (Erzurum'da 42. bloğun altındaki mescidin yapılması fikri kendisine aittir). Camiden uzak, cemaatsiz yaşayamazdı. Ahiret evini de minimini, sevimli, küçük bir caminin yanına kurdu. Şimdilerde kendisini ziyarete gittiğimizde 50 metre ötedeki camisinde cemaat yapıyoruz.

Projeydi...

Hayatını, daha lise yıllarından başlayarak doğru bir programla modelleyen ve bu modele son nefesine kadar sadık kalan nadir insanlardandı O. Yola çıktığında yolunun sonu belliydi ve hiç sapmadan yürüdü döşediği model taşların üstünde.

Riski, maleyanıyat ile iştiğal etmeyi sevmezdi. Kestirme yollar bulur, vaktini azami verimlilikte kullanırdı. Yürüyüşü aceleci, duruşu telaşlı, kafasının içi hep dolu, gözleri hep araştırmacıydı. Uzatmadı işi, doğrudan Rasullah'a (s.a.v) yöneldi, O'nu anladı, O'nu anlattı. Çok az insanın bir ömre sığdırabileceği eserleri sığdırdı ömrüne. Öyle bereketli hazinelerden içti ki suyunu, kafasında projeler yumak yumak birikmiş, ilmek ilmek işlenmişti. Hafızasında, herkese verecek bir fikir, bir iş paketi mevcuttu. Mimar, şehir plancı, idareci, avukat, politikacı, sosyolog, öğretmen, doktor, mühendis kim olursa olsun, yanından farklı bir vizyon ve misyon üstlenerek ayrılırdı.

Anahtar kelimeleri anlatırdı O'nu...

** Dr., Prof.Dr. İbrahim CANAN'ın kızı.

Google da 'metot, tebliğ, anarşi, usul, terbiye, teknik' kelimeleri ile arama yaptırınca ilk çıkan isimdir O. Kendisini hatırlatan, yaptığı işleri özetleyen, hedeflerini çizen anahtar kelimeleri belirlemek çok zor olmadı benim için.

Diğer bir anahtar kelime grubu, hayatında önemi olan şehirlerdir: '**Konya, Paris, Erzurum, Şanlıurfa, İstanbul**'. Hem Türk insanı, hem İslam âlemi, hem de tüm insanlık için tarihi ve kritik olan dünya şehirleriyle ruhi, kalbi irtibatlar kurması kaderin bir cilvesidir. Hizmetlerinin yayılacağı sınırları belirlemiştir sanki Dest-i Kudret.

İlahiyatçı-sosyologdu ama tüm ilim hayatında bir matematikçi gibi de davrandı. İncelendiği zaman görülür ki, tüm eserlerinde hem sosyolojik hem de matematiksel metodolojiler kullanmıştır: **maddelme, sıralama, kronoloji, gruplama, kesişim kümeleri, ayrık kümeler, rakamsal analizler/sentezler, sosyolojik analizler/sentezler** bolca başvurduğu yöntemlerdi Hocamızın.

Yenilikçilik...

Canan Hocamız, Resulullah'ı (s.a.v.), sahabeleri, taklit eden biri olarak, her ne kadar taklitçiliğin yanında yenilikçilik tezat gibi görünse de, her makalesinde, her kitabında mutlaka yeni görüşlere, yenilikçi yaklaşımlara yer verirdi.

Araştırmacı okuyucuları için; '**yeni tarifler, yeni yorumlar, yeni yaklaşımlar, öneriler**' kelimeleri metin içeriklerinde yapacakları taramalarda anahtar kelimeler olacaktır.

Programının sonu...

Eserlerinde ve hizmetlerinde 9 maddenin harfiyen hayata geçirildiği görülür:

- 1.İslam âlemini uyarmak ve harekete geçirmek, İslami şura oluşturmak
- 2.Medrese-tekke-mektep mensupları arasında fikri birliğin tesisi
- 3.İlmi hürriyeti sağlamak
- 4.İhtisas şubeleri sağlayarak ortak bir efkar-ı umumiyeye ulaşmak
- 5.Vaiz ve hatiplerin iyi şekilde yetişmesine önem vermek
- 6.Osmanlıdaki terakki meylinin harekete geçirilmesi
- 7.Üniversitelerin kurulmasına önem vermesi

8.Parçalanmalara maruz kalmamak için ittihad-ı Muhammedi fikri etrafında birleşmek

9. Günümüzde tartışma konularından olan demokratik açılım çerçevesindeki bazı meseleler

Basılmış olan kitapları incelendiğinde, önceliğinin eğitim, özellikle çocuk eğitimi olduğu görülmektedir. 'Hz. Peygamberin (sav) Okuma Yazma Seferberliği', 'Çocuk Eğitimi', 'Aile İçi Eğitim', 'İslam'da Temel Eğitim Esasları', 'Resulullah'a Göre Ailede Ve Okulda Çocuk Eğitimi', 'Kuran'da Çocuk', 'Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye' bu eserlerin belli başlılarından. Tabi burada çeşitli kongrelerde sunulmuş ve basılmış olan sayısız makaleyi, mastır ve doktora tezi olarak yaptırılmış çalışmaları vermemiz mümkün değil.

Eğitim dışında, İslam dünyasının meselelerinin belirlenmesi ve çözülmesi için yaptığı araştırmaları ve değerlendirmeleri içeren eserleri de oldukça çeşitlidir. İslam âlimlerini incelediği gibi Avrupalıların gözünden ve kaleminden Müslümanların durumunu tespit etmeyi ihmal etmemiştir. 'Fetullah Gülen'in Sünnet Anlayışı', 'İslamın Ana Meselelerine Bediüzzaman'dan Çözümler', 'Tarihçi Açısından Din' (ünlü İngiliz tarihçi Toynbee'den yapılan bir çeviridir ve orijinal tespitler içeren, mutlaka her Müslüman fikir adamının okuması gerektiği düşünülen bir kitaptır), 'Makine Ve Çarkları' (komünist sistemi incelediği ve kömünizm etkisi altındaki Türkiye'yi değerlendirdiği Fransız araştırmacı Michel Heller'den çeviri kıymetli bir eserdir), 'Peygamberin (sav) Hadislerinde Kültür, Medeniyet, Teknik'; bir sosyolog olarak ortaya koyduğu emekleridir. 'Peygamberimizin Tebliği Metotları', 'Hz. Peygamberin Sünnetinde Tıp', 'Peygamber Yıldızları Sahabe Dünyası' isimli kitapları, fikri olarak beslendiği kaynakların özetleridir.

'Tebliğ-Terbiye Ve Siyasi Taktik Açılımları Hicret', 'Krizin Sabahı' 'Bediüzzaman'ın Fikri Programı' isimli kitaplar ise adlarından anlaşılacağı üzere yol haritalarının çizilmesinde mihenk taşları niteliğindedirler. Özellikle 'Krizin Sabahı' eseri, Türkiye Cumhuriyet Tarihinin en büyük dönüm noktasının yaşandığı şu günlerde, kriz sonrası yeni bir sabaha uyanıldığında, şaşkınlığa düşmeden, doğru adımların atılmasında her Türk gencinin okuması gereken, nesl-i cedidin el kitabı olmalı diye düşünüyoruz. Yeni bir şafağı beklerken şafağa beş kala, bambaşka bir ufka açtı gözlerini Canan Hocamız. Bu şafağın özlemiyle yazdığı kitapları, yetiştirdiği öğrencileri ve evlatları olarak bizler kaldık geriye, ellerimiz dopdolu, hazırlıklı ve vazife yüklü olarak.

'Sulh Çizgisi', 'Anarşi', 'Hz. İbrahim'den Mesajlar', 'Alevilik-Sünnilik Meseleleri' birlik ve beraberlik mesajlarıyla doludur. 'İslam'da Çevre Ahlâkı', 'İslam'da Zaman

Tanzimi', 'Mesken İdeolojisi', 'Namus Fitesi Mut'a Nikahı', Türkiye'nin güncel problemlerine dikkat çekmek ve çözümler sunmak amacıyla zamanlaması yapılarak basılmış eserlerdir.

'Kütüb-ü Sitte' ise dev bir çalışma olarak binlerce Türk ailesinin kütüphanelerinde kaynak eser olarak bulunan, kolektif bir çalışmanın ürünüdür. Ailesi olarak bizlerinde emeğini içine kattığı, manevi olarak hissedar olmamızı sağladığı için kendisinden Allah ve Resulü razı olsun diyoruz.

Ve dokuzuncu madde...

Babamın fikri programlarındaki dokuzuncu ve son madde ise 'demokratik açılım çerçevesindeki bazı meselelerdir'. Günümüzde hala çözüme ulaşamamış olan bu mevzunun kangren haline geleceğini Üstad , zamanında görmüş ve uygulanması gereken metodolojiyi belirlemiştir. Konunun çözümüyle ilgili ilk somut adımlar rahmetli Turgut Özal'la atılmış, yarım kalmıştı. İkinci adımın atıldığı tarihlerin yaşandığı 2009 yılında rahmetli Hocamızın Kürt meselesinin çözümüne yönelik '**demokratik açılımı**' destekleyen makalesi, vefatından önce hazırladığı son çalışmalarındandır.

Elhasıl

İbrahim Canan, can suyunu Rasulullah'tan (s.a.v.) almıştır. Kuran hükümlerinden meselesinin temel taşlarını işlemiş ve projelerinin vurgusunu yapmayı bilmiştir. Kur'an-ı Azimüşşân da onun hayatını iki büyük peygamberin özel himmetleriyle ve tasarruflarıyla taltif etmiştir. Dokuzuncu maddede Üstadın üstünde durduğu iki mühim mesele; **Maarif meselesi** ve **İttihad-ı İslam meselesi**, Hocamızın kaleminde Kur'ani bir nur olarak 2 ayetle özetlenmiştir. Hz. Musa (a.s) ve Hz. İbrahim (a.s), O'nun şahsiyetinden zamanımız insanlarına mesajlarını ve lütuflarını gönderirler:

• Hz. Musa'nın kıssasında '**evlerin kible yapılması**' (Yunus 10/87) eğitim mevzusunun temel taşı olarak, O'nun '**Aile içi eğitim**' projesini ortaya çıkarmıştır. Bu proje yankı bulmuş, ses getirmiş ve genç nesli, araştırmacıları, yazarları, eğitimcileri harekete geçirmiştir. Projenin meyvesi, yalnızca geleceğin dünyasının özlenen nesl-i cedidi (yeni nesil) değil, O'na cennette milyonlarca evlat, bizlere milyonlarca kardeş olacaktır inşallah.

• Hz. İbrahim'in ümmetine ve nesline yaptığı dualar ve '**İbrahim'e ve İbrahim'in Al'ine rahmet ettiğin gibi, Muhammed'e ve Muhammedin Al'ine de**

rahmet et' (Tekvin 12/1-3) ayet-i kerimesi, ittihad-ı ümmet konusunda, Hocamızın 'İbrahimi mesajlar' projesiyle (Urfa halkına ithaf edilmiş olan), Türk ve Kürt halklarına **Halili kardeşlik çağrısı** olarak tecessüm etmiştir. Kürt probleminin aşılacağına inandığımız önümüzdeki günlerde, Canan Bey'in makalelerinin ve kitaplarının izlenecek adımlar, konunun hassas kısımları, metodoloji konusunda başvurulacak, Kurandan, hadislerden ve Risale-i Nurlardan beslenerek sümbüllenmiş bir destek malzeme ve tüm İslam aleminin karşı karşıya bulunduğu en önemli tehlike olan milliyet ayrılıklarının tahrip edici yanlarının kökten çözümüyle ilgili olarak ciddi bir çalışmanın parçası olacağına inancımız ve duamız sonsuzdur.

Velhasıl...

Bizler evlatlarıydık, ama eski kuşak kaldık. Torunları, O'nun ve O'nun şahs-ı manevisinde Resullah'ın (s.a.v.) ve Bediüzzaman hazretlerinin nesl-i cedidi olsun diye diliyoruz. İstedim ki bu yazıda kendilerinden bir şey bulsunlar, İbrahim dedelerini anlatan bir makalede birlikte adları geçsin.

Aslı ve Mustafa dedelerinin evinde en fazla vakit geçiren hatta o evde dedelerinin nefesiyle büyüyen torunlarıydı.

Nevzat, dedesine çocuk eğitimi projelerinde farklı bir ilham kaynağı olarak özeldi.

Nalan'ın adı dedesinin soyadına nağmelendi (Nalan Canan).

Ahmet en sevdiği kızından (Şule'sinden) olan babacanıydı.

Fatma Nil, dedesinin cami ve namaz arkadaşıydı (muhtemelen cami dönüşü alınan şekerlerin hürmetine).

Doktora hocası Muhammet Hamidullah'ın ismi, Amerika'dan gelen bir esintiyle babasından (Hamidullah) kızı **Hamide**'ye miras kaldı.

Nihal'e ise 'noktam' derdi, noktası oldu.

Babama özlemlerimle... çooooook kalabalık bir aile olarak daha güzel bir âlemde buluşmak duasıyla...

İBRAHİM CANAN'IN ANISINA BİR PANORAMA

Ayşe Elif ŞANLI**

İbrahim Canan hocamızdı, alimdi, babamızdı. Hayatını hadislere, Rasullullahı (s.a.v) anlamaya, anlatmaya adanmıştı. Hayatı gibi ölümü de mânâlı oldu, ses getirdi, mesajlar verdi kendisini tanıyan tanımayan, seven sevmeyen herkese. Bizler ailesi olarak; 'Başka hayatlarda yeşersin, başka hayatları yeşertsin cenazesi' diye dua ediyoruz. Sağlıklı bir bedenle ve capcanlı bir zihinle girdi toprağın altına. Hizmetinin kemal noktasındayken Eyüp Sultan'daki hizmet ehli mezar komşularının yanına taşındı. Ailesini bıraktı, Üsküdar'daki komşularını bıraktı, çok sevdiği üniversitesini, öğrencilerini, arkadaşlarını terk etti ve arkasına bakmadan gitti. Bizde O'nu bıraktık, boğaz manzaralı yeşiller içindeki evinden, Haliç manzaralı yemyeşil yamaca. Dünya evlerini hep camilere, mescitlere yakın seçerdi. Hiç birisi yoksa hemen bir mescit yapımına ön ayak olurdu (Erzurum'da 42. bloğun altındaki mescidin yapılması fikri kendisine aittir). Camiden uzak, cemaatsiz yaşayamazdı. Ahiret evini de minimini, sevimli, küçük bir caminin yanına kurdu. Şimdilerde kendisini ziyarete gittiğimizde 50 metre ötedeki camisinde cemaat yapıyoruz.

Projeydi...

Hayatını, daha lise yıllarından başlayarak doğru bir programla modelleyen ve bu modele son nefesine kadar sadık kalan nadir insanlardandı O. Yola çıktığında yolunun sonu belliydi ve hiç sapmadan yürüdü döşediği model taşların üstünde.

Riski, maleyanıyat ile iştiğal etmeyi sevmezdi. Kestirme yollar bulur, vaktini azami verimlilikte kullanırdı. Yürüyüşü aceleci, duruşu telaşlı, kafasının içi hep dolu, gözleri hep araştırmacıydı. Uzatmadı işi, doğrudan Rasullah'a (s.a.v) yöneldi, O'nu anladı, O'nu anlattı. Çok az insanın bir ömre sığdırabileceği eserleri sığdırdı ömrüne. Öyle bereketli hazinelerden içti ki suyunu, kafasında projeler yumak yumak birikmiş, ilmek ilmek işlenmişti. Hafızasında, herkese verecek bir fikir, bir iş paketi mevcuttu. Mimar, şehir plancı, idareci, avukat, politikacı, sosyolog, öğretmen, doktor, mühendis kim olursa olsun, yanından farklı bir vizyon ve misyon üstlenerek ayrılırdı.

Anahtar kelimeleri anlatırdı O'nu...

** Dr., Prof.Dr. İbrahim CANAN'ın kızı.

Google da 'metot, tebliğ, anarşi, usul, terbiye, teknik' kelimeleri ile arama yaptırınca ilk çıkan isimdir O. Kendisini hatırlatan, yaptığı işleri özetleyen, hedeflerini çizen anahtar kelimeleri belirlemek çok zor olmadı benim için.

Diğer bir anahtar kelime grubu, hayatında önemi olan şehirlerdir: '**Konya, Paris, Erzurum, Şanlıurfa, İstanbul**'. Hem Türk insanı, hem İslam âlemi, hem de tüm insanlık için tarihi ve kritik olan dünya şehirleriyle ruhi, kalbi irtibatlar kurması kaderin bir cilvesidir. Hizmetlerinin yayılacağı sınırları belirlemiştir sanki Dest-i Kudret.

İlahiyatçı-sosyologdu ama tüm ilim hayatında bir matematikçi gibi de davrandı. İncelendiği zaman görülür ki, tüm eserlerinde hem sosyolojik hem de matematiksel metodolojiler kullanmıştır: **maddelme, sıralama, kronoloji, gruplama, kesişim kümeleri, ayrık kümeler, rakamsal analizler/sentezler, sosyolojik analizler/sentezler** bolca başvurduğu yöntemlerdi Hocamızın.

Yenilikçilik...

Canan Hocamız, Resulullah'ı (s.a.v.), sahabeleri, taklit eden biri olarak, her ne kadar taklitçiliğin yanında yenilikçilik tezat gibi görünse de, her makalesinde, her kitabında mutlaka yeni görüşlere, yenilikçi yaklaşımlara yer verirdi.

Araştırmacı okuyucuları için; '**yeni tarifler, yeni yorumlar, yeni yaklaşımlar, öneriler**' kelimeleri metin içeriklerinde yapacakları taramalarda anahtar kelimeler olacaktır.

Programının sonu...

Eserlerinde ve hizmetlerinde 9 maddenin harfiyen hayata geçirildiği görülür:

- 1.İslam âlemini uyarmak ve harekete geçirmek, İslami şura oluşturmak
- 2.Medrese-tekke-mektep mensupları arasında fikri birliğin tesisi
- 3.İlmi hürriyeti sağlamak
- 4.İhtisas şubeleri sağlayarak ortak bir efkar-ı umumiyeye ulaşmak
- 5.Vaiz ve hatiplerin iyi şekilde yetişmesine önem vermek
- 6.Osmanlıdaki terakki meylinin harekete geçirilmesi
- 7.Üniversitelerin kurulmasına önem vermesi

8.Parçalanmalara maruz kalmamak için ittihad-ı Muhammedi fikri etrafında birleşmek

9. Günümüzde tartışma konularından olan demokratik açılım çerçevesindeki bazı meseleler

Basılmış olan kitapları incelendiğinde, önceliğinin eğitim, özellikle çocuk eğitimi olduğu görülmektedir. 'Hz. Peygamberin (sav) Okuma Yazma Seferberliği', 'Çocuk Eğitimi', 'Aile İçi Eğitim', 'İslam'da Temel Eğitim Esasları', 'Resulullah'a Göre Ailede Ve Okulda Çocuk Eğitimi', 'Kuran'da Çocuk', 'Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye' bu eserlerin belli başlılarından. Tabi burada çeşitli kongrelerde sunulmuş ve basılmış olan sayısız makaleyi, mastır ve doktora tezi olarak yaptırılmış çalışmaları vermemiz mümkün değil.

Eğitim dışında, İslam dünyasının meselelerinin belirlenmesi ve çözülmesi için yaptığı araştırmaları ve değerlendirmeleri içeren eserleri de oldukça çeşitlidir. İslam âlimlerini incelediği gibi Avrupalıların gözünden ve kaleminden Müslümanların durumunu tespit etmeyi ihmal etmemiştir. 'Fetullah Gülen'in Sünnet Anlayışı', 'İslamın Ana Meselelerine Bediüzzaman'dan Çözümler', 'Tarihçi Açısından Din' (ünlü İngiliz tarihçi Toynbee'den yapılan bir çeviridir ve orijinal tespitler içeren, mutlaka her Müslüman fikir adamının okuması gerektiği düşünülen bir kitaptır), 'Makine Ve Çarkları' (komünist sistemi incelediği ve kömünizm etkisi altındaki Türkiye'yi değerlendirdiği Fransız araştırmacı Michel Heller'den çeviri kıymetli bir eserdir), 'Peygamberin (sav) Hadislerinde Kültür, Medeniyet, Teknik'; bir sosyolog olarak ortaya koyduğu emekleridir. 'Peygamberimizin Tebliği Metotları', 'Hz. Peygamberin Sünnetinde Tıp', 'Peygamber Yıldızları Sahabe Dünyası' isimli kitapları, fikri olarak beslendiği kaynakların özetleridir.

'Tebliğ-Terbiye Ve Siyasi Taktik Açılımları Hicret', 'Krizin Sabahı' 'Bediüzzaman'ın Fikri Programı' isimli kitaplar ise adlarından anlaşılacağı üzere yol haritalarının çizilmesinde mihenk taşları niteliğindedirler. Özellikle 'Krizin Sabahı' eseri, Türkiye Cumhuriyet Tarihinin en büyük dönüm noktasının yaşandığı şu günlerde, kriz sonrası yeni bir sabaha uyanıldığında, şaşkınlığa düşmeden, doğru adımların atılmasında her Türk gencinin okuması gereken, nesl-i cedidin el kitabı olmalı diye düşünüyoruz. Yeni bir şafağı beklerken şafağa beş kala, bambaşka bir ufka açtı gözlerini Canan Hocamız. Bu şafağın özlemiyle yazdığı kitapları, yetiştirdiği öğrencileri ve evlatları olarak bizler kaldık geriye, ellerimiz dopdolu, hazırlıklı ve vazife yüklü olarak.

'Sulh Çizgisi', 'Anarşi', 'Hz. İbrahim'den Mesajlar', 'Alevilik-Sünnilik Meseleleri' birlik ve beraberlik mesajlarıyla doludur. 'İslam'da Çevre Ahlâkı', 'İslam'da Zaman

Tanzimi', 'Mesken İdeolojisi', 'Namus Fitesi Mut'a Nikahı', Türkiye'nin güncel problemlerine dikkat çekmek ve çözümler sunmak amacıyla zamanlaması yapılarak basılmış eserlerdir.

'Kütüb-ü Sitte' ise dev bir çalışma olarak binlerce Türk ailesinin kütüphanelerinde kaynak eser olarak bulunan, kolektif bir çalışmanın ürünüdür. Ailesi olarak bizlerinde emeğini içine kattığı, manevi olarak hissedar olmamızı sağladığı için kendisinden Allah ve Resulü razı olsun diyoruz.

Ve dokuzuncu madde...

Babamın fikri programlarındaki dokuzuncu ve son madde ise 'demokratik açılım çerçevesindeki bazı meselelerdir'. Günümüzde hala çözüme ulaşamamış olan bu mevzunun kangren haline geleceğini Üstad , zamanında görmüş ve uygulanması gereken metodolojiyi belirlemiştir. Konunun çözümüyle ilgili ilk somut adımlar rahmetli Turgut Özal'la atılmış, yarım kalmıştı. İkinci adımın atıldığı tarihlerin yaşandığı 2009 yılında rahmetli Hocamızın Kürt meselesinin çözümüne yönelik '**demokratik açılımı**' destekleyen makalesi, vefatından önce hazırladığı son çalışmalarındandır.

Elhasıl

İbrahim Canan, can suyunu Rasulullah'tan (s.a.v.) almıştır. Kuran hükümlerinden meselesinin temel taşlarını işlemiş ve projelerinin vurgusunu yapmayı bilmiştir. Kur'an-ı Azimüşşân da onun hayatını iki büyük peygamberin özel himmetleriyle ve tasarruflarıyla taltif etmiştir. Dokuzuncu maddede Üstadın üstünde durduğu iki mühim mesele; **Maarif meselesi** ve **İttihad-ı İslam meselesi**, Hocamızın kaleminde Kur'ani bir nur olarak 2 ayetle özetlenmiştir. Hz. Musa (a.s) ve Hz. İbrahim (a.s), O'nun şahsiyetinden zamanımız insanlarına mesajlarını ve lütuflarını gönderirler:

• Hz. Musa'nın kıssasında '**evlerin kible yapılması**' (Yunus 10/87) eğitim mevzusunun temel taşı olarak, O'nun '**Aile içi eğitim**' projesini ortaya çıkarmıştır. Bu proje yankı bulmuş, ses getirmiş ve genç nesli, araştırmacıları, yazarları, eğitimcileri harekete geçirmiştir. Projenin meyvesi, yalnızca geleceğin dünyasının özlenen nesl-i cedidi (yeni nesil) değil, O'na cennette milyonlarca evlat, bizlere milyonlarca kardeş olacaktır inşallah.

• Hz. İbrahim'in ümmetine ve nesline yaptığı dualar ve '**İbrahim'e ve İbrahim'in Al'ine rahmet ettiğin gibi, Muhammed'e ve Muhammedin Al'ine de**

rahmet et' (Tekvin 12/1-3) ayet-i kerimesi, ittihad-ı ümmet konusunda, Hocamızın 'İbrahimi mesajlar' projesiyle (Urfa halkına ithaf edilmiş olan), Türk ve Kürt halklarına **Halili kardeşlik çağrısı** olarak tecessüm etmiştir. Kürt probleminin aşılacağına inandığımız önümüzdeki günlerde, Canan Bey'in makalelerinin ve kitaplarının izlenecek adımlar, konunun hassas kısımları, metodoloji konusunda başvurulacak, Kurandan, hadislerden ve Risale-i Nurlardan beslenerek sümbüllenmiş bir destek malzeme ve tüm İslam aleminin karşı karşıya bulunduğu en önemli tehlike olan milliyet ayrılıklarının tahrip edici yanlarının kökten çözümüyle ilgili olarak ciddi bir çalışmanın parçası olacağına inancımız ve duamız sonsuzdur.

Velhasıl...

Bizler evlatlarıydık, ama eski kuşak kaldık. Torunları, O'nun ve O'nun şahs-ı manevisinde Resullah'ın (s.a.v.) ve Bediüzzaman hazretlerinin nesl-i cedidi olsun diye diliyoruz. İstedim ki bu yazıda kendilerinden bir şey bulsunlar, İbrahim dedelerini anlatan bir makalede birlikte adları geçsin.

Aslı ve Mustafa dedelerinin evinde en fazla vakit geçiren hatta o evde dedelerinin nefesiyle büyüyen torunlarıydı.

Nevzat, dedesine çocuk eğitimi projelerinde farklı bir ilham kaynağı olarak özeldi.

Nalan'ın adı dedesinin soyadına nağmelendi (Nalan Canan).

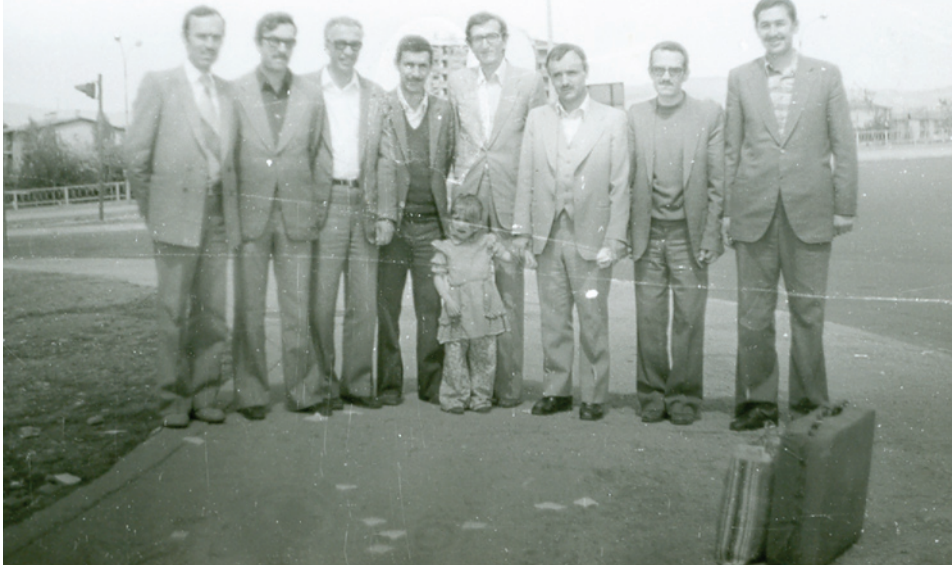
Ahmet en sevdiği kızından (Şule'sinden) olan babacanıydı.

Fatma Nil, dedesinin cami ve namaz arkadaşıydı (muhtemelen cami dönüşü alınan şekerlerin hürmetine).

Doktora hocası Muhammet Hamidullah'ın ismi, Amerika'dan gelen bir esintiyle babasından (Hamidullah) kızı **Hamide**'ye miras kaldı.

Nihal'e ise 'noktam' derdi, noktası oldu.

Babama özlemlerimle... çooooook kalabalık bir aile olarak daha güzel bir âlemde buluşmak duasıyla...



Erzurum Haziran 1982- Bir Asker Uğurlamasında



Atatürk Üniversitesi Lojmanlarında



Atatürk Üniversitesi Lojmanlarında



Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Hocaları

HZ. İBRAHİM DİYARINDA BİR İBRAHİM

Mehmet DİLEK*

Merhum hocam Prof. Dr. İbrahim CANAN'ı Konya-Ereğli İmam Hatip Lisesinde okuduğum yıllarda Ulu Camiinde Cuma namazı sonrası *Kütüb-i Sitte Muhtasarı* ve *Şerhi*'nin reklâmı dolayısıyla duymuştum. Bir de ara sıra Zafer dergisinde yazmış olduğu yazılarını okurdum. Arkadaşlarla yaptığımız bazı tartışmalarda onlara cevap niteliğinde *İslam'da Anarşi* adındaki kitabın da bazı bölümlerini okuduğumu hatırlıyorum.

1988 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazanınca hadis derslerimize girmişti. Derslerinden çok etkileniyor, ilgi ile takip ediyordum. Dersteki canlı ve sevecen tavırları, benim derse karşı ilgimi artırıyordu. Hocam, yaz aylarında Erzurum'da kalmamızı tavsiye eder, ders çalışmamızı isterdi. Bu anlamda arkadaşlarla bir iki yaz kalmıştık. Hatta Fakülte'de yaz kursu düzenlenmiş, kıymetli hocalarımızdan dersler okumuştuk. Abdullah Aydınlı hocamız, Ahmed Muhammed Şakir'in *el-Bâisul-hasis* adlı kitabından, Cafer Sadık Doğru hocamız *Celâleyn* Tefsirinden, İbrahim CANAN hocam da *Keşfu'l-Hafâ*'dan bazı yerleri okutmuşlardı. Küçüklüğümden beri İslamî ilimlere olan ilgim vardı. Zaten Erzurum İlahiyat Fakültesi tek tercihim sayılırdı. Fakülte yıllarında hocamdan dolayı Hadis dersine olan ilgim de artmıştı.

1993 yılında son sınıfta iken Hocam, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Dekan olarak atanmıştı. Zaten ilk tanıştığımızdan itibaren akademik kariyer yapma konusunda tavsiyeleri olmuştu. Fakülteyi bitirince Ağustos ayında Şanlıurfa'da Araştırma Görevliliği imtihanları açılmış, ders okuduğumuz arkadaşlarla maceralı bir yolculuk sonucu oraya gitmiş ve değişik branşlardan müracaatta bulunmuştuk. Benim müracaatım Hadis'ten olmuştu. Erzurumlu biri olarak Ağustos ayında Şanlıurfa'da bir hafta kalmak epeyce zor olmuştu. Misafir olduğumuz yerde damda yatmış idik. Sabah namazı için, aşağı mescide indiğimizde sanki fırına giriyormuş gibi bir hisse kapılıyorduk. Bu arada imtihana girmiş, sınavı kazanmış ve Araştırma Görevlisi olmuştum. Sınavdan sonra köye dönmüş, çağrılmamı beklemeye başlamıştım. Nihayet 4 Ekim itibariyle göreve başlamış bulundum. O günlerde hemen yüksek lisans imtihanları da açılmış, tekrar imtihana girip kazanmış ve derslere başlamıştım. O dönemde Harran Üniversitesi'nde pek çok kişi yüksek lisans ve doktora yapmaya başlamıştı. Dersler kalabalık ve neşeli geçiyordu. Şanlıurfa'da canlı bir ilim hayatı

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

başlamış idi. O zaman yüksek lisans ve doktora yapan pek çok arkadaş şimdi Türkiye'nin değişik üniversitelerinde görev yapmaktadır.

Yüksek Lisans ve Doktora okuttuğu dersler arasında “*Hadiste Temel Kaynaklar*”, “*Kütüb-i Sitte'nin Şartları*” ve “*Hadis Sosyolojisi*” gibi dersler bulunmakta idi.

İbrahim Canan Hocam, Harran Üniversitesi'nde iki yüksek lisans bir de doktora danışmanlığı yapmıştır.

1. Hz. Peygamber'in Rabbanî Terbiyesi- Mehmet Dilek –*Yüksek Lisans*
2. İsnâaşeriye Şiasî ve Hadis Usulü- Ahmet Bedir –*Yüksek Lisans*
- 3- Sünnette Ceza Anlayışı- Mehmet Dilek-*Doktora*

1993 yılında göreve ilk başladığımız günlerde İSAV'ın katkılarıyla “*İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu-1*” düzenlenmişti. İbrahim Hocam da Sempozyumun organizatörü idi. Türkiye'nin değişik üniversitelerinden pek çok bilim adamı Şanlıurfa'ya gelmiş ve üç gün boyunca İslam'da Aileyi tartışmışlardı. Bu sempozyuma Şanlıurfa halkının ilgisi de çok olmuştu. 1994 senesinde aynı sempozyumun ikincisi düzenlenmiş, yine aynı şekilde bir katılım olmuş ve ilgi ile takip edilmişti.

İbrahim Hocam, Şanlıurfa'dan ayrıldıktan sonra da burada düzenlenen bazı Sempozyumlara katılırdı. Mesela 17-18 Ekim 1997 yılında gerçekleştirilmiş olan *I. Hz. İbrahim Sempozyumuna* katılmış, “*Hz. İbrahim'den Kur'anî Mesajlar*” adında bir tebliğ sunmuştu.

28 Şubatın ön hazırlıkları yavaş yavaş kendini hissettiriyordu. Bu yüzden Üniversitede huzursuzluklar çıkmaya başlamıştı. Aslında şimdi dönüp o günlere baktığımda bu temiz ruhlu insanları birbirine düşürmek için birilerinin gizli açık müdahalede bulduklarını anlamaktayım. Bu yüzden üniversite yönetimi, hocanın süresini uzatmadı ve İbrahim Hocam, üç yıllık kısa bir süre Şanlıurfa ilim-fikir ve manevî hayatına hizmetten yurt dışındaki aynı manadaki hizmetlere kaderin sevkiyle tayin olmuş oldu. Aslında oldukça üzülüyordum. İnsanın alıştığı bir yerden ayrılmasının üzüntüsünü, Paris'te bir tek odada altı yıl kaldıklarını ama oradan ayrılırken bile ne kadar çok üzüldüklerini anlatarak dile getirmişti. 1996 yılında Azerbaycan Kafkas Üniversitesi'ne Rektör olarak gitmiş ve oradan da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne geçiş yapmıştı.

Hocam, Şanlıurfa'dan ayrılırken ben doktoranın ikinci ders döneminde idim. Ben kendisinden “Tez Danışman”lığına devam etmesini arzu ettim. Hoca da bu

teklifi kabul etti ve böylece yanına gidip gelmek suretiyle doktora tezinin savunmasını 2001 yılında İstanbul'da gerçekleştirmiş oldum. Hiç unutmam derse olan ilgisi malumdur. Ben, Şanlıurfa'dan bu anlamda kendisini ziyarete gittiğimde dersi keserek biraz da sohbet edelim demişti.

Şanlıurfa'da iken bazen sabah derse geç kaldığımda evi aratırdı. Elbette ki hocayı yormamak için biz de vaktinde gitmeye çalışırdık.

Yine bir gün kendisini ziyarete gitmişim. O zaman Erzurum'da idi. Bana 18 saat ders çalışmamı söyledi. Bunu söylerken çok samimi ve ciddi idi. Hiç şaka yapıyor gibi bir hali yoktu. Hocam dedim: "18 saat nasıl çalışabilirim? Yine aynı rahatlıkla "çok geldi ise 16 saat çalış" dedi ve iki saat indirim yapmış oldu. Yine kendisi, "bu işlerin dokuzu çalışmak, birisi kabiliyettir" derdi.

Bir gün yüksek lisans dersinde idik. *Kütüb-i Sitte*'nin şartları ile ilgili olarak İbn Tâhir el-Makdisî'nin *Şurûtu'l eimmeti's-sitte* adlı eserini okuyorduk. 11. sayfada bir atıf sümmesi var ama müellif araya epeyce cümleler koyduktan sonra ta baştaki bir kelimeye atıf yapıyordu. Hoca, bunu tercüme ederken çok düşündüğünü, rüyasında kendisine sümme'nin nereye atıf olması gerektiğini gösterildiğini söylemişti. Elbette ki ilme kendini tam verene ilim de yarısını veriyordu.

Erzurum'da hadis dersinde bazı öğrenciler Hoca'ya ve derse karşı hoş olmayan bir davranışta bulunmuşlardı. Çok kızmıştı, öğrenciler hakkında işlem yapacağını söylemiş, sınıftan ayrılmıştı. Muhtemelen aynı gün veya ertesi gün olabilir. **"Onlar gayzlarını yutarlar, insanları affederler, Allah iyilik edenleri sever"** anlamındaki Â-i İmran suresi,134. âyeti okuyup, arkadaşları affettiğini söylemişti. Zaman zaman bu hadiseyi hatırlar, arkadaşlarıma ve öğrencilerime anlatırım. İdarecilik pek hoşuna gitmezdi. Bizim işimiz kitap okumak ve ders çalışmak derdi. Şanlıurfa'ya 2009'da *"Uluslar arası Hz. İbrahim Buluşmaları"* için gelmişti. Ben de latife olarak 'Hocam Hz. İbrahim sizi unutmuyor? Buradasınız' deyince "Ee...ismim de İbrahim" demişti.

Ben, Hocamın her yanına girdiğimde ya okuduğu bir kitap hakkında bilgi verirdi. Ya herhangi bir konuda bizi aydınlatırdı. Ya da o an ulaştığı bir meseleyi bizimle paylaşırdı. Her yanından çıktığımızda ilim aşkı ile dolardık.

Derslerde ve sınavlarda oldukça titiz davranırdı. Bir gün doktora döneminde bir sınavda idik. Sınıf epeyce kalabalık, o sırada Vali bey gelip kendini çağırıyordu. Ama sınavdayım diye gitmemişti.

Her kitabı okuduğunuzda notlar tutun derdi. Benim, benden sonra 100 yıllık daha yazı yazılacak fişlerim var diye de eklerdi. Uydurukça kelimelere çok karşı çıkardı. Dilimizi muhafaza etmenin önemini sıklıkla vurgulardı. Yazdığımız tezlerde en çok dikkat ettiği şeylerden biri de bu idi.

Sosyolojiyi iyi öğrenmek gereği üzerinde dururdu. 'Sihir yapmak haramdır' derdi ama sihri bozmak için sihir öğrenmenin gereğine vurgu yapardı. Bugünkü Batı, Müslüman toplumlara, bu tip bilimlerle üstünlük sağlayıp, toplumların zayıf olan yönlerini tespit etmek suretiyle siyasetlerini uyguladıklarını söylerdi. Buna karşı mücadele için bizim de kendini iyi yetiştirmiş sosyologlarımızın olmasını arzu ederdi. Hatta "Hadis Sosyolojisi" diye bir ders koymuştu. Bu branşlardaki hocaların Arapçayı çok iyi bilmelerinin gereğine değinir, İslami kaynaklara bu alanlarda henüz tam manasıyla inilemediğini anlatırdı.

Fakülteadaki odasında bulunan telefonu şahsi işleri için kullanmazdı. Alt kata iner, ankesörlü telefonda arardı. Osman Demirci Hoca -Allah rahmet etsin- bunu duymuştu. İbrahim Hocayı ilk gördüğünde kalkıp kucakladığını hocanın kendisi bana anlatmıştı. Kimileri, bunu aşırı titizlik olarak değerlendirebilirler. Ancak bunun eğitime yönelik insanların zihninde nasıl bir iz bırakacağını düşününce ne kadar da doğru bir davranış olduğunu görmekteyiz. Hocanın bu denli samimi davranışlarının nasıl makes bulduğunu cenazesinde görmüş olduk.

Hadisi anlatan ve yaşayan bir hocamızdı. Talebe yetiştirmek, ilim öğretmek onun derdi olmuştu. İlim-amel birlikteliği hayatında tebarüz etmekte idi.

En son 2009 yaz aylarında beni telefonla aramış, epeyce konuşmuştuk. Arkadaşlarla birlikte aile üzerinde yoğunlaşmamızı, bu konuda çalışmalar yapmamızı söylemişti. Artık biz yaşlandık bu işleri sizlerin devam ettirmesi lazım diye de eklemişti. Hatta bir bahane ile beni de çağırın şimdi yaylaya gideceğim sonbaharda Şanlıurfa'ya gelip konuşalım demişti. Evet, Hocam Sonbaharda Urfa'ya gelememişti, biz onun yanına İstanbul'a gelmiştik ancak onu, Hz. İbrahim'in ve hadislerini anlatıp yaşadığı Muhammed (s.a.v)'in yanına on binlerce kişi ile uğurlamak için...

Evet, içten samimi ve kendine müsbet manada faydalı olan ilim adamlarını insanlık hiç unutmuyor. İbrahim Hocam da unutulmayacak çünkü O, gök kubbede güçlü bir sada bırakmıştır. Hocama Rabbimden rahmet dilerken, yakınlarına Cenabı Allah'dan sabr-ı cemil niyaz ediyorum. *Rahmetullahi aleyhi rahmeten vâsiaten*

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Prof. Dr. İbrahim Canan
Hatrasına
PANEL

KATILIMCILAR

Oturum Başkanı

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Panelistler

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Suat YILDIRIM
Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Em. Öğr. Üyesi

Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Em. Öğr. Üyesi

Tarih: 17 Aralık 2009

Yer: Atatürk Üniversitesi, Kültür Merkezi Mavi Salonu

Saat: 14.30

PROF.DR. İBRAHİM CANAN

Doç.Dr. Selçuk COŞKUN (Açılış Konuşması)

Merhum Prof. Dr. İbrahim CANAN Hocamız, yaklaşık 24 sene süresince Erzurum'da, ilk dönemlerde İslâmî İlimler Fakültesinde, bu fakültenin İlahiyat Fakültesine dönüştürülmesinden sonra da İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi, Anabilim Dalı Başkanlığı ve Bölüm Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. 2009 yılında elim bir trafik kazası sonucu hakka yürümüş olan hocamızın hayat hikâyesini birkaç sayfalık yazıda özetlemek mümkün değildir. Bununla beraber kronolojik ve kısa bilgiler vererek ana hatları çizmek mümkün görünmektedir:

Canan Hocamız;

1940'ta, Konya Ermenek'te doğdu.

1958'de Konya Erkek Lisesinden Mezun oldu.

1962'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Mezun oldu.

1962-1964 yılları arasında, Kayseri İmam Hatip Lisesinde Öğretmenlik yaptı.

1964-1966 yılları arasında, Erzurum Kandilli'de Topçu olarak askerlik görevini yaptı.

1966'da bir müddet Akşehir Ortaokulunda Din Dersi Öğretmenliği yaptı.

1967'de Fransa'ya Doktora'ya gitti.

1972'de, Fransa Sorbonne Üniversitesinde doktorasını bitirdi.

1972'de Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde göreve başladı.

1972-1993 yılları arasında, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ve İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi yaptı.

1993-1996 yılları arasında, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı yaptı.

1996'da, Tekrar Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine döndü.

1996'da, Azerbaycan Kafkas Üniversitesinde Görev yaptı.

1996'da Tekrar Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine döndü.

1997'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksek Okuluna nakletti.

2007'de, Öğretim Üyeliğinden Emekli oldu, ama Hocalığa devam etti.

2009'da Hakka Yürüyüş... (14 Ekim 2009).

Canan Hocamız, 69 senelik verimli bir ömürden geriye çok sayıda makale ve kitap bırakmıştır. Onun **Erzurum'da bulunduğu yıllarda kaleme aldığı eserler** şunlardır:

Tarihçi Açısından Din (Arnold Toynbee'nin Fransızca eserinden tercüme), İstanbul, 1978; Seminer ve Tez Rehberi, Erzurum 1979; Oturanları Açısından Atatürk Üniversitesi Lojmanları Veya Taklitçiliğimizin Muhasebesi, Ankara 1979; İslamda Temel Eğitim Esasları, İstanbul 1980; Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye, Ankara 1980; İslamda Çocuk Hakları, İstanbul 1980; Sulh Çizgisi, İzmir 1980; Tebliğ, Terbiye ve Siyasi Taktik Açısından Hicret, İstanbul 1981; İslam Işığında Anarşi: Sebepler, Tedbirler, Çareler, İstanbul 1981; Ahk^mu's-Sığâr (İslam Hukunda Çocuklarla İlgili Hükümler), İstanbul, 1984; Hz. Peygamber'in Hadislerinde Medeniyet, Kültür ve Teknik, İstanbul 1984; Kur'ân'da Çocuk, İstanbul 1984; Hz. Peygamber'in Okuma Yazma Seferberliği ve Öğretim Siyaseti, İstanbul 1985; İslam'da Zaman Tanzimi, İstanbul 1985; İslamda Çevre Sağlığı, İstanbul 1986; Kütübü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Ankara 1987-1993; Rasulullah'a Göre Okul ve Ailede Çocuk Terbiyesi, İstanbul 1988; Namus Fitnessi Mut'a Nikâhı, İstanbul 1992; İslamda Çevre Ahlakı, İstanbul 1995; İslam Âleminin Ana Meselelerine Bediuzzamandan Çözümler, İstanbul 1994; Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber, İstanbul 1994.

Hocamız Erzurum'dan hicret ettikten sonra da ilmî faaliyetlerine aynı yoğunlukta devam etmiş, çok sayıda panel, konferans ve seminer vermiştir. Yazma faaliyetlerine de devam eden hocamızın, **Erzurum'dan gittikten sonra kaleme aldığı eserlerinden bazıları** şunlardır: Fetullah Gülen'in Sünnet Anlayışı, Makine Ve Çarkları' (komünist sistemi incelediği ve kömünizm etkisi altındaki Türkiye'yi değerlendirdiği Fransız araştırmacı Michel Heller'den çeviri), Hz. Peygamberin Sünnetinde Tıp, Peygamber Yıldızları Sahabe Dünyası, Krizin Sabahı, Bediüzzaman'ın Fikri Programı, Hz. İbrahim'den Mesajlar, Alevilik-Sünnilik Meseleleri.

Kendisine Allah'tan rahmet diliyor ve paneli idare etmek üzere Dekanımız Sayın Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU'nu davete ediyorum.

Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU* (Oturum Başkanı)

Bir gönül dostunu anmak çok zordur. İbrahim Bey'i tanıyanlar, sanırım benim duygularıma katılacaklar. İbrahim Bey'le 1975 yılından itibaren mesai arkadaşı olduk. Ayrılıncaya kadar beraber olduk. Yani 18-19 sene beraber çalıştık. Fakültemizden ayrıldı, ama İbrahim Canan bey, hep ruhen yanımdaydı, devamlı görüşürdük. Fakültemizle alakasını hiçbir zaman kesmedi, kesemezdi zaten çünkü asistanları vardı, kendisiyle çalışan, akademik çalışma yapan öğrencileri vardı ve Erzurum'a karşı farklı bir alakası vardı. Bizim fakültemize karşı keza öyle, farklı bir bağlılığı vardı. Ölümünden bir hafta önce telefonla son konuşmamızı yaptık. Gene Erzurum'a karşı olan sevgisini izhar etmişti. Cenâb-ı Hakk rahmet eylesin!

Bize yakışan da herhalde böyle bir meslektaşımızı, ömür boyu kendisini ilme vakfetmiş olan idealist meslektaşımızı anmaktı, biz de bir nebze olsun vefa borcumuzu ödemek için böyle bir karar aldık ve hocamızı, hocamızın hatıratını anma kararı aldık.

Anmak, Kur'anî bir emirdir. Çünkü Kur'an-ı Kerîm'in muhtelif ayetlerinde Cenâb-ı Hakk bize hep hatırlatır. Neyi hatırlatır? İbrahim'i hatırlayın! Musa'yı hatırlayın! İsmail'i hatırlayın! Hep "fezkur, fezkur, fezkur" olarak başlar, "hatırlayın hani onlar şöyle demişti, onlar şöyle yapmıştı, onlar toplumlarını şöyle ıslah projeleriyle ıslah etmeye kalkmışlardı" gibi en az "üzkür, fezkur'le başlayan 30-40 ayet hatırlıyoruz ki bunlar hep onların güzel taraflarını alınız emriyle başlamaktadır. Peygamberler miras bırakmamıştır. Peygamberlerin mirası olmaz. Peygamberlerin mirasçısı âlimlerdir. Hususi ile Resûl-i Kibriya (Aleyhi's-Salâtu ve's-Selâm) son peygamber olması hasebiyle, onun yegâne mirasçıları, davasının tebliğcileri sadece âlimlerdi. Kıyamet gününe kadar bu devam edecekti. Peygamber yok ama onun tebliğ vazifesini her imkan ve şartta, şartlar ne olursa olsun, nasıl tecelli ederse etsin, o vazifeyi üstlenmek bizim boynumuzun borcu ve onu devam ettireceğiz.

İşte peygamberlerin anılmasını emreden cenâb-ı Hakk peygamberlerin yolundan giden ve Resûl-i Kibriyânın tebliğ görevinin aynen üstelenip, yakinen müşahede ettiğimiz gibi, gene de son tebliğ görevinden evine giderken şehitlik

* Bu yazılar 17 Aralık 2009 tarihinde Erzurum'da gerçekleştirilen "Prof.Dr. İbrahim Canan Hatırasına" panelindeki konuşmaların özetlenerek deşifresinden oluşmaktadır.

mertebesiyle Hakka giden, gönül dostumuz, sevgili abimiz, aziz meslektaşımız İbrahim Canan beyi o silsilede anıyorum. Ruhü şad olsun!

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Panelist)

Biz rahmetli İbrahim Canan Hocadan hasbelkader istifade etmeye çalıştık. Ama ağaç kesilince yeri belli olurmuş. Şimdi geriye dönüp baktığımda diyorum ki, yeterince istifade edememişiz. İnsan bir şeye yakın olduğunda hep öyle kalacağını düşünür ve onu ihmal eder, bir yaratılış olarak. Herhalde öyle oldu. Selçuk Bey arkadaşım ana çizgilerle hayatını anlattı. Dolu dolu geçen bir hayat. 1940 yılında şimdiki Karaman'ın Ermenek ilçesine bağlı Sarıveliler köyünde başlayan bir macera. Dünyanın adeta dört bir tarafını dolaşmış. İlim uğruna, hizmet uğruna karış karış diyebileceğimiz şekilde. Ortadoğu coğrafyasını, Balkanları, Asya'yı, Avrupa'yı, Kuzey Afrika'yı gezmiş ve ne hazin bir kaderdir, Allah'ın taktirinde mutlaka hikmetler vardır, kim derdi ki bu dolaşmaların sonu böyle bitecek. Hani şairin dediği gibi "Bilsem nerede, nasıl kaçta, tabutumun tahtası bilsem hangi ağaçta"... Evet, insan işte bu üç günlük dünya deyince bunu herhalde anıyoruz, ama ölümler hep başkasına geliyor, yaklaştıkça insan bir başka etkileniyor. Doğrusu hala, yaranın sıcaklığı tam geçmedi, hala tam fark edememişiz diye düşünüyorum. Rahmetle anıyorum, minnetle anıyorum.. İyi bir hoca, iyi bir insan, iyi bir öğretim elemanı, iyi bir komşu, müşahede ettiğimiz kadarıyla iyi bir aile reisi, iyi bir baba... Evet hocamız Sarıveliler köyünden Konya'ya, liseyi orada okudu, oradan Ankara'ya, oradan Kayseri'ye, Kandilli'ye, Erzurum Kandilli'ye, oradan Akşehir'e, oradan Erzurum'a, oradan Paris'e, yurtdışına, oradan Tunus'a, oradan Erzurum'a, oradan Harran'a, Azerbaycan'a, İstanbul'a bir ilim, hizmet yolculuğu gerçekleştirdi. Bizim hadis tarihinde, sahabe tarihinde enteresan örnekler vardır. Sanki onun bir örneğini sunmuş gibi. Bazı sahabe aileleri vardır ki, fertlerinin her biri dünyanın dört bir tarafında yatmaktadır. Bunların en çarpıcı örneklerinden birisi Abbâs'ın dört oğluyla ilgili. Birisi Orta Asya'da. Kusâm b. Abbâs Orta Asya'da yatıyor. Birisi Kuzey Afrika'da, birisi Tâif'de, birisi Şâm'da. Bu sahabeler ila-i kelimetullah için, dini anlatmak için böyle davranmışlardı. Hocamız da onlar gibi kendisini, mesaisini, hayatını hizmet için böyle dünyanın dört bir tarafını dolaşarak geçirmiş. Geriye izler bırakarak gitmiş. Boş geçmeyen bir hayat olduğunu görüyoruz. Neler bırakmış

geriye? Geriye onlarca eser bırakmış, geriye yüzlerce yazı bırakmış, akademik makaleler, hizmete yönelik makaleler, dini makaleler, bilimsel makaleler. Geriye bir yığın öğrenci bırakmış, geriye faydalı ilim bırakmış, defterinin kapanmasını engelleyecek olan hizmetler. Geriye yedi çocuk bırakmış, biri erkek, altısı kız, yedi çocuk... Ve bu şekilde iz bırakarak gitmiş. Ne güzel! Bâki kalan kubbede hoş bir sadâ imiş zaten. Bu sadâyı bıraktığını zannediyoruz. Bu sadâyı bırakmış. Şu toplantı onun bir göstergesidir. Onun bir şahididir. Kubbede hoş bir sadâ bırakarak gitmiş. Ben elhamdulillah, lisanstan itibaren yanında bulunma imkânını buldum. Cenâb-ı Hakk bunu bana nasip etti. Biz 72'de fakülteye başlamıştık, 73'te de merhum hocamız fakülteye intisap etmişti. Lisansta derslerimize gelmişti, muhtelif derslerimize. Lisans sonrası Cenâb-ı Hakk, yanında çalışma, asistanı olmak fırsatını lütfetti. Gerçekten hem bilgisiyle hem de haliyle çok emeği geçti. Doktoramızı yanında yaptık. Doktora sonrası çalışmalarımızda hep yanımızda oldu. Sonra yanında hizmet verme fırsatı oldu. Dolayısıyla hem öğrencilik, hem hocalık zamanlarında kendisini yakından görme fırsatımız oldu. Bu uzun yıllar, 73'den işte buradan ayrılana kadar olan 20 küsur yıl beraber olma sürecinde zihnimde takılan, benim resmimde görülen bazı hususları arz etmek istiyorum.

Hocamdan zihnimde kalan vizyon, manzara nedir dediğimde, geriye doğru baktığımda, önce ta lisanstan itibaren gördüğüm ve son anına kadar, gerçi son zamanlarında yanında olamadım ama yayınlarıyla, televizyon programlarıyla takip ediyordum, son anına kadar değişmez bir vasfı çalışkanlık vasfı. Fevkalade, yani olağanüstü diyeceğim. Normal bir çalışma düzeni değil. Bu enerjiyi nereden aldığını hep merak etmişimdir. Allah'ın bir lütfü olsa gerek. Şüphesiz maddi sebepleri de vardır. Ama bu çalışkanlığını lisans döneminden itibaren hep görmüşüzdür. Lisans döneminde bizim gördüğümüz, bir öğrenci olarak, kütüphanenin Seyfettin Özege kısmında raflar arasında bir masada bir hoca çalışır. Hep çalışır. Bu İbrahim Canan Hocamızdır. O zaman fakülte binamız henüz uygun değildi. Lojmanlar da muhtemelen çalışma ortamı olarak müsait değildi. Orada hep çalışan bir hocamız. Büyük bir çantası vardı, içi kitaplarla doluydu. Derse onunla gelir, bütün evrakı içinde, dersten sonra her an orada bulabilirdiniz. Bu çalışma maratonu hep devam etmiş görünüyor. Lojmanlardaki bir odasını leb a leb kitaplarla dolu çalışma odası olarak defalarca görmüşüzdür. Selçuk hoca

işaret etmişti, günlerce çıkmadığı mübarek mekân... Fakat asıl önemli olan bütün bu akademik, ilmî mesaisinin yanında fildişi kulede yaşayan bir hoca da değildi. Yani kendisini kitaplara hasretmiş, orada kalan, hayattan kopmuş bir hoca değil, tam aksine, bu iki hususu nasıl dengelediği gerçekten merak çekici bir husus. Fildişi kulede yaşamayan, orada kalmayan bir hoca! Çevresiyle alakalı, toplumun dertleriyle alakalı, mensup olduğu medeniyetin problemleriyle ilgili bir hoca... Mesela, bu yoğun faaliyetleri içinde, hatırladığım kadarıyla, asistanlar derneği başkanlığını yürütüyordu. Öyle bir, iki toplantısına da katıldığımı hatırlıyorum, asistanlık döneminde. Bu yoğun akademik çalışmaları içinde, mesela lojmanların sorunlarıyla ilgilendiğini ve bir rapor hazırladığını, sonra onu kitaplaştırdığını biliyorum. Memleket meseleleriyle, en aykırısından en meşhuruna kadar, hepsiyle ilgilendiğini görmekteyiz. Eserleri buna şahit. Eserlerinin konu dağılımına baktığınızda gerçekten böyle bir akademisyenin, bu kadar nasıl sosyal olabildiğini, aktüel konularla ilgilendiğini insan hayretle müşahede ediyor. İlgilendiği konular, kitaplaştırdığı konulara bakalım: Anarşi, eğitim, aile, çocuk, barış, mesela Sulh Çizgisi diye bir kitabı var, halen daha belki de basılıyordur. Sulh Çizgisi, yıllar önce, bilhassa Müslümanlar arasındaki problemlerin halline yönelik çözümler öneren bir arayışın ürünü. Yani bunu problem edinmiş, ona çözüm arıyor. Tabi sünnet, sünnetin hayata yansımaları bu yönde çalışmalar, bir yığın çalışması var. Bir hadisçinin, bir akademisyenin, mesela Tonby'den "Tarihçi Gözüyle Din" diye bir tercüme yapması bana çok dikkat çekici geliyor. Medeniyet sorunlarıyla ilgilenen birisi. Bugün belki bırakınız çoğu sosyal bilimci, konunun asıl uzmanlarının bile fazla ilgilenmedikleri çok tali konularla da alakalandığını görüyoruz. Mesela yayınlandığını zannetmiyorum, yayınlanmayan bir makalesinin bana vermişti. Bu makale burada bulunduğu sürece takip ettiğini hatırladığım, haftalık Le Monde Hebdomadaire'den çevrilmişti. Uzunca bir makale. Cinsel şiddete maruz kalan kadınlarla alakalı. Yani bu noktalara varıncaya kadar toplumun dertleriyle ilgilenen bir hoca. Başka neler hatırlıyorum. Hocamızın yine kültür hayatımız için çok önemli olan dil konusunda çok hassas olduğunu hatırlıyorum. Belki bu konuda biraz da kendi çalışmalarının topluma ulaşmasına kısmen engel olacak kadar ihtiyatlı davrandığını da söyleyebilirim. Ama o bunun çok önemli olduğunu haklı olarak vurguluyordu. Bu maksatla mesela Fransızcadan "Makine ve

Çarkları” isimli bir kitabı çevirmişti. Onu ilk okuduğunda, hatırlıyorum, pek çok toplantıda ondan bahsetmişti. Orda dil konusu da ele alınıyor. Onu tanıtıcı makale, tanıtım yazıları yayımlamıştı, muhtelif dergilerde, edebiyat dergilerinde ve nihayet onu tercüme etmişti, bu alakasının bir yansıması olarak. Bütün bu meselelere geniş bir açıdan bakmayı başarabilen ender akademisyenlerden birisiydi. Yani onda akademisyenlik körlüğü, tabir caizse bulamıyoruz. Çoğu akademisyende bulduğumuz bu hususu hocamız aşmış durumdaydı. Dolayısıyla büyük bir fırsattı, hocamız, bulunduğu camia için, ilahiyat camiası için, entelektüel birikimi olan, meselelere medeniyet bazında entelektüel birikimiyle bakabilen bir hoca idi. Bunun için mesela derslerde yaptığı özellikle hadis yorumları, hadislerin güncel izahları, günümüzle irtibatları hala zevkle hatırladığım dersler olarak zihnimde kalmış. Bu dersleri bütün öğrenciler tarafından dikkatle takip edilirdi. Hâlbuki bizim konular biraz daha rivayetle alakalı konular, nakille alakalı konular. Onlar onun yorumlarıyla, açıklamalarıyla canlı hale gelirdi. Hadislere karşı çok ihtiyatlı bir tutum hep sergilemiştir. Hatta bu ihtiyatı belki hadislerin imalinin ihmalinden önemli olduğu prensibiyle de ifade edilebilir. Böyle bir yaklaşımı söz konusu olmuştur. Belki bunun bir tabii uzantısı olarak geçmiş âlimlerimize karşı gerçekten çok saygılı bir tutum hep izlemiştir. Ben hatırlamıyorum, zannediyorum bulunmaz da, yani eserlerinde ulemaya karşı bırakınız saygısızlığı yani normal kabul edemeyeceğimiz hiçbir ifadesine rastlayamazsınız. Belki bu tutum onun biraz daha meselelere geçmişe dönük olarak daha az eleştirel bakmasına da yol açmış olabilir diye de düşünüyorum. Hatta çok iyi hatırlıyorum bir seferinde, merhum Bediuzzaman hazretlerinin Muhâkemât isimli kitabı var, şöyle dedi: “Ben Muhâkemât kitabını daha önce okusaymışım, eski alimlere karşı, eski döneme karşı daha eleştirel davranmış olabilirdim”. Yani bu saygı bazen böylesi yorumları yapmamasına bile yol açabilmiş görünüyor. Hocamızın gerek derste, gerek ders dışındaki konuşmalarında, açıklamalarında çok ikna edici olduğunu da ifade edebilirim. Bunun bir örneği burada zikredilebilir. Lütfullah Hoca aramızda, onunla beraber yaşadığımız bir örnek. Biz bitirme ödevini de rahmetli hocadan, Lütfullah Hocayla beraber yapmıştık. Bitirme ödevi olarak 25 cüzlük Buhâri Şerhini almıştık. Sahih-i Buhârî'nin meşhur Umdetu'l-Kâfî isimli bir şerhi var, 25 cilt. Onun fihristlerinin yapılması düşünülüyordu.

Hocamızın öyle bir projesi de vardı. Hatta o projenin esaslarını belirlemişti. Ben muhafaza ediyorum. Burada çalışmanın nasıl yapılacağını esaslarını belirlemişti. Sınıflarda, hemen hemen her sınıfta bunları bahsedirdi. “Bizim kaynak kitaplarımız çok zengin muhtevaya sahip, ama bilimsel indeksleri olmadığı için istifade edemiyoruz. Bunların bir indeksinin çıkarılması lazım!” şeklinde. Buna çok vurgu yapıyordu. Biz de ikna olmuştuk doğrusu. 25 cüz bunu bir kimsenin yapması mümkün değildi. 12 kişi talip olduk buna. İkişer cüz şeklinde, 12 arkadaş ikişer cüz yapmak üzere anlaştık. Sonra arkadaşlardan bir kısmı, bir gün birisi, bir gün öbürü caymaya başladı. Tabi hoca bunu istemiyordu. Nihayetinde ikimiz kaldık. Biz de tabi bunu 12 kişinin yapamadığını biz nasıl yapalım endişesine kapıldık. Hocamız bize bir ders verdi, bir ikna edici konuşma yaptı ve ikimize bu iş kaldı. Elhamdulillah bir yıl çalışmayla binlerce fiş tuttuk. Bu binlerce fişin maalesef ancak yarısını değerlendirebildik. O yarısından iki ciltlik bitirme ödevi çıktı. Diğer yarısının fişleri on binlerce fiş, yıllarca onları sakladık. Sonunda herhalde, evet sonunda sobaya gitti. Yani onları değerlendirme imkanı bulamadık. Hocamız bu şekilde yani yönlendirme, teşvik etme açısından hepimizin üzerinde büyük hizmeti olmuştur. Böylece dolu dolu geçen bir hayat geçirdiğini söyleyebiliriz, muhterem hocamızın. Adeta her an öbür aleme gitmeye hazır gibi, bu hazırlık içinde olan birisiydi. Nitekim bunu sadece akademik hayatında değil, bilimsel hayatında değil, aslında bu bilimsel kelimesini de defalarca kullanıyorum. Hocam olsaydı buna çok üzülürdü. Yani, bu kelimelere fazla hoşgörülle bakmıyordu. Allah rahmet eylesin! Yani o hassasiyetini anlıyorduk ama insanoğlu etkileniyor hayattan. Hocamızın günlük hayatı açısından da, en azından benim şahsımda çok örnek olmuştur. Özel hayatında bildiğiyle amel eden bir insan hep görmüşümdür. Bildiğiyle amel eden, bilgiyi bilgi olarak yapan değil, amel etmek üzere yapan birisi olarak görmüşüzdür. Namaz konusunda çok hassas olduğunu, cemaat mensubu olarak her yerde görüldüğünü müşahede etmişizdir. Mesela, son olarak şunu anlatayım. Kazayı öğrendik, İstanbul’a gittik. Evine çok gittim ama İstanbul’da yer bulmak çok zor. Mahalleye gittim ama evini bilemiyorum. Her taraf birbirine benziyor. Karşıdan birisi geçiyordu. Sokaktan birisi geçiyordu. Baktım yani bu dindar bir müslümana benziyor. Yani namazlı niyazlı birine benziyor. Selam verdim. Dedim ki, “İbrahim Canan diye birisini tanıyor musunuz, onu arıyorsunuz?” dedim.

Dedi ki, “Tanımaz olur muyum, o bizim caminin cemaatindendi!”. Hemen yakınındaki bir camiye gidip geliyormuş. Bulunduğu muhitin cemaatine katılmaktan hiç geri durmayan bir hocamızdı. Allah rahmet eylesin! Evet, evet böyle bir hoş insan. Dünya bu işte... Keşke herkes bir iz bırakarak gidebilse, hocamız bunu başardı. Evet Allah’tan rahmet diliyoruz. Güzel bir insan, güzel bir âlim, örnek bir hocaydı. Her zaman rahmetle, minnetle arayacağız, anlayacağız, özleyeceğiz. Dinlediğiniz için teşekkür ederim.

Prof. Dr. Suat YILDIRIM (Panelist)

Vefat edenleri anmak hüznün vericidir. Bazen de esef verici durumlar da olur. Hani acaba layıkıyla işlevini, görevini yapabildi mi?! Yahut millet onun kadrini bilebildi mi? Bu bakımdan ben merhum Canan hocamızın durumundan müsterihim. Çünkü kendisi de mensubu bulunduğu milletin kadrini bildi. Ona hizmet etmede sınır tanımadı. Millet de onun kadrini hayatında bildi. Çünkü ondan istifade etmeye çok çalıştı. Kırk kadar kitap yayınladı. Bunların çoğu tekrar tekrar basıldı. Zira halkımızın büyük kesiminde yazdıkları makes buldu. Çok dernekler, vakıflar ve eğitim kurumları tarafından davet edildi. Çeşitli platformlarda, radyolarda, televizyonlarda, konferanslarda, sempozyumlarda hep milletin davetine icabet etti. Hatta Canan hocamız takdir edilmeyi beklemezdi. İnsanlar nezdinde meşhur olmak için bir şey yapmazdı. Belki de onun bu ihlâsı neticesidir ki ölüm haberi ile birlikte, hiç hesabında yok iken, Türkiye çapında bir takdir ve güzel şahadet yankılandı. Vefatını duyan başbakanımız Sayın R.Tayyip Erdoğan, adeta milleti temsilen bir yazılı basın açıklaması yayınlarak onun faziletini dile getirdi, taziyette bulundu. Cumhurbaşkanımız Sayın Abdullah Gül taziyelerini bildirmek için telefon görüşmesi yaptı. İstanbul büyük şehir Belediye Başkanı Sayın Kadir Topbaş, bütün İstanbul halkını temsilen cenaze namazına katıldı. On bin kadar mümin namazını kılıp onun için dua etti. Bu hadisede dikkatimi çeken husus, ülke çapındaki bir ilim adamına böyle müstesna bir ilginin gösterilmesi değil. Bu, şu bakımdan bana memnuniyet veriyor: Demek ki Canan hocamız gibi gayret gösteren hocalarımızın çalışmaları toplumda bir makes bulmuş ki, onların tercümanı olarak bu en yüksek temsil mevkiinde olanlar adeta millete tercüman olarak bu vazifelerini yaptılar. Bu yönden elhamdulillah müsterihim.

Abdullah bey, Allah razı olsun, İbrahim bey'in bir hayru'l-halefi olarak gayet güzel ifade etti. Onun hocalığını, ilim adamlığı yönünü özetledi. Ben kitap listesi içinde göremediğim bir çalışmasına işaret etmek istiyorum. Kırtan fazla kitabı var malum. Fakat mezuniyet çalışması olarak dua hakkında bir güzel çalışma yapmıştı. Ta 1962 yılında. Bana da bir nüsha lütfetmiş , hediye etmişti. Şimdiki nesiller bilmez. O zaman bir nüshaya sahip olmak öyle elmaslara sahip olmak gibi bir şey idi. Çünkü fotokopi yok, efendim şimdiki teknolojiler yok, bilgisayarlardan anında alınan çıktılar yok. Daktiloda pelür kağıt denilen o ince kağıda işte en fazla 6 nüsha çıkarılabilir. Onlardan birini bana vermişti. Diğer lazım gelen yerler arasında. Güzel bir çalışmaydı. Baş tarafına bir ithaf da yazmıştı. Seneler sonra buldum ve İstanbul'da, Marmara İlahiyat Fakültesinde göreve başlamasından sonra kendisine verdim. Çalışmalarını neşretmeye meraklıydı, yani bu hususta gayret gösterirdi. Ama nedense anlaşılın bu çalışmaya sıra gelmedi. Bu çalışmanın, onun metrukâtı arasında bulunduğunu zannediyorum. Onu olduğu gibi yayınlamak iyi olur. Zira onun ilk telif tecrübesi olup bera'at-i istihlal, güzel bir başlangıç sayılabilir.

Değerli hazirun, ben bir kitabından hareketle İbrahim beyin çalışma metoduna biraz ışık tutmak istiyorum. O kitabı "Aile İçi Eğitim" adıyla yayınlanan, 392 sayfa tutan bir kitap(3. Basım, Gül Yurdu Yay., 2009). Bu kitabın yazıldığı şartlar şöyle: 28 Şubat 1997 sonrası, Türkiye'de dindarların baskı altında tutulduğu dönem. Arkasından 11 Eylül 2001 Amerika hadisesi de gene Müslümanları bütün dünya çapında adeta hedef gösteren ve Müslümanlara karşı yapılan haksız muamelelerin meşru gösterilmek istendiği bir dönem. Bu dönemde şöyle bir düşünceye kapıldı İbrahim hocamız: Bu şimdiki zor şartlardan daha zor şartlar da Müslümanları bekleyebilir. Çünkü bu mesele sadece Türkiye'deki bir mesele değil, uluslararası bir meseledir. Hatta onun şöyle bir değerlendirmesi vardı: Batı medeniyeti, bir dünya Devletine doğru gidiyor. O dünya devletini kurmak isteyen irade onun hazırlıklarını yapıyor ve öteki milletlerin, dinlerin özelliklerini yozlaştırmaya çalışıyor. Belki bazılarınca biraz komplo teorisi kabul edilebilecek bu teze, A. Toynbee gibi tarih felsefecilerinin ifadelerine de dayanarak ciddi olarak inanırdı. İşte bu düşüncenin tesiri altında, bu beynelmilel komplonun etkisinde kalan ve devletin birtakım yetkilerini eline geçirmiş olan bazı kimselerin, İslam'a karşı

bu baskıyı çeşitli şekillerde uygulayacaklarını düşünüyordu. Onun için Müslümanların ciddi tedbirler almaları gerektiğine inanıyordu. Bu hususta Kur'an'a başvurarak onun üzerinde yoğunlaştı. Neticede Kur'an-ı Kerim'in özellikle iki ayet-i kerimesinden hareket ederek, en zor şartlarda bile Müslümanların, bu ayetlerin verdiği metot sayesinde kimliklerini devam ettirebilecekleri kanaatine vardı.

Kendisi, kitabının giriş kısmında, Müslüman ilim adamlarının izlemeleri gereken düsturları özetlemeye çalışmaktadır. Önce şunun üzerinde duruyor. Müslümanlık sadece ibadet ve zühd hayatından ibaret, dar anlamda bir din değil. Müslümanlık; ahlakı, hukuku, iktisadı, eğitimi, felsefesi, edebiyatı, sanatı ile bir medeniyettir. Onun için İslam'ı bir medeniyet olarak algılayarak her türlü sıkıntımızın çözümünün onda bulunabileceğini bilmemiz lazım. Başta bu şuurda olmamız lazım. Bir: Hayırları Allah'tan, şerleri nefsimizden bilmemiz lazım. İki: Islaha, kendi nefsimizden başlamak lazım. Kendisini ıslah etmeyen, başkasını düzeltmez. Bunların hep Kur'an'dan delillerini zikrediyor. Ben sadece metodundaki prensipleri başlık şeklinde veriyorum. Üç: Düşmanı dışarıda aramamak lazım. Kendi noksanlarımızı, ihmallerimizi, yanlışlarımızı görüp başarısızlığımızın gerçek sebeplerini görmeli, bunu izah için dışımızda engeller sıralamaktan vaz geçmemiz gerekir. Dört musibetleri mükâfatların mukaddimesi bilmek lazım. Musibet hatanın cezası fakat mükâfatın da mukaddimesidir, esasından hareket etmek. Yani musibetleri silkinmeye ve bir çıkış yolu aramaya başlangıç saymalı, şer görünen şeyi hayra dönüştürmeye çalışmalı.

Beş: noksanımızı gidermeye himmet etmek. Kendimizi düzeltmeye gerçekten niyet etmeliyiz. Mesela buna, şu mealdeki ayeti kerimeyi delil gösterir: "Bir toplum kendi nefsinde değişmedikçe Allah onları zorla değiştirmez".

Altı: Maddi felaketlerin bile, maddi sebeplerin ötesinde rûhî ve manevî sebeplerinin bulunduğunu bilmeli. Mesela şu ayeti kerimeyi delil olarak gösteriyor:

“وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا”....

Allah'ı hatırlamaktan yüz çevirene dar bir geçim vardır” (Tâhâ, 124).

Son olarak: Müslümanlar nezdinde güven temin etmek için şahsi muhakemelerden, şahsi önermelerden değil kutsi kaynaklardan hareket

etmek, kutsi kaynaklara dayandırmak lazım. Ayete ve hadise dayandırmak lazım. Aksi halde Müslüman kamuoyu “falanca kişi, kendi şahsi fikrini söylüyor” diye değerlendirir. İşte insanın kendi fikri de, şahsının kuvveti kadar tesir uyandırır. Halbuki kutsi kaynaklara dayandırırsak o zaman söylediklerimiz halkta makes bulur. Bunlar onun metodunun başlıca yönleriydi.

Az önce iki ayeti kerime üzerinde yoğunlaştırarak Kur'an'ın verdiği metodu bulduğunu söylemiştim.. Bu zor şartlarda Müslümanlar nasıl yapmalı? Söz konusu birinci ayet Yûnus suresinin 87. ayeti olup meali şöyledir: “Biz Musa ve kardeşine : “Mısır'da kavminiz için evler hazırlayın; evlerinizi kible kılın ve ibadetinizi tam yapın. Ey Musa (bu emri yerine getiren) müminlere (talep ettikleri kurtuluşu) müjdele!” diye vahy ettik”. Cenâb-ı Allah Firavun zulmüne maruz kalan,tarihin o döneminde tevhidi temsil eden, Hz. Musa ve ümmeti hakkındaki bu ayet-i kerimeden “evlerinizi kible kılın” kısmının tefsiri üzerinde çok yoğunlaştı. Kitabı okuyanlar, onun yaptığı tahlilleri uzun bölümler halinde bulurlar. Burada “kible”yi, ilgi merkezi ve bir dayanışma vesilesi, irtibat vesilesi olarak anlayan müfessirler de buldu. Onlardan da hareketle bu kavram üzerinde durdu. Sonra gene evlerden bahseden bir başka ayeti kerime üzerinde yoğunlaştı. O da Nur suresinin 36-37. ayeti ki o ayette de Cenâb-ı Allah öyle bir takım evler var ki orada ticaretin ve herhangi bir alışverişin, herhangi başka bir işin kendilerini Allah'ı hatırlamaktan, Allah'ın adını yüceltmekten alıkoymadığı kimselerden bahsediyor. Ve “Allah'ın, yükseltilmesine ve adının anılmasına izin verdiği evler” diyor. Bu evleri tefsirlerimizin epey bir kısmı mescit olarak tefsir ederler. Fakat gene müfessirlerimiz arasında “mescitler zaten Kur'ân-ı Kerim'de bu isimle zikr ediliyor, öyleyse burada “büyût” (evler) olarak zikredilmesinde başka nükte, başka incelik aramak mümkündür” diyenler de vardır. İbrahim Bey onlara dayanarak, bu evlerin umumi hizmetlerin yapılacağı hususi evler olduğunu kabul ediyor ve diyor ki: Hz. Musa ile Hz. Hârûn (aleyhimes-selam) belli ki İsrailoğullarının tamamını bizzat irşad işiyle meşgul olamazlardı. Zira onların sayısının 600 bin civarında olduğu bildiriliyor. O zor şartlarda, bu 600 bin insana iki kişinin gayreti ile ulaşılamaz. Onun için Allah bu evleri kurmalarını ve bu evler arası dayanışma, irtibat, ilişki içinde olmalarını, evleri merkez edinmelerini ve aile içi eğitimin merkezi kılınmalarını istiyor. Sahabe-i Kiramın,

Kur'an öğrenme işini onar kişilik gruplar halinde yaptıklarını bildiren haberlere dayanarak, onar kişilik grupların eğitilmesi üzerinde duruyor. İşte bu evlerde on kadar kişi eğitilince, sayı ona ulaşıncaya, yeni bir ev hazırlamalı, öğrencileri ikiye bölmeli, beşer yapmalı böylece gene her bir eve, on kişi olma hedefi vererek eğitime tabi tutulanların sayısının artırılabilirdiğini düşünüyor. Ayet-i kerimeden böyle bir program çıkardığını görüyoruz. Bu ayetten anladığımız üzere, Firavun'un tasallutu ve görülmemiş zulmü altında inleyen tevhit ehline Cenâb-ı Hakk bu yolu göstermişti. Fakat biz biliyoruz ki Kur'ân-ı Kerîm kıssaları sadece bir tarihi hadiseyi anlatmak için nakletmez. Onunla çok dersler çıkarılmasını hedefler. İşte böylece kıyamete kadar müminlerin en zor şartlar altında dahi nasıl çalışmalarını gerektiğini ve aile ocaklarını bir mektep haline, bir irşad ocağı haline getirip böylece yapmalarını ders veriyor. Bu kitabın sonuna doğru da işte bu aile projesini açıklıyor. Diyor ki, "Bunlar kitap yazmakla halledilecek işler değil. Top yekûn bir seferberlik lazım. Bütün milletin, ümmetin top yekûn bir seferberlik içinde olması lazım. Yani başta amirleriyle, belediyeleriyle, patronlarıyla, vaizleriyle, öğretmenleriyle bir seferberlik halinde bu aile içi eğitimi geliştirmek lazım. Aile içi eğitim, işin hem başıdır, hem de son gayesidir" fikrini vurguluyor. Onu bu yönüyle de tanımamız gerekmektedir. Cenâb-ı Hakk rahmet eylesin! Allah razı olsun sizleri de yorduk. Sabırla dinlediğiniz için teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (Panelist)

Bismillahirrahmanirrahîm.

Değerli kardeşlerim hepinizi ayrı ayrı selamlıyorum. Konuşmama başlamadan önce bir Fatiha rica ediyorum. Fatiha önce Peygamber efendimize ve ondan sonra gelen bütün âlimlere ve bilhassa kardeşimiz İbrahim Canan hocamız içindir. İbrahim Canan hocamızdan bahsetmeden önce Erzurum'la ilgili bir iki hususu sizlere arz etmek istiyorum. Erzurum gerçekten çok bereketli bir yer. Bu bereketi bugün de burada yaşıyoruz. Bir aile olarak bir kardeşimizi, bizden biri olan kişiyi anıyoruz. Bu kardeşimiz bana göre şu anda bizimle beraber. Böyle hissediyorum. Ceseden bizimle değil de ruhen bizimle şu anda bizi işitiyor, dinliyor. Kimler gibi? Muhammed Hamidullah hoca gibi. Muhammet Tayyip Okiç hoca gibi. Erzurum, benim yaşadığım Erzurum'da, Türkiye'nin pek çok vilayeti bir yüksek dini tahsil

müessesesine sahip olmak istediği dönemde. Erzurum iki tanesine sahipti. Biri İslami ilimler fakültesi. Diğeri de yüksek İslam enstitüsü ikisi de Erzurum'daydı. Ayrıca dünyanın sayılı âlimlerinden sayılan iki büyük hocamız Hamidullah hocam ve Muhammed Tayyip Okiç hocam, burada, beraber aynı anda, aynı senelerde ilahiyat fakültesinde hocalık yaptılar. Ve burada bir İsmail Cerrahoğlu hocamız var. Allah selamet versin. Eşini, çoluk çocuğunu Ankara'da bıraktı. Buraya dekanlık yapmak için geldi. Sordum o zaman "Hocam niye geldiniz?". "Benim şu hocam var ya" dedi, "Muhammed Tayyip Okiç hocaya işaret ederek, sırf ona hizmet etmek için geldim" dedi. Hocamız şu anda burada. Erzurum böyle bir yer. Erzurum İbrahim Canan'ı gördü. Erzurum Suat Yıldırım'ı gördü. Evet. Erzurum nice âlimler gördü. Allah'ın katında Erzurum'un bir yeri var. Dışı soğuk ama içi çok sıcak. Ben şahsen Erzurum'a çok şey borçluyum. Şimdi sözü İbrahim Canan'a getirelim. İbrahim'i ben 1960 yılında İlahiyat fakültesine ödemiştten bir lise mezunu olarak gelen bir öğrenci kimliğimle tanıdım. Ödemişte Ali İhsan Yurt isminde, Sönmez Neşriyatta uzun müddet müdürlük yapmış, kitabiyatı çok kuvvetli olan bir abimiz vardı. Bana "ilahiyata gidiyorsun, orada İbrahim Canan'ı tanıyacaksın". Tanıdığım ilk kişidir İbrahim Canan. Ankara ilahiyatta. O zaman, Suat hocamızla beraber kalıyorlardı. O günlerde başladı dostluğumuz. Fakülteyi bitirdik. Askerlik hizmetinden sonra. Yolumuz İbrahim Canan'la Paris'te keşişti. O da benim gibi Paris'e doktora yapmak için gelmiş ve orada bizimle beraber 13-14 öğrenci vardı. Fransa'daki günlerimiz nasıl geçiyordu? Öncelikli işimiz Fransızca öğrenmekti. Buna, bir buçuk iki sene, emek verdik. Niye? Çünkü Fransızca ders dinleyeceğiz. Sonra, müsteşriklerden müteşekkil bir jürinin önünde Fransızca bir tez takdim edeceğiz. Gerçekten, İbrahim ve diğer arkadaşlarımız Fransızcaya çok emek verdik. Bir ara, Fransızcam Türkçemden iyi hale gelmişti. Altı ay sonra bir baktım götürmüş olduğum bir lügati ezberlemişim. İbrahim de aynı şekildeydi. Her gün Fransızca kelime ezberliyorduk. Biran önce Fransızcayı öğrenelim, oradaki konuşmaları, toplantıları, konferansları takip edelim, hocaların derslerine gidelim. Fransa'da birlikte olduğumuz bazı isimler vereceğim, İhsan Süreyya Sırma, Emrullah Yüksel, Sakıp Yıldız (merhum), Sadık Cihan burada hocalık yaptı bunlar, Zahit Aksu, rahmetli oldu, Allah rahmet eylesin! Fahri Gökcan, o da bizimle beraberdi, o da rahmetli oldu. Bazı arkadaşlarımızla

kendi aramızda bir kulüp oluşturduk. Ders yılı başlamadan toplanırdık. Doktora derslerini takip edeceğiz. Ancak bunun yanında ne yapacağız? Sene içersinde kendimizi Türkiye’den, Türkiye’mizin problemlerinden uzak kalmamak için konular tespit ediyor, hazırlanıyorduk. Bir hafta sonu toplanıyor o konuları kendi aramızda tartışıyorduk. Ayrıca her birimiz birer kitap alıyor, o kitapları okuyorduk. Ayrıca Hamidullah hocamız her Cuma mutlaka, eğer Fransa’da ise Paris camiinde ders verirdi. Onun dersini hiç kaçırmazdık. Ayrıca Hamidullah hocamız orda bizim Müslüman talebeler birliği diye bir cemiyetimiz vardı. Her Pazar ama her Pazar saat 14.30 gelir, Paris camiinde en aşağı bir buçuk saat olmak üzere seminer verirdi. Bu seminerleri hiç kaçırmadan takip ederdik. İbrahim, İhsan Süreyya ve pek çok arkadaşımızın doktora hocası Jaque Berque isminde Fransız bir sosyologdu. Din sosyolojisinde dünya çapında bir âlimdi. O Cuma ve cumartesi günleri ders yapardı, salı günleri seminer yapardı. O seminerde İslam dünyasının pek çok yerinden gelmiş öğrenciler vardı. Mesela bunlar arasında İran’da Humeyni devriminden sonra, 1979’da, İran’ın ilk cumhurbaşkanı olan Ebu’l-Hasen Beni Sadr bizim doktora arkadaşımızdı. Onlarla pek çok konuyu tartıştı ve konuşurduk. Bir gün “şu kitabı Türkçeye çevireceksiniz”. Kitabın ismi “Geri Kalmışlığın Mekanizması” Le Mecanisme de Sous-Development. Emrullah, İhsan Süreyya, İbrahim, Bahattin, Mustafa kendi aramızda kitabı paylaştık, tercüme ettik, tatil döneminde Türkiye’ye geldiğimizde gördük ki kitap tercüme edilmiş, piyasaya çıkmış. Yani bir taraftan dil öğreniyoruz, bir taraftan da Fransızca ve Arapçamızı geliştirmek için ne yapılması gerekiyorsa onu yapıyoruz. Bir taraftan tez yapıyoruz. Öbür taraftan da bilhassa İbrahim’in teşvikiyle, diğer konulardan da müstağni kalmıyoruz. Onlarla da ilgileniyoruz. Bakın o sıra Fransa’ya işçiler gelmeye başladı. Hatırlarım, pek çok işçi kardeşimizin maddi ve manevi dertlerine çare aramışızdır. Bazen darda kalanların biletlerini aldığımızı hatırlıyorum. Bir gün dediler ki Goussein-ville diye bir yer var. Oraya Türkiye’den işçiler gelmiş, altmış, yetmiş kişiymiş, onları karşılıyor bir yurda yerleştiriyoruz. Problemleri varsa onlarla ilgileniyoruz. Bunlar Niğdeliymiş, İbrahim kardeşimiz o yaz nişanlanmıştı. 70 yılı yaz tatilinde Türkiye’ye geldiğimizde İbrahim’le haberleştik. Niğde’den bir hanımefendiyle nişan yapacağını öğrendik. Hemen hanımla beraber, Ödemiş’ten Konya üzerinden Niğde’ye gittik. Kıymetli eşleri Zarife hanım

buradadır. Gittik Niğde'de söz kestik. Hem İbrahim'in hem de bacımız, kardeşimiz Zarife hanımın yüzüğünü taktım. Tekrar Paris'e dönelim. Evet... işçileri yerleştiriyoruz. Yurt müdürüyle görüşüyoruz. İşçilerin taleplerini aktarıyoruz. Bunlar ibadet ederler, namaz kılarlar. E ne lazım onun için? Bunlara temiz bir oda, hazır. Başka, temiz bir yazgı. Hatırlıyorum, Gousseinville Paris'te ilk mescidi belki Türk işçileri geldiği zaman 67-68 yılları, ilk mescidi İbrahim Canan, İhsan Süreyya Sırma, Şerafeddin Gölcük, biz açmışızdır. İlk açtığımız mescit. Daha başka açtığımız mescitler var. Paris'teki günlerimiz Hamidullah hocanın derslerini takip etmek, onu hiç bırakmamak şeklinde geçiyordu. Hamidullah hocamız, Allah rahmet eylesin, herhangi bir yere götürmek istediğimiz zaman, o yaşına rağmen, bizim kırık dökük, talebe arabalarına biner, Türk işçilerin bulunduğu yerlere gider onlara sohbet ederdi.

Şimdi ilginç bir anı Paris'ten Türkiye'ye geliyoruz. Dört araba, dört arabada tam on bir kişi; yedisi erkek dördü hanım yola çıktık. Yugoslavya'yı ziyaret edeceğiz. Yugoslavya'da Tito var. 1970'li yıllar Tito'nun en güçlü olduğu bir dönem. O günkü talebelik heyecanımızla, Yugoslavya'ya gideceğiz. Bosnahersek'i göreceğiz oradaki Müslümanlarla tanışacağız. Uzun maceradan sonra Bosnahersek'e geldik. Orayı keşfediyoruz. Camilere, kütüphanelere giriyoruz. Müslümanlarla konuşuyoruz. Yedi tane Türk, Müslüman talebe. Paris'te doktora yapıyor. Bizim haberimiz yok. Tito'nun polisi bizi takip ediyormuş. Bir bahane buldular. Bizi yakaladılar. Pasaportlarımızı aldılar. İbrahim, İhsan Süreyya, Emrullah Yüksel, Zahit Aksu, Fahri Gökcan, bir otoparka interne ettiler. Beş gün sonra mahkemeye çıkardılar. Tabi içeri girerken, Boşnakça ve Fransızca bilen bir Boşnak bulmuşlar. Dedi ki "korkmayın benim adım Süleyman". Peki, içeriye girdik. Hâkim kimlik tespiti yaptı, suçumuzu tespit etti. Anlattı, siz, dedi bu suçu, doğu Almanya'da işlemiş olsaydınız en az üç ay içeride kalırdınız. Ondan sonra mahkemeye çıkardınız. Şöyle ceza alırdınız. Sizin suçlarınız çok, ben sizin için yüz dinar ceza takdir ediyorum, hükmediyorum. Bu yüz dinarı ödeyin, hemen pasaportlarınızı vereceğiz. O zaman yüz dinar, bugünkü 100 lira karşılığı, ödedik. Pasaportlarımızı aldık. Türkiye'ye geldik. Yazın, tatilden sonra, tekrar Fransa'ya döndüğümüzde, Kazzazi bey isminde bir Arnavut var. Bizimle oralarda beraber olan bir arkadaşı. Onun hanımı Nebahat hanım, o Boşnak. Nebahat hanım anlatıyor. Yazın Türkiye'ye gittik. Kardeşim de

Saraybosna'dan Türkiye'ye geldi. Kardeşi anlatıyor: bu yaz benim karşıma on bir Türk geldi. Bunları ben nasıl kurtarırım? Nasıl hapse sokmadan, tevkif etmeden kurtarırım diye düşündüm. Şöyle bir yol buldum, kendilerine maddi ceza vererek kurtardım. Kim bu? Nebahat hanımın kardeşi hâkim Ali. Evet... Nebahat hanım anlatıyor. Diyor ki siz Yugoslavya'ya, Bosnahersek'e gitmişsiniz, kardeşim sizi kurtarmış. Bizim bundan haberimiz yok. Başımıza böyle bir şey geldi.

69 yılı sonu, 70 yılı başı, biz dokuz aylığına Tunus'a gittik. Ben önce gittim. Eşim ve iki buçuk yaşındaki oğlumla birlikte. Sekiz günde Tunus'a vardım. Bir hafta sonra İbrahim Canan, İhsan Süreyya Sırma, Emrullah Yüksel Kadeş vapuru ile geliyorlar. Onları karşıyorum ve yerleştiriyorum. Tunus'ta, o kadar işler yaptık ki, bir sempozyum konusu. Oradaki çalışmalarımız. Beş arkadaş. Mustafa Tahralı da var. Tunus'ta eğer bugün İmam Hatip'e, ilahiyata benzer okullar ve fakülteler varsa bizim eserimizdir. Tunus'a ilk defa Türkiye'den ihracat yapıldıysa, bilhassa İbrahim Canan, Emrullah Yüksel, Şerafeddin Gölcük ve İhsan Süreyya'nın eseridir. Gitmediğimiz kapı kalmadı. Sadece Burgiba'ya çıkmadık. Tunus dışarıdan 11000 adet buzdolabı alacakmış. İtalyanlar, Almanlar, Fransızlar ihracat için sırada. Açık artırmaya girdiler. Neticede dediler ki biz bu buzdolaplarını bir incelemeden geçirelim, bir test edelim, deneyelim. Bizim gayretimizle, 11000 buzdolabınının 4000 tanesini Türkiye'den aldılar. Gerçekten, bizim gayretimizle Arçelik ilk defa Tunus'a 70 yılında buzdolabı ihraç etmiştir.

Bunun dışında neler yaptık? Mescit açma işi devam etti. Tunus yurtlarında mescit yok. Ben ayrı bir yerde kalıyordum, eşimle beraber. İhsan, o da eşiyile birlikte. İbrahim, Mustafa Tahralı ve Emrullah Yüksel yurttta kalıyorlardı. Orda mescit açtırdık. Bir başka yurttta gene mescit açtırdık. Raşid el-Gannûşi var. O da bizimle beraber oralarda. Dönüş vakti geldi; vapurla döneceğiz. Geldik, çıkış yapacağız. Benim dışımda, herkesin pasaportunu Tunus polisi iade etti. Orda benim iki günüm emniyette geçti. Ben iki gün boyunca, üst düzeyde, içişleri bakanlığından iki polis amiri, biri Fransızca konuşuyor, diğeri Arapça konuşuyor. Beni istintak ettiler. Tunus'ta nereye gittiyssek, ne yaptıysak, kiminle konuştuysak hepsini bir bir kayıta geçirmişler. Kadeş vapuru gidiyor. Akdenizde Trablus'a, Bingazi'ye doğru yol alıyoruz. Ben Tunus'ta hesap veriyorum. Bir Tunuslu, kardeşi daha sonra içişleri

bakanlığı yapmış bir zat. Bizimle orda ilgileniyordu. O hiç bizi yalnız bırakmadı. Ben dört gün sonra Trablus'ta değil de Bingazi'de, uçakla gitmek suretiyle, dört gün sonra Bingazi'de İbrahim Canan'a, Emrullah Yüksel'e, Mustafa Tahralı'ya ve İhsan Süreyya'ya, eşime ve 3.5 yaşındaki oğluma kavuşabildim.

Polis yetkilileri bana en son şu başlıkta bir belge gösterdiler: "Cephetu's-Şa'biyye li Himâyeti'l-İslâm fi Tunûs" ki ilk defa, sizde bunu görüyorum. İşte falana niçin gittiniz? Arapçamızı geliştirmek için. Falana niye gittin? Fâzıl b. Aşûr'dan ders aldık. Tahir b. Aşur'la hemhal olduk. Fazıl b. Aşur Tahir b. Aşur'un oğluydu. Onlara gittik. Ne dedik onlara? Türkiye'deki diyaneti anlattık. Türkiye'deki imam hatipleri anlattık. Fazıl b. Aşur bizim anlatımımızdan sonra Türkiye'ye geldi. Diyanet işleri teşkilatını inceledi. Orda Türkiye'dekine benzer bir teşkilat kurmaya başladılar. Mustafa Kemal isminde bir zat. O Tunuslu, din öğretimini deruhte ediyordu. Onun evine gittik. "O benim ismim, Mustafa Kemal Atatürk'ün isminden geliyor. 1926'da doğmuş." Biz Mustafa Kemal'i Tunus'ta böyle büyük bir lider olarak görüyoruz. Benim ismim oradan geliyor. O da geldi Türkiye'ye. Türkiye'deki eğitim durumunu inceledi. Ve Tunus'a dönerek Türkiye'dekine benzer bir eğitim öğretim faaliyeti başlattılar.

Tunus'ta üç hocadan ders alıyorduk. Bir Tuhami Nagra, ilahiyat fakültesinin sekreteri. Ondandır Arapça. Yine burgiba school diye bir okul var orada ayrıca Arapça dersi alıyorduk. Bir de bir öğrenciyi, bir edebiyat fakültesi talebesinin tuttuk, ondan özel ders alıyorduk. Yani hemen hemen günde 3 hocadan ders alıyorduk, Tunus'ta bir tatilde Cezayir'e gidelim diye düşündük. Nisan ayında 20 günlük bir tatil var. Cezayir'e geçtik. İbrahim Canan, Emrullah Yüksel, Mustafa Tahralı, İhsan Süreyya Sırma, eşim ve İhsan beyin eşi Cezayir'e gittik. Başkentte karşımıza bir talebe grubu çıktı. Onlar bize sahip çıktılar. Cezayir üniversitesinde. Bu talebe grubu ile mescitte namaz kılarken tanışmıştık. Artık o talebeler bizi Cezayir'de otelden alarak evlerine götürdüler, şunları söylediler. "Evimizde kalacaksınız. Burada bizim bir önderimiz var, liderimiz var. Bize yol gösteren bir mütefekkir âlim var. Kimdir o? Mâlik b. Nebi. Biz sizi Malik b. Nebi'ye götüreceğiz" Mâlik b. Nebi, kendisi mühendis ama bir filozof, bir düşünür. Mütefekkir bir âlim. Kendisi diyor ki, "ben kendi ana dilim Arapçayı, yaş 35, öğrenmeye başladım. Bu Fransızlar

bize Arapçamızı öğretmediler, unutturdular. Kuzey Afrika'da şöyle bir propaganda yapılmış, "Artık Türkler laik oldu, Türkler ezanı Türkçeleştirdi. Yakında namazı da Türkçe kılacaklar. Türkler İslamiyet'i bıraktılar. İslamiyet'le her türlü alakayı kestiler" diye propaganda yapılmış, 30'lu, 40'lı, 50'li yıllarda.

Şunu söyledi Malik b. Nebi: "Ben, buna hiç inanmadım. Bir; sosyolojik, bir içtimai vakıa olarak, bu olmaz. Mümkün değil. İki, şu çok önemli, Allah buna müsaade etmez. Niye? Bu çocukların ecdadı bu dine hiçbir karşılık beklemeden 1200, 1300 sene hizmet etmişlerdir. Mümkün değil. "Misali şu beş gençtir". Malik b. Nebi'nin Türkiye hakkında kanaati bu. Cezayir'den Oran'a geçtik. Orda İbn İsmail. Oranın zenginlerinden birisi, bizi karşıladı, izzet ikramda bulundu. Evinden, sarayından uzaklaşırken bize, birer altın hediye etti. Onu hala saklarım. Dedi ki, "siz böyle bir geçmişi, böyle bir medeniyeti temsil eden Osmanlının ahfadısınız. Eğer Barbaros Hayrettin, eğer Turgut Reis olmasaydı Kuzey Afrika'da İslamiyet kalmayacaktı. Kuzey Afrika'daki İslamiyet'i sizin dedeleriniz muhafaza etti."

Ondan sonra Fas'a geçtik. Beş gün Fas'ta kaldık. Fas şehrini, Rabat'ı gezdik. Mesela bir evde birisi bizi yemeğe götürdü. Sidibilabbas diye bir şehir, bir eczacı. Onların meşhur bir kuskus yemeği var. Yemekte anlatıyor. Cezayir'de pek çok insan kendisini şu veya bu şekilde Türklerle veya Osmanlılarla ilgi kuruyor. "Benim ailem, bir Osmanlı kökeninden geliyor." Oraya buradan pek çok insan gitmiş, onlar orda kalmışlar ve onunla iftihar ediyorlar. Dönüşte enteresan bir hadise cereyan ediyor. Tam sınıra geldik Cezayir'den Tunus'a geçeceğiz, İbrahim'in pasaportu yok. Hepimizin pasaportu var, İbrahim'in pasaportu yok. Ne yapacağız? Cezayir merkeze mesafe en aşağı 500 km. yapılacak bir şey yok. Sınırdaki çıkışa, adam izin vermiyor, "çıkaramam sizi". Mümkün değil, diyor. Ne yapacağız? Gideceksiniz başkente, büyükelçilikten pasaportunu kaybettiğine dair bize bir kâğıt getireceksiniz. İhsan'la İbrahim geri gittiler. Biz orada iki gece bekledik. Gittiler, geldiler. Çıkış kâğıdı aldılar elçilikten. Tunus'a döndük. İki gün sonra haber geldi. İbrahim'in pasaportu bulundu. Neredeymiş? Bavulunun üzerinde bir kılıf var. Pasaport o kılıfın içerisine girmiş, Cezayir'de ortaya çıkmayan pasaport Tunus'ta ortaya çıktı.

İbrahim'i ben en son Konya'da gördüm. Şunu söyledi, "hayatımda kendisiyle, hiç, problemim olmayan, her konuda çok güzel bir hayat

yaşadığım arkadaşlarımdan birisi bu Şerafettindir". Kendisini rahmetle anıyorum. Tabi gerek Abdullah Aydınli bey, gerek Suat Yıldırım bey kardeşim onun ilmi şahsiyetinden bahsettiler. Gerçekten İbrahim; bir müdekkik, mütefekkir, muhakkik bir hadis alimiydi. Hadisi, sünneti bir bütün olarak kavrayan, benimseyen bir kardeşimizdi. Hiç unutmuyorum, onun tez konusu, Fransızca La Methode L'Enseignement du Prophète Hz. Peygamber'in öğretim metoduymdu. Ve o doktora tezinde ortaya koymuş olduğu şeyleri hayatı boyunca şerh etti. Bir kitap yazmak suretiyle şerh etti. Ve bir de fiilen yaşadı. Mekânı cennet olsun!

Ben önce siz Erzurumluları ve Erzurum'da ikamet edenleri ayrı ayrı tebrik ediyorum, teşekkür ediyorum. Bilhassa İlahiyat Fakültemizin dekanı Nasrullah beyi de tebrik ediyorum. Böyle bir toplantı yaptılar. İbrahim Canan hocayı biz bu kısa bir zaman içerisinde sanki ihya ettik, tekrar bir canlandırdık. Tabi şöyle bir anlayışımız var bizim, herhangi bir ilim adamını şu veyahut da bu şekilde, hayatını yazmak suretiyle veyahut da onun hakkında bir şeyler söylemek suretiyle, o ilim adamını ihya ederiz. Ayrıca o ilim adamı hayatı boyunca Allah'ın katında hangi sevaplara nail olmuş ise o toplantıda bulunan, o ilim adamıyla o an için beraber olan kişiler de o ilim adamının Allah'ın katındaki sevabından, füyuzatından da istifade ederler. Ben öyle bir anlayışla size bakıyorum. Ve buna vesile olan bu kardeşimize ve sizlere ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Değerli kardeşlerim burası bir ilim meclisi, burası bir zikir meclisidir. Burada Hz. Muhammed (a.s.)'i kendisine örnek almış, geçmiş eslafımız gibi, İbrahim Canan'ı anıyoruz. O da Hz. Muhammed (a.s.), peygamber efendimizi kendisine örnek alan bir kişiydi. Bugün İbrahim Canan'ı biz dualarla anıyoruz. Bu ne kadar güzel bir şey. Yani pek çok Müslüman'ın imrenerek bu hale gelmesi için gayret etmesi gereken bir durum bu. Şimdi hemen vefatının, aramızdan ayrılışından henüz iki ay geçmemiş, 14 Ekim, 14 Kasım iki ay diyelim, bugün 17 Aralık, iki ay sonra kendisi anılan bir ilim adamı gerçekten az bulunur, sayın Dekanımızın ifade ettiği gibi, İbrahim Kardeşimiz bence hükmen şehitti. O hükmen şehittir. Paris'e gittiğimde evine girdiğim ziyarette bulunduğum ilk kişi kendisidir. Bu ziyaretimde bana bir bal ikram etti. O balın tadını hiç unutmuyorum. İbrahim nerenin balı? Bu dedi, şeref Ermenek balı. Evet Ermenek balını ben İbrahim evinde kahvaltıda Paris'te yedim. Tunus'ta, Kayrevan diye bir şehir var. Tunus'lular mevlidi orda

büyük devlet töreniyle kutluyorlar. Oraya gitmişiz beş arkadaş dönüyoruz. Bir kasabaya girdik. Akşam namazı vaktini geçirdik. Cemaate yetişemedik. Bir camide akşam namazı kılıyoruz. Tam biz namaz kılarken bir Tunuslu geldi bize iktida etti. Namazdan sonra hemen hiç konuşmadan bize sarıldı teker teker. “Siz Türksünüz, dedi, dükkanımda bir kahve içirmeden imkanı yok bırakmam”. Baktık olmayacak, çarşıya indik. Bir berber. Bir Tunus kahvesi, acı bir kahve. Kahveyi içerken şunları söyledi: “Biz sizi 1956 yılına kadar, Türkler gelecek bizi şu Fransız zulmünden kurtaracak, diye bekledik” diyor. İbrahim’le asıl hatıramız: İslami İlimler Fakültesinde ben 12 yıl hizmet ettim. O daha fazla hizmet etti. İşte bu kardeşlerimizle beraber Erzurum’da bulunmaktan, Erzurum’da bu dine hizmet etmiş olmaktan dolayı gerçekten Allah’a hamd ediyorum. Tekrar tekrar buraya gelmekten de büyük zevk duyuyorum. Yunus Kaya hocanın bir lafını, sözünü hatırlatıp bırakmak istiyorum. Erzurum bereketli bir yerdir. Niye? Dedim Yunus hocam. Çünkü diyor, burası Kabe (Mekke) ile aynı boylam dairesi üzerindedir. Ne mutlu sizlere! Allah sizden razı olsun! İbrahim hocamıza da Allah rahmet eylesin! Birer Fatiha okuyalım.

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Oturum Başkanı)

Sayın hocam ben müsaade ederseniz bu Fatihâ’nın şumulünü biraz daha genişletmek istiyorum. Fakültemizde görev yapmış olanlar başta olmak üzere İslâma ve Müslümanlara hizmeti geçen herkesin ruhu şad olsun, makamları cennet olsun, âmin.

PROF. DR. İBRAHİM CANAN
KÜTÜB-İ SİTTE MUHTASARI TERCÜME VE ŞERHİ (MUKADDİME KISMI)
AKÇAĞ YAYINLARI, ANKARA 1988 (I-II Cilt).

Nihat YATKIN*

Bu yazıda, merhûm Prof. Dr. İbrahim CANAN (v. M. 2009)'a ait, ilim âleminin ve Müslüman kitlelerin istifade edeceği, hadis alanında kaleme alınmış en kıymetli çalışmalardan sayılabilecek *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* isimli eserin Mukaddime'si tanıtılacaktır.

Öncelikle, mukaddime adı verilen, ancak önsöz mahiyetinde birkaç sayfeden ibaret olmayan, İbn Hacer el-Askalânî (v. H. 852)'nin Buhârî'nin *Sahîh*'ine yazdığı *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* şerhinin mukaddimesi (*Hedyu's-Sârif Mukaddimetu Fethi'l-Bârî*) gibi, hatta ondan daha hacimli (birinci ciltin tamamı, ikinci ciltin 172. sahifesine kadar) bir mukaddime ile karşı karşıya olduğumuzu belirtmek isteriz. Eser, ihtisar edilerek *Hadîs Usûlü ve Tarihi* ismiyle Akçağ Yayınları tarafından ayrı basım olarak da yayınlanmıştır (Ankara 1998).

Eser, kitabın hazırlanma gerekçesi, tercümede nelere dikkat edildiği ve kitabın muhtevasına dair açıklamalarla başlamakta, muhteva başlığında çalışmanın, *Teyşîru'l-Vusûl*'ün tercümesinden ibaret olmadığı, bunun dışında şu başlıklara da yer verildiği belirtilmektedir:

1-Mukaddime Kısmı: Burada hadîsle ilgili bilinmesi gereken hususların açıklandığı; bu meyanda:

a-Hadîs tarihi ve belli başlı hadîs te'lifâtı; Kütüb-i Sitte ve müellifleri (hayat, metod ve hususiyetleri),

b-Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ilmi yayma tedbirleri,

c-Bazı hadîs meseleleri,

d-Usûl-i Hadîs ilminin mühim bahisleri.

2-Şerh Kısmı,

3-Sahâbe Hayatı,

4-İbn Mâce'nin Ziyadeleri,

5-Fihristler,

6-Lugatçe.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

BİRİNCİ BÖLÜM (I, 1-333 ss.) Hadîs Tarihi'ne ayrılmış olup burada hadîs tarihi, dört ana devrede ele alınmıştır:

- 1.Safha: Tesbitü's-Sünne (I, 7-112),
- 2.Safha: Tedvinü's-Sünne (I, 113-144)
- 3.Safha: Tasnifü's-Sünne (I, 145-271),
- 4.Safha: Tehzibü's-Sünne (I, 272-333).

1. Safha: Tesbitü's-Sünne devrinde hadîslerin zabt ve tesbitinde müessir olan âmiller; Kur'ânî âmiller, Nebevî âmiller, Sahâbîlerle ilgili âmiller, Ümmühâtü'l-mü'minîn'in rolü, Yazılı vesikalar, Gazveler, Veda Haccı, İhtida heyetleri ve Elçi ve me'murlar başlıkları altında, anlaşılır ve ayrıntılı bir tarzda ele alınmıştır. Kur'ânî âmiller başlığında, Kur'ân-ı Kerîm'in, bidâyetten itibâren Resûlullah (s.a.s)'ın şahsiyetini tebci ettiği, dindeki ehemmiyetine yer verdiği, ihtilafli meselelerde Resûlullah (s.a.s.)'a müracaat edilmesi gerektiği, emirlerine itaatin emredildiği, O'na muhalefetin Allah (c.c.)'a muhalefet, O'na itaatin Allah (c.c.)'a itaat olacağını ifade edilerek, konuyla ilgili ayetlerin bir kısmı verilmiştir (I, 7-9).

Nebevî âmiller başlığında ise Resûlullah (s.as.)'ın hayat düzeni, sünnetin öğrenilmesine teşvikleri, sormaya teşvik, konuşma tarzı, Suffe Mektebi'nin tesisi ve ilme teşvike dair bazı rivayetlere yer verilerek konu izah edilmiştir (I, 9-15).

Sahâbe ile ilgili âmiller başlığında ise, sünnetin zabt ve tesbitinde ashâbın olağanüstü dikkat, gayret ve fedakârlıkları ele alınmıştır (I, 15-17).

Bu konuların sonunda, hadislerin aslına uygun olarak tesbit edildiğini vurgulamak maksadıyla, bugün hâla güncelliğini koruyan hadislerin yazılması meselesi geniş bir şekilde ele alınmış, gerek Hz. Peygamber'in sağlığında gerekse daha sonraki dönemde hadis yazan sahâbîlerden ve sahifelerinden bahsedilerek, özellikle Resûlullah (s.a.s.)'tan sonra ashâbın hadîs ve hadîs rivayetinde gösterdiği titizlik ele alınmış, bu suretle hadîslerin sıhhati etrafındaki şüpheleri izale etmeye gayret edilmiştir (I, 23-62).

Tesbit döneminde, hadîsin zabt ve tesbitinde hizmeti geçen bazı sahâbîlerden Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Ense b. Mâlik, Hz. Aişe, İbn Abbâs, Câbir b. Abdillâh, Ebû Saîd el-Hudrî, ve Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın biyografileri ile hadîs rivayetlerine katkılarına yer verilmiştir (I, 62-93). Bu dönemin son kısmında hadîs rivayetiyle ilgili bazı âdaba dair hususlardan; icâzet, başkasının nüshasından rivayet

meselesi, ezber ve kitaptan rivayet meselesi, unutulmuş bir hadîsin rivayeti meselesi, hâfız olmayan âmâ ile ümmî olan basîr'in rivayetleri meselesi, hadîsin lafzen veya manen rivayeti, lahn'ın düzeltilmesi meselesi, hadîsin ihtisar edilmesi meselesi, hadîsin taktî'i (bölünerek rivayeti), bir hadîsi birden fazla senedle rivayet ve rivayetlerin birleştirilmesi (telfik-i rivâyât) konuları açıklanmıştır (I, 100-112).

2. Safha: Tedvinü's-Sünne döneminde tedvîn'in tanımı, nasıl başladığı ve tedvine sevkeden sebepler üzerinde durularak, tedvin sürecinden bahsedilmiştir. Daha sonra tedvinde hizmeti geçen İbn Şihâb ez-Zühri (v. 123), Ömer b. Abdilaziz (v. 101), Amra bintu Abdurrahman (v. 103), Saîd b. Cübeyr (v. 95), Saîd b. el-Müseyyib (v. 94) ve Şu'be b. el-Haccâc (v. 160)'ın biyografileri ve hizmetlerine değinilmiştir. Tedvin dönemi, hadîs tarihinde önemli bir yer işgal eden hadis seyahatleri ve bu seyahatlerin sebepleri ve neticeleri ile sonlandırılmıştır (I, 113-144).

3. Safha: Tasnifü's-Sünne döneminde, tasnifin tanımı, zamanı ve tasnif çeşitleri verildikten sonra Abdurrezzâk (v. 211) ve *Musannâfı*, İmâm Mâlik (v. 179) ve *Muvatta'* ve Ahmed b. Hanbel (v. 241) ile *Müsned'i* tanıtılmıştır (I, 145-171). Bunu müteakiben Kütüb-i Sitte müellifleri, şartları ve mevkileri hakkında genel bilgiler verilmiş, bu genel girişten sonra da Kütüb-i Sitte müelliflerinin hayatları ve eserleri detaylı bir şekilde tanıtılmıştır (I, 187-250).

Hadîsin Altın Çağı olarak kabul edilen ve Kütüb-i Sitte'nin te'lif edildiği üçüncü asırda rical çalışmalarına da yer verilmiş, bu meyanda hadîs ilminde önde gelen şahsiyetlerden Ebû Hâtim er-Razî (v. 277), Ali b. el-Medîni (v. 234), Yahya b. Ma'în (v. 233), Fesevî (v. 277), İbn Ebî Hâtim (v. 327) ve Ebû Avane (v. 316)'nin hayatları ve hadîs ilimlerine olan katkıları anlatılmıştır (I, 251-261). Tasnif Dönemi'nin son konuları ise, üçüncü asırdan sonra te'lif edilen orijinal eserlerden Taberânî (v. 360)'nin *Mu'cem*'leri ve Dârakutnî (v. 385)'nin *Sünen'i* ile hadîs müllefatinin tabakâtına ayrılmıştır (I, 262-271).

4. Safha: Tehzîbü's-Sünne devrinin, dördüncü hicrî asırdan günümüze kadar olan uzun bir dönemi kapsadığı zikredilerek, bu kadar uzun bir zaman diliminin aynı safha olarak mütalâasının yadırganmamasının gerekçesi, üçüncü asırdan sonra yapılan hadis çalışmalarının -birkaçı müstesna- hemen hepsinin orijinaliteden uzak olması ile izah edilmiştir (I, 272).

Dönemin çalışmaları; cem çalışmaları, zevâid çalışmaları, ihtisar çalışmaları, istidrâk çalışmaları, et-terğîb ve't-terhîb, istihrâc çalışmaları, rical çalışmaları, lûgat (garîbü'l-hadîs) çalışmaları, hadîs ağırlıklı kitaplar, tahrîc kitapları, mevzû hadîsler üzerine te'lifât, meşhûr ve müstehir hadîsler üzerine te'lifât, cüzler ve hadîs bulmada yardımcı te'lifât başlıkları altında verilmiş ve her başlığın altında konuyla ilgili önemli eserler ve müellifleri tanıtılmıştır (I, 273-306).

Tehzîb döneminin sonunda dikkatleri çeken iki konu işlenmiştir. Bunlardan birincisi Selef ve Selefiye, diğeri de Sünnetin Sosyolojik Tahlili. Selef ve Selefiye'den bahsederken, İslâm ümmeti içerisinde ilk üç asırda yaşayan nesle muhaddisler, müfessirler ve fukahânın *selef* veya *mütekaddimîn* dediklerini, muhtelif bahisleri işlerken sıkca *selef'e* atıf yapıldığı için, onlar hakkında derli toplu bilgi verilmesinin gereğinden bahsedilerek konu işlenmiştir (I, 308-319). Sünnetin Sosyolojik Tahlili başlığında ise Kültür-İslâm, Sünnet, Bid'at, Örf ve Kültürde Ferdîyet kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişkilerden söz edilmiştir (I, 320-333).

İKİNCİ BÖLÜM (I, 337-396) Bazı Hadîs Meseleleri'ne tahsis edilmiş olup burada; Kur'ân ve Sünnet Arasındaki Münasebet, Halku'l-Kur'ân Meselesi, Buhârî-İmâm-ı Azam İhtilafı ve Ebû Dâvûd'un Salih Tâbiri konuları işlenmiştir.

Kur'ân-Sünnet Münasebeti konusuna başlarken, İslâm Dinî'nin vahye dayandığı, bu sebeple ilâhî ve semâvî bir din olduğu, insanların karşılaşacağı her çeşit meseleyi çözüp hükme bağlayacak zenginliğe sâhip olduğu, gelişen beşerî şartlarda farklı tarih ve coğrafyalarda, değişen teknik techizat içerisinde, bidâyette olmayan, ilk kaynaklara girmeyen yeni vak'a ve durumları da İslâm'ın, kıyamete kadar çözmeye hazır olduğu belirtilerek, bunları çözmede başvurulacak *usûl* denen genel prensiplerin koyulduğundan bahsedilmiş, bu *usûl*'ün temel kaynağının da Kur'ân ve sünnet olduğuna vurgu yapılmıştır (I, 337).

Daha sonra Kur'ân'ın, İslâm'ın anayasası olduğu, vahyin tanımı ve mahiyeti, sünnete müracaatın Kur'ân'ın emri olduğu, sünnetin vahye dayandığı, hüküm çıkarırken Kur'ân'ın tek başına yeterli olmadığı, Resûlullah (s.a.s)'in istişare ve içtihatları, sünnetin Kur'ân-ı Kerîm'i beyân fonksiyonu, sünnetin hüküm koyma fonksiyonu, Kur'ân ve hadîs arasındaki fark, zayıf hadîsle amel, sünnetsiz din olur mu?, sünneti kimler reddediyor? ve dinde samimi nesil (*selef*) konularına yer verilmiştir (I, 338-369).

Müellifin, kelâmın konusuna giren Halku'l-Kur'ân meselesini ele alması, ilk bakışta yadırganabilir. Ancak bizzat müellifin ileri sürdüğü gerekçeler dikkate alındığında, son derece yerinde bir karar olduğu anlaşılmaktadır. Bu gerekçe; başta İmâm Buhârî olmak üzere pek çok hadisçinin bulaştırılıp itham (ve dolayısıyla cerh) nedeni yapılması (I, 370), İmâm Ahmed b. Hanbel'e işkence edilmesine sebep olması ve birçok âlimin de başını yemesi ve bu fitne ateşinin sönməsinden sonra dahi birçok ehl-i ilim arasında ihtilaf ve şikâk vesilesi olmasının yanında isnâd ve hadîsleri zayıflatan *cerh* ve *ta'dîl* sebepleri arasına geçmesidir (I, 374). Burada Halku'l-Kur'ân meselesinin doğuşu ve başlama tarihi, bu mihnetin râvî ve muhaddis saflarında, cerh ve ta'dîl kitaplarında meydana getirdiği tesirler ve bu hususta âlimlerin görüşleri ayrıntılı olarak irdelenmiştir (I, 370-386).

Bölümün sonu, Buhârî-İmâm-ı Âzam ihtilafı ve Ebû Dâvûd'un *Sâlih* tabirine ayrılmıştır. Buhârî-İmâm-ı Âzam ihtilafına yer verilmesi, muasır olmayan bu iki âlim arasındaki ihtilafın, duyulduğunda büyütülmemesi ve yanlış anlamalara sebep olmamasına bağlanmıştır (I, 387). Aynı şekilde, Ebû Dâvûd'un, kitabına aldığı hadîsler arasında çok zayıf olanların durumunu belirttiği, hakkında sükut ettiklerinin *sâlih* olduğunu açıkladığı; dolayısıyla bu sözün yanlış anlamalara meydan vermemesi için konuya açıklık getirildiği belirtilmiştir (I, 392).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM'de (I, 399-472) Hz. Peygamber'in ilmi yayma tedbirleri incelenmiştir. Bu bahse yer verilmesinin sebebi şöyle açıklanır: *"Batı ile temasın ilerlemesi sonucu onlardaki bazı fikirlerin basma-kalıp alınması ve bizde de din hakkında yanlış fikirlerin ortaya çıkmasıdır. Söz gelimi Batı der ki; "Din, ilme karşıdır, terakkiye mânidir". Bu iddia, din olarak Hıristiyanlığı aldık mı doğrudur. Çünkü her devirde Kilise mensupları, din adına çıkararak, ilme, ilmî keşiflere karşı çıkmışlar, ilim adamlarını mahkemelere verip hapse atmışlar, idam etmişler, eserlerini yakmışlardır. Galile örneği herkesçe mâlumdur. Ancak İslâm âleminde böyle bir durum yoktur. Kur'ân ve hadîs, ilmi hep teşvik etmiş, ilim adamına büyük itibar atfetmiştir... Şu halde böylesi bir mantıkla iğfal edilen ümmetin fikrini düzeltmek için ilimle ilgili bahislerde hususi bir gayret ve tahkikli açıklamalara yer vermek gerekecektir, ta ki okuyucu İslâm'ın ilme verdiği ehemmiyet hususunda iyice ikna olsun"* (I, 399-400).

Bu bölümde, İslâm'da İlmin Yeri, Okuma Yazma Tedrisâtını Yaygınlaştırma Tedbirleri, Hz. Peygamber Yazı Biliyor muydu? ana başlıkları, çok sayıda alt başlıklarla geniş bir şekilde işlenmiştir (I, 402-472)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM (I, 475- II, 172) Usûl-i Hadîs konularına tahsis edilmiş olup, usûl-i hadîsin mahiyetine dair bir mukaddime ile başlamaktadır. Burada, usûl-ü hadîsin muhtevâsı, usûl bilgisinin gereği, usûl kaidelerinin menşei, usûl-i hadîsin doğuşu, gelişmesi ve belli başlı eserleri, “usûl”le ilgili te’lifler, selef devrinde usûl-i hadîs, Ebû Hanîfe’nin hadîste nâkid, cerh ve ta’dîl sahibi olduğu ve Ebû Hanîfe’nin hadîs kabûlündeki şartları ele alınmıştır (I, 475-490). Burada Ebû Hanîfe ile ilgili başlıklar dikkat çekmektedir. Zira usûl-ü hadîsten bahsederken Ebû Hanîfe’den niçin söz edilmektedir? sorusunun akla gelmesi doğaldır. Ancak “Selef Devrinde Usûl-i Hadîs” başlığının bir uzantısı olarak görüldüğünde, konu ile ilgisi kurulabilmektedir.

Mukaddimenin ardından hadîs-sünnet, eser, haber ve rivâyet kavramları açıklanmakta (I, 491-497), sonra da sened ve metin cihetinden hadîsin tahliline geçilmektedir (I, 498-512). Birinci ciltin son konusu İlmü’r-Rical’a dair olup burada râvînin tanımı, dereceleri, tâlibin âdâbı, muhaddisin âdâbı ve râvînin tabakaları (sahâbe, tâbiiler, etbâu’t-tabiîn) anlatılmaktadır (I, 513-539). Sahâbe tabakasına oldukça geniş yer verilmiş, bu meyanda sahâbînin tanımı, tanınma yolları, adaleti, onları öven âyet ve hadîsler verildikten sonra, el-Hatîb el-Bağdâdî’den naklen, Ebû Zûr’a er-Râzî’nin; *“Bir kimsenin Resûlullah (s.a.s.)’ın Ashâbının (r.a.) kadri ni düşünmeye çalıştığını görürsen bil ki o zındıktır. Zira Resûlullah (s.a.s.) haklıdır, Kur’ân-ı Kerîm haklıdır. Bu Kur’ân’ı ve şu sünneti bize Resûlullah (s.a.s.)’ın Ashâbı (r.a.) tebliğ etmiştir. Onlara dil uzatanlar, şâhidlerimizi karalamaya çalışıyorlar. Asıl maksadları da Kur’ân ve Sünnet’i ibtal etmektir. Cerhedilmek onlara yaraşır, çünkü zındıktırlar...”* görüşlerine yer verilmekte ve tekrar “Ashâbı Ta’dîlin Mahiyeti” ismiyle bir başlık açılmaktadır (I, 526).

İkinci ciltin ilk konusu, Cerh ve Ta’dîl ilmi olup burada cerh ve ta’dîlin tanımı, râvîde, adalet ve zabt yönünden aranan şartlar verildikten sonra *metân-i aşere* adı verilen ve râvînin güvenilirliğini zedeleyen kusurlar, adalet ve zabtına yönelik olarak ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. Daha sonra cerh ve ta’dille ilgili genel kurallar zikredilerek konu, cerh ve ta’dîl lafızları ile sonlandırılmıştır (II, 5-50).

Hadîs öğrenimi ve öğretimi, teknik deyimini ile hadîslerin tahammül ve edâsı bahsine tahammül ve edâ kavramlarının açıklanması ile başlanmış, ardından sema, kırâat ala’ş-şeyh (arz), icazet, i’lâmu’ş-şeyh, vasiyet ve vicâdet olmak üzere toplam sekiz tahammül ve edâ yöntemleri açıklanmıştır (II, 51-68).

Hadîs Usûlü ilminin varlık sebebi, hadîslerin sahîhini sakîminden (sahîh olmayanından) ayırt etmektir denilebilir. Hadîslerin sıhhati de, büyük ölçüde râvîlerinin güvenilirliği ve senedinin ittisal durumuna bağlı olmaktadır. Bu yüzden hadîslerin râvî sayısı, senedin ittisali, sıhhati ve kaynağı açısından taksimâtı önem arz etmektedir. İşte bu hususlar dikkate alınarak hadîsler, ilk kaynağına göre, seneddeki ittisal durumuna, sened (râvî) sayısına ve sıhhat durumuna göre taksimata tabi tutulmuş ve her bir nevi örneklendirmek suretiyle izah edilmiştir. Bu arada zayıf hadîsler konusuna geniş yer verilmiş, bu bahsin sonunda da mevzû hadîsler; tanımı, bilinmesinin gereği, çıkış sebepleri, neticeleri ve hadîs uydurmanın hükmü açıklığa kavuşturulmuştur (II, 69-148).

Mukaddimenin son konuları hadîste nesh ve ihtilafu'l hadîs'e tahsis edilmiş olup, neshin tanımı, çeşitleri ve bilinme yolları, özet bir şekilde takdim edildikten sonra ihtilafu'l-hadîs konusuna geçilmiştir. Burada ihtilafu'l-hadîsin ne anlama geldiği izah edildikten sonra ihtilafı giderme yolları; Cem ve Telif, Nesh, Tercih ve Tevakkuf başlıkları altında, özellikle tercih yolları ayrıntıları ile sunulmuş, en sonunda da ihtilaf üzerine te'lif edilen eserlere değinilmiştir (II, 149-166).

Bu konunun devamında, "Hadîsi Anlamak İçin Nelere Dikkat Etmeli" şeklinde bir başlık açılmış ve maddeler halinde (güvenilir kaynak, güvenilir şerh, ehliyetli tercüme, metod bilgisi) izahat verilmiştir (II, 166-172). Aslında bu konu müstakil bir bahiste ele alınsa ve biraz daha detaylandırılırdı, daha uygun olurdu kanaatindeyim.

Tanıtmaya çalıştığımız Mukaddime'nin "SON SÖZ"ünü aşağıya olduğu gibi almak istiyorum:

"Cenâb-ı Hakk'ın inayetiyle, Kütüb-i Sitte Muhtasarı Teysiru'l-Vüsûl'ün Şerhli tercümesi için hazırladığımız Mukaddime'nin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Kitapta geçen harfler adedince Rabbimize hamdediyor, bundan böyle yapılacak müteakip çalışmalarda da yardımını diliyor, hayırlı neticelere erdirmesini rahmetinden talep ediyoruz. Çünkü bütün hayırlar O'ndandır.

Ya Rab! Rahmeten lil'Âlemîn olan Rasul-i Ekrem (aleyhi efdalu's-salât ve etemmut'tTeslîmat)'in hürmetine kusurlarımızı, eksiklerimizi affeyle! Yazılanlara te'sir halket, rıza-yı bârine vesîle kıl! Kur'ân'ın yolunda, Sünnet'in cadde-i kübrasında gitmek nasibiyle, bütün insanlığın bu ilahî nurdan hissedar olmasını müyesser kıl, bizlere de hizmet nasib et, ihlâs-ı etem ver. Amin." (II, 172).

İslâm'ın, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci temel kaynağı olarak kabul gören ve adeta Kur'ân'la bütünleşen Hz. Peygamber'in Sünnet'inin, Müslümanların İslâm'ı anlama ve yaşamalarında son derece önemli bir yere sahip olduğunda şüphe yoktur. Bu itibarla Sünnet'e vakıf olunması bir zarurettir ve bunun yerine getirilmesi de, oldukça zengin kaynaklardan bir hulasadan takip edilmesi ile mümkün olabilecektir. İşte merhum Prof. Dr. İbrahim CANAN hocamız tarafından kaleme alınan ve bu ihtiyaca cevap verecek bir nitelik arzeden *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, günümüz Müslümanları için önemli bir hizmettir. Mezkûr tercüme ve şerhin mukaddimesinde verilen, hadîs tarihi ve usûl bilgileri ile günümüz tartışmalarına ışık tutacak olan bazı hadis meseleleri ise tercüme ve şerhin daha iyi kavranmasına vesîle olacağı bir gerçektir.

Her tabakadan insanın anlayabileceği bir sadelikte ve akıcılıkta kaleme alınan bu eserin, hocamızın amel defterini açık tutacağı inancı ile Rabbim'den ona rahmeti ve lütfu ile muamele etmesini temenni ediyorum.

PROF. DR. İBRAHİM CANAN
KÜTÜB-İ SİTTE MUHTASARI
TERCÜME VE ŞERHİ (TERCÜME VE ŞERH KISMI)
AKÇAĞ YAYINLARI, ANKARA 1988 (II-XVIII Cilt)

Harun ÖZÇELİK*

Bu yazımızda, merhûm Prof. Dr. İbrahim Canan'ın *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte* adlı on sekiz ciltlik kıymetli eserini "Mukaddime" kısmı hariç olmak üzere tanıtmaya çalışacağız. Bu eserin üç farklı baskısı bulunduğu için öncelikle bu baskılar hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

I- ESERİN BASKILARI

A- Bu kitap, ilk olarak *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* adıyla Akçağ Yayınları tarafından 1988 yılında Ankara'da on sekiz cilt halinde basılmıştır. Bu baskıda Hadis Usûlü ve Tarihi ile ilgili bilgiler, *Mukaddime* başlığı altında başlayıp birinci cildin tamamını kapsar ve ikinci cildin 172. sahifesine kadar devam eder. İkinci cildin 173. sahifesinden on yedinci cildin sonuna kadar ise hadislerin tercüme ve şerhi yer almaktadır. On sekizinci cilt ise eserin fihristini oluşturmaktadır.

B- Bu eser, Akçağ Yayınları ve Zaman Gazetesi işbirliği ile Zaman Gazetesi tarafından okuyucularına hediye olarak verilmek üzere *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte* ismiyle ikinci defa Feza Gazetecilik tarafından on sekiz cilt olarak basılmıştır. Bu baskıda, ilk baskıda bulunan ve Hadis Usûlü ve Tarihi ile ilgili olan Mukaddime kısmı çıkarılarak sadece hadisler ve şerhleri kısmına yer verilmiştir. Bu baskıda, birinci ciltten başlayarak on yedinci cilt sonuna kadar hadisler ve onların açıklamalarına, on sekizinci ciltte ise ilk baskıda olduğu gibi eserin fihristine yer verilmiştir. Bu ve önceki baskı farklı yayınevleri tarafından yapıldığı için konular farklı cilt ve sayfalarda yer almaktadır. Örneğin İbn Mace'nin ziyadeleri birinci baskıda on altıncı cildin 481. sahifesinden başladığı halde, ikinci baskıda on altıncı cildin 453. sahifesinden başlamaktadır.

C- *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* ismi altında on sekiz cilt halinde neşredilmiş olan çalışmanın Mukaddime olarak hazırlanan kısmı, yaklaşık yüz yetmiş

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

sahife ihtisar edilerek, Akçağ Yayınları tarafından 1998 yılında Ankara'da 613 sahife olarak *Hadîs Usûlü ve Tarihi* ismiyle ayrı bir kitap olarak basılmıştır.

Bu ansiklopedik mahiyetteki kıymetli kitabın baskıları hakkındaki kısa açıklamamızdan sonra Mukaddime kısmı hariç olmak üzere eserin diğer özellikleri hakkında bilgi verelim:

II- ESERİN MUHTEVASI

Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte adlı eser, isminden de anlaşılacağı üzere hadis kitabıdır. Geçmişte telif edilen hadis kitaplarından Kütüb-i Sitte ve İmam Malik'in Muvatta', sahih hadisleri ihtiva etmeleri sebebiyle meşhur olmuşlardır. Zamanla bu kitaplarda yer alan hadislerin bir araya getirilerek (cemedilerek) okunup anlaşılmasını ihtiyacı ortaya çıkmış ve bu maksatla h. VI. asırdan itibaren çeşitli eserler te'lif edilmiştir. İşte bunlardan biri de İbnu'l-Esîr el-Cezerî (606/1209)'nin *Câmiu'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasûl* adlı eseridir. *Câmiu'l-Usûl*, Buharî ve Müslim'in Sahih'leri, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin Sünen'leri ile İmam Mâlik'in Muvatta'nda kayıtlı olan 33.132 hadisten, mükerrer hadisler çıkarılmak suretiyle 9523 hadisi kapsayacak şekilde te'lif edilmiştir. Bu eserde, altı kitaptaki hadisler bir araya getirilmiş, hadislerdeki müşkil kelimeler ve irab hususiyetleri ile ilgili uzun açıklamalar yapılmıştır. İbn Deybe eş-Şeybânî ise (944/1537) *Câmiu'l-Usûl*'ü ihtisar etmek suretiyle *Teysîru'l-Vusûl ilâ Câmi'il-Usûl min Ehâdisi'r-Rasûl* adlı eserini te'lif etmiştir. İbn Deybe, *Câmiu'l-Usûl*'de yer alan pek çok lügat ve irab açıklamalarını ve aynı hadisin farklı vecihleri olarak kaydedilen bir kısım rivayetleri değişik bir fıkıh ihtiva etmemesi sebebiyle eserine almamıştır. Bu sebeple *Teysîru'l-Vusûl*'da 5987 hadis bulunmaktadır.

Merhum Prof. Dr. İbrahim Canan, *Teysîru'l-Vusûl*'da yer alan hadislere, Sünen-i İbn Mâce'de yer aldığı halde *Teysîru'l-Vusûl*'da bulunmayan hadisleri de ilave edip onları tercüme ve şerh ederek *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte* adlı eserini meydana getirmiştir. *Teysîru'l-Vusûl*'da 5987 hadis bulunmaktadır. İbn Mâce'nin ziyadeleri yani İbn Mâce'nin Süneninde bulunduğu halde bu altı kitapta bulunmayan hadis sayısı ise 1351'dir. Böylece *Hadis Ansiklopedisi* adlı kitap, 7338 hadisi ve onların Türkçe'ye tercüme ve şerhlerini ihtiva etmiştir.

Bu eser, aslına uygun olarak fıkıhın ana konularına göre kitaplar/bölümler halinde tertip edilmiştir. Bu ana konular, tam olmasa bile büyük ölçüde Arap alfabesine göre sıralanmıştır. Mesela Mudarebe kitabı alfabetik sıraya göre 106.

sırada olması gerekirken 95. sırada yer almıştır. Bunun sebebi, bu kitabın aslı olan Teysîru'l-Vusûl'un orijinal tertibini bozmamaya özen gösterilmiş olmasıdır. En başta Kitâbu'l-Îmân (I, 27), en sonda ise Kitâbu'l-Yemîn (XVI, 211-248) bulunmaktadır. Hadis Ansiklopedisi adıyla tercüme edilen bu eserde, toplam olarak 169 *kitap/bölüm* bulunmaktadır. Bunların 130 adedi bu eserin aslı olan Teysîru'l-Vusûl'da, 39 adedi ise müellif tarafından ilave edilen İbn Mâce'nin Ziyâdeleri kısmında yer almaktadır. Bu kitap/bölmeler eserin cilt ve sahifelerine göre şöyle sıralanmaktadır:

- 1- İman ve İslam (I, 27-176)
- 2- Kur'ân ve Sünnete Sarılma (I, 177-222)
- 3- Kitâbu'l-Emânet (I, 223-256)
- 4- İtikâf (I, 258-266)
- 5- İhyâu'l-Mevât (I, 267-270)
- 6- Îlâ (I, 271-276)
- 7- İsim ve Künye (I, 277-318)
- 8- Kaplar (I, 319-326)
- 9- Ecel ve Emel (I, 327-334)
- 10- Birr (İyilik) (I, 335-420)
- 11- Bey (Alım-Satım) (I, 421-558)
- 12- Cimrilik (II, 37-48)
- 13- Bina (II, 49-95)
- 14- Tefsir (II, 96-III, 317)
- 15- Kur'an'ın Tilaveti ve Kıratı (III, 319-368)
- 16- Kur'an'ın Tertibi (III, 369-386)
- 17- Tevbe (III, 387-404)
- 18- Rüya Tabiri (III, 405-450)
- 19- İflas (III, 451-456)
- 20- Ölümü Temenni (III, 457-462)
- 21- Teşekkür (III, 463-468)
- 22- Cihad (III, 469- IV, 182)
- 23- Cidal ve Mirâ (IV, 183-192)
- 24- Hacc ve Umre (IV, 193- V, 128)
- 25- Hudûd (V, 129-262)
- 26- Hidâne (V, 263-272)

- 27- Hased (V, 273-280)
- 28- Hırs (V, 281-286)
- 29- Haya (V, 287-298)
- 30- Hulk (Huy) (V, 299-312)
- 31- Korku (V, 313-326)
- 32- Alemin Yaratılışı (V, 327-370)
- 33- Hilafet ve İmamet (V, 371-474)
- 34- Hul' (V, 475-478)
- 35- Dua (V, 479- VI, 138)
- 36- Diyetler (VI, 139-178)
- 37- Borç ve Ödeme Adabı (VI, 179-208)
- 38- Zebâih (Kesimler) (VI, 209-240)
- 39- Dünyanın ve Yeryüzündeki Bazı Yerlerin Zemmedilmesi (VI, 241-312)
- 40- Rıfk (VI, 313-320)
- 41- Rehin (VI, 321-328)
- 42- Riya (VI, 329-342)
- 43- Zekât (VI, 343-464)
- 44- Zühd ve Fakr (VI, 465-518)
- 45- Zinet (VI, 519-538)
- 46- Hidab (Saç Boyaması) (VI, 539- VII, 68)
- 47- Sehavet ve Kerem (VII, 69-84)
- 48- Sefer (Yolculuk) (VII, 85-132)
- 49- Müsabaka ve Atıcılık (VII, 133-166)
- 50- Sual (VII, 167-178)
- 51- Sihir ve Kehanet (VII, 179-200)
- 52- İçecekler (VII, 201-280)
- 53- Şirket (VII, 281-286)
- 54- Şiir (VII, 287-316)
- 55- Namaz (VII, 317- IX, 52)
- 56- Oruç (IX, 53-182)
- 57- Sabır (IX, 183-208)
- 58- Sıdk (Doğruluk) (IX, 209-224)
- 59- Sadaka ve Nafaka (IX, 225-266)

- 60- Sıla-i Rahm (IX, 267-274)
- 61- Sohbet (IX, 275-500)
- 62- Mehir (IX, 501-526)
- 63- Av (IX, 527-546)
- 64- Allah'ın Sıfatları (IX, 547- X, 12)
- 65- Misafirlik (Ziyafet) (X, 13-20)
- 66- Damân (X, 21-28)
- 67- Tahâret (X, 29-388)
- 68- Yiyecekler (X, 389-518)
- 69- Tıp ve Rukye (X, 519- XI, 144)
- 70- Talâk (Boşama) (XI, 145-204)
- 71- Uğursuzluk (XI, 205-216)
- 72- Zihar (XI, 217-228)
- 73- İlim (XI, 229-276)
- 74- Af ve Mağfiret (XI, 277-296)
- 75- Azad Etme, Müdebber Kılma ve Mükâtebe Yapma (XI, 297-342)
- 76- İddet ve İstibra (XI, 343-376)
- 77- Ariyet (XI, 377-384)
- 78- Umra ve Rukba (XI, 385-390)
- 79- Gazveler (XI, 391- XII, 98)
- 80- Kıskaçlık (XII, 99-104)
- 81- Gadab (Öfke) (XII, 105-112)
- 82- Gasb (XII, 113-116)
- 83- Gıybet ve Nemime (XII, 117-130)
- 84- Musiki ve Eğlenme (XII, 131-142)
- 85- Gadr (Vefasızlık) (XII, 143-154)
- 86- Fezâil (XII, 155-XIII, 113)
- 87- Ferâiz ve Mevâris (XIII, 113-164)
- 88- Fitneler, Hevalar ve İhtilaflar (XIII, 165-346)
- 89- Kader (XIII, 347-396)
- 90- Kanaat (XIII, 397-427)
- 91- Kaza (Dava) ve Hüküm (XIII, 428-484)
- 92- Katl (XIII, 485-520)
- 93- Kısas (XIII, 521-555)

- 94- Kasame (XIV, 7-16)
- 95- Mudarebe, XIV, 17-20)
- 96- Kıssalar (XIV, 21-64)
- 97- Kıyametle İlgili Meseleler (XIV, 65-294)
- 98- Kesb (Kazanç) (XIV, 295-360)
- 99- Yalan (XIV, 361-398)
- 100- Kibir ve Ucub (XIV, 399-416)
- 101- Kebair (XIV, 417-424)
- 102- Libas (Giyecekler) (XIV, 425-478)
- 103- Lukata (Buluntular) (XIV, 479-492)
- 104- Lian (XIV, 493-518)
- 105- Lakit (XIV, 519-522)
- 106- Oyun ve Eğlence (XIV, 523-530)
- 107- Lanetleme ve Sövme (XIV, 531-554)
- 108- Mev'izeler (XV, 7-28)
- 109- Müzaraa (XV, 29-42)
- 110- Medh (XV, 43-50)
- 111- Mizah ve Şakalaşma (XV, 51-58)
- 112- Ölüm (XV, 59-152)
- 113- Mescidler (XV, 153-182)
- 114- Peygamberler (XV, 183-342)
- 115- Nikâh (XV, 343-558)
- 116- Nezir (Adak) (XV, 559-584)
- 117- Niyet ve İhlas (XVI, 7-22)
- 118- Nasihat ve Meşveret (XVI, 23-82)
- 119- Uyuma ve Uyanma (XVI, 83-92)
- 120- Nifak (XVI, 93- 98)
- 121- Yıldızlar (XVI, 99-108)
- 122- Hicretler (XVI, 109-160)
- 123- Hediye (XVI, 161-174)
- 124- Hibe (XVI, 175-178)
- 125- Vasiyet (XVI, 179-192)
- 126- Vaad (XVI, 193-198)
- 127- Vekalet (XVI, 199-00)

- 128- Vakıf (XVI, 201-210)
- 129- Yemin (XVI, 211-248)
- 130- İlaveler (XVI, 249-452)

İbn Mâce'nin ziyade hadisleri ise 39 kitap/bölüm halinde tertip edilmiştir. Bu kitaplar/bölmeler ise şunlardır:

- 1- Mukaddime (XVI, 457-476)
- 2- Ashabın Faziletleri (XVI, 477-526)
- 3- Taharet (XVI, 527-590)
- 4- Namaz (XVI, 591-594)
- 5- Ezan (XVI, 595-602)
- 6- Mescidler ve Cemaatlar (XVI, 603-614)
- 7- Namazı Eda ve Namazın Sünnetleri (XVI, 615- XVII, 104)
- 8- Cenaze (XVII, 105-154)
- 9- Oruç (XVII, 155-176)
- 10- Zekât (XVII, 177-186)
- 11- Nikâh (XVII, 187-226)
- 12- Talâk (XVII, 227-238)
- 13- Kefaretler (XVII, 239-246)
- 14- Ticaretler (XVII, 247-272)
- 15- Ahkâm (XVII, 273-288)
- 16- Hibeler (XVII, 289-292)
- 17- Sadakalar (XVII, 293-302)
- 18- Rehineler (XVII, 303-314)
- 19- Şuf'a (XVII, 315-318)
- 20- Lukata (XVII, 319-320)
- 21- Köle Azadı (XVII, 321-326)
- 22- Hudud (XVII, 327-340)
- 23- Diyetler (XVII, 341-352)
- 24- Vasiyetler (XVII, 353-356)
- 25- Feraiz (XVII, 357-362)
- 26- Cihad (XVII, 363-380)
- 27- Menasik (Hac ve Umre) (XVII, 381-408)
- 28- Kurbanlar (XVII, 409-414)

- 29- Zebaih (XVII, 415-418)
- 30- Av (XVII, 419-424)
- 31- Yiyecekler (XVII, 425-446)
- 32- İçecekler (XVII, 447-454)
- 33- Tıbb (XVII, 455-472)
- 34- Elbise (XVII, 473-484)
- 35- Edeb (XVII, 485-514)
- 36- Dua (XVII, 515-528)
- 37- Rüya Tabiri (XVII, 529-534)
- 38- Fitneler (XVII, 535-578)
- 39- Zühd (XVII, 579-644).

Bölümler genel olarak önce *Bab* sonra da *Fasıl* adıyla alt başlıklardan oluşmaktadır. Mesela Taharet bölümünün birinci babı “Suların Ahkâmı” başlığını taşır, dokuzuncu bab ise “Hayz Hakkında” şeklinde başlıklandırılmıştır. Hayz babının birinci faslı “Hayızlılarla İlgili Ahkâm”, ikinci faslı ise “İstihaze ve Nifas Hakkında” diye isimlendirilmiştir. (X, 29-388)

III- ESERİN DİL VE ÜSLÛBU

Teysîru'l-Vusûl adlı hadis kitabının tercüme ve şerhi niteliğindeki bu eserde, uyduruk kelimeler kullanılmaktan azami ölçüde kaçınılmış, açık ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Bununla birlikte çeşitli ilimlerde istilâh denilebilecek bazı hususi ve teknik kelimeler de kullanılmış fakat bunlar yer yer dipnotlarda açıklanmıştır. Mesela bir hadisin şerhinde İbn Hacer'in görüşü Türkçe'ye tercüme edilerek nakledilirken, onun kullandığı tahyîr kelimesi olduğu gibi ifade edildikten sonra dipnotta bu kelime hakkında şu açıklama yapılır: “*Tahyîr, bazı hadislerde geldiği üzere, Resûlullah'ın Rabbine dönme ve dünyada uzun müddet kalma hususunda muhayyer bırakılması, fakat O'nun dönmeyi tercihi hadisesidir.*”(XI, 9)

Eserdeki cümleler, takibi zor derecede bir uzunlukta ve gereksiz ölçüde kısa değildir. Aksine ikisinin arasında orta uzunlukta. Ayrıca cümleler arasında bir tenasüp ve insicam vardır. Bu sebeple kitap, okuyucuyu kendine çekecek ve elinden bırakmasına engel olacak bir üsluba sahiptir.

Tercüme yapanların uyması gereken kurallardan biri hem metne sadık kalmak hem de tercümenin anlaşılır ve açık olmasını sağlamaktır. Bu oldukça zor bir iş. Bu eserde hadisler Türkçe'ye tercüme edilirken ve hadisleri şerh esnasında faydalanılan

kaynaklardaki bilgiler nakledilirken, hem asla bağlı kalmaya ve hem de onların anlaşılır ve açık olmasına çalışılmıştır. Tercümenin anlaşılır olması için, ister istemez bazı hadislere aslında olmayan kelime ve ibareler eklenmiştir. Bu eklemeler önemli olduğu için parantez içerisinde gösterilerek dikkat çekilmiştir. Bunun daha iyi anlaşılması için bir hadisin tercümesini nakledeyim: “Hz. Peygamber (s.a.v.) hanımlarına yaklaşmamaya yemin etti (ilâ kararı verdi) ve (bal yemeyi de kendi kendine) haram etti. Böylece helal olan bir şeyi kendisine haram kılmıştı sonra keffâret karşılığında yeminini bozdu”. (I, 275)

IV- HADİSLERİN KAYNAĞININ GÖSTERİLMESİ

Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte adlı bu kitabın aslı olan Teysîru'l-Vusûl'da hadisler verildikten sonra, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî ve Muvatta'dan hangilerinde geçmiş iseler, “Bu hadisi, Buhârî rivayet etmiştir”, “Sahîhayn rivayet etmiştir”, “Beş kitap rivayet etmiştir” gibi bazı kısaltmalarla belirtilmiş fakat bu kitapların hangi bölümünde ve hangi babında tahrir edildiğine dair hiçbir bilgi verilmemiştir. İşte *Hadis Ansiklopedisi* adlı eserde, hadisler Arapça olarak nakledilip tercüme edildikten sonra onların zikredilen altı kitaptaki yerleri, Concordance diye meşhur olan el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâz'l-Hadîs'i'n-Nebevî adlı hadis miftahı kitabının esaslarına uygun şekilde belirtilmiştir. Şöyle ki;

Sahîh-i Buhârî hadisleri, *Buhârî, İmân 31* şeklinde (kitap/bölüm adı, bab numarası),

Sünen-i Ebî Dâvûd ve Sünen-i Tirmizî hadisleri, *Ebû Dâvûd, Zekât 4, (1582)* şeklinde (kitap/bölüm adı, bab numarası) ve ayrıca parantez içerisinde bu sünenler içerisindeki müteselsil numarası,

Sünen-i Nesâî hadisleri, *Nesâî, Zekât 72, (5, 82)* şeklinde (kitap/bölüm adı, bab numarası) ve parantez içerisinde cilt ve sahife numarası,

Sahîh-i Müslim hadisleri, *Müslim, Rada 38, (1459)* şeklinde (kitap/bölüm adı, bölüm içerisindeki hadis numarası) ve parantez içerisinde Sahîh-i Müslim içerisindeki müteselsil numarası,

Muvatta-ı Mâlik hadisleri ise, *Muvatta, İsti'zân 25 (2, 973)* şeklinde (kitap/bölüm adı, bölüm içerisindeki hadis numarası) ve parantez içerisinde cilt ve sahife numarası verilerek belirtilmiştir.

Bu eserin sonuna müellif tarafından eklenen İbn Mâce'de bulunup da bu altı kitapta bulunmayan 1351 hadisin Sünen-i İbn Mâce'de geçtiği yerler, hadislerin

tercümesinin hemen ardından zikredilmemiştir. Onların yeri, hadisten önce yer alan *Ahkâm Bölümü* gibi ifadelerle Sünendeki kitap/bölümü, daha sonraki *Rüşvet* gibi ifadelerle bu bölümlerin alt başlığı olan babı ve 2311 gibi hadisin başına konulan rakamlarla ise Sünendeki hadis numarası belirtilmiş olmaktadır.

Bu eserde tercüme ve şerh edilen hadislerin başında bulunan Arapça rakam, hadisin kitap/bölüm içerisinde kaçınıcı hadis olduğunu, diğer ikinci rakam ise hadisin bu eser içerisindeki müteselsil sırasını belirtir.

V- HADİSLERİ ŞERH ÖZELLİĞİ

Hadisleri şerhsiz okumanın mahzurları vardır. Çünkü hadislerin bir kısmı mensûhtur, yani hükmüyle amel edilmez, bazıları belli şartlar altında amele elverişlidir, bazıları ise mezhepten mezhebe farklı şekillerde yorumlanmışlardır. Bunları bilmeden her hadisin tercümesinden anlaşılana amel etmek yanlış olur. Bu sebeple bu eserde, hadisler metin olarak verilip tercüme edildikten sonra ihtiyaç duyulan, özellikle de fikhî hadisler başta olmak üzere anlaşılması zor olan, yanlış hükme gidilebilecek bütün hadisler açıklanmıştır. Açıklamalar esas olarak, geçmiş asırlarda yazılmış olan şerh kitaplarından halk için yeterli olabilecek miktarda özetlenerek alınmıştır. Mesela “*Bir peygamber’e, tezyin edilip süslenmiş bir eve girmek uygun olmaz*” hadisinin açıklama kısmında: Münker olan ziyafete katılmalı mı? başlığı altında: “Aliyyü'l-Kârî, Mirkat'da: “Münker olan davete icabet edilmeyeceği hususunda hadis sarihdir” der. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî'de: “Hadisten şu anlaşılmalıdır: “Bir evde münkerin varlığı, oraya girmeye manidir” şeklinde şarihlerin açıklamaları nakledilmiştir. (VII, 63)

Hadisler daha çok geçmiş şerhlerden alıntılar yapılarak açıklanmış ise de zaman zaman müellif, ayetler ve başka hadislerden yararlanarak kendine ait açıklamalarda da bulunmuştur. Mesela Benî İsrail'den iyi ve kötü amel işleyen iki kişinin akıbetinden bahseden hadisin açıklamasında: “Bu hadis, amele güvenmemek gereğinde canlı bir örnek sunmaktadır. Yapılan hayırlı amellere rağmen nasıl bir sonla karşılaşılacağını kimse bilemez...” dindikten sonra bir başka hadis delil getirilerek açıklamaya devam edilir. (XI, 291-292)

Müellif özellikle günümüz insanının belli başlı bazı meseleleri arasına girmiş olan mesken, çocuk terbiyesi, çevre sağlığı, çocuk hakları gibi dini ve sosyal meseleler ile ilgili hadisleri şerh ederken kendisinin daha önceki çalışmalarından iktibaslar yaparak geniş açıklamalarda bulunmuştur. Mesela temizlikle ilgili 3577.

hadisin açıklamasında “İslam’da Çevre Sağlığı” adlı kitabından dört sahifelik iktibasta bulunmuştur. (I, 364-370; VI, 442-443; X, 117-121)

Hadislerin şerh kısmında, hadisteki bir i’câzın gösterilmesi gibi bir ihtiyaç olmadıkça lügat ve irabla ilgili tahlillerin aktarılmasından genellikle kaçınılmıştır. Ancak hadislerin anlaşılmasında büyük faydası olan kelime tahlillerine çokça yer verilmiştir. Mesela “el-Acmâu Cübârun...” hadisi “Hayvan(ın sebep olduğu mağduriyet) hederdir...” şeklinde tercüme edildikten sonra açıklama kısmında Acmâ ve Cübar kelimelerinin anlamı hakkında geniş izahlar yapılır. (VI, 403)

Fıkıhla ilgili konularda Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmış ise de gerekli yerlerde başta Şafiî olmak üzere diğer mezhep imamlarının görüşleri de belirtilmiştir. Mesela “Hayvan (ın sebep olduğu mağduriyet) hederdir, kuyu (nun sebep olduğu mağduriyet) hederdir, maden (in sebep olduğu mağduriyet) hederdir, defineye humus (beşte bir nisbetinde zekât) vardır” hadisinin açıklama kısmında hayvanın verdiği zarar hususunda Hanefî, Hanbelî, Şafiî ve Malikî ve Zahirîlerin görüşleri nakledilir. (VI, 403)

Her hadis için olmasa bile gerekli görülen hadislere yeterli miktarda açıklama/şerh yapılmıştır. Bazen aynı konuyu işleyen birkaç hadis için, çoğunlukla hadislerin sonuncusunu müteakip, bazen de ilk veya ortadaki hadisten sonra tek bir açıklama konulmuştur. Mesela “Namazda Başka Şeylerle Meşguliyeti Terk” başlığı altında sıralanan altı hadis için, sonuncu hadisten sonra tek bir açıklama yapılmıştır. (VIII, 155-159)

Bazı hadislerin açıklamaları, hadis metni içerisinde iki parantez arasına konulan bir kısım kelime ve cümlelerden meydana gelmektedir ki, bunlar ya başka bir hadisten veya önceki alimlerin açıklamalarından alınmıştır. (VI, 221)

Bu eserde yer alan kitap/bölümlerin başında genellikle “Umûmî Açıklama” başlığı altında bazen kısa, bazen de birkaç sahife hacminde konuya hazırlık mahiyetinde bilgiler verilir. Mesela Zekât bölümünde hadislerin tercüme ve şerhine geçilmeden önce böyle bir başlık altında beş sahifelik bilgi zikredilmiştir (VI, 345-350). Bazen de kitap/bölümlerin alt başlıkları olan Bab ve Fasil’ların altında bu çeşit hazırlık bilgileri verilmiştir. (V, 229)

Hadislerin açıklamalarında güncel meselelerle ilgisinden dolayı bazen “Bazı Sorular ve Cevaplar” başlığı altında bilgiler verilmiş ve zaman zaman da “Mühim Not”, “Tenbih” “Dikkat” başlıkları altında açıklamalara devam edilmiştir. (V, 349-350, 353; X, 380-385)

Hadislerin rivayet farklılıklarına ve bu farklılıkların tevillerine de yer verilmiştir. Mesela, “Kalk buna yirmi ayet öğret, o senin hanımındır” hadisinin dokuz farklı rivayeti ve bu rivayet farklılıklarının nasıl cemedildiği/giderildiği zikredilmiştir. (IX, 507-508)

VI- ESERİN KAYNAKLARI

Hadis Ansiklopedisi adlı eserde, hadis, fıkıh, tefsir, kelâm, İslam tarihi, Arap dili ve belâgatı ve güncel bazı konuları içeren Türkçe eserler olmak üzere üç yüz on kaynaktan istifade edilmiştir. Müellif, bu eseri yazmadan önce telif etmiş olduğu “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye”, “İslam’da Çevre Sağlığı”, “İslam’da Çocuk Hakları” gibi eserlerinden de yararlanmıştı. Bu sayı, eserdeki hadislerin şerhinde çok değerli bilgilerin verildiğini açıkça göstermektedir. Özellikle ilk şerh kitabı sayılan Hattâbî’nin *Meâlimü’s-Sünen*’inden başlayarak yirminci asır şerhlerinden sayılan Azîmâbâdî’nin *Avnu’l-Ma’bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* adlı eserine varıncaya kadar Kütüb-ü Sitte’nin yirmi adet şerhinden faydalanılmıştır.

VII- ESERİN FİHRİSTİ

Bir eserden istifadeyi kolaylaştıran en önemli unsur onun bir fihristinin bulunmasıdır. İşte bu hususun öneminden dolayı eserin on sekizinci cildi, fihriste tahsis edilmiştir. Bu ciltte yedi farklı fihrist bulunmaktadır.

1- Mefhumlar (Konular) Fihristi (XVIII, 7-280): Bu fihrist, 601 sayfalık fihristler grubunun hemen hemen yarısını oluşturmaktadır. Hadislerde ve onların açıklamalarında yer alan konular, A’dan Z’ye kadar alfabetik olarak sıralanmış ve eserde geçtiği cilt ve sahife numaraları belirtilmiştir.

2- Lügatçe ve İstilahlar Fihristi (XVIII, 281-444): Eserde uyduruk kelimelerin kullanılmasından kaçınıldığı için okuyucuların garipseyecekleri kelimelerle karşılaşılacağı düşünülerek, kelimelerin kitapta kastedilen veya ona yakın manaları bu fihristte belirtilmiştir. Hadis ve diğer ilimlerde hususi/özel manada kullanılan kelime çoktur. Hadislerin şerhlerinde geçen bu istilahların manaları bilinmeden konunun anlaşılması zordur. Bu istilahlar, hadisleri şerh ederken ilk geçtiği yerde açıklanmış ise de her yerde tekrar tekrar açıklanması mümkün olmadığından dolayı onların manaları bu fihristte verilmiş, geçtiği cilt ve sahife numaraları kaydedilmiştir.

3- Makaleler Fihristi (XVIII, 445-449): Bu kısımda, hadislerin şerhi esnasında istifade edilen makalelerin eserde geçtiği sahifeler belirtilmektedir. Ancak bu fihristte, cilt numarası belirtilmemiş ve konular alfabetik sıralanmamıştır.

4- Şerhedilen Hadisler Fihristi (XVIII, 451-545): Bu kısımda, Teysîru'l-Vusûl'de geçen bütün hadisler ve İbn Mâce'den ilave edilen kavli hadislerin baş tarafları, fiilî hadislerin ise herhangi bir ibaresi Arapça olarak alınıp alfabetik olarak sıralanmış, eserdeki cilt ve sahife numaraları verilmiştir. Bu fihrist, eserden daha kolay istifade etmeyi sağlamıştır.

5- Şerhte Geçen Hadisler Fihristi (XVIII, 547-569): Bu kısımda, asıl hadis metinlerinin dışında, şerh esnasında kullanılan hadisler ve Arapça ibareler alfabetik olarak sıralanıp eserde yer aldığı cilt ve sahife numaraları verilmiştir.

6- Ayetler Fihristi (XVIII, 571-588): Bu kısımda, Arapça metinleri ile geçen ayetler, alfabetik olarak sıralanıp sûre ismi ve ayet numarası verildikten sonra kitapta hangi cilt ve sahifede bulunduğu belirtilmiştir.

7- Kaynaklar ve Kitaplar Fihristi (XVIII, 589-601): Bu fihristte, eserde ismi geçen kitaplar alfabetik olarak sıralanıp müelliflerinin ismi zikredildikten sonra onların eserde geçtiği yerler cilt ve sahife numaraları verilerek belirtilmiştir. Bu kitapların büyük bir kısmı şerh esnasında kaynak olarak kullanılmıştır.

İslam dininin ikinci kaynağı olan Hadis'in içeriğinden haberdar olmak, Hz. Peygamber'i daha iyi anlayabilmek, O'nun dini nasıl tebliğ ve beyan ettiğini anlamak ve O'nun ahlakıyla ahlaklanmak isteyen Müslümanların hadisleri okuması kaçınılmaz bir görevdir. Her asırda hadisleri okumak ve anlamak isteyen kimseler, onların şerh/açıklamalarının bulunduğu eserlere ihtiyaç duymuşlardır. İşte günümüzde de benzer hadislerin bir defa zikredildiği ve açıklamaların Türkçe olarak yapıldığı hadis kitaplarına da ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı hisseden merhum Prof. Dr. İbrahim Canan hocamız Teysîru'l-Vusûl adlı eserde bulunan hadislere İbn Mâce'nin Ziyade hadislerini de ekleyip onları tercüme ve şerh ederek meydana getirdiği *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte* adlı on sekiz ciltlik eseriyle günümüzdeki bu ihtiyacı büyük ölçüde karşılamıştır.

Hadisler, insan hayatının her safhasıyla ilgili bilgileri içermektedir. Bu sebeple Hadis Şerhi niteliğindeki bu eser, okuyucuların dinî bilgilerini artırmasına büyük katkı sağlayacaktır. Yüce Allah'ın merhumu bu kıymetli eseri sebebiyle, eserindeki son hadisin tercümesi ardından yaptığı "Cenab-ı Hak bizleri o varislerden eylesin" niyazına ulaştırmasını temenni ediyorum.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.
 2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayınlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır.
 3. Dergide yer alan yazılar, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra bilim kurulu üyesine gönderilerek incelettilir. Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda, Yayın Kurulu yazının düzeltilmesine, basılmasına veya basılmamasına karar verir. Yayımlanmayan yazılar yazarlara iade edilmez.
 4. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
 5. Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
 6. Dergide, Fakültemiz öğretim elemanlarının yanı sıra, başka araştırmacıların ilmî yazılarına da yer verilebilir.
 7. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve bir adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.
 8. Dergide yayınlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek disketteki gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm, sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "9 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.4 cm." olarak ayarlanmalıdır.
 9. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.
 10. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, "Traditional Arabic" yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.
- Not:** Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.



ATATURK UNIVERSITY

REVIEW OF THE

FACULTY OF DIVINITY

Year : 2009; Number : 32, Erzurum

ARTICLES

A Philosophical Analysis of Religious Diversity and Tolerance in Hatay and Its Environment

Ruhattin YAZOĞLU - Tuncay İMAMOĞLU

National Unity Thought According to Mehmet Akif

Musa BİLGİZ

As a Concrete Reflection of the Relation between Religion and Art, the Celebration of Mevlevî's Semâ

Hüsnü AYDENİZ

Quranic Dimensions of the Sense of the Root Verb of Kame and its Derivatives in Comparison with Their Usages in Arabic Language

Necdet ÜNAL

Literary Families and the Arabic Culture in the Ottoman Era

(Al Mohebi and Al Ghazi as Models)

İyd Fethi ABDULLATİF

Structural Reading in Modern Poetry

Desûki İbrahim Muhammed İBRAHİM

TRANSLATIONS

Hassân b. Sâbit

W. 'ARAFAT

Translator: Süleyman TÛLÛCÛ

IN MEMORY OF PROFESSOR DR. İBRAHİM CANAN

Officer of Religion

Ismail Lütfi ÇAKAN

A Panorama in Memory of İbrahim Canan

Ayşe Elif ŞANLI

PANEL SPEECHES

BOOK REVIEW