

ISSN: 1303 – 295X

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Atatürk University
Faculty of Divinity Review
(EAÜİFD)**



**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergidir
Atatürk University Faculty of Divinity Review is a Refereed Journal**

Yıl / Year: 2011 Sayı / Issue: 35

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum

Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53

e-mail: erilfak@atauni.edu.tr



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Atatürk University
Faculty of Divinity Review
Yıl / Year: 2011 Sayı / Issue: 35
ISSN: 1303 – 295X



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

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Alan Editörleri
Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)
Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim Bilimleri)
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Arapça)
Doç. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU
Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.), Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniv.),
Prof. Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniv.), Prof. Dr.
Ömer AYDIN (İstanbul Üniv.), Prof. Dr. Şuayb ÖZDEMİR (Fırat Üniv.), Prof. Dr. Ahmet YÜCEL
(Marmara Üniv.), Prof. Dr. Talat SAKALLI (S. Demirel Üniv.), Prof. Dr. Saffet KÖSE (Selçuk
Üniv.), Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Üniv.), Prof. Dr. İdris ŞENGÜL (KSİ Üniv.), Prof. Dr.
Abdullah KAHRAMAN (Cumhuriyet Üniv.), Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.),

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN
Erk Yayıncılık/Ankara

KAPAK / COVER DESIGN
Güven Matbaası / Erzurum

BASKI / PRINT
Yılmaz GÜZELBOYACI
Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2011

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

İbrahim Hakkı AYDIN	Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi <i>The Relation between Religion and Ethics on the Basis of Secular Ethics</i>	1
Süleyman TÛLÛCÛ	Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar <i>Notes on Nizar Qabbani and His Works</i>	25
Tuncay İMAMOĞLU	Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din <i>Logical Positivism Wittgenstein and Religion</i>	39
Ali YILMAZ	Kur'ân'daki Peygamber Dualarının Psiko-Sosyal Analizi <i>Psycho-Social Analysis of Prays of the Prophet in the Qur'an</i>	51
Harun ÖZÇELİK	Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları II <i>Ways of Forgiveness of Sins According to the Hadiths II</i>	81
Mücahit ÇOLAK	İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü <i>Childhood in the Context of the Criminal Capacity</i>	103
Hikmet KOÇYİĞİT	Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur'anî Boyutu <i>Qoranic Dimension of Travelling in Earth</i>	125
دسوقى إبراهيم محمد إبراهيم	إشكالية العنوان قراءة في ديوان (جناحان إلى الجوزاء) للشاعر أحمد سويلم	
	Başlığın Sorunsallığı Ahmed Suveylim'in (İkizler Burcuna İki Kanat) Divanı Üzerine Bir Araştırma <i>Problematique of Title A Survey on Ahmet Suveylim's Divan (Two Wings to Gemini)</i>	145

كریم فاروق أحمد عبد الدایم	وحدة النص القرآني في تصور الإمام بدر الدين الزركشي İmam Bedruddin ez-Zerkeşi'ye Göre Kur'an Metninin Bütünlüğü <i>Unit of the Qur'anic text in the perception of Imam Badr al-Din Zarkashi</i>	169
عید فتحی عبد اللطیف	العامية في مصر العثمانية Osmanlı Döneminde Mısırda Konuşma Dili <i>Vernacular in Ottoman Egypt</i>	199
Mustafa KOÇ	Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-II <i>A Biographical Study on the Religion of Turkish Psychologists (1949 – 2010) - II</i>	227
ÇEVİRİ		
Gülçin AMBROS (Çev. Reyhan KELEŞ)	Yûsuf Nâbî <i>Yûsuf Nâbî</i>	247

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof.Dr.	Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr.	Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Abdurrahman HAÇKALI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr.	Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr.	Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr.	Ali AKPINAR	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr.	Ahmet YAMAN	Akdeniz Üniv.	İlahiyat Fak.	Antalya
Prof.Dr.	Ali EROĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ali Rafet ÖZKAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Arif YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Bahattin KÖK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Beşir GÖZÜBENLİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Celal KIRCA	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr.	H.İbrahim ACAR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	H.Mehmet GÜNAY	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Hamza AKTAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	İ. Hakkı AYDIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İbrahim BAYRAKTAR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İdris ŞENGÜL	KSÜ Üniv.	İlahiyat Fak.	K..Maraş
Prof.Dr.	Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	Isparta
Prof.Dr.	Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Lütfullah CEBECİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr.	M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M.Saffet SARIKAYA	S.Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	Isparta
Prof.Dr.	Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem **hakemli** nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.

Prof.Dr.	Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Muhammet ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.	Diyarbakır
Prof.Dr.	Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa BAKTIR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa KÖYLÜ	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Naci Sami OKCU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr.	Nevzat HAFIZ YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Orhan ATALAY	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr.	Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr.	Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Saffet KÖSE	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr.	Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Süleyman TÜLÜCÜ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Talat SAKALLI	S.Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	İsparta
Prof.Dr.	Şuayb ÖZDEMİR	Fırat Üniv.	İlahiyat Fak.	Elazığ
Prof.Dr.	Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Doç.Dr.	Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Abdulkadir YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Ahmet ALBAYRAK	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Doç.Dr.	Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr.	Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Fethi Ahmet POLAT	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Doç.Dr.	Hüseyin ESEN	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Doç.Dr.	Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	M.Akif KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Doç.Dr.	M. Kazım ARICAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri

Doç.Dr.	Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl. Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr.	Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Nurettin CEVİZ	Gazi Üniv.	Eğitim Fak.	Ankara
Doç.Dr.	Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Ömer Faruk TEBER	Akdeniz Üniv.	İlahiyat Fak.	Antalya
Doç.Dr.	Ömer KARA	Y.Yıl Üniv	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr.	Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Karabük
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Tevhit AYENGİN	Çanakkale 18 Mart Üniv.	İlahiyat Fak.	Çanakkale
Doç.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Veli ATMACA	Fırat Üniv.	İlahiyat Fak.	Elazığ
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr.	Arif ULU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr.	Mehmet GÖKTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr.	Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr.	Tacettin ŞİMŞEK	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Dr.	Hilal KALKANDELEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

SEKÜLER AHLAK BAĞLAMINDA DİN-AHLÂK İLİŞKİSİ

İbrahim Hakkı AYDIN *

ÖZET

İnsanoğlunu mutlu edebilmek adına geliştirilen sistemlerden biri de "ahlak"tır. Ahlak tarihinde bu amaçla çeşitli ahlak teorileri geliştirilmiştir. Bir kısım düşünürler, insanı dilinden, kültüründen, dininden ve metafizik denetimlerinden tamamen soyutlayarak, insanî yönelişleri metafizik alandan bu dünyaya ve yaşanan zamana çevirerek, dini temelden yoksun olan seküler ahlak teorileri oluşturmuşlardır. Bu makalede sekülerliğin ne olduğundan hareketle, dini olguları dışlayarak, sadece pozitif bilimsel ve rasyonel temellere dayanarak, oluşturulacak ahlak anlayışlarının, ahlakın amacını ne derece gerçekleştirebileceği tartışılacak. Ahlâk değerlerinin sadece ferdin zihni ürünü olmaya indirgenmesiyle, bireyin iyiyi yaşaması ve kötüden kaçınması için gerekli olan isteklendirmenin (motivasyon) yeterince sağlanıp sağlanamayacağı irdelenecektir. Dini temelden yoksun ahlak gerekli isteklendirme konusunda "ihtiyaç duyulan, bireyi ahlak ilkelerine uygun hareket etmeye yönlendirecek olan kaynak ne olabilir?" sorusunun yanıtı aranacaktır. Bunun sonucunda da dini temelden yoksun olan (seküler) ahlakın ne ölçüde mümkün olup olmadığı konusunda bir tespit yapılarak dinin ahlak için konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: ahlak, din, dünyevileşme, etik, laik, seküler.

*) Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ve Ahlak Öğretim Üyesi (iaydin@atauni.edu.tr)

ABSTRACT

The Relation between Religion and Ethics on the Basis of Secular Ethics

In order to make human beings prosperous, one of the systems that is developed is ethics. For this purpose some theories developed in the history of ethics. Some philosophers formed some ethic theories of ethics that are not supported in terms of religion, and by isolating human from his language, religion, culture and metaphysical inspection. In this essay, it will be argued that how possible an ethical thought without any religious cases and just with positive scientific and rational basis with the help of secular thinking. We will also examine and try to find out if it is possible to supply motivation and the motivation factors of an individual to make a choice between good from bad by inducing the ethical value to simply a mind product. What can be the source needed to make human tended to ethical principles. With the result of these, an evaluation is going to be made about probability of an Ethical values without any Ethical values basis (secular ethics) and it will be determined the place of religion in ethics.

Key Words; *ethic, Morals, Religion, secularism*

Giriş

İnsanoğlunu kontrol edebilmek, ya da mutlu edebilmek adına bazı sistemler geliştirilmiştir. Bu geliştirilen sistemlerden biri de “ahlak”tır. Nitekim genel anlamda **ahlak**; düşünce, inanç, töre, gelenek ve görenekler, buyruk ve yasaklara göre düzenlenmiş ve toplum tarafından benimsenmiş yaşam biçimidir. Başka bir ifadeyle ise ahlak, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde, kendilerinden yapmaları ya da yapmamaları istenen davranışlarla toplum düzenini ve mutluluğunu sağlamayı amaçlayan kurallar bütünüdür, yani ahlak toplumsal bir olgudur. Bu anlamda ahlakın en temel amacı insanları ideal anlamda mutlu etmek olduğu ve bu konuda bir ittifakın olduğu da söylenebilir. Dolayısıyla ahlak, en iyi hareket tarzını ve en iyi yaşam biçimini belirtip uygulamaya çalışır.

Her ne kadar günlük dilde ahlak ve etik birbiri yerine kullanılıyor olsa da, bu iki terim birbirlerinden farklı anlam taşırlar. Bu noktada etik ahlak ayırımına kısaca da olsa değinmek gerekmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ahlak, bir halkın, bir toplumun, bir ulusun ya da bir ümmetin belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk ve

yasak¹ olarak insanların yaşamına yansıyan ilkeler bütünüdür. Yani ahlak yaşanan bir olgudur, belirlenmiş ilkeler bütünüdür. Her insan toplumunda karşılaşılan değerler toplamı olan ahlak, “İslam ahlakı”, “Hıristiyan ahlakı”, “Yahudi ahlakı”, “Budist ahlakı”, “Aristokrat ahlakı”, “Türk ahlakı”, “Hoşgörü ahlakı” gibi çeşitli şekillerde sınıflandırılabilir. Etik ise ahlaktan farklıdır. Buna göre bireylerin ahlak olarak benimseyip yaşamlarında uyguladıkları ilkeler üzerinde düşünme, sorgulama, rasyonel temellendirme girişiminde bulunma işi etik olarak tanımlanabilir. Yani etik, bir fenomeni ele alıp, ahlak görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır.² Başka bir ifadeyle etik, ahlak üzerine sistemli bir şekilde düşünme, sorgulama ve tartışmadır. Kısaca ahlak iyi ve kötünün ne olduğunu belirtmekle yetinirken, etik ya da ahlak felsefesi, bir davranışın neden iyi ya da kötü oluşunun kararına nasıl varıldığını inceler. Etik normların eyleme dönüşüp dönüşmemesiyle pek ilgilenmez. Biz bu çalışmamızda etikten çok ahlakı konu edineceğiz.

Ahlakın iyi ve kötü değerleri, ilkeleri belirlenirken, dikkate alınması gereken unsurlarla ilgili bir de ahlakın kaynağı ne olduğu konusunda bazı tartışmalar, öteden beri sürmektedir. Bu tartışmalardan biri de dinin ahlaka kaynaklık edip etmemesi meselesidir. Bir kısım ahlakçı “dini” ahlak için önemli ve de gerekli bir olgu olarak görürken, diğer bir grup ise, dinin ahlak alanından uzak tutulması gerektiğini ileri sürerler. Bu bağlamda düşünce tarihinde geçmişten günümüze yoğun bir şekilde insanın aklı, dili, kültürü, dini ve metafizik denetimlerinin bütünü dışlanarak, insanın yönü, metafizik alandan soyutlanıp tamamen bu dünyaya ve bu zamana döndürülmek istenmiştir.³ Bu anlayışla şekillenen ahlak, sekülerleşme ya da dünyevileşmeye başlamıştır. Bu şekilde özellikle “din” olgusunun değerler alanından soyutlandığı bir ahlak anlayışının oluşturulmasının daha doğru olacağı görüşü ileri sürülmüştür.⁴

Bazı felsefî akımlarda da bu düşünceyi görmemiz mümkündür. Bu düşüncenin ilk kez, Stoacılık'ta ortaya çıktığı kabul edilebilir. Onlara göre evren-

1 Özlem, Doğan, *Etik Ahlak Felsefesi*, 2. baskı, İstanbul 2010, s. 23.

2 Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 28.

3 Attas, S. Nakib, *Modern Çağ Ve İslami Düşünüşün Problemleri*, Nşr. M. E. Kılıç, İstanbul 1989, s. 43.

4 Bkz. Hazlitt, Hanry, *Ahlakın Temelleri*, çev. Mehmet Aydın ve Recep Tapramaz, Ankara 2006, s.403- 410.

sel mantık, evrendeki rasyonel düzenin ve rasyonel bir biçimde düzenlenmiş faaliyetin yaratıcısı olan kozmik akıl ilkesi olan Logos⁵, insanlığın özünde mevcuttur. Onlar insanlığın özünde bulunan bu nitelik sayesinde bütün insanlığın kardeşliği esasına dayalı evrensel ve ideal bir dünya düzeni kurulabileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Logos, tüm ahlaki değerlerin kaynağıdır, tüm insanlar fiziki ve kültürel farklılıklarına rağmen, herkes kendinde o ezeli ve ebedi olan Logos'tan bir unsur taşıdığı için, aynı insanlığın eşit üyeleridir.⁶ Dolayısıyla bu anlayışa göre, bütün çarpıklıklara rağmen, tüm insanlar, pek çok alanda olduğu gibi, dini olgulardan soyutlanmış bir ahlaki birliktelik içinde olabilirler ve bu ahlaki birliktelik de ancak sekülerleşme temelinde gerçekleşebilir.

Burada bu konuyu tartışırken, konu çerçevesinde diğer dinlere işaret etmekle birlikte, İslam merkezli bir yaklaşım içinde olacağız. Yoksa bütün dinleri dikkate alarak genellemeci bir tutum içinde olmayacağız, zaten bunun da mümkün ve rasyonel olmadığı bilinen bir gerçektir. Ancak bu tür genellemeçi yaklaşımlar maalesef yapılmaktadır. Örneğin “din” adı altında bütün dinler aynı kabul edilip yanlış değerlendirmeler yapılmaktadır.

Sekülerlik

Sekülarizm ya da sekülerlik, İngilizce olan “secular” Latince “saeculum” kelimesinden gelmektedir. Türkçede “Laik yaşama ait, dinden bağımsız olan nesil, zaman dilimi” anlamına gelen bu terim, zamanla Hıristiyan dünyasında, dinî öğeleri hukukî ve siyasî anlamda belirleyici olmaktan çıkaran bir anlayışla, “dünyaya ait olan” anlamında kullanıla gelmiştir. Çok geniş anlam ifade eden bir terim olan sekülarizm, birçok akım ve teoriyi barındırır. Seküler kelimesi, dünyevi olanı belirtir ve dünyanın nesnel halinin göz önünde tutulması demektir. Ahlakî anlamda ise sekülarizm, değer ilkelerinin herhangi bir dini inancı dikkate almadan oluşturulmasını, inançtan kaynaklanan bütün düşüncelerden soyutlanmasını esas alır. Bu terim değerlendirilirken, bu anlamda sekülarizmin ilk kez, özellikle kilise dininden rahatsız olan Hıristiyan **George Jacob Holyoake** (1817 - 1906) tarafından geliştirildiği ve sekülarizm kapsamında ifade edilen dinin, daha çok Hıristiyanlık olduğu göz ardı edilmemelidir.

5 Logos sözcüğü Yunanca'da us ile kavrama anlamındadır ve duyguları kavrama anlamındaki pathos sözcüğü karşılığında kullanılır.

6 Bkz. Diogenest Laertius, *Lives of Eminent Philosophy*, (İngilizceye çeviren: R. D. Hicks), Cambridge 1925, pp. 87-88; Alastair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve S. Z. Hünler, İstanbul 2001, s. 119.

Konumuz bağlamında seküler, sekülerleşme ya da dünyevileşme terimi, tam anlamı karşılamasa da, “laikleşme” kelimesiyle de ifade edilir. Bu anlamda laikleşme insan aklının ve düşüncesinin, genel olarak, dini ve metafizik denetimden uzaklaştırılması, soyutlanması süreci olarak da tanımlanabilir. Dolayısıyla genel olarak sekülerleşme toplumsal hayatın tüm branşlarının; siyasetin, kültürün, bilimin dine dayanan değerlerden arındırılması ve bağımsızlaştırılması olarak kabul edilir.⁷ Bu tutum, dini inançları; uygulamada, toplumsal kararlar almada ve eylemlerde yol göstericiler olarak dikkate almama tavrıdır. Başka bir deyişle, eylemlerde toplumsal kuralların oluşturulmasında dinin anlam ve önemini yitirme sürecidir. İnsanın akli, dili ve metafizik denetimlerin kırılması, deyim yerindeyse, insanın bakışlarının, değer yargılarının dünya ötesinden bu dünyaya ve bu zamana çevrilmesidir. Dolayısıyla sekülerleşme dinin toplumdaki otoritesini yitirme sürecidir.

Ayrıca Sekülerleşme, laiklik anlamında moderniteyle birlikte dinin, politik alandan geri çekilmesi, din ve devlet işlerinin ayrılması olarak kabul edilir. Yani “sekülerleşme” dinin kamusal alan üzerindeki kurumsal otoritesinin daralması anlamına da gelir. Konumuzun gereği dünyevileşmenin, politik ya da siyasi anlamdaki özel hali olan laiklik konusuna, burada girmeyeceğiz. Çünkü kısaca toplumu ve doğayı din dışı kavramlarla açıklama çabası olarak da açıklayabileceğimiz sekülerliğin, özellikle ahlak alanında laiklikle aynı olduğu söylenemez. Nitekim günümüzde laiklik her şeyden önce siyasi ağırlıklı bir terim olarak kullanılmaktadır. Din ile devletin birbirinden ayrılmasına işaret eder ve laik sistemlerde bu iki kurum birbirlerinin alanına müdahale etmez. “Laik ahlak” belki bir “siyasi ahlak” biçimi olarak kabul edilebilir. Bu da siyaset yaparken dini ilkeleri, duyguları ve simgeleri malzeme yapmamaya özen göstermektir. Dolayısıyla konumuz bakımından “laik ahlak” terimini doğru bulmadığımızı onun yerine “dünyevi ahlak” ya da “seküler ahlak” denmesinin daha doğru olacağını ifade etmeliyiz.

Bu açıklamalardan sonra, konunun daha iyi temellendirilmesi için ahlak ve din konusuna da kısaca yer vermemiz faydalı olacaktır.

7 Attas, *Modern Çağ Ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 29-30, 43.

Ahlak

Ahlakın pek çok tanımı yapılabilir. Ancak biz burada konumuz bakımından genel bir tanım yapmakla yetineceğiz. Belli bir dönemde, belli insan topluluklarıncı benimsenmiş olan, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin toplamına ahlak denir. Ahlak, bir toplum içinde kişilerin içten gelen bir duyguyla benimseyerek uymak zorunluluğu hissettikleri, davranış kuralları, kişinin içinde bulunduğu çevrede güdülen töreye uyma yetisi, manevi nitelikler; ya da bir toplumda, belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan ve mutlak olarak iyi olduğu düşünülen davranış kurallarının tümü olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla ahlak; insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde kendilerinden “yapmaları istenen” davranışlarla, toplum düzenini ve mutluluğunu sağlamayı amaçlayan kurallar bütünüdür, yani toplumsal bir olgudur. Her toplumun kendine özgü bir ahlak anlayışı vardır, ancak bu ahlak anlayışı ve kuralları kültür, etnik yapı, töre ve zaman gibi pek çok değişkene bağlı olup, toplumdan topluma hatta yöreden yöreye ve zamana göre farklılıklar gösterebilir.

Ahlakın amacı insanı kendi özü ve çevresiyle bir bütünlük içinde mutlu kılmaktır. Amacın mutluluk olduğu anlayışının muhalifleri olmakla birlikte, çoğunlukla bu amaç önemli ahlakçılar tarafından, bazı farklılıklarla birlikte, benimsenmiştir. Örneğin Demokritos, Sokrates, Platon ve Aristoteles’ten itibaren, E. Zekeriya Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sina, Ebu’l-Hasan el-Mâverdî, Gazâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tusî, Yusuf Sinan Paşa, Celaleddin Devvanî, ve Kınalızade Ali Efendi gibi pek çok mütefekkir bu amacı benimsemiştirler.⁸ Ahlak insanların var oluşlarına uygun hareket etmelerini sağlayarak, mutluluğu temin etmek için insanlara doğru, iyi olanı, iyi olarak nitelendirileni, faziletli olarak kabul edileni, güzeli ve bunların zıttı olan kötüyü, çirkini, yanlış da bildirmesi gerektirmektedir. Bunun için de her ahlak, en erdemli ve yaşanabilir hayat tarzını, en yüksek ahlak idealini bünyesinde barındırma çabasında olmalıdır.

8 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara 1997, 1097b, 1–5 (5–9), 1094a, 1095a, 16–19, s. 4; Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcöz, İstanbul 1988, VI. Baskı, 445.a, b.; Farabî, *Ebu Nasr, Fusûlü’l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987, s. 61; *Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh ‘alâ Sebîlî’s-Sa’âde)*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993, s. 26; *Mutluluğun Kaz.* Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 51; Mustafa Rahmi, *Tarih Boyunca Ahlak*, İstanbul 1949, s. 8; Aydın, *Yusuf Sinan Paşa’da Ahlak Anlayışı*, İstanbul 2007, s. 29.

En temel amacı insanları mutlu kılmak olan ahlakın birtakım kaynakları vardır. Araştırmamızın sınırları açısından asıl tartışmamızı dinin bu kaynaklar arasında yer alıp alamayacağı, ya da gerekli olup olmadığı ekseninde yapacağız. Bu noktada “din nedir?” Sorusuna kısaca da olsa cevap vermek önem arz etmektedir.

Din

Genel anlamda din; Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve eylemde bulunmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum; üstün bir güç ve ilke inancı, bu inancın sonucu olan ve bir yaşam kuralı oluşturabilecek zihni ve ahlaki bir tutum; akıl sahiplerini kendi arzularıyla bizzat iyiliğe yönelten ilâhî bir nizamdır. Başka bir ifadeyle din; insanların dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlayan, iyi ve kötüyü birbirinden ayırt ederek, iyiye ulaşmanın yollarını gösterip, insanı yaşam yönünden olgunluğa erdirmeye, her bakımdan onu mutlu kılmayı hedefleyen kurallar toplamıdır.

Ahlak da aynı şekilde insanın iyi ve kötü olarak nitelendirilmesine yol açan, insanda bulunan manevi nitelikli huylar ve bunların etkisiyle ortaya çıkan iradeli davranışlar; ya da bir toplum içinde kişilerin uyması istenen davranış biçimleri ve kurallar toplamıdır. Ahlakın amacının da bu kuralları insanlara uygulatarak, onları mutlu kılmaktır. Buradan anlaşılacağı gibi, din ve ahlakın amaç birliği içinde oldukları belirginleşmektedir.

İnsanı her iki dünyada mutlu etmeyi amaçlayan din ve ahlak, övgü ya da yergiye değer olduğu iddiasıyla, aklî ve mantıkî temellendirilmiş olarak sunulur. Sunumu yapılan ahlak ve dini ilkelerin insanlar tarafından yaşanması, eyleme dönüştürülmesi, öncelikli beklentidir. Çünkü ahlak mütefekkirlerinin ahlak teorileri üretmesindeki yegâne amaç, insanlara mutlu olabilecekleri yollar sunabilmek ve bu yollarda yürümelerini sağlayabilmektir. Bu anlamda **“ahlak ve din yaşama ve mutlu olma sanatıdır”**

Amaç birliği içinde olan din ve ahlakın hem teorik hem de pratik yönleri bulunmaktadır. Ancak her ikisinin de uygulamaya yönelik kısımları, daha ön plandadır. Bu bakımdan da iki alan bir birleriyle yakın benzerlik göstermektedirler. Özellikle İslam Peygamberi Hz. Muhammed (sav) dinin, inançlar bütünü ve inançtan kaynaklanan davranışlar bütünü olduğu düşüncesiyle *“Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.”*⁹ buyurmuşlardır. İslam Peygamberi bir diğer hadiste ise *“Din edeptir.”* ifadesiyle, din ile ahlakı, adeta aynileştirmiştir.

9 Muvatta, Hüsnu'l-Hulk, 8.

Dinin bütün kurallarının ahlaki bir yönü de vardır ve her dindar ahlaklı olmak durumundadır. Nitekim İlahi dinlerde Allah, insanlara değer yargılarını oluşturmaları için peygamberler ve ilahi kitaplarla kılavuzluk etmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur. “*Mü’minlerin iman bakımından en mükemmel olanı, ahlaki en mükemmel olanıdır...*”¹⁰ Dolayısıyla İslam en mükemmel dindarlığı, imanı, iyi ahlaklı olmanın temel şartı saymıştır. Ayrıca ibadetlerin yerine getirilmesindeki amaçlarından biri de insanları kötü alışkanlıklardan, çirkin ahlaktan kurtarmaktır. Örneğin K. Kerimde belirtildiği gibi, eksiksiz yerine getirilen ibadetler insanları bütün çirkinliklerden koruyacağı kabul edilmiştir.¹¹ Ayrıca K. Kerim’deki “*Şüphesiz Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasak eder. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*”¹² Ayeti İslam ahlakını özetlemektedir. İnsanlar, peygamberler ve ilahi kitapların rehberliğinde, toplum olarak ahlak kuralları oluştururlar. Bu açıdan da ahlakın en önemli kaynaklarından biri de din olmuştur. Çünkü özellikle ahlak yönünden her türlü adaletsizliğin, sapkınlıkların, ahlaksızlıkların hâkim olduğu toplumlara düzeltmek için Allah mutlaka bir peygamber göndermiştir. Peygamberler, ilahi öğretilerle toplumu, iyiye doğru dönüştürmeye çalışıp sağlıklı, iyi ahlaklı bir topluluk oluşturmayı amaçlamışlardır. Bu amaca ulaştıktan sonra, zamanla bu iyi ahlaki yaşamdan sapmalar olup dini, ahlaki ruh kaybolarak çirkinlikler içine tekrar düşen topluluklar için Allah bu defa da toplumu yeniden inşa etmek için başka bir peygamber göndermiştir. Dolayısıyla özellikle dinlerin oluşturulma amaçlarından biri de toplumlarda iyi ahlaklı ve mutlu bir yaşamı tesis etmektir. Bunun için de ahlak, akla ve vahye uygun ilke ve esasların pratik yaşamda yaşanmasıdır. Din, insanın yaşaması gereken değerleri belirler ve insana o değerlere bağlı kalarak yaşama iradesi kazandırır. Dinin kazandırdığı iradeyle insan ahlaklı yaşama bilinci kazanır. Değerlerin davranışa dönüşmesi ve irade göstermesi açısından da ahlak ile din, alan bakımından da birbirleriyle yakın ilişki içindedirler.

10 Tirmizi, Rada, 11; İman, 6.

11 Ankebut 29/45.

12 Nahl 16/90.

Seküler Ahlak

Sekularizm, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dinsel olan veya dinselikle atfedilen bütün değer ve ilkeleri bireysel ve toplumsal yaşamın dışına iten, sadece bu dünyayı yaşanabilir kabul ederek, ahiretle ilişkiyi koparma temeline dayalı, insan merkezci düşünme ve yaşama biçimini ifade eder. Bunun sonucu da toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve dini eylemlerin yerine sadece dünyevi hedeflere yönelmesi, dinin işlevlerinin seküler toplumsal işlevlere dönüşmesi ve kutsalın yerini dünyevileşmenin almasıdır. Dolayısıyla sekülerleşme, dinin toplumdaki otoritesini yitirme sürecidir. Buna göre sekülerleşme, insanın ilkelerini oluşturmada, yönelişlerini, yaşamını düzenlerken dikkatini dini olgulardan tamamen soyutlayıp, dünyevi olgulara yönelmesidir. Bu anlayışla oluşturulan ahlak sistemleri seküler ahlak olarak kabul edilir. Bu düşünceden hareketle seküler ahlak, ilkelerini belirlerken dünyevi olguları dikkate alır ve kendi ahlak sistemini oluşturur.

Sekularizmin her ne kadar kutsala ait ne varsa hepsini reddettiği görünse de, aslında kendine özgü dünyevi yeni kutsallık alanları açıyor. Yani bir anlamda sekularizm kendi ilkelerini kutsallaştırıyor. Çünkü kesin ve nihai olarak kabul edilmesini istediği dünyevi değerler, eşyalar manzumesini kutsalın yerine ikame etmektedir. Bu tutumuyla da ilmin tabulaştırılması ve maneviyatsızlığın ürettiği kültür değerlerinin modern bilimin koruyucu zırhıyla bir tabu, zorunlu bir gerçeklik olarak dayatılması yani, insanın bir bakıma kendi kendini kutsaması ve ürettiği değerlere tapınması sonucuna yol açar. Bu da sekularizm diye bir tür ideolojiyi oluşturmakta ve kutsallaştırmaktadır.¹³ Böylece seküler ahlak her şeyin nitelikli aşkın alandan, nicelikli fizik derecesine indirildiği yeni bir düzlemde insan, psikolojik dürtülerle dolu bir varlık, ya da sadece fiziksel ve ekonomik gereksinimlerden ibaret bir nesneye dönüştürmeyi amaçlar.¹⁴ Bu durumda Cemil Meriç'in de ifade ettiği gibi, "Eşyalaşmanın hâkim olduğu seküler dünya, katı, insan dışı değerleri ve kişileri yok eden bir dünya"¹⁵ haline gelmektedir. Bu durumdaki insan, inandığı gibi yaşamayı terk edip, yaşadığı gibi inanmaya başlar. İşte bu nokta da seküler ahlakın en temel ilkesi olan dünyevileşme sürecinin gerçekleştiği noktadır.

13 Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 45.

14 Sorokin, P. A., "Çağın Bunalımı" (Nşr. T. Akman), Diriliş, s. 48-51, 16 Haziran 1989, s. 5.

15 C. Meriç, "Çağdaş Uygarlık Düzeyi" Fikirde ve Sanatta Hareket, sy. 90 (Haziran 1973), s. 13.

Din - Ahlak İlişkisine Olumsuz Yaklaşanların Başlıca Gerekçeleri

Dünyevileşme insana belli bir yaşam biçimi ve eylem anlayışı sunmayı amaçladığı için, ahlâkî yönü olmakla birlikte, sunduğu yaşam tarzı ve eylem anlayışında, siyasî ve felsefî ilkeler de ortaya çıkar. Çünkü bir düşünce olarak dünyevileşme, insanın her bakımdan gelişip iyileşmesi, yaşam koşullarını kolaylıkla elde edebilmesi için, kişiye her alanda yol gösterecek bilgi türü ortaya koyar ve bu anlamda tecrübî bilgiye değer verir.

Bu düşünceyle ahlakı, dindışı olgularla ve insani duygularla temellendiren çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bu teorilerin oluşturdukları değer hükümlerinin hepsi şahıs, dönem ve çeşitli kültürlerle dayandığı için sürekli değişken olduklarından, objektif, genel geçer ve sürekli olan ahlak prensipleri geliştiremezler. Epikür, Hume, Mill, B. Russel ve A.j. Ayer gibi filozoflar dindışı ahlak teorileri geliştirmişler ve dinin ahlaka kaynaklık etmesini çeşitli yönlerden eleştirmişlerdir. Bu hususta yapılan eleştirileri birkaç maddede toplamak mümkündür.

1- Dünyevileşme, dinin deney ve tecrübe edilebilir olmadığı gerekçesiyle ahlaki iyinin ve kötünün belirlenmesinde dini reddedip, sadece seküler yolla akla ve fizik dünyaya, doğallığa dayanarak sağlam, tutarlı ve insanı mutluluğa götürecek bir ahlak geliştirilebileceğini kabul eder.

2- Seküler ahlakçılar “bir ahlak ilkesi Tanrı buyurduğu için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi onu Tanrı emretmiştir?” sorusunu yönelterek de din ahlak ilişkisine karşı çıkarlar.

3- “Tanrı’nın isteklerini doğru olarak nasıl bileceğiz de onları ahlak esası yapacağız?” sorusunu yönelterek de dinin ahlaka kaynaklık etmemesi, hatta ahlak alanının tamamen dışında tutulması gerektiği ileri sürülmüştür.

4- İncil ve Tevrat’ı örnek göstererek, din ahlak ilişkisi konusundaki ahlak ilkelerin arasında da ciddi tezatlar olduğu gibi gerekçeler ileri sürülür.¹⁶ Buna bağlı olarak da “Tanrı’ya atfen belki de binlerce farklı din ve ahlak yorumu vardır.” gerekçesiyle de din ahlak ilişkisine karşı çıkarlar. Hatta dinin ahlak alanının tamamen dışında tutulması gerektiğine işaret edilir.

5- Dini ahlakların dünyayı hiç dikkate almadan, tüm yönelişlerini ve düzenlemelerini tamamen öte dünyaya yönelik olarak yaptıkları, bunu dünya yaşamını sefilleştirdiği, gerekçesiyle de ahlaka dinin kaynaklık etmesine karşı çıkmıştır.

¹⁶ Hazlitt, *Ahlakın Temelleri*, s.410.

6- Seküler ahlakı benimseyenlere göre; din ferdin tercih hakkını, özgürlüğünü kısıtlar.¹⁷ Ahlak ilkelerine tabiatüstü bir nitelik atfetmek bütün ahlak ilkelerini kutsallaştırır. Bu kutsallaştırma da ahlak ilkelerinin tartışılmasını, sorgulanıp eleştirilmesini engeller. Bu durumda da ahlak sıradan basmakalıp yapıya dönüşür ve asla mükemmelleştirilemez.¹⁸ Bu gibi gerekçelerle, dinin ahlak alanından uzak tutulmasının gerekliliğine vurgu yapılır.

Bu Olumsuz Yaklaşımların Kısaca Değerlendirilmesi

İleri sürülen bu eleştiriler bazı yönlerden savunulabileceği gibi, pek çok yönden de eleştirilebilir. Eleştiriye konu olan hususların bazısı, dünyada yaşamış ya da yaşamakta olan bazı dinler için geçerli olabilir. Fakat bütün dinleri genellemeci bir yaklaşımla değerlendirmenin yanlışlığı bilinen bir gerçektir. Diğer taraftan “din” olgusunun inananı olduğu sürece dikkate alınması gerekir. Özellikle insan yaşamının her alanına bir şekilde giren ahlak hakkında bazı tespitler yapılıyorsa, o insanların değerli, kutsal kabul ettikleri din mutlaka dikkate alınmalıdır. Aksi durumda, yapılan tespitler istenen sonucu vermeyecektir. Dolayısıyla din ahlak ilişkisi konusunda yöneltilen eleştirileri inananlarını dikkate alarak değerlendirme yapmak gerekir.

Dinin deney ve tecrübe edilebilir olmadığı gerekçesi, genelde bir din ile barışık olmayanlarca ileri sürülmüştür. Nitekim inananlar için bunlar problem teşkil etmez. Bu gibi sorunlar inanmayan için geçerli olabilir. Yine de deney ve tecrübe konusunu İslam ahlakı bakımından değerlendirdiğimizde, olumlu sonuçlar bulunabilir. İslam ahlakının deney ve tecrübeye tabi tutulduğunu ve yaşam laboratuvarından alınan sonuçlara göre ilkeleştiğini söyleyebiliriz. Nitekim, temelde Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren bizzat yaşanan İslam ahlakının temel ilkeleri, tarih sürecinde toplumlarca yaşanıp denenerek, ince bir şekilde ayıklanarak belirlenmiştir. Yani İslam ahlak ilkelerinin bir bakıma denenmiş ve tecrübe edilmiş ilkeler olduğu kabul edilebilir. Ayrıca dini ahlaklar, özellikle İslam ahlakı akla, fizik dünyaya ve doğallığa aykırı davranmayı hiçbir koşulda kabul etmez. Dolayısıyla bu gerekçenin özellikle İslam ahlakı için geçerli olduğu söylenemez.

¹⁷ Pipin, R. B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford 1995; G. D. Mitchell (ed), *A New Dictionary of Sociology*, London , 1979; Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, VI. Baskı, Ankara 1996, s.114; Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, IV. Baskı, İstanbul 2000, s.295.

¹⁸ Hazlitt, *Ahlakın Temelleri*, s.404.

Bir olgunun iyi ya da kötü olduğunu belirlemek konusunda kelim alanında da tartışmalar yapılmış, farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak ahlak alanında inanma, kabullenme noktasında, Tanrı'ya inanan için O'nun buyruğu her durumda iyidir. Bir olgu, ister Tanrı emrettiği için iyi olsun, ister iyi olduğu için Tanrı onu emretmiş olsun. Tanrı'nın her durumda insanlığın iyiliği için emredeceğini bilmek ve inanmakla bu problem çözülmüş olur.

A. C. Ewing gibi düşünönlere göre, eğer Tanrı ahlaki iyi ve kötüyü sadece emretme ve yasaklamasıyla gerçekleşiyorsa, "A'yı değil de B'yi niçin tercih etmiştir?" sorusuna "Tanrı buna gelişigüzel hatta keyfi olarak karar vermiştir." şeklinde yanıt verirler.¹⁹ Oysa bu tercihin temelinde Allah'ın sıfatları ve O'nun mutlak varlık ve otorite olduğu, her an iyiyi isteyip yaptığı inancı vardır. Ayrıca Allah'ın bildirip, bize doğru olarak ulaşan ilkelerin hiçbirinin insanlığın aleyhine olmadığı ortadadır. Diğer taraftan Allah'ın emir ve yasaklarının gelişigüzel, keyfi olduğunu ileri sürebilmek için, semavî bir dinde emredilmiş ya da yasaklanmış bir ahlakî ilkenin başka bir semavî dinde aksi belirtilmesi gerekirdi. Oysa günümüzde yaşayan semavi dinlerin temel ahlak ilkelerini dikkate aldığımızda aralarında pek fark olmadığını görmekteyiz. Örneğin Yahudilikteki "On Emir" diğer semavi dinlerde de benimsenecek niteliktedir.

İdeal anlamda bir ahlak sisteminin objektif, genel geçer nitelikte olabilmesi, o ahlak ilkelerinin mutlak olmasına bağlıdır. Ahlakî değerlerin mutlak olabilmesi, mutlak bir varlıkla ilişkilendirilmeyi gerektirir. Bu da ancak din sayesinde mümkün olabilir.²⁰ Gerçek anlamda, özellikle İslam dini için, Tanrının buyruğu her zaman mutlak ve iyidir. Özellikle İslam dini merkezinde konuya bakacak olursak, İlk gününden beri, İslam'ın doğru olarak uygulanan hiçbir ilkesi hiçbir insana haksız yere zarar vermemiştir. Nitekim İslam'ın hiçbir emri insanlığın aleyhine değildir. Diğer taraftan dindışı temellere dayanan ahlak teorilerinde, iyi ve kötüyü belirleme noktasında genel geçer bir ölçütün olmaması da önemli bir eksiklikdir. Dinî temele dayanan ahlak teorilerinde ise vahiy gibi sabit bir ölçüt vardır.

19 Ewing, *The Autonomy of Ethics, Prospect for Metaphysics*, ed. Ian Ramsey (içinde), London 1961, s. 39.

20 Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1992, s.140.

Tanrı'nın isteklerini bilme konusunda İslam açısından bir problem yoktur. İslam dini bu konuyu çözmüştür. Eğer diğer dindarlar da bu konuda kendileri açısından problem görmüyorlarsa, bu doğal kabul edilmelidir. Her dindar hür iradesiyle inancının doğru olduğunu benimseyip, dininden hareketle bazı yaşam, ahlak ilkeleri oluşturuyorsa ve de bu ilkeler gerçek anlamda insanlığın aleyhine değilse buna karşı olmanın bir anlamı yoktur. Bu konuda İslam Peygamberi'nin (sav) "Cahiliye adetlerinden insanlığın yararına olanlar aynen devam edecektir" hadisi, ahlak ilkelerinin belirlenmesinde en önemli kriterin, insanlığın yararı olduğunu ifade edilmektedir. Bu da özellikle İslam ahlakının "iyi" ölçütünün genel geçer olduğunu ortaya koymaktadır.

Dinlerin binlerce olması, inananları olduğu sürece, her din kutsal sayılmalıdır. Nitekim seküler ahlak adına ortaya konulan ahlak yorumları, aralarında çok ciddi farklar olan ahlak ekollerinin sayıları hiç de küçümsenmeyecek sayıdadır. Her toplum kendi ahlak yorumunu ve ilkelerini oluşturma hakkına sahip olmalıdır. Çünkü bütün dünya insanların bütüncül olarak tek bir ahlakı benimsemeleri de beklenemez. Nitekim bir ahlak sistemi oluştururken birçok belirlemeler yapılabilir. Ancak hiçbir zaman bu belirlemelerin, ahlakın tamamını oluşturduğu söylenemez. Örneğin ahlak, dinin yanında başka belirleyicileri de (akıl, kültür, medeniyet, coğrafi koşullar, örf vb.) kabul etmiş ve dikkate almıştır.

Hiç kimse, başka birine "ahlaki prensiplerini şu dine ya da bu kurala referans vererek gerekçelendirmelisin" deme hakkına sahip değildir. Özellikle ahlak konusunda toplumlar ilkelerini oluştururken, neyi referans alacaklarına yaşayarak, tartışarak ve uzlaşarak uzun bir süreçte karar verirler. Değişik toplumlar değişik referanslar belirleyebilirler. Özellikle İslam dini buna olumlu yaklaşmaktadır. Oysa seküler ahlakı savunanlar "neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verirken, kendi dünya görüşünü değil, benim dünya görüşümü referans al" demiş oluyor ki bu, toplumsal ve bireysel iradeyi körelttiğinden, kabul edilebilir nitelikte olmadığı açıktır. Oysa bütün karşı görüşler, seçeneklerden biri olabilmelidir.

Bütün bunlara rağmen insanların büyük çoğunluğunun benimseyebilecekleri, "bütün insanlığın yararına olmalı" esasından hareketle, bazı evrensel ahlak ilkeleri, oluşturulabilir. Ancak bu oluşturulacak evrensel ahlak ilkelerinin yanında yerel ya da dinsel ahlak varlığını sürdürebilmelidir. Özellikle İslam ahlakının ilkelerinin birçoğunun evrensel olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İslam

ahlak ilkeleri inananlara olduğu kadar inanmayanlara da hitap eder. İslam ahlakının bir erdemi, başkasını olduğu gibi bizzat insanın kendisini, yabancıları olduğu kadar yakınları, yoksulları olduğu kadar zenginleri, insanın kendi topluluğunu olduğu kadar başka toplulukları da kucaklayan bir nitelik taşır. Dünya, insanların umut-yeis, cömertlik-hasislik, sevgi-nefret, barış-savaş, adalet-haksızlık gibi pek çok zıt yönlerinin açığa çıktığı bir ortamdır. Bunun için, gerçekte insanı anlamak isteyen, dünyayı ve dünya anlayışını anlamak zorundadır.

Dini ahlakların dünyayı dikkate almadan, tüm yönelişlerini ve düzenlemelerini tamamen öte dünyaya yönelik olarak yaptıkları görüşü de İslam ahlakı için geçerli değildir. Burada yanlış olan, genellemeci bir yaklaşımla bütün dinleri aynı olduğu düşüncesiyle değerlendirip, dünyevileşmenin gerekli görülmesidir. “Din”den genelde Hıristiyanlığı ve Yahudiliği esas alarak değerlendirmeler yapılıyor olması, belli oranda eleştirilere haklılık kazandırabilir. Çünkü Hıristiyanlığın dünyevi işler ve hayat mücadelesi için hiçbir öneride bulunmadığı, gerekçe gösterilir.²¹ Hatta bu konuda önemli araştırmalar yapan Santayana şunları söylemektedir. “Eğer bir dinî ahlak, toplum ahlakı durumuna gelecekte, Hıristiyanlık ahlakı asla bu anlamda kabul edilemez; bu ahlak kendi ilkelerini dünyevi bir iktisadi sisteme uyarlamalıdır.”²² Bu gibi ifadelerden hareketle dinin ahlaka referans olamayacağı sonucuna varılıyor. Oysa ahlaka kaynaklık edebilecek olan dinin, dünyaya da yönelik olması haklı bir taleptir.

Batı'nın bilimde ve teknolojiye bu seviyeye gelmelerinin sebepleri olarak dünyevileşme gösterilir. Bu görüş hem doğru hem de yanlıştır. Doğruluğu, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte, Batı'daki eğitim ve öğretim anlayışının yavaş yavaş kilise dininin baskıcı tekelinden çıkmaya başlamasıyla açıklanabilir. Hıristiyan dünyası için bu, olumlu anlamda bir dünyevileşme sayılabilir. Yanlışlığı, daha başından beri, kilisenin söz konusu dini, yanlış bir biçimde yorumlayıp uygulamalarından kaynaklanmıştır. Yoksa gerçek anlamda Hıristiyan dininin özünden kaynaklandığını söyleyemeyiz. Örneğin Hıristiyan dünyasının, özellikle Rönesanstan önce kilisenin rasyonel ve bilimsel temellerden uzak olan tutumundan kurtulmak için dinden uzaklaşıp, dünyevileşmeye doğru yönelmesine, belli oranda olumlu bakılabilir.

İslam dini için ise bu gibi gerekçelerin geçerli olmadığı açıktır. Çünkü K. Kerim'de, “*Allah'ın sana verdikleri içinde ahiret yurdunu ara, dünyadan da*

21 Hazlitt, *Ahlakın Temelleri*, s.414.

22 Santayana, George, *Dominations and Powers*, New York, Scribner's 1951, pp.157.

nasibini unutma. Allah'ın sana güzel davrandığı gibi sen de güzel davran. Allah'ın sana lütufta bulunduğu gibi sen de lütufta bulun. Yeryüzünde fesat isteyip durma, çünkü Allah fesat peşinde koşanları sevmez."²³ ayetiyle, "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış"²⁴ hadisi bu konuyu yeterince açıklamaktadır. Dolayısıyla İslam dinine göre, din adına dünyayı, dünya adına da dini unutmamak gerekir. Nitekim modern dünyada var olan insanlık için faydalı şeylerle İslâm'ın ortaya koyduğu doğruların çatışması söz konusu değildir.

Buradan da anlaşılacağı gibi, yapılan bu olumsuz değerlendirmeler İslam için geçerli değildir. İslam'da böyle bir din-dünya ayrımı yoktur. Bu ifadeleri kullanan için din denilince akla İslam gelmediği açıktır. Çünkü İslam dünya ve ahireti dengeli bir şekilde ölçüyü de gözeterek ele alır ve önerilerde bulunur. Kur'an-ı Kerim ahirete yönelik bir kitap olduğu kadar, dünyaya da yönelik bir kitaptır. Nitekim K. Kerim insanı zaman zaman doğaya yöneltip, "incele" diyor, "düşün" diyor, "*salim akıl ve şartlanmamış akıl ile düşünmeyi*" öğütüyor.²⁵ Bazen de bu dünyadaki yaşamın doğru, iyi, herkes için yararlı olmasına katkı vermek amacıyla, "*yapılan hiçbir şey, iyilik de kötülük de karşılıksız kalmayacaktır*"²⁶ ilkesiyle, öte dünya mutluluğunu bu dünyadaki yaşamının doğruluğu ile ilişkilendiriyor. Fakat Matta:7:1 de "*Sana adaletli davranılmıyorsa sen de adaletli davranma*" buyrulması, ciddi bir ahlaki ve hukuki olumsuzluktur. Ahlakın dinden uzak tutulmasını öneren seküler ahlak savunucuları, bu gibi olumsuz öğütlere bakarak, karar vermiş olabilirler. Buna rağmen yine de ahlak konusunda dinler arasında farklılıklar bulunan konularda, insana yararlı olma ilkesi esas alınarak ortak payda bulunabilir.

Dinin ferdi özgürlüğü kısıtladığı gerekçesiyle yapılan eleştirilerin, özellikle İslam dini için, geçerli olmadığını belirtmek gerekir. Sorgulama, özgürlük hakkının kısıtlanması ve insanların duygularına saygı duymama elbette kabul edilemez. Ancak İslam'da sorgulama hakkı her zaman vardır. İnsanın kendi imkânlarıyla sınırlı ölçüde de olsa neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebileceği ilkesini, özellikle İslam ahlakının bünyesinde barındırdığı ve insani çabaya olumlu yaklaştığını, hatta teşvik ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim İslam'ın ilk

23 K. K. 28 Kasas 77.

24 Câmiu's-Sağır, 2: 12, Hadis No:1201.

25 K.K. 2 Bakara, 164; 6 En'am, 126; 13 R'ad, 4; 89 Gaşiye, 17-20.

26 K.K. 99 Zilzâl 7-8

adımında, temel ilkelerin kabulünde, akıl, düşünme, sorgulama vardır. Ferdin tercih hakkını kaldıran sistemlerin aksine İslam, insanın kendi yetenekleriyle de bilgi edinebileceğini benimser. Bu durumda olan İslam, kendinin sorgulanmasını, irdelenmesini yasaklamayıp, bilakis teşvik etmiştir. Bu amaçla K. Kerim'de 150 kadar ayette akli kullanma, düşünüp taşınma, sorgulama yapma önerilmiştir. Örneğin; "*Doğrusu, Allah katında canlıların en kötüsü, akıllarını kullanmayan, düşünmeyen sağırlar, dilsizlerdir.*"²⁷ gibi pek çok ayet insani çabayı, akli düşünceyi ön plana çıkararak insana iyiyi, doğruyu bulmak için düşünme, irdeme, sorgulama hakkı vermektedir.

Burada bütün metafizik kaynaklı ahlaki erdemlerinden soyutlanmış insanın, herhangi bir varlık haline geleceği, hatta meta gibi algılanabileceği göz ardı ediliyor. Özgürlüğü kısıtlayan en ciddi olgu aslında, bireyleri maneviyatlarından soyutmaktır. Nitekim Max Weber'in rasyonel kuramında belirttiği gibi; bu rasyonelleşme ya da özgürleşme değil eşyalaşmadır. Buna bağlı olarak da eşyalaşma, duygusal olgularla birbirine bağlanan insanı yabancılaştıracak ve insanlar birbirlerini nesnel ve tabii realiteler olarak görmeye başlayacaklardır. Çünkü eşyalaşma ve yabancılaşma kavramları birbirinin zorunlu tamamlayıcısıdır. Eşyalaşmanın hâkim olduğu dünya, katı, insan dışı değerleri ve kişileri yok eden bir dünyadır.²⁸ Dolayısıyla seküler ahlak; duygusallığın, yardım severliğin, karşılıksız iyiliğin yok edildiği bir dünyayı oluşturur. Diğer taraftan hür iradeyle benimsenen ilkeler bireylerin özgürlüğünü kısıtlamaz; baskıyla, dayatmayla kabul ettirilmeye çalışılan ilkeler, irade özgürlüğünü yok eder. Bu konuda özellikle İslam ahlakı, bir olgunun ahlak ilkesi olmasını, toplumun özgürce kabulüne Bağlanmıştır.

Dinin Ahlaka Katkısı

İnsanın bilme, anlama ve gerçeği görme merakını gidermeyi işlev kabul eden felsefenin aksine, ahlak ve din, insanın neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmesini yeterli görmez. Bunun yanında bu bilgiyi insanın eyleme dönüştürmesini, pratik bir çıkar sağlamasını da ister. Ahlakî değerler tek başına pek bir şey ifade etmezler. Ahlakî ilkelerin bilgisi eylemle bütünleşmesi neticesinde olumlu sonuç alınabilir ve insan ancak o zaman iyi ahlaklı olabilir. Nitekim ahlaklılık, hak olan ahlak ilkelerinin zihinlere hapsedilmeyip, eylemlerimize yansımaları mümkün olur. Dolayısıyla din ve ahlak biliminin teorik yönü kadar, eylemsel yönünün de önemli olduğunu unutmamak gerekir. Diğer taraftan, "insanili-

27 K.Kerim, 8 Enfal / 22.

28 Meriç, "*Çağdaş Uygarlık Düzeyi*", s. 13.

ğın” oluşumunda dinin önemli bir rolü vardır.²⁹ İşte din belki de bu noktada en önemli görevi üstlenerek, ahlaki ilkelerin yaşama yansıtılması için önemli bir yönlendirici ve motivasyon kaynağı olacaktır. Seküler ahlak ise bu imkândan yoksundur.

Belirlenen ahlak ilkelerinin pratik hayatta da uygulanması gerekmektedir. Çünkü doğru davranışın ne olduğunu sadece bilmek, o doğru davranışın yerine getirilmesi için, yeterli olmayabilir. İyi ahlaklı ve mutlu toplumlar oluşturmak için doğru olanın bilgisi, yeterli neden değildir. Bunun için insanı motive edebilecek, isteklendirebilecek bir kaynağa ihtiyaç vardır. Nitekim yalın ahlak ilkeleri bizi ahlaklı kılmaz, onlar buyurur, kınar fakat motive etmezler. İhtiyaç duyduğumuz şey, bizi ahlak ilkelerine uygun hareket etmeye yönlendirecek olan bir isteklendirme (motivasyon) kaynağıdır.³⁰ Burada olduğu gibi din, ahlak ilkelerini buyurmakla ve kınamakla kalmayıp, bu ilkelere uygun hareket edenlere ödül, uygun hareket etmeyenlere de ceza vaat etmektedir.³¹ Dolayısıyla dini kaynağı da dikkate alan ahlak anlayışları muhatabı için kendini sadece bir ahlak ilkeler toplamı olarak değil, aynı zamanda bir dinin himayesinde olan sistem olarak takdim eder.³² Bu durumda “din” ahlakî doğru davranışın eyleme dönüşmesinde etkin bir isteklendirme aracı durumuna gelmektedir.

Ahlakî eylemlerde yaptırımcılık, öznenin kendisini bir eylemi yapmaya yönlendirici bir olgunun olmasını gerekli kılar. Özneyi iyi eylemleri yapmaya, kötü eylemlerden kaçınmaya sevk eden bir isteklendirme olmalı ki, özne o eylemi yapsın ya da ondan kaçınabilsin. Çünkü insanın doğasında iyi ahlaki eylemi engelleyen pek çok etkin güç vardır. İnsan bir eyleme karar verirken nefsinin etkisinden kolay kolay kurtulamaz. Bu engelleyici nefsi güçler, saf pratik aklın hükümlerini ya engellerler ya da onlara gölge düşürürler. Bunun için ahlaki ilkenin eyleme dönüşebilmesi için daha güçlü bir etkene ihtiyaç vardır. Nitekim insanı iyiye ve doğruya yönlendiren, vicdanlara hükmeden en etkin kurallar dini olanlardır. Özellikle tek tanrılı dinler tarihte, insanın tecrübe ve spekülâtif akılla çözemediği pek çok metafizik sorulara cevap vererek, sadece metafizik sistemler kurmakla yetinmemişlerdir. Bu dinler insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamıyla ilgilenip, her tür düşünce ve eylemini yönlendi-

29 Başçı, Vahdettin, “İnsaniliğin Oluşumunda Dinin Rolü”, Felsefe Dünyası, sayı: 33, 2001/1, s.43.

30 Stewart, Davit, *Exploring the Philosophy of Religion*, London 1980, s. 380.

31 Bkz. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 162.

32 Aydın, *Yusuf Sinan Paşa'nın Ahlak Anlayışı*, s.44.

rebilen bir dünya görüşü oluşturmuşlardır.³³ Dolayısıyla din, ahlaka devamlı olumlu katkı yapan bir unsurdur.

Ahlaki görevler her bakımdan güçlü bir varlığın otoritesine dayandırılması durumunda, bu tür ahlaki eylemlerin o dinin mensubu olan insanın nazarında daha saygın, değerli ve kutsal olacağı kabul edilir. Bu gerekçe dikkate alındığında “din” ahlak için olumlu bir olgu durumundadır. Ahlakî değerler, ana hatlarıyla da olsa, insanüstü bir otoriteye dayandırıldığında, ahlaki açıklamaları, ahlak ilkelerini benimsemeyi hayli kolaylaştırıyor. Ahlakın otoriteleri arasında Tanrı ya da insanüstü bir güç olmazsa, sadece insani kaynağa indirgenirse, o insanın ölümü ile ürettiği ahlak ilkeleri yok olabilir. O insan gibi düşünmeyenler için bir anlamı olmayabilir. Nitekim Nietzsche’ye atfedilen **“Tanrı öldüğünden beri her şeye izin verildi”**³⁴ sözünü dikkate alınca, bu daha iyi anlaşılacaktır. Burada Tanrı inancı, dolayısıyla din olmadan, insanların kötülüklerini engellemek, iyi eylemlere yönlendirmelerinin neredeyse imkânsız olduğu vurgulanıyor. Dolayısıyla dini merkezine alan ahlak teorilerinin, “dini ahlak” olmaları bakımından diğer ahlak teorilerinden pozitif anlamda farklılaştığını söyleyebiliriz.

Dini inancın olması ve bunun ahlaka etki etmesinin bir olumlu katkısı da ahiret inancıdır.³⁵ Dini ahlak, yarar ve zarar kavramlarıyla hareket ederek kişiyi ahlaki eylemlere sevk eder. Böylece cennet ümidi ve cehennem korkusuyla iyi davranışlara yönlendirme etkisi olur. Dolayısıyla ölümden sonraki hayatın varlığına inanarak dünya yaşamındaki ahlaki eylemler düzene sokulabilir. Gerçi bu duruma bazı ahlakçılar özellikle semavi dinlerin hemen hepsindeki iyi fiiller ölüm sonrası hayattaki ödüllerle teşvik edilmek, kötü fiiller de verilecek cezalarla caydırılmak olgusuna, ahlakın değerini azaltacağı ve ahlaksal davranışı, sonucuna göre değerlendirmek gibi faydacı bir duruma getireceği gerekçesiyle, olumsuz yaklaşmışlardır. Ahlaki bir görevi sırf görev bilinciyle yerine getirmek olduğunu benimseyen “İlke ahlakı” herhangi bir beklentiyi doğru bulmaz. Bu anlayışa göre, sonucu ne olursa olsun, olumlu ya da olumsuz, hesaba katmadan o fiili yerine getirmek gerekir. Bu tür ödev anlayışı ile geliştirilen ahlak anlayışını İslam dininde de görmek mümkündür.

33 Ceylan Yasin, *Din ve ahlak*, <http://www.phil.metu.edu.tr/yceylan/works/din-ahlak.htm> (17.03.2010).

34 Ayer, A. J., *The Meaning of Life*, Mcmillan Publishing Company, New York, 1990, pp. 178.

35 Aydın, *Yusuf Sinan Paşa'nın Ahlak Anlayışı*, s.46.

Her ne kadar dünya ötesi sonuçlara göre ahlaki davranışlarını belirleyen kişi, bir beklenti içinde olmasından dolayı bizi pragmatist bir anlayışa taşıyacağı düşünülse de, aslında İslam ahlakının, öncelikle önerdiği şey, cennet ümidi ve cehennem korkusu olmadan, ödev bilinciyle iyiyi eyleme dönüştürmektir. Fakat ödevi yapmakla bir beklenti içinde olmanın, beklenti insandan olmadığı sürece, bireysel ve toplumsal bir olumsuzluğu olduğu söylenemez. Belki olumsuz olan yönü, bireyle Allah arasındaki ilişki samimiyetini bir nebze olsun gölgelediği kabul edilebilir. Bu da pratikte ahlaka bir olumsuzluk getirmez. Kant'ın yaklaşımı da buna çok yakındır. Nitekim Kant'a göre hareket eden kişi, ahlaki gereklilikleri yerine getirirken, bunun kendine mutluluk getireceği umuduyla yapmamalı, o eylemi ödev, ilke edindiğinden dolayı yapmalı. Aslında mutluluk da bir beklenti, bir yarardır. Ahlakten mazbut olan bir kimse, bu dünyada hak ettiği mutluluğu elde etmeyebilir. Ancak ruhsal bir tatmini, mutluluğu tecrübe eder. Aynı zamanda birey için bir umut olan bu tatmin, ruhun ölümsüzlüğü gerekçesiyle Tanrı tarafından mutluluk olarak kendisine iade edileceği kabulü ile mutlu olabilir.³⁶ Bu durumda ahlaki yaşamından dolayı hak edip bu dünyada elde edemediği mutluluğu, herhangi bir şekilde şuurunda umut olarak bulduran bir kimse ile dini inançlardan hareket edip, erdemli yaşamını sürdürmeye devam edebilecektir. Burada dini bir beklenti, insanı iyiye, doğruya yönlendiren bir saik durumunda olacaktır.

Diğer taraftan dinlerde var olan fakat seküler ahlak sistemlerinde olmayan önemli bir olgu daha vardır. O da “**tövbe**” kavramıdır. Tövbe, insanların ahlaki kötü olarak nitelenen hareketlerinden dolayı pişman olup, bir daha böyle kötü eylemlerde bulunmayıp, daha dürüst davranacaklarına karar vermelerine imkân sağlar. Çünkü insanda bulunan nefsin yanıltıcı niteliklerinden dolayı, sürekli tam bir mükemmellik içinde davranmak, insan için pek mümkün olmamaktadır. Kötü eylemde bulunan insanın karamsarlığa düşmeden af edilebileceği ümidiyle Tanrı'dan af dilemesi ve yeni bir başlangıç yapmasına fırsat verilmesi bireyin ahlaksal yolculuğunda pek anlamlı bir durumdur. Dolayısıyla “tövbe” olgusu insanların ahlaki davranışlarında, mükemmele doğru bir dinamizm ve ümit verici konumundadır.

Genelde dini kaynak kabul eden ahlak teorileri, dini bir kabul olan, ruhun ölmezliğinden güç alır. Ceza ve mükâfatı, iyiyi eyleme, çirkinden kaçınmak için bir yaptırım gücü olarak kullanması onu seküler ahlak sistemlerine nazaran daha avantajlı ve ayrıcalıklı duruma getirmektedir. Örneğin K. Kerim'de “*Kim*

36 Ceylan Yasin, *Din ve ahlak*, <http://www.phil.metu.edu.tr/yceylan/works/din-ahlak.htm> (17.03.2010).

zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür.”³⁷ yani “Yapılan hiçbir eylem karşılıksız kalmayacaktır.” ilkesi her şeyin kaydedildiğine işaret eder. Özellikle İslam ahlak teorileri iyiyi eyleme dönüştürmek, kötüyü eylememek için insanı isteklendirir. Böylelikle dini kaynak olarak alan ahlak teorileri, seküler ahlakın soyut olarak vicdana yüklemek istediği rolü, Tanrı'nın kontrolünde insanın aklına, ruhuna yüklemiş olmaktadır. Dolayısıyla en ünlü ahlak filozoflarının ahlak felsefelerinin dahi böyle bir olgu olmadan bunu başarması beklenemez. Eğer ahlakın gayesi, insanları, kendilerinin ve büyük çoğunluğun yararına eylemlerde bulunmaya yönlendirmek ise, ahlak teorileri kendilerini, insanlara yön verebilecek sistemlere, olgulara dayandırmalıdır. Bu da bize göre, adı ne olursa olsun, evrensel nitelikler taşıyabilen dinlerden başka bir şey değildir. Çünkü dünya insanının birleştiği en genel ve en etkili payda, evrensel nitelikler taşıyabilen din ya da ahlak olgusudur. Diğer taraftan mutlak bir otoriteyi benimsemeyip, kendi başına buyruk, inançtan kopuk bir seküler ahlak anlayışı bizi ahlakî nihilizme götürür. Bu bağlamda inanç olmadan bireyleri kontrol etmek hemen hemen imkânsızdır. Bu konuda en batıl dinin ahlakı bile belli konularda seküler ahlaktan daha etkin olabilir.

İslam ahlak teorilerinin merkezinde bulunan İslam dini de insanı her iki dünyada mutlu kılmayı hedeflemiş ve bunu da büyük oranda ahlak ve erdem temeline oturtmuştur. Bunun için İslam'ın bütün emirleri bu amaca yönelik olup hem ibadetlerin, hem de diğer davranışların, bu hedefe hizmet ettiği oranda değer kazanacağı kabul edilir. İslam düşünürleri, büyük çoğunlukla insanın mutluluğa erişmesi konusunda Tanrı'nın yardımının, O'nun mesajlarının önemli olduğunu kabul etmişlerdir.³⁸ Onlar Allah'ın buyruklarını öğrenme ve uygulamayı nihaî amaçla ilgili bulmakta ve erdem olarak değerlendirmektedirler.³⁹ İslam ahlak teorilerine göre de ferdin dinden bağımsız olarak tam anlamıyla ahlaklı olması mümkün değildir. Dolayısıyla, İslam'a göre de dinden bağımsız bir ahlak, eksik ahlak olacaktır.

37 K.Kerim, 99. Zilzâl/ 7–8.

38 Bkz. Aydın, Mehmet, *The Term Sa'ada in the Selected Works of Al-Fârâbî and Al-Ghazâlî*, s. 125, 313.

39 Bkz. Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 559, 569; Donaldson, Dwight M, *Studies in Muslim Ethics*, Fletcher and Son Ltd, London 1963, s. 144, 146, 147; Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 138; Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 211; Aydın, Mehmet *Term Sa'ada*, s. 174, 177.

SONUÇ

Seküler ahlak ile dini ahlakın ayrıldıkları temel noktalar vardır. Seküler Ahlak öğretisinin öncelikli ideali dünyevi kazançtır, dayanak noktası fiziktir, kuvvettir. Dini ahlak öğretisinin öncelikli ideali ise ruhi kazanç ve Tanrı'yı memnun edip, insanlık olarak iki dünya saadetine ulaşmaktır. Dayanak noktası ise adalettir. Sorunlar adil çözüm kaygısı ile çözülmeye çalışılır.

Seküler ahlakta kullanılan yöntem "ben" merkezci olup, başarı için rekabet ve yarışmacılık kutsallaşmıştır. Seküler ahlak öğretisinin yaşam prensibi mücadeledir. Yaşam bir mücadele olduğundan dolayı bunun için de "başarılı olmak için başkasını düşünmek önemli olmayabilir", ön kabulü ile hareket edilebilir. Din merkezli ahlak öğretilerinde ise yaşam prensibi mücadele yerine yardımlaşmadır. İnsanın sadece kendisi için değil ailesi, toplumu ve insanlık için de yaşama sorumluluklarını yerine getirme duygusu vardır. Paylaşma ahlakı öncelenir. Kendisinden önce komşusunu, zayıfı, yoksulu ve diğer insanları düşünmek tavsiye edilir. Dini ahlakta insan özgürdür, fakat kalbinde sürekli Tanrı'nın kontrolünü hisseder. Böylelikle de bireyin vicdanı, polis korkusu yerine Tanrı korkusuyla kontrol edilir.

Her dinin bir ahlak sistemi olduğunu düşünürsek, din dışı seküler bir ahlakın teoride olması mümkün görünse de pratikte pek mümkün görünmemektedir. Çünkü dini değerlerden tamamen soyutlanmış seküler bir ahlakın olabilmesi için, kendilerini dini değerlerden tamamen soyutlamış insanların bir araya gelerek bir toplum oluşturmaları ve bu toplum içinde kendine özgü bir ahlakın oluşması gerekir ki bu pratikte mümkün olmayacak bir şeydir. Aynı şekilde dindar birinin din ile ilişkisini koparmış, kendi değerlerinden soyutlanmış bir ahlakı benimseyip yaşamına yansıtması da beklenemez.

Seküler ahlak anlayışları Tanrı inancına başvurmadan veya bir dinin sağladığı bir dünya görüşünün şemsiyesi altına girmeden bir sistem haline girebilirler ve insana bazı yararlar da sağlayabilirler. Ancak soyut ahlaki yaşam, yalnız başına bir dünya görüşü oluşturamayacağından mevcut bir dünya görüşünün zemini içinde kalmaya mahkûmdur. Ahlaksal davranış içindeki insanın amacı, ideal tipe yaklaşmaya çalışarak, ahlaki davranışlarıyla hedefteki iyiliği yakalamaktır. Bireyi ahlaksal davranışlara sürükleyen en önemli faktörlerden biri de bu "ideal tip"tir. Dini referansları arasına alan ahlak sistemlerinde var olan bu olgu, seküler ahlakta bulunmamaktadır. Böyle bir ideal tipin olmaması, bireyi en erdemli davranışlarında isteksiz hale getirecektir. Bu durum da bir

ahlak sistemi için ciddi bir eksiklik doğuracaktır. Dinamik bir ahlak anlayışının gerçekleşmesi ve "ideal tip" kavramının oluşması için, belli bir dünya görüşünün, ahlakla ilgili hususlarda, yüksek inanç seviyesinde, bazı emir ve yasaklar içermesi ve "ideal tip" in kutsallık kavramıyla desteklenmesi gerekmektedir. Böyle olunca bireyin devamlı eksik kalan ahlaki durumuyla zihnindeki mükemmel model arasında canlı bir ilişki kurulacak ve bu ilişki hayatı boyunca devam edecektir. Dolayısıyla dini değerlerden uzak olarak oluşturulan seküler ahlakın teoride mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. Ancak ahlakın genel hedefleri dikate alındığında, özellikle iyiyi eyleme, kötüyü eylememe konusunda seküler ahlakın imkânının olduğu söylenemez. Oysa dini, ahlakın temel kaynakları arasında değerlendiren ahlak anlayışları, daha uygulanabilir ve daha etkin olduklarından dolayı, ahlakın amacını yerine getirmede daha başarılı olacaktır.

Kaynaklar

- Alastair MacIntyre, Etik'in Kısa Tarihi, çev. Hakkı Hünler ve S. Z. Hünler, İstanbul 2001.
- Altıntaş, Hayrani, İslam Ahlakı, Ankara 1999.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara 1997.
- Attas, S. Nakib, Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri, Nşr. M. E. Kılıç, İstanbul 1989.
- Aydın İbrahim Hakkı, Yusuf Sinan Paşa'da Ahlak Anlayışı, İstanbul 2007.
- Aydın, Mehmet, The Term Sa'ada in the Selected Works of Al-Fârâbî and Al-Ghazali, Basılmamış Doktora Tezi, Edinburgh, Univ., 1972.
- Ayer, A. J., The Meaning of Life, Mcmillan Publishing Company, New York, 1990.
- Başçı, Vahdettin, "İnsaniliğin Oluşumunda Dinin Rolü", Felsefe Dünyası, sayı: 33, 2001/1, s. 39-44.
- Bolay, S. Hayri, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, VI. Baskı, Ankara 1996.
- Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, IV. Baskı, İstanbul 2000.
- Ceylan, Yasin, <http://www.phil.metu.edu.tr/yceylan/works/din-ahlak.htm> (17.03.2010).

- Çağrı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, İstanbul 1989.
- Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophy, (İngilizceye çeviren: R. D. Hicks), Cambridge 1925.
- Donaldson, Dwight M, Studies in Muslim Ethics, Fletcher and Son Ltd, London 1963.
- Ewing, The Autonomy of Ethics, Prospect for Metaphysics, ed.: Ian Ramsey (içinde), London 1961, s. 39.
- Fahri, Macid, İslam Ahlâk Teorileri, Çev. M. İskenderoğlu ve A. Arkan, İstanbul 2004.
- Farabî, Ebu Nasr, Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987.
- Farabî, Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde), Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993.
- Hazlitt, Hanry, Ahlakın Temelleri, çev. Mehmet Aydın ve Recep Tapramaz, Ankara 2006.
- Kılıç, Recep, Ahlâkın Dinî Temeli Ankara 1992.
- Meriç, C. "Çağdaş Uygarlık Düzeyi" Fikirde ve Sanatta Hareket, sy. 90 (Haziran1973), s. 13.
- Mitchell, G. D., (ed), A New Dictionary of Sociology, London , 1979.
- Mustafa Rahmi, Tarih Boyunca Ahlak, İstanbul 1949.
- P. A. Sorokin, "Çağın Bunalımı" (Nşr. T. Akman), Diriliş, s. 48-51,16 Haziran 1989.
- Pipin, R. B., Modernism as a Philosophical Problem, Oxford 1995.
- Platon, Devlet, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcöz, İstanbul 1988, VI. Baskı.
- Santayana, George, Dominations and Powers, New York, Scribner's 1951.
- Sorokin, P. A., "Çağın Bunalımı" (Nşr. T. Akman), Diriliş, s. 48-51,16 Haziran 1989
- Stewart, Davit, Exploring the Philisophy of Religion, London 1980.

NİZÂR KABBÂNÎ VE ESERLERİ ÜZERİNE NOTLAR*

Süleyman TÛLÛCÛ **

ÖZET

Nizâr Kabbânî, Suriyeli bir diplomat, şair, denemeci ve yayımcıdır.

Nizâr Kabbânî, 21 Mart 1923 tarihinde Suriye'nin başkenti Şam'da orta halli bir tüccar ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Tevfik Kabbânî Suriyeli, annesi ise Türk asıllı idi. 1930-1941 yılları arasında el-Külliyetü'l-İlmiyyetü'l-Vataniyye'de öğrenim gördü. Daha sonra Şam Üniversitesi'nde hukuk tahsil etti. 1945'te buradan mezun oldu. Bu Üniversitede öğrenci iken (1944) "Kâlet İ es-Semrâ" (Esmer [Kız/Kadın] Bana Dedi ki) başlıklı ilk şiirini yazdı. Hukuk Fakültesi'nden mezuniyetinin ardından, Suriye Dışişleri Bakanlığı adına Beyrut, Kahire, İstanbul, Madrid, Pekin ve Londra dâhil, çeşitli başkentlerde danışma veya kültür ataşesi görevi ile çalıştı.

Nizâr Kabbânî, hayatında iki kere evlendi. İlk karısı kuzeni Zehrâ idi. İkinci evliliği Belkîs er-Râvî adlı Iraklı bir kadınla oldu. Nizâr Kabbânî, 30 Nisan 1998 tarihinde 75 yaşında, bir kalp krizi sonucu Londra'da öldü ve Şam'da toprağa verildi.

Nizâr Kabbânî, Arap dünyasında en çok saygı duyulan çağdaş şairlerden biridir. Onun şiirsel üslubu; sadeliği ve aşk, feminizm, din ve Arap milliyetçiliği temalarını incelemede zarafeti bir araya getirir.

Anahtar Kelimeler: *Nizâr Kabbânî, Belkîs er-Râvî, Feminizm, Arap Milliyetçiliği, Suriye, Çağdaş Arap Şiiri.*

* Bu yazı, daha önceleri, "Suriyeli Çağdaş Arap Şairi Nizâr Kabbânî Üzerine Bazı Notlar" başlığı ile neşredilmişti (*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2007), s. 1-8). Bu defa bu yazıyı, birçok ilâve ve birkaç düzeltme ile, özellikle Türk okuyucusuna yararlı olacağını düşünerek, zengin bir "Seçilmiş Kaynakça" ile yeniden yayınlamayı uygun gördük. Çalışmamızı bitirdiğimiz sıralarda, Nizâr Kabbânî hakkında yazılmış 90 kadar eserin künyesini internetten tespit etme imkânını bulduk. Bunlardan bazılarının adlarını bu kaynakçaya almakla yetindik (bu hususta geniş bilgi için meselâ bk. http://www.worldcat.org/wcpa/search?q=nizar+kabbani&qt=spelling_suggestion). [2010] Nizâr Kabbânî hakkında kaynakça için ayrıca bk. Wisam Mansour, "Kabbani's Women: From the Sultan's Wife to the Lady Friend in Exile", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 44, sy. 1 (2004), s. 1-15. Diğer yandan, bu yazımızda Nizâr Kabbânî'nin eserlerinin farklı baskılarını da tespit etmeye çalıştık. Yazı içerisinde birkaç künyedeki eksiklik, tüm çabalarımıza rağmen giderilememiştir.

** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

ABSTRACT

Notes on Nizar Qabbani and His Works

Nizar Qabbani is a Syrian diplomat, poet, essayist and publisher.

Nizar Qabbani was born in the Syrian capital of Damascus to a middle class merchant family in March 21, 1923. He studied at the National Scientific College School (al-Kulliyya al-'Ilmiyya al-Wataniyya) in Damascus between 1930 and 1941. His father, Tawfiq Qabbani, was Syrian while his mother was of Turkish descent. He later studied law at the Damascus University. He graduated with a bachelor's degree in law in 1945. While a student in this University he wrote his first collection of poems entitled "Qālat lī al-Samrā" (The Brunette Told Me) in 1944. After graduating Law School, he worked for the Syrian Foreign Ministry, serving as he worked or cultural attaché in several capital cities, including Beirut, Cairo, Istanbul, Madrid, Peking, and London.

Nizar Qabbani was married twice in his life. His first wife was his cousin Zahra. His second marriage was to an Iraqi woman named Balqis al-Rawi. Nizar Qabbani died in London on April 30, 1998 at the age of 75 as a result of a heart attack and he was buried in Damascus.

Nizar Qabbani is one of the most revered contemporary poets in the Arab world. His poetic style combines simplicity and elegance in exploring themes of love, eroticism, feminism, religion and Arab nationalism.

Key Words: *Nizar Qabbani, Balqis al-Rawi, Feminism, Arab Nationalism, Syria, Contemporary Arabic Poetry.*

"Kabbânî", Suriyeli yazarlar ailesinin ortak adıdır. İlk olarak Arap Tiyatrosu'nun kurucularından Ahmed Ebû Halîl' (1833-1903)'den; sonra *Semerâtü'l-Fünûn* dergisinin, Makâsıd Lisesi'nin kurucusu olan 'Abdülkâdir Kabbânî (1847-1935)'den söz edilir².

1 Bk. 'Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifin*, Dimaşk 1376/1957, II, 94-95; John A. Haywood, *Modern Arabic Literature 1800-1970*, London 1971, s. 60; Ahmet Savran, 19. Yy. *Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Erzurum 1991, s. 66-67.

2 Meselâ bk. P. Di Tarrâzî, *Târîhu's-Sihâfeti'l-'Arabiyye*, Beyrut 1913, I, 25-27, 99-101; Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Beyrut 1983, IV, 416; "Kabbânî", *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, X, 6138; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullâh, Beyrut 1989, I, 248; IV, 46; krş. İsmail Durmuş, "Kabbânî, Abdülkâdir b. Mustafa", *DİA*, XXIV, 13.

Nizâr Tevfik Kabbânî, 21 Mart 1923 tarihinde eski bir Şam evinde dünyaya geldi. Babası Tevfik Kabbânî Suriyeli, annesi ise Türk asıllı idi. Dört çocuklu orta halli bir ailenin ikinci çocuğu idi. Öğrenimini, ilkokuldan lisenin sonuna kadar Şam'da el-Külliyetü'l-İlmiyyetü'l-Vataniyye'de yaptı (1930-1941). Medresetü't-Techîz'e girdi (1941-1942). Buradan mezuniyet diplomasını aldı. Ardından dört yıllık bir öğretimden sonra Şam'da Suriye Üniversitesi (el-Câmi'atü's-Sûriyye) Hukuk Fakültesi'ni bitirdi (1942-1945). 1945 yılı Ağustosunda henüz 22 yaşında iken Suriye'nin Kahire Büyükelçiliği'nde çalışmaya başladı. Buradaki görevi 1948 yılına kadar devam etti. Sonra, 1966 yılına kadar İstanbul, Londra, Beyrut, Pekin ve Madrid'de diplomat olarak görev yapan Nizâr Kabbânî, bu yıl içinde emekli olmuş ve Beyrut'a yerleşmiştir. 1967 Haziranında Arapların İsrail karşısında uğradıkları yenilginin öfkesiyle kaleme aldığı "*Hevâmiş 'alâ Defteri'n-Nekse*" (Gerileme Kitabına Dipnotlar, Bozgun Notları) başlıklı şiir kitabı, şairin Mısır'da aforoz edilmesine yol açmıştır. Bu yıl içinde Beyrut'ta kendi adını taşıyan bir yayınevi kurmuş³ ve birkaç yıl sonra ikinci eşi Belkîs er-Râvî ile evlenmiştir. Bağdat'ta tanıştığı eşi Belkîs, 12 yıllık bir beraberlikten sonra, Beyrut'ta Irak Büyükelçiliği'ne düzenlenen bir bombalı saldırıda, 1982 yılı sonlarında (15 Aralık) hayatını kaybetmiştir. Gerek bu olay gerekse siyasî şiirlerinde acımasızca eleştirdiği Arap yöneticilerin tutumları Nizâr Kabbânî'yi daha ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir⁴. Son yıllarında Londra'da yayınlanan *el-Hayât* gazetesinde on beş günde bir yazıları, şiirleri çıkan şair, nispeten rahat bir ortamda, hem Arap dünyasını, hem modern bilim ve teknoloji uygarlığını; insanî ve ilâhî değerler adına yoğun bir eleştiri bombardımanına tutuyordu. Nizâr Kabbânî, 30 Nisan 1998 tarihinde Londra'da öldü ve cenazesi Şam'a getirilerek, burada aile mezarlığına gömüldü.

Nizâr Kabbânî, çocukluk yıllarında güllerin, yaseminlerin süslediği bahçede resimler yapmaya çalışmış, bir ara müzikle de uğraşmış, ama sonunda şiirde karar kılmıştır. 1939 yılında şiir yazmaya başlamış ama bir şair olarak ilk çıkışını henüz Hukuk Fakültesi öğrencisi iken, 1944 Eylülünde kendi imkânları ile yayımladığı (300 nüsha) "*Kâlet İi es-Semrâ*" (Esmer [Kız/Kadın] Bana Dedi

3 Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî: el-Edebü'l-Hadîs*, Beyrut 1986, II, 686; Robert B. Campbell, *A'lâmü'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsir, Siyer ve Siyer Zâtiyye*, Beyrut 1996, II, 1084; Aysel Ergül Keskin, *Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı Nizâr Kabbânî'de Aşk ve Kadın*, Ankara 2006, s. 39.

4 İbrahim Demirci, "Nizar Kabbânî de Kim?", *Yeni Şafak*, 21 Mayıs 1998, s. 13.

ki) adlı şiir kitabı ile yapmıştır⁵. Diliyle ve anlatımıyla olduğu kadar, muhteva-sıyla da -özellikle kadına ve cinselliğe yaklaşımındaki cüretiyle- geleneksel şiir ve ahlâk anlayışının sınırlarını zorlayan bu eser, II. Dünya Savaşı kuşağının yaşadığı kaygı, kayboluş ve duygusal bastırılma gibi konuların cüretli bir yorumu niteliğindedir. Kitap yayınlanınca muhafazakâr ve geleneksel değerlere önem veren çevrelerin şiddetli tepkilerini üstüne çekmiş ve hem şekil, hem de muhteva açısından geleneksel Arap şiir tarzından bir sapma olarak değerlendirilmiştir.

Tüm bu rahatsızlık ve karşı çıkışlara rağmen, Nizâr Kabbânî, Arap halkının bilinç ve duygularını korku, yılgınlık ve içine düştüğü ikilemden kurtarmaya çalıştığını ileri sürerek, ilk dönem şiirlerinde eski belâgat putlarını yıkmaya çalışır; uçarı ve cinselliği ön plâna çıkaran şiirler yazar. O, kuşağının duygusal sorunlarını açık seçik bir biçimde kâğıda dökmekten çekinmemiştir. Öyle ki, bazıları onun şiirlerinde “tarihin girdaplarında ve taklitçilikte hapsolup kalmış” Arap gençliği için bir çıkış yolu görmüşlerdir⁶.

Nizâr Kabbânî, şiir yazmaya başladığı andan itibaren kendi dilini bulur ve kendi ifadesiyle, “Onu insanların, tüm insanların pencerelerine konan bir kuş hâline getirir.” Onun zengin, özverili ve coşkun bir tabiatı vardır. Şiirleri Arap dünyasının hemen her yerinde yayılmıştır. Yirmiyi aşkın şiiri, başta Muhammed ‘Abdülvehhâb olmak üzere, çeşitli bestekârlarca bestelenmiş, Ümmü Külsûm’dan Mâcide Rûmî’ye kadar çeşitli şarkıcılar tarafından kırk yıldır söylenegelmiştir.

Nizâr Kabbânî’nin şiirleri, genel olarak kadın ve siyaset olmak üzere iki ana temadan meydana gelir. Kadın konusu, sanat yaşamının bütün safhalarında yer alır ve gelişim bakımından süreklilik gösteren en geniş tema olur⁷. Siyasî şiirlerinde ise çağdaş Orta Doğu Arap ülkelerinin (Filistin, Mısır; Arap-İsrail savaşı vb.) siyasî meseleleri üzerinde durmuştur. Ezcümle İsrail’in Filistin topraklarını haksız yere işgalinden sonra kaleme aldığı “Kudüs” adlı şiir, Nizâr Kabbânî’nin en ünlü şiirlerinden biridir.

Nizâr Kabbânî, çağdaş Arap edebiyatına damgasını vuran önemli şahsiyetlerdendir. Duygusal ve romantik bir şair olan Nizâr Kabbânî, şiirlerini oldukça sade bir dille yazmıştır.

5 A. mlf., a.g.m., s. 13.

6 Nizâr Kabbânî, *İşgal Altında*, çev. Turan Koç-İbrahim Demirci, Kayseri 1996, Turan Koç’un yazdığı giriş, s. VII vd.

Laurent Mignon da onun edebî kişiliği ve şiiri hakkında şu bilgileri verir: “Nizâr Kabbânî, belki de çağdaş Arap edebiyatının en büyük şiir ustasıydı. Gerek dil ve şekil, gerekse konu açısından Nizâr Kabbânî'nin, muhafazakâr eleştirmenlerin sert tepkilerine rağmen Arap şiirine son yarı yüzyılda yeni ve çağdaş bir mahiyet kazandıranlar arasında küçümsenemeyecek bir yeri vardır. Üstelik Fas'tan Irak'a kadar bütün Arap dünyasında sıradan insanın beğenisini ve sevgisini kazanmıştır.”⁸

Birçoklarınca “Kadın Şairi”, “Arap Milletinin Şairi” ve “Bütün Nesillerin Şairi” olarak nitelendirilmiş olan Nizâr Kabbânî'nin ilk şiirlerinde, daha ziyade, sembolizmin hâkim olduğunu görürüz. Ayrıca şiirine daha yakından baktığımızda, onun varoluşsal bir özellik taşıdığını anlamakta pek güçlük çekmeyiz.

Diğer taraftan, Nizâr Kabbânî'nin büyük bir yekûn tutan şiirleri İslâm'ın temel hükümleri ve inanç esasları açısından değerlendirilmiş ve bunlarda İslâm'a aykırı bazı noktalara rastlandığı iddia edilmiştir. Nitekim Sa'îd b. Nâsır el-Gâmidî, “Nizâr Kabbânî... ve'l-Harb 'ale'l-'Akîde ve's-Şerî'a” (*el-Müctema'* [Küveyt], sy. 1300 (22 Muharrem 1419/19.5.1998), s. 45-47) başlıklı yazısında, bu noktaları, onun bazı eserlerinden alıntılar yaparak göstermeye çalışmıştır. Kanaatimizce, burada şu hususu gözden uzak tutmamakta fayda vardır: Bir yazarın veya şairin inanç yönü ve dinî tutumu ayrı, sanatkârlık yönü ayrı değerlendirilmelidir. Burada, aslolan onun daha çok edebî tarafıdır. Eleştirmenlerin, elbette ki bu konuda birtakım görüşleri ve eleştirileri olacaktır. Her halükârda onun Müslüman bir şair olduğunu söyleyebiliriz. Her ne olursa olsun, Nizâr Kabbânî'nin, İslâm dünyasında (XX. yüzyılın son yarısında) önde gelen şairlerinden biri olduğu muhakkaktır. Nitekim Adonis (doğumu: 1930) ile birlikte en büyük çağdaş Arap şairi olarak görülmüştür. Bir aşk şairi olarak tanınan Nizâr Kabbânî, 1967 Arap-İsrail savaşından sonra Arap şiirinde çağ açıcı bir rol oynamıştır.

Türkiye'de Nizâr Kabbânî, muhtemelen ilk kez, *Edebiyat* (yayınlayan: Nuri Pakdil) dergisinde görüldü. Nuri Pakdil'in hazırladığı *Çağdaş Arap Şiiri/Güldeste* (Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara 1976; genişletilmiş 2. baskı, *Arap Şiiri [Güldeste]*, II adı ile, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara 1998)'de “Doğu” baş-

7 Salih Tur, “Nizâr Kabbânî'nin Aşk Şiirlerinde Annelik”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: VI, sy. 20 (Kış 2006), s. 118.

8 Nizar Kabbânî, *Aşkın Kitabı*, çev. Laurent Mignon, İstanbul 2000, çevirenin girişi, s. 5; krş. Asım Öz, “Egemen Söyleme Karşı Eleştirel Tanıklığın Şairi: Nizâr Kabbânî”, *Haksöz*, sy. 204 (Mart 2008), s. 65.

lıklı şiiriyle yer aldı. Turan Koç'un dilimize kazandırdığı kimi şiirleriyle İbrahim Demirci'nin çevirdiği bazı şiir ve yazıları "*İşgal Altında*" adıyla kitaplaştı (Rey Yayıncılık, Kayseri 1996). Yukarıda kaydettiğimiz "*Kasâ'id Mağdûbün 'aleyhâ*" başlıklı şiir kitabı, "*Gazaba Uğramış Şiirler*" adıyla, İbrahim Demirci tarafından Türkçeye çevrildi (Mavi Yayıncılık, İstanbul 1997). Ergin Koparan, "*Hevâmiş 'alâ Defteri'n-Nekse*" başlıklı şiir kitabını "*Gerileme Kitabına Dipnotlar*" adı ile dilimize kazandırdı (BDS Yayınları, İstanbul 1997). Son yıllarda, Beyrut'ta günlük hayatı anlatan denemeleri İbrahim Demirci tarafından Türkçeye tercüme edilerek "*Ben Beyrut: Bir Kentin Günlükleri*" adıyla kitaplaştı (Hece Yayınları, Ankara 1999). Daha önceleri ve son zamanlarda da bazı şiir ve yazıları İbrahim Demirci ve Turan Koç tarafından Türkçeye çevrilerek *Yedi İklim*, *Çerağ*, *Edebiyat*, *Hece* gibi dergilerde yayımlanmıştır. Diğer yandan, Laurent Mignon, "*Kitâbü'l-Hub*" adlı kitabını "*Aşkın Kitabı*" başlığı ile Türkçeye çevirip yayınladı (Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000). Müteakiben Nizâr Kabbânî'nin dilimize tercüme edilen diğer şiir kitapları şunlardır: *Hüzünlü İrmak*, çev. Metin Fındıkçı, İyi Şeyler Yayıncılık, İstanbul 2000; *Yasak Şiirler*, çev. Kemal Yüksel, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002; *Gözlerinin Mavi Limanında*; *Aşk-Kadın-Hüzün Şiirlerinden Seçmeler*, Arapçadan çev. Rıza Halilov-Aysel Ergül, Birey Yayınları, İstanbul 2002; *Seninle Evlendim Ey Özgürlük!*, çev. Kemal Yüksel, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003. Bu arada Salih Tur'un onun hayatı, sanatı ve şiirleri üzerine hazırladığı doktora tezi (*Nizâr Kabbânî; Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, danışman: Prof. Dr. Rahmi Er, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005) ile Aysel Ergül Keskin'in onun hakkında kaleme aldığı geniş kapsamlı bir incelemeyi (*Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı Nizâr Kabbânî'de Aşk ve Kadın*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006) kaydetmemiz gerekir.

Diğer taraftan, yukarıdaki isimlere ilâveten, son yıllarda ülkemizde Azmi Yüksel, Kemal Kahraman, Ali Nar, Mahmut Çetin, Kenan Hanok, İlyas Altuner, Ali Sözer, İsmail Özdemir, Ulaş Başar Gezgin, İbrahim Şaban, Celâlettin Divlekçi, Kadir Deniz gibi yazarlar, onun bazı şiirlerini ve yazılarını Türkçeye çevirmişlerdir. Bunlar çeşitli edebiyat ve sanat dergilerinde (*Temrin*, *Yedi İklim*, *TÖMER/Edebiyat Dergisi*, *Kaşgar: Edebiyat Seçkisi*, *Yolcu*, *Eskiyeni*, *Rahle*, *Nar: Edebiyat Ürünleri Dergisi*, *Kertenkele*, *İkinci Yağmuru*, *Az Edebiyat* vb.) yayınlanmıştır. Hâlâ da yayınlanmaya devam etmektedir.

Ayrıca şunu belirtelim ki, Nizâr Kabbânî hakkında, başta Arap ülkelerinde olmak üzere birçok kitap yayınlanmıştır; çeşitli eserleri (özellikle kimi şiirleri

ve şiir kitapları) İngilizce, İspanyolca, Fransızca, Almanca gibi tanınmış Batı dillerine tercüme edilmiş (aş. bk.) ve şiirlerinden yapılmış seçkilerin çevirileri yayınlanmıştır.

Eserleri:

Velût bir şair ve yazar olan Nizâr Kabbânî, 60'a yakın eser yazmıştır⁹. Bunların çoğunu şiir kitapları oluşturur. Ayrıca bazı nesir kitapları (inceleme, tiyatro, otobiyografi) da vardır.

A- Bazı Şiir ve Şiir Kitapları:

Nizâr Kabbânî'nin sayıları 44'ü bulan bazı şiir ve şiir kitapları şunlardır:

1. *Kâlet lî es-Semrâ'*, Dimaşk 1944; Beyrut 1969, 1989, 2002.
2. *Tufûletü Nehd*, Dimaşk 1948; Beyrut 1961, 1975?, 1989, 1999.
3. *Sâmbâ*, Beyrut 1949; Beyrut 1960, 1969.
4. *Enti lî*, Beyrut 1950, 1957, 1970.
5. *Kasâ'id*, Beyrut 1956, 1964, 1981.
6. *eş-Şî'r Kindîl Ahdar*, Beyrut 1956, 1963, 1967, 2000 (Makaleler ve bazı şiirler).
7. *Habîbetî*, Beyrut 1961, 1972, 1989, 2004.
8. *er-Resm bi'l-Kelimât*, Beyrut 1967, 1980, 2005.
9. *Hevâmiş 'alâ Defteri'n-Nekse*, Beyrut 1967, 1970 ("Gerileme Kitabına *Dipnotlar*" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.).
10. *Yevmiyyâtü İmre'e lâ Mübâliye*, Beyrut 1968.
11. *Feth*, Beyrut 1968.
12. *Şu'arâ'ü'l-Ardî'l-Muhtelle: el-Kuds*, Beyrut 1968.
13. *İfâde fî Mahkemeti's-Şî'r*, Beyrut 1969.
14. *Menşûrâtün Fidâ'iyye 'alâ Cüdrâni İsrâ'îl*, Beyrut 1969, 1971.
15. *Kitâbü'l-Hub* Beyrut 1970, 1990 ("*Aşkın Kitabı*" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.).
16. *Kasâ'id Mütevahhişe*, Beyrut 1970, 2001.
17. *Lâ*, Beyrut 1970, 1999.
18. *Mi'etü Risâleti Hub*, Beyrut 1970, 1982, 2005.

⁹ Bu hususta geniş bilgi için bk. Hannâ el-Fâhûrî, *a.g.e.*, II, 689-690; Robert B. Campbell, *a.g.e.*, II, 1086-1087; ayrıca bk. Aysel Ergül Keskin, *a.g.e.*, s. 162-164.

19. *Ahlâ Kasâ'idî*, Beyrut 1970, 1992.
 20. *Eş'ârün Hârice 'ale'l-Kânûn*, Beyrut 1972, 1980, 1998, 2005 ("Yasak Şiirler" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.).
 21. *Îlâ Beyrûti'l-Ünsâ ma'a Hubbî*, Beyrut 1976.
 22. *Külle 'Âm ve Enti Habîbetî*, Beyrut 1977, 1981, 2002.
 23. *Ühibbûki...Ühibbûki... ve'l-Bakiyyetü Te'tî*, Beyrut 1978, 1993, 2002.
 24. *el-A'mâlû's-Şi'riyyetü'l-Kâmile*, Beyrut 1968, 1971; I-II, Beyrut 1978, 1980-1983; "Bütün Yapıtları" serisi içinde I., II., IV., V. ve IX. ciltler, Beyrut 1993, 1998.
 25. *Hâkezâ Ektübü Târîha'n-Nisâ'...*, Beyrut 1981, 1986, 1989.
 26. *Kâmûsü'l-Âşıkîn*, Beyrut 1981.
 27. *Kasîdetü Belkîs*, Beyrut 1982, 2002 (15 Aralık 1982 tarihinde Beyrut'ta Irak Büyükelçiliği'ndeki patlamada hayatını kaybeden eşi Belkîs'in hatırası için yazılmış şiir). Ali Sözer tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir [Yedi İklim, sy. 212-213 (Kasım-Aralık 2007), sy. 214 (Ocak 2008) ve devamı sayılar].
 28. *Eş'ârün Mecnûne* (Selîm Berekât'ın seçtiği ve yayımladığı şiirler), Beyrut 1983, 2006.
 29. *Kasâ'id Mağdûbün 'aleyhâ*, Beyrut 1986 ("Gazaba Uğramış Şiirler" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.).
 30. *Tezevvectüki... Eyyetühe'l-Hürriyye*, Beyrut 1988, 1990, 2006 ("Seninle Evlendim Ey Özgürlük!") adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.).
 31. *Lâ Gâlib ille'l-Hub*, Beyrut 1989, 1992, 1999.
 32. *Hel Tesma'îne... Sahîle Ahzânî?*, Beyrut 1991.
 33. *Hevâmiş 'ale'l-Hevâmiş*, Beyrut 1991.
 34. *Kasîdetü Mâyâ*, Beyrut 1993.
 35. *Arabian Love Poems: Full Arabic and English Texts*, edited and translated by Bassam K. Frangieh and Clementina R. Brown, Washington, DC 1993; Boulder, CO 1999.
 36. *el-İnkisâr*, yay. Yâsir 'Abdünnebî, Kahire 1998.
- B- İnceleme ve Tiyatro Eserleri:**
1. *'Anî's-Şi'r ve'l-Cins ve's-Sevre*, Beyrut 1972 (Şair Münîr el-'Akeş'le karşılıklı konuşma/diyalog).

2. *el-Kitâbe, 'Amelün İnkılâbî*, Beyrut 1975, 1978 (Makaleler).
3. *Yevmiyyâtü Medîne Kâne İsmühâ Beyrût*, Beyrut 1977 (Denemeler, "Ben Beyrut: Bir Kentin Günlükleri" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir, yuk. bk.).
4. *Şey' mine'n-Nesr*, Beyrut 1979.
5. *el-Mer'e fî Şî'rî ve fî Hayâtî*, Beyrut 1981, 2000 (Şairle [Nizâr Kabbânî] karşılıklı konuşmalar).
6. *Mâ Hüve's-Şî'r?*, Beyrut 1981, 2000 (Makale).
7. *el-'Asâfirü lâ Tatlûbü Te'sîrete Dühûl*, Beyrut 1981 (Şairin akşamlarına başladığı sözler).
8. *el-A'mâlû's-Siyâsiyyetü'l-Kâmile*, Beyrut 1974, 1981, 1983, 1986; "Bütün Yapıtları" serisi içinde III. ve VI. ciltler, Beyrut 1993, 1999.
9.*Ve'l-Kelimât Ta'rifü'l-Gadab*, I-II, Beyrut 1983, 2000 (Kitaplardan seçme nesirler).
10. *Cumhûriyyetü Cünûnistân: Lübnân Sâbikan*, Beyrut 1988 (Üç perdelik oyun).
11. *La'ibtü bi-İtkân ve hâ Hiye Mefâtîhî...*, London 1990; 2000 (Diyaloglar).
12. *el-A'mâlû'n-Nesriyyetü'l-Kâmile*, "Bütün Yapıtları" serisi içinde VII. ve VIII. ciltler, Beyrut 1993.

C- Otobiyografi:

1. *Kıssatî ma'a's-Şî'r: Sîre Zâtiyye*, Beyrut 1970, 1973, 1983, 1997, 2000.
2. *es-Sîretü'z-Zâtiyye li-Seyyâf 'Arabî*, London 1987.

Seçilmiş Kaynakça

- Abdelkadir, Suad, *Shaping Women's Identity in Kabbani's Poetry*, London 1996.
- Achcar, Agnès, *La femme dans la poésie de Nizar Qabbani, essai de traduction*, Bordeaux 1997.
- Ahmed Kabbîş, *Târîhu's-Şî'rî'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*, Beyrut 1391/1971, s. 635-643.
- Ahmed et-Tavîlî, *Nizâr Kabbânî: Şâ'irü'n-Nisâ'*, Tunus 2007.
- Ahmed Ziyâde, *Nizâr: Şâ'irü'l-Hub ve'l-Mer'e ve's-Siyâse: Mâ Lehû vemâ 'Aleyh*, Kahire 1996.

- ‘Âmir Mübeyyid-Muhammed Kerzûn, *Nizâr Kabbânî: Rahîlü Kârre Şîriyye* [Dârü'l-Ma'ârif], Suriye 1998.
- Amra, Nancy, *Kabbânî: Şâ'irü'l-Mer'e*, Amman 1997.
- Atassi, Mohammad Ali, "TV Documentary Series on Nizar Kabbani: Poet's Life as Sanitized Commercial Spectacle", *Al-Jadid*, 11/52 (Summer 2005).
- Bedir, Atif, "Gazaba Uğramış Şiirler, Nizar Kabbânî, Mavi Yayıncılık", *Hece*, yıl: 1, sy. 12 (Aralık 1997), s. 111-112 [Tanıtma].
- Bouhrour, Habib, *The Critical Stance of Adonis and Nizar Qabbani*, Amman 2007.
- _____, "N. Qabbani's Critical Stance under Counter Poetic Modernism", *Danish Open Academic Journal*, 2 (2007).
- Boullata, I. J., *Modern Arab Poets 1950-1975*, Washington, DC 1976, s. 53-60.
- _____, "Qabbânî, Nizâr", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami and Paul Starkey, London-New York 1998, II, 625-626.
- Campbell, Robert B., *A'lâmü'l-Edebi'l-'Arabîyyi'l-Mu'âsir, Siyer ve Siyer Zâtiyye*, Beyrut 1996, II, 1084-1087.
- Canova, Giovanni, "Nizar Qabbani: *La mia storia con la poesia*", *Oriente Moderno*, 54 (1974), s. 204-213.
- Cihâd Fâdil, *Fetâfîtü Şâ'ir: Vakâ'i'u Ma'reke ma'a Nizâr Kabbânî*, Beyrut 1989.
- _____, *Nizâr Kabbânî, el-Vechü'l-Âhar*, Beyrut 2000.
- Çağdaş Arap Şiiri Antolojisi*, çev. ve haz. Metin Fındıkçı, Toroslu Kitaplığı, İstanbul 2007, s. 339-357.
- Demirci, İbrahim, "Nizar Kabbanî de Kim?", *Yeni Şafak*, 21 Mayıs 1998, s. 13.
- _____, "Akbiyik Dede'nin Torunu Nizar" [Şairin, hem anne hem baba tarafından Türk asıllı olduğu hakkında oldukça ilginç bir yazı], <http://www.40ikindi.com/yazarlar/oku.php?id=3001&kategori=49> [05.05.2009]
- Durman, Nurettin, *Filistin Şiirleri Antolojisi*, İstanbul 2001, s. 47 vd.
- Er, Rahmi, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi (Şiir-Öykü)*, Ankara 2004, s. 63-73.

- Ergül, Aysel, "Nizâr Kabbânî'nin "el-Mecd li'd-Dafâ'iri't-Tavîle" Şiiri Üzerine Yapısal İnceleme Denemesi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 27 (Aralık 2001), s. 73-87.
- _____, "Nizâr Kabbânî'nin "el-Mecd li'd-Dafâ'iri't-Tavîle" Şiirinin Anlam Yapısı Yönünden İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 2, sy. 28-29 (Haziran-Aralık 2002), s. 59-74.
- _____, *Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı Nizâr Kabbânî'de Aşk ve Kadın*, Ankara 2006.
- Ersöz, Sema, "Ben Beyrut", *Haksöz*, sy. 116-117 (Kasım-Aralık 2000). [Tanıtma]
- el-Esed, Felek Cemîl, *et-Tehaddî ve'r-Refd fi Şi'ri Nizâr Kabbânî*, Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü Tişrîn/Suriye, 2000.
- Fedvâ Fu'âd 'Abbâs, *Nizâr Kabbânî: Şâ'irü Hâze'l-'Asr*, Kahire [2002].
- Gabay, Z., "Nizâr Qabbânî, the Poet and His Poetry", *Middle Eastern Studies*, 9/2 (May 1973), s. 207-220.
- el-Gâmidî, Sa'îd b. Nâsır, "Nizâr Kabbânî... ve'l-Harb 'ale'l-'Akîde ve's-Şerî'a", *el-Müctema'* [Küveyt], sy. 1300 (22 Muharrem 1419/19.5.1998), s. 45-47.
- Hânî Hayyir, *Nizâr Kabbânî*, Dimaşk 2004.
- Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî: el-Edebü'l-Hadîs*, Beyrut 1986, II, 686-697.
- Hasan Âl Bilâl, "Nizâr Kabbânî, Kelimât Mülevvene ba'de'r-Rahîl", *el-Âlem* [London], sene: 14, sy. 620 (12 Muharrem 1419/9 Mayıs 1998), s. 24-25.
- Hırsto Necm, *en-Nercisiyye fi Edebi Nizâr Kabbânî*, Beyrut 1983.
- "Hüzünlü İrmak" (Nizar Kabbani), *Virgöl*, sy. 32 (Temmuz-Ağustos 2000), s. 4 [Tanıtma].
- "Kabbânî", *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, X, 6138.
- Kahf, Mohja, "Reflections on Kabbani: Erotics and Politics Embrace in Poetic World of Reckless Women and Sultan's Daughters", *Al-Jadid*, 4/23 (Spring 1998).
- _____, "Politics and Erotics in Nizar Kabbani's Poetry: From the Sultan's Wife to the Lady Friend", *World Literature Today*, 74/1 (Winter 2000), s. 44-52.

- Kahraman, Kemal, *Kuşatma Altında Beyrut Günlüğü; Çağdaş Arap Şiirinden Beyrut İşgali*, İstanbul 2007.
- Khouri, M. A.-Algar, H., *An Anthology of Modern Arabic Poetry*, Berkeley 1974, s. 161-195.
- Koparan, Ergin, "Aşk ve Kavga Şairi: Nizar Kabbânî", *Virgöl*, sy. 9 (Haziran 1998), s. 52-53.
- Leaman, Oliver, *İslâm Estetiğine Giriş*, trc. Nuh Yılmaz, İstanbul 2010, s. 127, 128-129.
- Mansour, Wisam, "Kabbani's Women: From the Sultan's Wife to the Lady Friend in Exile", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 44, sy. 1 (2004), s. 1-15.
- _____, "Arab Women in Nizar Kabbani's Poetry", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25/2 (2005), s. 480-486.
- Martínez Montávez, Pedro, "Nizâr Qabbânî", *Anaquel de Estudios Árabes*, 9 (1998), s. 251-252.
- _____, "Al-Andalus y Nizar Kabbani: La Tragedia", *Il. Revista de Ciencias de las Religiones. Cuadernos*, 1 (1998), s. 9-24.
- _____, "La luz del destierro, de Nizar Kabbani", *Anaquel de Estudios Árabes*, 11 (2000), s. 423-427.
- Mignon, Laurent, "İşk ve Aşkın Buluştuğu ve Ayrıştığı Yer: Nizâr Kabbânî ve Cemal Süreya'nın Şiirinde Sevgili ve Mesaj", *Doğu Batı*, yıl: 7, sy. 26 (Şubat-Mart-Nisan 2004), s. 111-123.
- _____, *Gezginin Günlüğü*, Ankara 2002.
- Mirfet Dehhân, *Nizâr Kabbânî ve'l-Kadıyyetü'l-Filastîniyye*, Beyrut 2002.
- Muhammed Tarabeyh, *Nesrû Nizâr Kabbânî*, Dimaşk 2003.
- Muhyiddîn Subhî, *Nizâr Kabbânî: Şâ'iren ve İnsânen*, Beyrut 1958.
- _____, *el-Kevnü's-Şî'rî 'inde Nizâr Kabbânî*, Beyrut 1977; Libya 1982.
- Mustafâ el-Kîlânî, *Cevle fî 'Âlemi Nizâr Kabbânî*, Sûse/Tunus 2003.
- Mü'min el-Muhammedî, *Nizâr Kabbânî: Şâ'irü'n-Nisâ' ve's-Sevre*, Kahire 2007.
- Mü'minât eş-Şâmî, *el-Îkâ' fî Şî'ri Nizâr Kabbânî*, Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü Dimaşk, 2002.
- Nebîl Hâlid Ebû 'Alî, *Nizâr Kabbânî: Şâ'irü'l-Mer'e ve's-Siyâse*, Dimaşk 1999.

Nizâr Kabbânî, *Poemas amorosos árabes*, İspanyolcaya çev. Pedro Martínez Montávez, Madrid 1965, 1975, 1988.

_____, *Poemas políticos*, İspanyolcaya çev. Pedro Martínez Montávez, Madrid 1975.

_____, *Tú, Amor*, seçki ve çeviri: Pedro Martínez Montávez, Madrid 1987.

_____, *Arabian Love Poems: Full Arabic and English Texts*, edited and translated by Bassam K. Frangieh and Clementina R. Brown, Washington, DC 1993; Boulder, CO 1999.

_____, *On Entering the Sea: The Erotic and Other Poetry of Nizar Qabbani*, translated from the Arabic by Lena Jayyusi et al., New York 1996, 1998, 2006.

_____, *İşgal Altında*, çev. Turan Koç-İbrahim Demirci, Kayseri 1996.

_____, *Gazaba Uğramış Şiirler*, çev. İbrahim Demirci, İstanbul 1997.

_____, *Gerileme Kitabına Dipnotlar*, çev. Ergin Koparan, İstanbul 1997.

_____, *Ben Beyrut: Bir Kentin Günlükleri*, çev. İbrahim Demirci, Ankara 1999.

_____, *Aşkın Kitabı*, çev. Laurent Mignon, İstanbul 2000.

_____, *Hüzünlü İrmak*, çev. Metin Fındıkçı, İstanbul 2000.

_____, *El libro del amor*, Arapçadan İspanyolcaya çev. María Luisa Prieto, Madrid 2001, 2005.

_____, *Il fiammifero è in mano mia e le vostre piccole nazioni sono di carta*, a cura di V. Colombo, Genova 2001.

_____, *Yasak Şiirler*, çev. Kemal Yüksel, İstanbul 2002.

_____, *Gözlerinin Mavi Limanında; Aşk-Kadın-Hüzün Şiirlerinden Seçmeler*, Arapçadan çev. Rıza Halilov-Aysel Ergül, İstanbul 2002.

_____, *Republic of Love: Selected Poems in English and Arabic*, translated from the Arabic by Nayef al-Kalali, edited by Lisa Kavchak, London-New York 2002.

_____, *Seninle Evlendim Ey Özgürlük!*, çev. Kemal Yüksel, İstanbul 2003.

_____, *Nach deinen Augen gehen die Uhren der Welt: Gedichte I*, Arapçadan çev. Alya Krupp-al-Shamma, Norderstedt 2005.

_____, *El libro del amor*, İspanyolcaya çev. Ramiro A. Calle, Madrid 2007.

_____, *Poe`mes chante`s et autres succe`s*, présentation et traduction Mustapha et Abdelkrim El Kasri, Rabat 2007.

- _____, “Ben Beyrut: Bir Kentin Günlükleri”, Türkçesi: İbrahim Demirci, *Hece*, yıl: 2, sy. 22 (Ekim 1998), s. 58-60; yıl: 2, sy. 23 (Kasım 1998), s. 72-73; yıl: 2, sy. 24 (Aralık 1998), s. 61-63.
- Nizâr Kabbânî: Şâ’irün li-Küllî’l-Ecyâl*, I-II, haz. Muhammed Yûsuf Necd, Beyrut 1998.
- “Nizar Kabbânî’nin Deneme Üzerine İki Mektubu”, çev. Ali Sözer, *Az Edebiyat*, sy. 2 (Ağustos-Eylül-Ekim 2008).
- Öz, Asım, “Egemen Söyleme Karşı Eleştirel Tanıklığın Şairi: Nizâr Kabbânî”, *Haksöz*, sy. 204 (Mart 2008), s. 65-72.
- Pakdil, Nuri, *Arap Şiiri [Güldeste]*, II, genişletilmiş 2. baskı, Ankara 1998, s. 155-158.
- Sa’îd Beşîr, *Kabbânî: Şâ’irü’l-Hub ve’l-Elem*, Amman 1997.
- Salâh Niyâzî, *Nizâr Kabbânî: Ressâmü’s-Şu’arâ’*, London 1998.
- Salâhuddîn el-Hevvârî, *el-Mer’e fî Şi’ri Nizâr Kabbânî: Dirâse Nakdiyye*, Beyrut 2001.
- Sâmî el-Keyyâlî, *el-Edebü’l-‘Arabîyyü’l-Mu’âsır fî Sûriyye: 1850-1950*, Kahire 1968, s. 438-449.
- Tanrıverdi, Eyyüp, “Yasak Şiirler”, *Folklor/Edebiyat*, c. 14, sy. 53 (2008/1), s. 262-264 [Tanıtma].
- Tur, Salih, *Nizâr Kabbânî; Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, Doktora Tezi, danışman: Prof. Dr. Rahmi Er, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, “Nizâr Kabbânî’nin Aşk Şiirlerinde Annelik”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: VI, sy. 20 (Kış 2006), s. 117-132.
- _____, “Nizâr Kabbânî’nin Aşk Şiirlerinde Narsisizm”, *Folklor/Edebiyat*, c. 14, sy. 53 (2008/1), s. 185-208.
- Tülücü, Süleyman, “Suriyeli Çağdaş Arap Şairi Nizâr Kabbânî Üzerine Bazı Notlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2007), s. 1-8.
- Velîd Ebû Zahr, *el-Vatanü’l-‘Arabî*, sy. 1105 (8 Mayıs 1998)’deki yazısı.
- Wild, Stefan, “Nizar Qabbani’s Autobiography: Images of Sexuality, Death and Poetry”, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, edited by Roger Allen et al., London 1995, 2001, s. 200-209.
- Yalar, Mehmet, *Modern Arap Şiiri*, Bursa 2003, s. 54, 111-112, 183 ve tür. yer.
- Yüksel, Azmi, “Nizâr Kabbânî’den Bir Şiir”, *TÖMER/Edebiyat Dergisi*, sy. 3 (Ocak-Şubat 1997).

MANTIKÇI POZİTİVİZM, WITTGENSTEİN VE DİN

Tuncay İMAMOĞLU *

ÖZET

Din filozofları, geleneksel anlamda Tanrı hakkında konuşmanın imkânından hiçbir zaman kuşku duymamışlardır. Ancak yirminci yüzyılda ortaya çıkan mantıkçı pozitivistler, din ve metafizikle ilgili söylemleri, deneysel gözleme dayanmadıkları gerekçesiyle reddetmişler, onları anlamsız ifadeler olarak nitelendirmişlerdir. Bilimi dilin anlamlı kullanımı için bir rehber olarak gören mantıkçı pozitivistler, ifadeleri anlamlı ve anlamsız diye belirleyebileceğimiz bir ölçütün varlığını gündeme getirerek, bu ölçütü doğrulanabilirlik kriteri diye adlandırdılar. Kavramsal çözümleyiciler ise, dili dışsal gerçekliğe bağlayan anlam ölçütü yerine, onun kullanımı üzerinde durmuşlardır. Onlara göre dini ve metafizik ifadeler, kullanıldıkları bağlam içerisinde bir anlam ifade etmektedirler. Wittgenstein'in ikinci döneminde geliştirdiği "dil oyunları"ndan hareket eden kavramsal çözümleyiciler, dini ifadelerin de kendilerine has bir mantığının olduğunu savunmuşlardır. Makalemizde bu akımların geliştirdikleri kuramları inceleyeceğiz.

ABSTRACT

Logical Positivism Wittgenstein and Religion

Religious philosophers never doubt the ability to talk about God in the traditional sense. However, the logical positivists, in the twentieth century, rejected the discourse of religion and metaphysics, and named them as meaningless expressions. The logical positivists see the science as a significant guide for use of language and analysed meaningful and meaningless statements and referred to the criteria of verifiability criterion. Conceptual analysts focused on use of religious statements. According to them, religious and metaphysical expressions, used in a context of meaning, express a meaning. Conceptual analysts moved from "language games" developed by Wittgenstein in his the second period and argued religious expressions have got their logic. In this article we will examine these trends.

Key Words: Ayer, Wittgenstein, Logical Positivism, Language.

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

GİRİŞ

Din, başlangıçtan bu yana insanlığın en önemli ilgi alanlarından birisi olmuştur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, mantıkçı pozitivist düşüncenin gelişmesinden önceki dönemlerde, yani yirminci yüzyıl öncesi düşünce sistemlerinde filozoflar, teoloji ve felsefenin ortak konusu olan Tanrı, ahlâk, ruh, ölüm, ölümsüzlük vb. şeyler üzerinde çokça durmakla birlikte bunların bilişsel olarak anlamlı olup olmadığı konusunu gündeme getirmemişlerdir. Mantıkçı pozitivistin ortaya çıkmasıyla birlikte ise sözünü ettiğimiz konularla ilgili söylemlerin anlamları araştırılarak, dil çözümlemeleri yapılmıştır.

Bilindiği gibi, Aydınlanma felsefesinin ve İngiliz empirizminin ardılı olarak, Moritz Schlick'in öncülüğünde 'Viyana Çevresi' tartışmalarının dışında gelişen mantıkçı pozitivistin iki temel özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki, mantıkçı çözümleme olarak felsefenin kavramsallaştırılması, diğeri de metafiziğin anlamsız olarak reddedilmesidir. Bu iki özelliğin birbirleriyle yakın ilişkisinin olduğunu görmekteyiz. Mantıksal çözümleme, bütün bilgiyi, bilimsel ve günlük hayatla ilgili tüm iddiaları tahlil etmek ve bu tür iddiaların anlamlarını ve onlar arasındaki ilişkileri açıklamak anlamına geldiğinden, pozitivistlerin mantıksal çözümleme düşüncesi, onları metafiziksel ya da dini iddiaların anlamsız olduğu sonucuna götürmüştür¹.

MANTIKÇI POZİTİVİST VE KAVRAMSAL ÇÖZÜMLEYİCİLERİN DİN TAHLİLLERİ

Mantıkçı pozitivistler, olgu ve olaylara karşılık gelen ve deneysel olarak doğrulanabilen bir dil oluşturmaya çalışarak, muğlak ve belirsiz semboller içeren dilin yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, bu belirsizlik ve yanlışlıklar modern mantığın yardımıyla ortadan kaldırılabilir. Dilin cümleleri ve terimlerinin anlamı ancak bu yolla açık hale getirilebilir. Russell'dan Rudolf Carnap'a, Nelson Goodman'dan Willard Van Orman Quine'a uzanan bu tutumun başlıca amacı, dil eleştirisi yaparak, felsefeyi metafizikten arındırmaktır.² Mantıkçı atomizm olarak da bilinen bu ideal dil, genellikle anlamın resim

1 William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s.16 vd.; Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, tsz., s.537.

2 Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1995, s.47.

kuramı olarak tanımlanmaktadır. Örneğin birinci döneminde Russell'ın temsil ettiği 'ideal dil' anlayışı çevresinde bulunan Wittgenstein bize, bir resimdeki unsurlarla onun resmettiği obje ya da sahnenin unsurları arasında bir tür uygunluğun var olduğunu söylemektedir. Ayrıca resim, dünyadaki nesnelere düzenini ve yapısını yansıtmaktadır. Wittgenstein'a göre, olguların durumu nesnelere bir bileşimdir. Nesnelere karşılıklı biçimlenmesi ise atomal gerçekleri yani olgu bağlamalarını oluşturur.³ Dünyadaki atomal gerçeklerin yerini tutan ve bu gerçekleri resmeden atomal önermelerdir. Önermenin yapısının doğru olabilmesi için atomal gerçeklerin yapısını ya da dünyadaki olgu durumlarını resmetmesi gerekmektedir. Tüm anlamlı söylemler, son çözümlemede atomal önermelerden ya da onların belirlenen ilişkilerinden çıkarılabilir.⁴ Bu yaklaşım, insanın olgu ve olaylar dünyası dışında anlamlı söylemler ortaya koyamayacağına göstermektedir.

Ancak burada şunu ifade etmenin gerekli olduğuna inanmaktayız. Birinci dönemde Russell'ın 'ideal dil' anlayışını paylaşan Wittgenstein, metafizik üzerinde konuşulmasına karşı çıkmakla birlikte, yine de ona bir yer tanımakta ve mantıkçı pozitivistler gibi onun tamamıyla anlamsız ve saçma olduğunu söylememektedir.⁵ *Tractatus* adlı eserinde Wittgenstein, metafiziği reddetmeyip, onun üzerinde konuşulmasını eleştirmekte ve metafiziği mistik olan diye nitelendirmektedir. Şu ifadeler ona aittir: "Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o."⁶ Wittgenstein'a göre, insanların mistik olan şeylere yönelimi, arzularının bilim tarafından tatmin edilemeyeşinden kaynaklanmaktadır. Wittgenstein "tüm olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır"⁷ demektedir.

Burada görüldüğü gibi Wittgenstein insanın dil ile ifade edemediği bir alanın yani metafiziğin varlığını onaylamakta, onu anlamsız olarak görmemektedir. O, metafizik konusunda sadece susmayı önermektedir. Yine Wittgenstein, "inançlı bir insanın ifade ettiği 'Tanrı' vb. kavramlara bir insan inanmayabilir.

3 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s.13, 19.

4 Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.33-34.

5 Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnançının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s.10.

6 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.169.

7 Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, s.169.

Fakat bu kavramların varlığını çürütmek mümkün değildir” demektir.⁸ Ancak Wittgenstein her ne kadar bunları ifade etse de, ideal dil ve doğrulanabilirlikle ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu onun birinci dönemine ait olan *Tractatus* adlı eseri mantıkçı pozitivistlerin ilham kaynağı olmuştur. Wittgenstein’in ilkerlerinden hareket eden mantıkçı pozitivistler, bir ifadenin doğru olup olmadığını belirleme imkânının olmaması durumunda o ifadeyi tamamıyla anlamsız bularak reddetmişlerdir. Bir başka ifadeyle, mantıkçı pozitivistler, üzerinde konuşulamayan şeyin varlığına karşı çıkararak, onu anlamsız olarak nitelendirmişlerdir. Onlara göre, bir önerme ya da ifadenin bilişsel ya da bilgisel anlama sahip olup olmadığını belirlemede temel ölçüt, doğrulanabilirlik kriteridir.

Burada görüldüğü gibi mantıkçı pozitivistlerde anlam sorunu, önermeler düzeyindedir. Ancak önermenin vokabüleriyle sentaksı arasında ayırım yapmak zorunludur. Bir önermenin anlamdan yoksun olmasının iki şekli bulunmaktadır: Önermenin kavramsal düzeninde kusur olması ve onun sentaktik düzeninde bir bozukluğun bulunması.⁹ Bir önerme ya da ifade en azından ilke olarak empirik yoldan doğrulanabilirse anlamlı, aksi takdirde anlamsızdır. Mantıkçı pozitivistlerde olgu önemli bir gerçeklik olup, olgusal ya da deneysel olmayan şeyin hiçbir anlamı yoktur.¹⁰ Mantıkçı pozitivist ilkenin ne anlama geldiği, mantıkçı pozitivistin İngiliz temsilcisi olan A. J. Ayer’in onu ifade ediş şeklinden daha iyi anlaşılabilir. Ayer şöyle der: “Bir önerme, eğer ve ancak doğruluğu deneyle kesin olarak saptanabilirse, o önermenin doğrulanabilir olduğu söylenir.”¹¹ Bunun da anlamı, her deneysel varsayımın bir gerçek ya da olabilir deneyle ilgili olması gerektiğidir. Hiçbir deneyle ilgisi olmayan bir bildirim deneysel bir varsayım değildir ve bu yüzden de olgusal bir içeriği yoktur.¹² Ayer ve diğer pozitivistler, teolojik dilin deneysel doğrulanabilirlik ölçütünü karşılamakta başarısız olduğunu ve dolayısıyla hiçbir bilişsel anlamının olamayacağını

8 Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, Derleyen: Cyril Barret, çev. A. Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 95.

9 Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s.37.

10 Frédéric Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999, s.58.

11 Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.14.

12 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s.19.

cağını düşünmektedirler. Onlara göre dilin bilişsel olması için, onun deneyden hareketle kanıt sunmanın ilke olarak mümkün olduğu konulardan, doğruluk ve yanlışlığın anlamlı olduğu mevzulardan söz etmesi gerekmektedir.¹³ Yani mantıkçı pozitivistler, bilimin kendi iddialarını deneyle doğruladığından anlamlı bulunduğunu, din ve metafiziğin ise bunu yapamadığı için anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴ Örneğin, asit içerisine batırılan turnusol kâğıdının rengini değiştireceğini iddia eden bir bilim adamı, test sonuçlarını ortaya koyarak iddiasının doğruluğunu kanıtlamaktadır: Bir parça turnusol kâğıdı al, asit içerisine batır ve sonucu gözlemler.

Ancak dini bir önermeyi ne tür bir empirik sına yöntemiyile test edebiliriz? Örneğin “Tanrı Kudretlidir” vb. şeklindeki dini önermeleri nasıl tecrübe edeceğiz. İşte mantıkçı pozitivistlere göre bu tür ifadeleri test etmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla böyle ifadelere doğru ya da yanlış olarak değil, anlamsız ifadeler olarak bakmak gerekmektedir.¹⁵

Mantıkçı pozitivistler bu söylemleri ileri sürerken Wittgenstein’in birinci dönem felsefesinden yola çıkmaktadırlar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Wittgenstein’in *Tractatus* adlı eserini kendilerine rehber eden mantıkçı pozitivistler, Wittgenstein’i da mantıkçı pozitivist olarak okumuşlardır. Hâlbuki bu doğru değildir. Çünkü Wittgenstein, metafizik alanın varlığını kesinlikle inkâr etmemektedir. Onun karşı çıktığı şey metafizikle ilgili konuşmaktır. Ona göre metafizik vardır. Ancak insan ne kadar çaba ortaya koyarsa koysun o alanla ilgili açık ve belirgin ifadeler ortaya koyamaz. Bunun için yapılması gereken şey, metafizikle ilgili konuşmamak, susmayı tercih etmektir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, insanoğlunun bu tür konular karşısında susmayı tercih etmesi onu kesinlikle tatmin etmemektedir. Örneğin metafizikle ilgili söylemleri bir kritiğe tabii tutan Kant, bu söylemlerin tutarlılığını sorgulamakla birlikte, metafiziğin bizatihi kendisinin varlığını onaylamaktadır. Kant, aklın bilgisinin bir türünde, aklın bizzat kendisinin doğası tarafından emredildiği için göz ardı edemediği, ama tüm güçlerini aştığı için de cevaplamaya muvaffak olamadığı sorular tarafından sıkıntıya sokulma gibi garip bir yazgı-

13 Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s.325.

14 Ronal H. Nash, *Is Jesus the Only Savior*, Michigan, 1994, s.98-99.

15 Nash, *Is Jesus the Only Savior?*, s.99.

sının olduğunu belirtmektedir. Kant'a göre, metafizik alandan gelen sorular ne geri çevrilebilirler, ne de denemelerle kanıtlamalar yapan bilimlerin verdikleri türden bilgilerle yanıtlanabilirler.¹⁶

Görülüyor ki, tıpkı Wittgenstein gibi Kant da metafizik söylemleri sorgulamakla birlikte metafiziğin varlığını onaylamanın insan aklının garip bir yazgısı olduğu kanaatindedir. Metafizik karışığında insanın suskun kalmasının imkansız olduğunu Wittgenstein bir anlamda ikinci dönem eserleriyle çok net olarak ortaya koymuştur. İkinci dönem eserlerinde Wittgenstein, ifadelerin anlamı üzerinde değil, bu ifadelerin kullanımları üzerinde durmaktadır.

Üçüncü Wittgenstein'in ikinci döneminde yazdığı *Philosophical Investigations* adlı eserinin çağdaş dil eleştirisi üzerinde çok etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Çünkü çağdaş dönemde dil üzerine yazılan aşağı yukarı tüm eserler Wittgenstein'in bu eserine göndermede bulunmaktadır. Wittgenstein, ilk dönem çalışması olan *Tractatus Logicus Philosophicus*'u ikinci döneminde yazdığı *Philosophical Investigations* ile bütünüyle reddetmektedir. Üstünde de ifade ettiğimiz gibi, *Tractatus*'da Wittgenstein, mantıksal anlamda mükemmel bir dil inşa etmeye çalışmıştır. Buna göre, muğlak ve belirsiz sembolleri içeren ve sembollerin bileşimlerine imkân veren olağan dilimiz yanlıştır. Bizim göre, belirsizlik ve yanlılıklardan arındırılmış ideal bir dil oluşturulmalıdır. *Philosophical Investigations*'da ise Wittgenstein, filozofün görevinin olağan dili doğrulamak veya düzene koymak olduğu görüşünü reddetmektedir. Yani, *Philosophical Investigations*'da olağan dilin, ideal bir dil içerisinde yeniden şekillenmeye ihtiyacı duyduğu anlayışına karşı çıkar. Yani, gerçekte *Tractatus*'da ciddi hataların olduğunu, bu hatalar arasında anlamın resim kuramının, dil konusundaki atomist anlayışın ve bir dilin mantıksal hesaplamalar konusunda apaçık bir yapıya sahip olması gerektiği anlayışının bulunduğunu ifade etmektedir. İlin, resmetme veya isimlendirmeden çok daha başka bir fonksiyonu vardır. Bunun birçok fonksiyonu ya da kullanımı bulunmaktadır. Bu çok yönlü fonksiyonları veya kullanımları betimlemek filozofün görevidir. Wittgenstein eleştirel bu yeni görevde eleştireli, doğruluk iddiaları ortaya atma değil ancak onları açıklığa kavuşturma girişimi olarak tevrik etmekte ve böylece de mantıkçı po-

16 İmmanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yıldırım, İdea Yayınları, İstanbul, 1998, s.4 vd. Ayrıca, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Engünoğlu, Emzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s.6. Ayrıca, *Kıta Avrupası Felsefesi*, çev. Mehmet Evizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s.11.

zitivistlerden farklı düşündüğünü çok net olarak ortaya koymaktadır. Mantıkçı pozitivistler felsefenin görevinin, önermelerin anlamlı olup olmadığını belirlemek olduğunu savunurlarken Wittgenstein felsefi problemlerin, dikkatsizliğin ve dilin kötüye kullanılmasının sonucunda ortaya çıktıkları kanaatini taşımaktadır.¹⁷ Buna göre Wittgenstein dikkatimizi, bir önermenin anlamının ne olduğu fikrinden, o ifadenin kullanımının ne olduğu fikrine yönlendirmekte ve bununla ilgi olarak şunları söylemektedir: “Anlam sözcüğünü kullandığımız durumların geniş bir sınıfı için bu sözcük şöyle tanımlanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımınıdır.”¹⁸ Wittgenstein’a göre, bu yer değiştirme işini gerçekleştirdiğimizde, birbirimizle anlaşabilir ve felsefi karışıklardan kaçınabiliriz, çünkü bu tür karışıklıklar; kullanımı, bağlamı veya sözcüklerimize anlam veren ‘dil oyunu’nu bilmemenin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bir ifadenin anlamının edimsel bir dil oyununda onun kullanılması olduğunu bilmemekten dolayı, görünüşte açık olan ifadelerin nasıl anlaşılabilceği konusunda şaşırabiliriz. Wittgenstein bize sadece hatırlatmaktadır ki, olağan dil oyunlarımızda bu tür sözcükleri nasıl kullanacağımızı bilmiyoruz. Filozoflar, dilimizi doğal bağlamından ve ona anlamını veren kullanımından uzaklaştırdıkları için şaşırılmışlar ve bu yüzden kendi kendilerini kavramsal karışıklıklar içine sokmuşlardır.¹⁹ Bu tür kötü kullanımlar ortaya çıktığında Wittgenstein şu soruyu sormaktadır: “Ancak bu sözcükler şimdi ne için kullanılırlar? Onların uygulanacakları dil-oyunu kayıptır.”²⁰ Bu kavramsal karışıklıklar ayrıca, Wittgenstein’in ifadelerin ‘yüzeysel grameri’ olarak adlandırdığı şey tarafından yanıltılmanın da sonucudurlar. Yüzeysel gramer, bir kimsenin, dilin çok kompleks ve sayısız kullanımını gözden kaçırmaya, hatta dilin bütün kullanımını tek bir modele indirgemeye çalışmasına neden olur. Filozoflar belirli kavram veya ifadeler hakkında şaşırıldıklarında, Wittgenstein onlara, kendi kendilerine şunu sormalarını önerir: “Bu sözcüğün anlamını nasıl öğrendik? Ne tür örneklerden? Hangi dil oyunlarında? O zaman, bu sözcüğün bir anlamlar ailesine sahip olması gerektiğini görmeniz daha kolay olacaktır.”²¹

17 Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.35-36.

18 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 2000, s.36.

19 Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.35.

20 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.69.

21 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.58.

Wittgenstein felsefi problemlerin, dilbiliminden ya da kavramsal karışıklıktan meydana geldiği kanaatindedir. Ona göre bu tür problemler “dil tatile gittiğinde”²² ortaya çıkar. “Bizi uğraştıran bu karışıklıklar, dil, tıpkı işlemeyen bir makineye benzediğinde ortaya çıkar, makine işlerken değil.”²³

Görülüyor ki, felsefi konuşma, dil araçlarının işlevsiz hale gelmesidir. Wittgenstein’a göre, bu, bir makineden bağlantısı kesilmiş tekerleğin fonksiyonsuz bir şekilde dönmesine benzemektedir. O halde felsefi problemleri nasıl çözeceğiz? Burada Wittgenstein bize, kavramların ve onların rol veya fonksiyonlarının farklılıklarını tanımlamamızı önermektedir. Problemler kavramlar, normal olarak fonksiyonlarını icra ettikleri şartlar içerisinde takdim edilmeli ve onların kullanımları ve diğer kavramlarla olan ilişkileri ortaya konulmalıdır. Çünkü Wittgenstein’a göre felsefe, kavramsal veya linguistik karışıklıkların dışına çıkmaya öncülük eden bir tür terapidir. Bu yüzden Wittgenstein şöyle demektedir: “Araştırmamız dilbilgisel bir araştırmadır. Bu tür bir araştırma, yanlış anlamaları gidererek, problemimize ışık tutar. Sözcüklerin kullanımıyla ilgili olan yanlış anlamalara, başka şeyler içinden, dilin farklı bölgelerindeki ifade biçimleri arasındaki bir takım benzerlikler neden olmuştur”.²⁴ Filozof yalnızca dilimizin işlevlerini betimlemeye gereksinim duyar ve bizim bu işlevleri tanımamıza yardımcı olur. Geleneksel filozofları uğraştıran problemler, “yeni bilgi vererek değil, bizim her zaman bildiğimiz şeyi düzene koyarak çözülürler. Felsefe, zekâmızın dil aracılığıyla büyülenmesine karşı bir savaştır.”²⁵

İşte Wittgenstein’ın bu sonraki dönem yazılarının, din dilini tahlil etmek için birçok filozofa yeni bir yol açtığını görmek mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Wittgenstein, dilin pek çok ‘dil oyunlarından’ ibaret karmaşık bir insani fenomen olduğunu belirtmektedir. Dil oyunları mecazi, insanların bazı amaçlara erişmek için uyguladıkları tespit edilebilen bazı dilsel tavırları göstermektedir. Örneğin, emirler vermek, bir nesnenin görünüşünü tasvir etmek, bir olay hakkında yorumlar yapmak, bir kuram oluşturmak, bir tecrübenin sonuçlarını tablolar ve diyagramlar halinde sunmak, oyun oynamak, bir pratik

22 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.34

23 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.78; krş. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.36.

24 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.67; krş. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.36-37.

25 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.73.

aritmetik problemini çözmek, teşekkür etmek, selamlamak, dua etmek, dilsel tavırlardan bazılarıdır. Wittgenstein'in takipçileri, bilim dilinden, cazibe ve aşk dilinden bahsetmeye başlamışlardır. Onlara göre farklı dilsel faaliyetler veya dil oyunları, insan dilinin bütün haritası içinde belirli bir yer işgal etmektedir. Her bir dil oyunu kendi sahası içinde kelimelerin nasıl işlev göreceğine dair belli kurallara ya da toplumsal anlayışlara sahiptir. Örneğin 'katı' kelimesi fizikteki katı maddelerden bahsederken başka bir anlama sahiptir. Ancak ahlak alanında bir insanın katı karaktere sahip olduğundan söz edilirken "katı" kelimesi birinciyle ilişkili fakat ondan farklı bir anlama bürünmektedir. Dil oyunlarının kuralları hiçbir kitapta yazılı olmamakla birlikte, ilgili dilsel toplulukların üyeleri tarafından nispeten şuursuzca takip edilmektedir. İşte bu kuralları ortaya çıkarmak filozofa düşen bir görev olmaktadır.²⁶

Bu görev, Urmson'un "iki yeni slogan" olarak adlandırdığı şeyde açıkça görülmektedir.

1. Anlamı sorma, kullanımı sor.
2. Her ifade kendi mantığına sahiptir.²⁷

Wittgenstein'ı çıkış noktası olarak alan birçok çağdaş dil çözümleyicisi, anlamı tam ve yeterli olarak gören pozitivist'in anlam kuramını reddetmektedir. Onlara göre pozitivistler belirli ifade türlerini saçma, anlamsız ya da bütünüyle coşkusal olarak görmede tamamıyla keyfi davranmışlardır. Talep edilen çok daha verimli bir yaklaşım, kullanımların, fonksiyonların ve dilin maksatlarının ciddi bir tahlilini yapmaktır, çünkü dil, değişik fonksiyonları icra etmek için kullanılmaktadır. Her şeyin olduğu gibi, din dilinin de kendine has bir mantığı vardır. 'Her ifade kendi mantığına sahiptir' sloganı, bu farklı fonksiyonları dikkatli bir şekilde gözden geçirmede etkilidir.²⁸ Blackstone, pozitivistlerin, bir bütün olarak terk edip, bilinmeyen bir alana yerleştirdikleri din ve teolojyi, çağdaş çözümleyicilerin ayrıntılı olarak incelediklerini, bununla birlikte bu çağdaş çözümleyicilerin, dinsel söylemin gerçekte birçok insanı şaşkınlığa uğrattığının da farkında olduklarını ifade etmektedir. Blackstone'a göre, bu farkındalıktan dolayı onlar, dinsel ifadeleri çözümlene çabasının, bizleri bu şaşkınlıklardan kurtararak dinsel dili anlamamıza yardımcı olacağını düşünmektedirler. Çağ-

26 Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, s.325.

27 Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.44.

28 Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.45.

daş çözümleyiciler, dinsel söylemin bütün bağlamlarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğini belirterek, dinsel iddiaların anlaşılmasına yönelik vurgular ortaya koymuşlardır. Bu şekilde, dinsel söylemlerin fonksiyonu, dinsel söylemlerin değişik türleri, dinsel söylem için gerekli olan spesifik durumlar, bu söylemleri kanıtlamak için getirilen nedenlerin türü ve onları kanıtlama tarzı ön plana çıkarılmıştır. Bütün bu faktörlerin farkında olma, dinsel söylemin mantığının farkında olmayla eş değer bir durumdur.²⁹ Bu vesileyle dil çözümleyicileri, mantıkçı pozitivistlerin düştükleri, dilin temel fonksiyonunun gerçekliği resmetme olduğu hatasından kaçınmakta³⁰ ve onlara yönelik çeşitli eleştirileri sürmektedirler. Bu eleştirilerin üçü şu şekildedir:

1. Duyu tecrübesi, duyu nesnelere tecrübesinden çok daha fazla bir şeyden ibarettir.

2. Tecrübe, duyu tecrübesinden daha fazla bir şeydir.

3. Dille ifade edilemeyen tecrübeler vardır ve bu tür tecrübeler çok özel bir takım ifadelerle dile getirilmektedir.

Bu eleştiriler, dini ifadelerin olgusal olabileceğini ve anlamlılıklarını bu özelliklerinden dolayı kazanacaklarının a priori olarak reddedilemeyeceğini ve reddedilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.³¹

Buraya kadar verilen bilgiler gösteriyor ki; din ile ilgili felsefenin görevi, dini rasyonelleştirmeye, uzlaştırmaya ve hatta herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmak değil, sadece din dilinin kavramsal ve işlevsel analizini, çözümlemesini yapmaktır. Felsefe dini eleştiremez, sadece dini söylemin fonksiyon icra ediş üslubunu veya çalışma tarzını bize gösterebilir. Wittgenstein'in ikinci dönemini kendilerine rehber edinmiş analitik filozoflara göre, bir filozofun görevi, klasik metafizikçilerin modasına uygun bir tarzda kurgusal sistemler, sentezler veya dünya görüşleri icat etmek değil, kullandığımız terimlerle ne kastettiğimizi ve bunu nasıl ortaya koyduğumuzu açık seçik hale getirmektir. Wittgenstein ikinci döneminde çoğulcu olarak nitelenebilecek bir anlam teorisi geliştirmiştir. Buna göre o zihinsel durumlar, zevkler, acılar, algılar, vb. hakkında konuşurken kullandığımız kavram gruplarını ifade eden özel dil oyunlarından söz etmektedir. Bir sözcüğün anlamı artık özel dil oyunundaki kullanımına

29 Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.46.

30 Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.45.

31 Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s.158.

göre tanımlanır. Bu çoğulcu anlam kuramı, dini sözlerin kendi özel anlamları olduğunu ve dini söylemin kendine özgü mantığı olduğunu ortaya koymuştur. Bu çoğulcu anlam teorisi, din diline uygulanabilir bir özelliğe sahiptir. Bu durumda dinin bir yaşam biçimi olduğu ve dini ifadelerin anlamlılığının yalnızca bu kendine has yaşam biçimi bağlamından değerlendirilebileceği söylenebilir. Bir dinin müntesibi için inanmış olduğu dini inançlar çok büyük bir öneme sahiptir. O halde yapılması gereken şey, dini terimleri, parçası oldukları yaşam biçimi içine yerleştirmektir. Bundan sonra onların ne gibi bir fonksiyona sahip olduklarını görebiliriz.³²

Wittgenstein'in ikinci döneminde ortaya koyduğu bu plüralist anlam kuramını kendilerine hareket noktası olarak kabul eden düşünürler pozitivistlere yönelik olarak geliştirdikleri yaklaşım tarzlarını birkaç madde içerisinde şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Dilin formları hayatın formlarıdır. Dolayısıyla dini söylemi ancak içeriden inceleyebiliriz. Bunlara dış anlam ve doğruluk kıstaslarını uygulamamız imkânsızdır.

2. Dini ifadelerin anlamı ifade edildiği bağlam içinde bulunmaktadır. Yani dinin kendine has bir dili vardır. Dolayısıyla bu dili dinin içinden kavramak mümkündür.

3. Buna göre din dilinin yapısının, kullanıldığı bağlam ve gördüğü fonksiyona göre araştırılıp çözümlenmesi gerekir.

4. İnanmayanlar, inananları dini dil oyununun dil içi hareketlerinin nasıl yapıldığını bilme anlamında anlayabilirler. Ancak onlar inananların kendi tecrübelerini ihtiva eden kavramlara sahip olma anlamında, inananları anlayamazlar; çünkü onlar inananların kendi kazanımları olan dini tecrübelerine sahip değildir. Bu bakımdan, kendi içinde bir bütün olan hayat tarzı eleştiriye tabi tutulamaz.

5. Tanrı'nın varlığına inanmak için hiçbir dayanak bulunmadığını söyleyen olumsuz iddialarla, O'nun varlığına inanmak için sağlam dayanaklar bulunduğunu dile getiren iddialar, hemen hemen her zaman, birbiriyle çelişmez. Dolayısıyla dini konularda şüpheciliğin anlamsız olduğunu kabul etmek gerekir.³³

32 Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s.51-52.

33 Koç, *Din Dili*, s.247

SONUÇ

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Wittgenstein'in son dönem düşüncesinden hareketle geliştirilen din dili ile ilgili bu yaklaşım, din dilinin çok farklı boyutları olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Çünkü bu yaklaşım, dilin çok çeşitli fonksiyonları olduğunu, ifadelerin boşlukta bulunmadığını ve anlamlarını boşlukta kazanmadıklarını göstermiş, onların anlamlarını olgusal verilerle doğrulamayla değil, belli bazı maksatlar için kullanılmalarından dolayı kazandıkları olgusuna dikkat çekmiştir. Bu durum, mantıkçı pozitivistlerin ifadeleri, niçin, nerede ve kim tarafından kullanıldığına bakmaksızın, olgusal ve değer bildiren ifadeler şeklindeki sınıflandırmalarının yetersiz ve hatta yanlış olduğunu ortaya koymuş³⁴, diğer şeylerin olduğu gibi, dini ifadelerin de kendine has bir mantığının olduğuna dikkat çekmiştir. Kavramsal çözümleme, dini ifadelerin anlamlarını, onların kullanıldıkları bağlamlarda aramanın önemine vurgu yapmış ve bu ifadelerin ait olduğu dinin müntesipleri için oldukça önemli olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu durumda yapılması gereken şey, dini ifadeleri ait olduğu dinin içinden incelemek, o dine inanan insanlar için bunların ne ifade ettiğini anlamaya çalışmaktır.

34 Koç, *Din Dili*, s. 247-248.

KUR'ÂN'DAKİ PEYGAMBER DUALARININ PSİKO-SOSYAL ANALİZİ

Ali YILMAZ *

ÖZET

Kuran peygamber kıssalarından bahsederken onların hayat mücadelelerini bazen özlü, bazen detaylı bir şekilde aktarır. Bu mücadele içerisinde onların, Allah'tan yardım dileme ve başarılı kılma konusundaki yakarışları, yani duaları, büyük önem arz eder. Bu dualar, Kur'an'da bir taraftan onların psiko-sosyal açıdan yaşantıları hakkında bize bilgi aktarırken, diğer taraftan yürütmemiz gereken örnek davranışlar bağlamında bize takdim edilir. Bu makalede, Kur'an'da geçen peygamber duaları, bahsedilen bu perspektiften ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Dua, Peygamber, Psikoloji, Sosyoloji, Analiz*

ABSTRACT

Psycho-Social Analysis of Prays of the Prophet in the Qur'an

The Qur'an says the narratives of the Prophet and sometimes transfers his life struggles in pulpy and in detail. In this struggle, their cries of help to become successful from God, that is, their prays, are of great importance. These prayers in the Qur'an and psycho-social aspects of information to us about their experiences, as well as to our duties in the context of exemplary behavior will be presented to us. In this article, the prays of the Prophets in the Qur'an in this perspective will be examined.

Key Words: *Pray, The Prophet, Psychology, Sociology, Analysis*

* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Giriş

Peygamberler (a.s.)...Kâinata, yaratılan en doğru, en güvenilir ve en zeki şahsiyetler. Onların yaşantılarına bakınca, dikkat çeken önemli noktalar görülür ve onlardan birinin de 'dua' olgusu olduğu hemen fark edilir. Dua, kulun bütün benliğiyle yüce yaratana yönelerek O'ndan istekte ve dilekte bulunmasıdır.¹ Psikolojik açıdan yapılan tahlillerde duanın, ilahi yardımın celbi için başvurulmuş genel bir ruhi mekanizma olduğuna işaret edilmekle birlikte, daha çok insanın yaratıcısına doğru fitrî çekilişini, yaklaşma isteğini ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Bu yönüyle dua, zihnin maddi olmayan âleme doğru çekilmesi, bazen her şeyin değişmez ve üstün prensibinin huşu içinde bir teması, ruhun Allaha doğru yükselişi, hayat denilen mucizeyi yaratan varlığa karşı aşk ve kulluk ifadesi,² kulluğun lisan ile arz edilişi, Allaha yaklaşma çabaları,³ Allah ile beraber olmanın en kestirme yoludur.⁴ Muhammed İkbâl'e göre dua, 'Kâinatın dehşet verici sessizliği içinde insanoğlunun kendisine bir cevap bulmak için hissettiği derin hasret ve iştiağın ifadesidir.'⁵ Bu yüzden dua, Kur'ân'ın ifadesiyle, kulluk bilincinin somutlaşmış göstergesi,⁶ hadisi şerif'in beyanıyla da ibadetin iliği, özü⁷ olarak kabul edilir. Din psikolojisi araştırmalarına göre, insan tabiatının ahlakî ve kutsal yönelişlerinin ihmal edilmesi onu manen kör bir varlık haline getirmekte ve bu durum onun yapıcı bir toplum elemanı olmasını engellemektedir. Dua gibi bir sığınağın sessizliğinde insanlar düşüncelerini Allaha doğru yükselterek adale ve uzuvlarını dinlendirme, fikirlerini billurlaştırma ve medeniyetin ezici bir yük haline getirdiği çetin hayata tahammül kuvvetini kazanma imkânını bulabilmektedirler.⁸

Peygamberler, sosyal hayatta, din ve dünya işlerini birlikte yürütürken yaşantılarını sanki dua üzerine bina etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle; dua, dini alanda özel bilgilerle donatılmış olarak gönderilen peygamberlerin hayatında

1 Cilalı, Osman, 'Duâ' Mad., DİA, İstanbul, 1994, IX, 529.

2 Parlak, Selahattin, 'Duâ' Mad., DİA, IX, 531

3 Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982. s.193.

4 Krş. Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993. s. 212.

5 İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (Trc.Sofi Huri,) Çaltük Matbaası, İstanbul, 1964, s.109.

6 Bkz. 25.Furkân, 77.

7 Süyutî, Celeddin, *Camîu's-Sağîr*, Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır, tsz. II, 14.

8 Parlak, a.g.mad. IX, 532.

ayrı bir yere sahiptir. Onlar, hem kendilerini güven içinde hissettikleri dönemde, hem de başlarına gelen sıkıntı ve zorluk anlarında, kısacası yaşantılarının her devrelerinde dua olgusunu hayatlarına hâkim kılmışlardır. İlk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar gelmiş olan bütün peygamberlerde aynı özellik görülmektedir. Bu amaçla Kur'an, zaman zaman peygamberlerin bu veciz yakarışlarına yer vermiş ve bu mukaddes eylemin en mükemmel şekilde yerine getirilmesi için de, varlık âleminin en güzide simaları olan peygamberleri, her açıdan olduğu gibi dua konusunda da örnek almamızı tavsiye etmiştir. Sıkıntıların en büyüğünü peygamberlerin yaşadığı şüphesizdir. Zira kalabalık bir sosyal kitle ile farklı bir alanda bir anda yüzleşmek (dini tebliğ), onları toplumsal bir dönüşüme⁹ yönlendirmek ve eğitmek hiç de kolay olmamıştır. Böyle bir dönüşüm, o topluma yeni bir bilgi ve kültür nakli demektir.¹⁰ Uzun vadeli ve disiplinli bir eğitim süreci ancak bu dönüşümü gerçekleştirebilir. Böyle ortamlarla yüz yüze gelmeleri mukadder olan peygamberlerin yaptıkları o andaki duaları, yürüttükleri davaların başarıyla neticelenmesinde büyük bir rol oynamıştır.

Kuranda geçen peygamber dualarının büyük bir kısmının, psiko-sosyal bir arka planı olduğu müşahede edilmektedir. Özellikle toplumsal münasebetleri¹¹ esnasında –ki bu ilişkiler çoğu kere örf ve âdete, toplumda yerleşmiş olan değer hükümlerine, normlar ve kanunlara göre sürdürülür-¹² iç dünyaları-

9 Sosyolojide 'sosyal değişme' olarak incelenen bu olgu, farklı zaman dilimlerinde sosyal yapı unsurlarında nitelik ve nicelik farklılaşması olarak tanımlanır. Toplumun yapısında izlenebilen her türlü kültürel yapı özellikleri, sosyal tabakalaşma ve yerleşme tarzı birer 'sosyal değişme' olarak kabul edilir. Geniş bilgi için bkz. Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul, 2009. s.245-249. Sosyal değişme, ileriye doğru olabileceği gibi geriye doğru da olabilir. Ancak, sosyal değişme olgusu, gerçekte sosyal gelişme ve ilerleme anlamlarında kullanılmaktadır. Bkz. Akdoğan, Ali, *Sosyal Değişme ve Din*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s.44-47. Toplumsal değişmeyi etkileyen birçok faktör vardır. İnsanların düşünce kalıplarını ifade eden kültürün en önemli unsurlarından biri olan din, toplumsal değişmeyi etkileyen en önemli faktörlerden biridir. Geniş bilgi için bkz. Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, , Esin Kitabevi, Ankara, 2006. s.334-337.

10 Burada kültür naklinden kastedilen kültürün manevi unsurunun belirli bir kültür politikası içinde uygulanması ile cemiyetin sürekliliğini temindir ve kültürün manevi unsurunun eğitim yoluyla aktarılmasıdır. Bkz. Erkal, a.g.e. s.136-137.

11 Sosyal ilişki, bir ferden veya grubun kendi dışındaki fert ve grupların çeşitli davranış şekillerini ve beklentilerini hesaba katarak sürdürdüğü ilişkiye dayalı etkileşimdir. Erkal, a.g.e.s.185.

12 Bkz.Erkal, a.g.e.s.187.

na tesir eden (hukukî, dini ve ekonomik) sosyal olaylar, peygamberlerin dualarına bir yönüyle zemin hazırlamıştır denilebilir. Zira onların da, vuku bulan bir takım olaylar karşısında beşeri duygularının (duygular ve güdüler)¹³ faal hale gelmesi, hadiselerden etkilenmesi ve akabinde de bunların dualarına yansımaları gayet tabii bir durumdur. Peygamber dualarına bu açıdan bakıldığında, onların bu esnadaki ahvalinden ve deruni âlemlerinden, dolayısıyla dualarında dile getirdikleri önemli anekdotlardan bir takım veriler dikkat çekmektedir.

Kur'ân, Hz. Adem'den itibaren gönderilen bütün peygamberlerden bahsetmediği gibi, ismen zikredilen yirmi beş¹⁴ peygamberin tümünün dualarına da yer vermez. Bunlardan on dört tanesi özellikle dualarıyla öne çıkmaktadır. Kur'ân'da Hz. Muhammed'in dualarından ise hiç bahsedilmez, sadece onun ne şekilde dua etmesi gerektiği 'قُلْ / söyle' emriyle kendisine bildirilmektedir.¹⁵ Dolayısıyla biz, bu konu üzerinde durmayacağız.¹⁶ Hz. Peygamberden evvel gönderilen ve Kur'ân-ı Kerim de ismi zikredilen diğer yirmi dört peygamber içerisinde de sadece on dört peygamberin yaptıkları duaların içerik çözümlenmelerini, tebliğ dönemlerindeki sosyo-kültürel ortamı ve psikolojilerini de göz önüne alarak incelemeye çalışacağız.

13 Psikolojide iki önemli kavram olan duygular ile güdüler, yakın bir ilişki içerisinde. Duygular bir amaca hizmet eder, eylemleri düzenler, harekete bir güdü sağlar. Bu anlamda duygular ve güdüler, neyi isteyip neyi istemediğimizi bize bildiren ve belirli bir şekilde hareket etme eğilimini de birlikte getiren; diğer bir ifadeyle, psikolojik yaşantılarımızı harekete geçiren ve onun işleyişini yönlendiren etkenlerdir. Kişide, sevgi, şefkat, merhamet, güven, ümit gibi olumlu duygular görülebileceği gibi, korku, endişe, öfke, üzüntü gibi olumsuz duygularda tezahür edebilir. Geniş bilgi için bkz. Hökelekli, Hayati, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s.95-102.

14 Kuranda ismen zikredilen peygamberler şunlardır: 1- Hz. Adem (a.s.) 2- Hz İdris (a.s.) 3- Hz Nuh (a.s.) 4- Hz Hud (a.s.) 5- Hz Salih (a.s.) 6- Hz İbrahim (a.s.) 7- Hz Lut (a.s.) 8- Hz İsmail (a.s.) 9- Hz İshak (a.s.) 10- Hz Yakub (a.s.) 11- Hz Yusuf (a.s.) 12- Hz Eyyub (a.s.) 13- Hz Şuayb (a.s.) 14- Hz Musa (a.s.) 15- Hz Harun (a.s.) 16- Hz Davud (a.s.) 17- Hz Süleyman (a.s.) 18- Hz İlyas (a.s.) 19- Hz Elyesa (a.s.) 20- Hz Zülkifl (a.s.) 21- Hz Yunus (a.s.) 22- Hz Zekeriyya (a.s.) 23- Hz Yahya (a.s.) 24- Hz İsa (a.s.) 25- Hz. Muhammed (a.s.).

15 Bu dualardan bazıları şunlardır: '*Deki: Rabbim, beni (gireceğim yere) doğruluk ve esenlik içinde girdir. (Çıkacağım yerden de) doğruluk ve esenlik içinde çıkar. Katından bana yardımcı bir kuvvet ver.*' (17.İsra,80) '*De ki: Rabbim, ilmimi artır.*' (20.Taha,114) Ayrıca bkz. 23.Mü'minun,93-98,118; 113.Felak,1-5; 114.Nas,1-6.

16 Hz. Peygamberin yaptığı dualarla ilgili hadis kaynaklarında sahih rivayetler bolca bulunmaktadır. Hatta konu ile ilgili müstakil eserler ele alınmıştır. Mesela; Hz.Peygamberin yaptığı dualardan derlenen müstakil bir eser için bkz. Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya, *el-Ezkâr*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1983.

1) Adem (a.s.) : İlk insan ve ilk peygamber olan Adem (a.s.)'in kıssası, aslında, bütünüyle insanlığın kıssasıdır. Bu kıssa, baştan sona kâmil bir hayat hikayesidir. İnsanlar, yer yüzünde yaşamaya başladığından, Allah'a dönünceye (kıyamete) kadar bu hikâyeyi hayat sahnesinde icra eder, tekrar tekrar yaşarlar.¹⁷ Allah Teâlâ Hz. Âdem'i ve eşini yaratıp onları cennete yerleştirdikten sonra meleklerine ona secde etmelerini emretmiş, bütün melekler secdeye kapanmış fakat Şeytan / İblis bu emre isyan etmiştir. Allah Teâlâ, Hz. Âdem ile eşi Hz. Havva'ya, cennette bulunan bir ağaca yaklaşmayı yasaklamış, şeytanın kendileri için apaçık bir düşmanı olduğunu da tembihlemiştir. Ama Şeytan, sürekli telkin ettiği vesvese ile onlara bu yasağı unutturmuş ve onları günaha düşürmüştür. İnsanoğlunun ilk isyanı ve günahı budur.¹⁸ Allah Teâlâ bu itaat-sizliğin bedeli olarak onları cennetten yeryüzüne indirmiş, Âdem ve Havva'da yaptıklarına pişman olarak şu dua ile tövbe etmişlerdir:

' قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ '

'Ya Rabbi, biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz.'¹⁹

Bu olay ve akabinde yapılan dua bize, insanoğlunun tabiatında, hata yapma ve unutma melekesinin var olduğunu,²⁰ dolayısıyla insanın günah işlemeye meyilli bir varlık olduğunu gösteriyor.²¹

Psikolojik bir olgu olan hata ve unutkanlık; genellikle meselelere önem vermemekten ve biyolojik yıpranmadan dolayı meydana gelen bir zafiyettir. Dolayısıyla hataların önemli bir kısmı da unutkanlıktan kaynaklanmaktadır.²² Bu psikolojik durum Hz. Âdem'de de gerçekleşmiştir ve ilgili ayet ondan günahın sadır olduğuna delalet etmektedir.²³ Günah duygusunun kaynağı, derinlik psikolojisine göre, bilinç dışında bilinmeyen meçhul bir şey olarak gösterilir. Meçhul bir kaynağa dayanan bu tür korkular, marazidir ve sağlıklı ruh haline bağlı değildir.²⁴ Yine bu duada, -şartlar yerine getirilmediği müddetçe-

17 Sabunî, Muhammet Ali, *en-Nübüvvetü ve'l-Enbiya*, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1989, s.151.

18 Geniş bilgi için bkz. Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günâh Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya, 1984, s. 287 v.d.

19 7.Araf,23.

20 Kutup, Seyyid, *Fi Zilali'l-Kur'an*, (Trc. M.Emin ,İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa) Hikmet Yayınları, İstanbul, 1970, IV,40.

21 Bkz. Kılıç, a.g.e. s.208

22 Aydın,Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul,2002, s.126.

23 Razi, Fahrudin, *Mefatihu'l-Ğayb*, Tahran, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz. XIV,50.

pılan her duanın ve tövbenin mutlaka kabul olunacağına dair bir garantinin olmadığına işaret vardır. Bu açıdan bakıldığında, bu yalvarışta bir korku ve endişe hâkimdir. Zira bu dua, bir yönüyle insanoğlu için tehdit içermektedir. İnsanı tehdit edici bir tehlike ile karşı karşıya kalındığında ve giderilmesi için de bir şey yapılamadığı durumlarda korku baş göstermekte ve kişiyi huzursuz etmektedir.²⁵ Bu yüzden Âdem peygamber, dini gelişimin bir evresi olan, ruhsal-manevi gelişimin başlangıcı sayılan ve işlenmiş günahlar veya psikoloji terimiyle impulsif davranışlar için af dilenme olan tövbeye²⁶ başvurmuş, bağışlanmayan ve merhamete uğramayan kimseyi, en büyük zarara uğramış kişi olarak bu duada zikretmiştir.

2) Nuh (a.s.) : Hz. Âdem'den sonra insanlar çoğalarak yeryüzüne dağılmışlar, bu zaman zarfında da²⁷ doğru yoldan sapmaya başlamışlardır. Bu dönemde peygamber olarak gönderilen Hz. Nuh, onları dine davet etme hususunda yoğun bir çaba sarf etmiştir. Gönderildiği kavme dokuz yüz elli yıl gibi uzun bir dönem tebliğde bulunmasına rağmen Nuh (a.s.)'a küçük bir gurup iman etmiş, o da diğerlerinden ümidini kesince, şu dualarla karşılıklıta bulunmuştur: رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ رَبِّ لَا تَذَرْنَا عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ

*'Ya Rabbi, yeryüzünde kâfirlerden tek kişi bırakma. Çünkü sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar ve sadece ahlaksız, nankör insanlar doğururlar. Rabbim, beni, anamı-babamı, mümin olarak evime gireni, inanan erkek ve kadınları bağışla. Zalimlerin de sadece helakini artır.*²⁹ Bu duası kabul olan Nuh(a.s.)'a Cenâb-ı Hak, bir gemi yapmasını ve gemiye her canlıdan birer çift ile iman edenleri ve ailesini, şu dua ile bindirmesini³⁰ emretmiştir: فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ

24 Kılıç, a.g.e., s.204.

25 Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s.100-101.

26 Karaca, Faruk, *Dini Gelişim Teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul,2007 s. 253.

27 Hz. Adem ile Hz. Nuh arasında geçen zaman konusunda farklı rivayetler vardır. Ağırlıklı görüşe göre, her iki peygamber arasında geçen süre on asır yani bin senedir. Bkz. Sabunî, a.g.e. s.187.

28 23.Mü'minun,26,39.

29 71.Nuh,26.

30 Nuh peygamberin bu gemiye aldığı kişiler hakkında farklı rivayetler için bkz: Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüketü ve'l-Uyun*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, II,472-473; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Mealî Alisi ve Tefsiri*, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1964, III, 1472.

فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَجَاءُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ 'Sen ve yanında bulunanlar gemiye yerleştiğiniz zaman 'Bizi o zalim kavimden kurtaran Allah'a hamdolsun' de.³¹

مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ

akıp gitmesi de durması da Allah'ın adıyladır. Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.³² Sağanak halinde yağan yağmurla birlikte sular kabarcıca, gemiye binmeyen çocuğunun boğulacağını fark eden Nuh (a.s.), baba şefkatinden dolayı ona acıyıp son bir defa öğütte bulunarak gemiye davet etmiş, o da bu daveti reddetmiş, akabinde de Nuh, Allah'a şöyle yalvarmıştır: رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ 'Rabbim, oğlum benim ailemendir. Senin sözün elbette haktır ve sen hâkimlerin hâkimisin.'³³ Bunun üzerine Allah Teala, 'Ey Nuh, o senin aileden değildir...bilmediğin bir şeyi benden isteme. Sana, cahillerden olmamayı öğütlerim.'³⁴ diyerek onu ikaz etmiştir. Hata yaptığını fark eden Hz. Nuh, şu dua ile af dilemiştir: رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَرَحْمَتِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ 'Rabbim, bilmediğim bir şeyi senden istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz, bana acımazsan ziyana uğrayanlardan olurum.'³⁵ Tufan esnasında gemide seyreden Hz. Nuh, Allah'ın kendilerine bahşettiği bu lütuftan dolayı şükrederek geminin selamete kıyıya varması için şöyle yalvarmıştır: رَبِّ أَنْزِلْ لِي مَائِدًا مَبْرُورًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ 'Ya Rabbi, beni mübarek bir inişle indir. Sen indirenlerin en hayırlısıdır.'³⁶

Bu olaylar karşısında yapılan dualarla ilgili şu tespitleri yapmak mümkündür: Nuh peygamberin, kendini yalanlayan kavmi(nin helâkı) için yaptığı dualarda, onlardan ümidini kesme (ümitsizlik psikolojisi) ve öfke hissedilmektedir. Kendi toplumuna uzun bir müddet nasihatta ve iyilikte bulunmasına rağmen olumlu bir sonuç alamaması, tabiatıyla peygamberi gadaplandırmış ve onu böyle bir duaya sevk etmiştir. Zira hoşla gitmeyen bir durum, bir engel karşısında hiddet ve kızgınlığın ortaya çıkması normaldir.³⁷ Diğer taraftan, böyle olumsuz bir ortam kişiyi çaresizliğe sürükleyeceği gibi ümitsizlik psikolo-

31 23.Mü'minun,28.

32 11.Hud,41.

33 11.Hud, 45.

34 11.Hud, 46.

35 11.Hud,47.

36 23.Mü'minun,29.

37 Hökeleli, *Psikolojiye Giriş*, s. 205.

jisini yaşamasına da sebep olur. Bu durum mü'minler için de geçerlidir. Ancak, mü'minlerin böyle bir psikolojik ortama düşmeleri, kâfirlerin ümitsizlik psikolojisi olan Allah ve nimetlerini inkar anlamında değildir. Aynı zamanda kâfirlerde ki ümitsizlik devamlıdır. Mü'minlerinki ise anlık ve geçicidir.³⁸ Benzer ortamları bir beşer olarak peygamberler de yaşarlar.³⁹ İşte bu esnada onların, hasımları aleyhine yaptığı dua kötülük sayılmaz. Çünkü hiçbir peygamber, durup dururken kavmi için kötülük ve helak talep etmez. Onların yok olmaları varlıklarından daha hayırlı ise o zaman böyle bir istekte bulunabilirler.⁴⁰ Kötülerin ve zalimlerin şerri sadece mevcut toplum için tehlike arz etmeyip aynı zamanda sonraki nesiller için de bir yıkım demektir. Nuh peygamberin duasında, iman etmeyen kavminin helak olması için dile getirdiği temenni budur.⁴¹

Nuh (a.s.)'un dualarında, sosyal hayata yönelik önemli mesajlar da vardır. Bu dualarda, toplumun bir birimi olan kişinin, sosyal gurubun en alt yapısından (aileden) en üst seviyesine (uzak çevreye) kadar sorumluluk şuuruyla hareket etmesinin esas olduğuna dikkat çekilmiştir.⁴² Nuh peygamber, tufan olayında bu düşünceyle hareket ettiğinden, gemiye bindikten sonra, önce ailesini, sonra yakın ve uzak çevresini yanına çağırması ve onların kurtuluşu için çaba göstermiştir. 'Nuh' suresinin son ayetinde, onun dile getirdiği duasında da bu düşünce hakimdir. Orada, önce kendisi için bağışlanma diledikten sonra, sırasıyla, ailesini, yakın çevresini ve bilahare uzak çevresini (bütün müminleri) kapsayacak şekilde yalvarmıştır.⁴³ Yani, ıslah (düzelmeye), bireyden başlayarak toplumun en üst seviyesine doğru kuşatıcı bir seyir takip etmelidir. Buradan şu sonuç da çıkarılabilir. Birey değiştirmeye ve dönüştürme işine önce kendinden başlamalı, sonra yakın çevresini daha sonra ise uzak çevresini etkilemeye çalışmalıdır. Bu durum, peygamberlerin aynı zamanda toplum mühendisliği bilinci içerisinde hareket ettiklerinin göstergesidir.

38 Aydın, a.g.e. s.164.

39 Peygamberlerin bazı olaylar akabinde ümitsizliğe düşmesi, o toplumdaki beklentilerinin gerçekleşmesinin imkansız hale gelmesine kanaat getirmesi anlamındadır. Bkz. Razi, a.g.e. XXV, 59.

40 Razi, a.g.e. a.y.

41 Krş. Kutup, Seyyid, a.g.e. XV, 274-275.

42 Sosyolojide, fert ve sosyal gruplar arasında ki sosyal ilişkilerde sorumluluk, sosyal grup mensuplarının hissettikleri bir duygusunun, sosyal grubun milli topluma dahil olduğunu belirleyen daha kapsamlı bir bir duygusunun duyulmasına bağlanmaktadır. Bkz. Erkal, a.g.e. s.186.

43 Razi, a.g.e.XXX,147.

3) İbrahim (a.s.) : Babil'de doğan ve yaklaşık iki yüz sene yaşamış olan Hz. İbrahim,⁴⁴ Kur'an-ı Kerimde duası en çok zikredilen peygamberlerdendir. 'Bakara', 'İbrahim' ve 'Şuara' surelerinde onun uzunca yaptığı dualara yer verilir. İbrahim (a.s.) putperest kavmiyle ve babasıyla yıllarca mücadele etmiş, o da, diğer peygamberler gibi yalanlanmış, kınanmış, hatta ateşe atılıp yakılmak istenmiştir. Bu sıkıntılı dönemlerde o, Allah'a sığınarak şöyle dua etmiştir: رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ رَبَّنَا: *'Ya Rabbi, Sana dayandık, Sana yöneldik, dönüş sadece sanadır. Ya Rabbi, bizi inkâr edenler için bir sınav yapma. Bizi bağışla, ya Rabbi, yegâne galip, hüküm ve hikmet sahibi sensin.'*⁴⁵ O, Peygamberlik döneminde Allah'tan kendisine tertemiz bir soy bahsetmesini hep arzu etmiş ve رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ *'Ya Rabbi, bana salihlerden (bir çocuk) lutfet.'*⁴⁶ duasıyla bunu dile getirmiştir. Allah Teala'da İbrahim'e İsmail, İshak ve Yakub'u vererek hepsini peygamber kılmıştır. İbrahim (a.s.), İsmail ile Mekke'de Kâbe'yi inşa etmiş, hem orası için hem de oranın halkı için şu dualarda bulunmuştur: رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ..... وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِن دُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *'Ya Rabbi, bu şehri güvenli bir şehir kıl. Halkından Allah'a ve ahiret gününe inananları çeşitli ürünlerle rızıklandır... Hani İbrahim İsmail ile beraber Beytin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor (ve şöyle dua ediyor)du: Ya Rabbi, bizden (bunu) kabul buyur, şüphesiz sen işitensin, bilensiz. Ya Rabbi, bizi sana teslim olanlar yap. Neslimizden de sana teslim olan bir ümmet çıkar. Bize ibadet yerlerimizi göster, tövbemizi kabul et; zira, tövbeleri kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin. Ya Rabbi, onlara kendi içlerinden, senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek onları temizleyecek bir elçi gönder. Şüphesiz sen, azizsin, hakîmsin.'*⁴⁷ 'İbrahim' suresinde aynı dua tekrarlanırken, o yalvarışında da şu ilavelerle duasını

44 Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürücü'z-Zeheb*, Kum, Müessesetu Neşri'l-İslâmî, 1348/ 1964, II,262.

45 60.Mümtehine, 4-5.

46 37.Sâffât, 100.

47 2.Bakara, 126-129.

رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُنَّ

زِينَتُنَا وَإِنَّهُنَّ فِي الْأَبْصَارِ أَكْبَرُ مِنْ نِعْمَتِنَا يَا أَيُّهَا الرَّحْمَنُ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا فَصَلِّ عَلَى رَسُولِكَ لَنْ يَصُدَّقَ بِكَ شَيْءٌ مِنْهُ وَلَسْتَ عَلَى شَيْءٍ بِعَدِيمٍ رَبَّنَا وَابْتَغِ لِي فِي هَذِهِ رِزْقًا طَيِّبًا إِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفِيدَةً مِنَ النَّاسِ تَهَيَّرِي إِلَيْهِمْ وَأَرْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي عَلَى الْغِسَابِ *Rabbim, bu şehri güvenli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut. Rabbim, onlar insanlardan birçoğunu şaşkınlığa düşürdüler. Artık bundan böyle kim bana uyarırsa o bendendir. Kim de bana karşı gelirse, sen çok bağışlayan ve çok merhamet edersin. Rabbimiz, ben çocuklarımdan bazısını, senin haram evinin yanında, ekimsiz bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz, namazı kılsınlar diye. Artık sen de, insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir ve onları çeşitli meyvelerle besle ki şükretsinsin. Rabbimiz, sen bizim gizlediğimizi ve açığa vurduğumuzu hep bilirsin. Ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz. İhtiyarlık çağımda bana İsmail'i ve İshak'ı lutfeden Allah'a hamdolsun. Şüphesiz Rabbim duayı işitendir. Rabbim, beni ve zürriyetimden bir kısmını namazı kılan yap. Rabbim, duamı kabul et. Rabbimiz, hesabın görüleceği gün beni, anamı, babamı ve müminleri bağışla.*⁴⁸

'Şuara' suresinde ise, İbrahim (a.s.) ile putperest babası arasında cereyan eden diyalogda o, *Rabbini, kendisini yaratan, hidayete erdiren, yediren ve içiren, hastalıklara şifa veren, insanları öldürdükten sonra dirilten*⁴⁹ bir ilah olarak tanıttıktan sonra, şu duaları yaparak babasından ayrılır. رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ وَاعْفِرْ لِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَلَا تُخزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُ رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي عَلَى الْغِسَابِ *'Rabbim. Bana hüküm ver ve beni salihlere kat. . . Sonra gelecekler arasında beni doğrulukla anılanlardan kıl. Beni nimet cennetinin varislerinden kıl. Babamı da bağışla, çünkü o sapıklardandır. (Kulların) diriltilecekleri gün beni utandırma. O gün ki, mal da oğullar da fayda vermez. Allah'a kalb-i selim ile gelen müstesna.*⁵⁰

İbrahim peygamberin dualarında dikkat çeken en önemli noktalardan biri tevekküldür. Hemen hemen bütün dualarında ve yaşantısında bu görülür.⁵¹

48 14.İbrahim, 35-41.

49 42.Şuara,75-82.

50 42.Şuara, 83-89.

Tevekkül, gerekli tüm çabayı gösterip Allah'a güvenmek,⁵² hiçbir şeyden endişe duymayarak Allah'a tam teslim olmak ve emrine boyun eğmektir.⁵³ İbrahim (a.s.)'de iman etmeyen kitlelerle hayatı boyunca amansız mücadele etmiş, bütün sebeplere tevessül ederek yürüttüğü her işin sonunu Allah'a bırakmıştır.

Salih (iyi, uyumlu, güzel) bir çocuk beklentisi beşer için vazgeçilmez bir duygudur. Kur'an evlat sevgisinin doğal bir durum olduğunu belirtir.⁵⁴ Hele, Hz. İbrahim gibi, bir dönem yalnızlık içinde tek başına yaşayan birisi için⁵⁵ böyle bir beklenti ve arzu sevdaya dönüşür. Bu aşamada Allah'tan böyle bir istekte bulunmak bireyin en insani isteklerinden biridir. Psikologlar, hem anne hem de baba için böyle bir sevginin vazgeçilmez olduğunu belirtir ve bunun fizyolojik olguya, psikolojik etkenlere bağlı olduğunu bildirirler.⁵⁶ Böyle bir nimete sahip olunduktan sonra onlara sahip çıkma ebeveyn üzerine düşen önemli bir görevdir. İbrahim peygamber de çocuk sahibi olunca, bu konuda Allah'a hamd ile şükürünü ifa etmiş, hem kendisinin hem de çocuklarının, bilerek veya bilmeyerek Allah'a ortak koşmaktan kendilerini korumasını dilemiştir. Ayrıca, bu duada (İbrahim,35), her insanın inkâra ve şirke düşme tehlikesiyle her an yüz yüze olduğuna işaret edilmektedir. Zira iman gibi inkâr da aynı psikolojik güçten kaynaklanmaktadır. Bir bütün olarak insan tabiatı, bu tohumları varlığında taşır.⁵⁷ Böyle bir tehlikeyi hisseden İbrahim (a.s.), bunlardan korunmak ve salih ameller işleyen hayırlı bir nesil ile soyunu devam ettirmek için duasında bu taleplere yer vermiştir. Salih ameller içerisinde namaz ayrı bir yere sahiptir. Bu yüzden İbrahim peygamber, ekinsiz bir vadiye yerleştiği çocuklarının ve kendisinin bu ibadeti, buldukları beldede bolluk ve bereket içerisinde hakkıyla yerine getirebilmelerini nasip etmesini dilemiştir. Namaz gibi her salih amelin akabinde onun kabul olunması dilenmelidir. Zira bu davranış, bir taraftan kulluk bilincini yenilerken, diğer taraftan bireyin Allah ile kurduğu ilişkiyi

51 Mesela bkz. 60.Mümtehine, 4; 2.Bakara,127; 14.İbrahim,40; 37, Saffat, 103-106.

52 Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Temel Konuları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul,2000, s.301.

53 Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul,1994, s.166-168; Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, Dergah Yayınları, İstanbul,1991, s.302 vd.

54 3.Ali İmran,14.

55 Kutup, Seyyid, a.g.e. XII,330.

56 Bkz.Aydın, a.g.e. s.142.

57 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s.205

tazeleyerek, inanan insanın şuur gelişimine önemli katıklarda bulunmaktadır.⁵⁸ Aynı ameller, ya makbul sayılarak Allah'ında bir de'eri' eder 'eyakbul görmeyerek reddedilirler. Allah'ında makbul 'lmayan bir amel de b'şa ya'ılmış, anlamsız 'ege'siz bir eylem 'km'ndedir. 'ualar da böyledir. 'u y'zden 'ba'im 'eygamber, 'em 'aba gösterdi'i bir amelin 'e'nirinşası, 'amaz 's' em de ya'tı'ı dualarının, Allah'tak'bul' i' in temennide bulunmuştur. 'uanın s'unda ise, 'u 'as. 'da 'ldu'ugibi, t'umun en alt ya'sından 'deden'en 'st se'yesine 'uz' 'e'reye d' rukuşatı'ı bir yal'ar' gör'lmektedir.

Allah'ında özel bir yere sa' 'lansali' kullara katılmak 'iy'arkadaş 'e'e'reyesa' 'lmak'en 'karzu edilen bir 'usus' lmas 'asebiyle 'eygamberler bile böyle bir z'meye katılmayı özellikle dilemişlerdir. Ya'sı gere'i insan, tek başına de'il, bir takım s'syd 'ek' t'el geleneklerin egemen 'ldu'ubir 'ramda 'ayatı s'rd'r, t'umsal 'e'sile de s'rekli bir etkileşim 'alinde bulunur.⁵⁹ 'laysıyla, kişiyi da'anışa iten g'le 'ği, tutum, beklenti, istek, bireyin 'e'siden kaynaklanır.⁶⁰ 'a'nılmaz 'lan böyle bir iletişim 'e etkileşim, kişiyi, kendine göre en ideal 'e'rearamaya 'e böyle bir 'ramda yaşamaya se'keder. 'ayatı anlamlandırılan 'e'uzut'u kılan böyle bir beklenti 'erbireyin idealidir. 'u sebe'le 'ba'im 'eygamber de, insanların en 'ayrılı'arı 'ldu'uk'bul edilen sali' kullarla⁶¹ ilişki i'e'sinde 'lmay, böyle bir 'ramda bulunmayı temenni etmiştir. Yine, 'ba'im 'eygamberin duasında, kişinin bu d'nyadan gö' ettikten s'rra 'ayrıla y'dedilmeyi, gök kubbede 'şbir sad' bırakmayı dilemesi, 'u'aa, 8'. kıyamet g'n'ndekin'anma endişesi taşıması, 'u'aa, 8' 'emete 'ar's kılınan kullara katılmak istenmesi 'u'aa, 85' dikkat 'ekmektedir. 'ld'kten s'rra 'ayrıla anılmak beşeri m'rasebetlerde iyi bir ilişki kurmaya ba'lıdır. 'u y'zden 'etler arası m'rasebetlerde, b't'n insanlı'a karşı isla'edi' bir tutum sergilenmeli, t'um i'in 'aylı birer 'et 'lma 'ede'nen'elidir.⁶² 'ba'im 'as. 'ni a'iette rezil r's' 'lma endişesini

58 'yi amellerin kulluk bilin'e 'eşuur gelişimine katkıları 'akkında geniş bilgi i'in bkz. 'eker, 'sejn, *Din Psikolojisi*, 'amlı'a Yayınları, 'amsun, 2' 's. 112-11'.

59 'aymur, 'eri'a, *Genel Psikoloji*, 'nka' 'itabe'i, 'stabil, 1' 's. 2'1.

60 'aşar, 'sejn, *Sınıf Yönetimi*, Anı Yayın'lık, Ankara, 2' 's. 1'.

61 'kz. 'azi, a.g.e. ' 'l, 151.

62 'eniş bilgi i'in bkz. Akseki, A'met 'amdi, *Ahlâk ilmi ve İslâm Ahlâkı*, 'ur Yayınları, Ankara, tsz. s. ' '55'utub, Mu'ammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdlr*, 'r'ekir 'arlı'a'ş'et yayınları, 'stabil, tsz. s. 1'2'd.

taşınması ise, ondaki, utanma ve haya duygularının üst düzeyde olduğunu ima etmektedir.⁶³

4) Lut (a.s.) : Filistin'in Sedum bölgesine peygamber gönderilen⁶⁴ Hz. Lut, burada, o zamana kadar hiçbir kavmin yapmadığı çok çirkin ve çarpık ilişkilere (eş cinselliğe) tanık olmuş, böyle aşağılık bir fiilden onları vazgeçirmek için elinden geleni yapmıştır. Bütün gayretine rağmen onları bundan engellemeyince, o toplum hakkında **رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمَفْسِدِينَ** 'Rabbim, şu bozguncu kavme karşı bana yardım et.'⁶⁵ diyerek Allah'tan yardım dilemiştir.

Lut peygamberin bu duası, kavminin yaptığı çok çirkin bir fiile (eş cinsellik) karşı onun yürüttüğü mücadeleden sonuç alamayıp, kavminin son derece eziyet verici tavırlara bürünmesinin akabinde gerçekleşmiştir.⁶⁶ Onun bu duasında (öfkeden dolayı) kavminin helak olmasını talep etme vardır.⁶⁷ Daha önce de (Nuh peygamber de) belirttiğimiz gibi peygamberlerin, düşmanları aleyhine dua etmeleri, onlardan ümidi kestikleri ve onların yaşamalarının topluma zarar vereceği kanaatine sahip oldukları andan itibaren gerçekleşir⁶⁸ ve bu amaçla yapılan dua kötülük sayılmaz.

5) Yakub (a.s.): Lakabı 'İsraîl' olduğu için⁶⁹ torunlarına 'Ben-î İsraîl / İsrail Oğulları' denilmiştir. On iki çocuğa sahip olan Yakub'un⁷⁰ oğlu Yusuf'a ayrı bir sevgisinin olması, diğer kardeşler arasında kıskançlığa sebep olmuş ve Yusuf, kardeşleri tarafından kuyuya atılarak öldürülmek istenmiştir. Bu komplo Yakub (a.s.)'u derinden etkilemiş, uzun bir süre ondan ayrı kal-

63 Haya, utanmayı ve kınamayı gerektiren bir şeyden nefsin infiali, heyecan ve tessürüdür. Böyle bir şeyi yaptığı zaman ayıplanmak ve kötülenmek korkusu ile nefse arız olan bir haslettir. Akseki, a.g.e.,s.215.

64 Ya'kubî, Ahmed b.Ebî Ya'kub b. Cafer, *Tarih-i Ya'kubî*, Daru Sâdır, Beyrut, 1379,1960, I,25; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut, 1966, I,152.

65 29.Ankebut, 30.

66 Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân*, Mustafa el-Babî el-Halebi, Mısır,1264, II,975.

67 Razi, a.g.e. XXV,59.

68 Krş. Razi, a.g.e. a.y.

69 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Mısır,1326, I,165; İbnü'l- Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Tarîh*, Daru Sâdır, Beyrut, 1395, I,127.

70 Yakubî, a.g.e. I,31; İbn Kesîr, a.g.e. I,197; İbn Cevzî, Cemaluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *et-Tebssıra*, Mısır,1386/1966, I,178.

manın hasretiyle gözlerini kaybetmiş, bu esnada şu dualarla teselli aramıştı: *‘Güzel bir sabır (gerekir, Yarabbi, sabır ver). Dediğinize ancak Allah’tan yardım istenir.’*⁷¹ *فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* *‘En iyi koruyan Allah’tır ve O, merhametlilerin en merhametlisidir.’*⁷² *‘Hüküm yalnız Allah’ındır. Ben sadece O’na tevekkül ettim ve tevekkül edenler de yalnız O’na tevekkül etsinler.’*⁷³

Yakup peygamberin dualarında, bir babanın başına gelebilecek en büyük bela ve musibetler karşısında Allah’a tam bir tevekkül ile bağlılığın ve sabrın⁷⁴ en üst seviyesini görmek, en zor şartlarda bile ümitvâr olmayı algılamak mümkündür. Böyle anlarda susup halinden insanlara bahsetmemek sabrın en güzeli, durumunu sadece Allah’a arz etmek ise sabrın en mükemmeldir.⁷⁵ Yakup (a.s.)’un da halinden şikâyet etmemesi, bu dualarla durumunu Allah’a arz etmesi de aynı kabildendir.

6) Yusuf (a.s.) : Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Yusuf (a.s.), kardeşlerinin kendisine su-i kast düzenlemeleri neticesinde, atıldığı kuyudan kurtarılarak Mısır’a köle olarak götürülmüş ve Mısır Azizine satılmıştır. Azizin hanımı bir gün, evine çağırdığı Yusuf’a kendisiyle birlikte olmak istediğini açıklayınca Yusuf, bu teklif karşısında *‘Allah’a sığınırım,’*⁷⁶ diyerek mükemmel bir duruş sergilemiştir. Böyle bir fiili (zina) yapmaktansa hapse atılmayı yeğleyen Yusuf, bu niyetini şu duasıyla dile getirmiştir: *‘Rabbim, مَنْ الْجَاهِلِيَّةِ رَبَّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرَفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكْرَبَانِ دُنَانِ بَنِي إِسْرَائِيلَ* *‘Bana göre zindan, bunların beni çağırdığı şeyden daha iyidir. Eğer onların düzenini benden savmazsan, onlara kayarım ve cahillerden olurum.’*⁷⁷ Yedi sene hapiste kalan Yusuf, bu olaydan Allah’ın lutfuyla kurtulduğunu hep hatırlayarak *‘Nefis daima kö-*

71 12.Yusuf, 18.

72 12.Yusuf,24.

73 12.Yusuf, 67.

74 Tasavvuf literatüründe; Allah’ın emirlerine uyma, nehiyelerinden kaçınma ve bela-musibetlerin vukuu durumunda gösterilmesi gereken üç çeşit sabrın varlığından bahsedilir. Bkz. Eraydın. A.g.e. s.166.

75 Bursevi, a.g.e. II,149.

76 12.Yusuf, 23.

77 12.Yusuf, 33.

tülüğü emredicidir. Ancak Rabbim'in esirgediği nefis başka. Rabbim bağışlayandır, esirgeyendir.⁷⁸ dilekleriyle teselli bulmuştur. Yusuf'un masum olduğu anlaşılınca, zindandan çıkarılarak Mısır'ın maliye bakanlığına getirilmiştir.⁷⁹ Bilahare, vuku bulan kıtlık münasebetiyle Mısır'a gelen ailesiyle buluşan Yusuf, kardeşlerinin kendinden özür dilemesi üzerine, لَا تَثْرِبُوا عَلَيَّ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ 'Bu gün sizi kınama yok, Allah sizi bağışlasın; O merhametlilerin en merhametlisidir.⁸⁰ diyerek gayet centilmen davranmış, yaşanan bu güzel tablodan dolayı bir şükran-ı nimet olarak Allah'a şu niyazda bulunmuştur: رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَسْ: 'Ya Rabbi, bana bir parça mülk verdin ve bana düşlerin yorumunu öğrettin. Ey göklerin ve yerin yaratıcısı, dünyada da ahirette de benim dostum sensin, beni Müslüman olarak öldür ve beni salihlere kat.⁸¹

Yusuf peygamber, hayatının en önemli safhası olan çocukluk ve gençlik dönemini en zor şartlarda ve ailesinden mahrum olarak geçirmiş ve dramatik bir tecrübe yaşamıştır. Böyle bir ortamda yaşayan kişi, gerçek hayattan koparak kendi iç dünyasına çekilme eğilimi gösterebilir⁸² ve gerçek dünyanın hoşça gitmeyen vakıalarından bir çekinme ve kaçınma yaşayabilir.⁸³ Aynı zamanda bu ortamlar duygusallığın da yoğun yaşandığı ortamlardır.⁸⁴ Bu yüzden o, dünya ve ahirette gerçek dostun, sığınacak yegâne kapının Allah olduğunu yaşayarak öğrenmiş ve duasında bunu dile getirmiştir. O, günaha düşmenin ve Allah'a asi olmanın en büyük felaket olduğunu bilme şuuruyla nefsin kötülüklerine, arzu ve isteklerine uymaktansa, sıkıntı çekmeye razı olduğunu (hepse atılmayı yeğlediğini) duasıyla ifade etmiştir Diğer taraftan o, dualarında, kendisine kötülük düşünenlere ve yapanlara karşı da, aynı kötülükle mukabe-

78 12.Yusuf, 53.

79 12.Yusuf, 55-56.

80 12.Yusuf, 92.

81 12.Yusuf,101.

82 Sıradan yaşantıların bırakıldığı içsel bir dönüşüm olarak kabul edilen bu ruh hali, Tasavvuf literatüründe Zühd kavramıyla karşılık bulurken, Psikolojide; dini gelişim sürecinin bir evresi olarak ele alınır. Bkz. Karaca, a.g.e., s.256.

83 Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s.94.

84 Krş. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.344.

lede bulunmamış,⁸⁵ onların yaptıkları hatalara karşı da Allah'tan onlar adına bağışlanma dileyerek güzel bir örnek olmuştur.⁸⁶ Onun son yaptığı dua (Yusuf, 101) ise, Allah'ın kişiye lutfettiği bir takım nimetlere (saltanat elde etmeye, rüya yorumu gibi özel bir yeteneğe sahip olmaya) karşı bir şükür ifadesidir. Ayrıca onun, bir peygamber olduğu halde iman üzere ölmeyi ve salih kullar arasına katılmayı istemesi manidardır. Halbuki peygamberler kendilerinin İslam üzere öleceklerini bilirler.⁸⁷ Burada müminlere, su-i hatimedden (kötü sondan, son nefeste imansız gitmekten) korunma konusunda dikkatli ve uyanık olmaya ikaz vardır. Diğer taraftan, peygamberin Müslüman olarak ölmek ve salih kullara katılmak istemesi şu anlama da gelir: Müslümanlığın en mükemmel hali olan; kalbin İslam'da tam karar kılması, Allahın kaza ve kaderine razı olup nefsin mutmain olması hali üzere ruhunu teslim etmesi ve ahiret hayatında da salih kulların mükemmel olan peygamberlerle beraber olması temennisidir.⁸⁸

7) Eyyub (a.s.) : İshak peygamberin soyundan olan⁸⁹ Eyyub (a.s.), daha önce birçok evlada ve mala sahip olmasına rağmen bunların tümü yitirmiş ve son derece ağır hastalıklarla imtihana tabi tutulmuştur.⁹⁰ Bütün bu sıkıntılı dönemlerde şu dualarla mükemmel bir sabır örneği göstermiştir: *إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* 'O Rabbine: 'Bu derd bana dokundu, Sen merhametlilerin en merhametlisin.'⁹¹ *إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ* 'Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu.' diye dua etmişti.⁹²

Psikolojik bir olay olan huzursuzluk ve sıkıntı, insan hayatının çeşitli safhalarında yaşanır. Bu, bir takım sebeplerden veya olaylardan kaynaklanan, insanı içten ve dıştan tehdit eden temel bir üzüntüdür.⁹³ Bu durumun zaman zaman peygamberlerde de meydana geldiği görülür.⁹⁴ Peygamberlerin dışındaki

85 Krş.Karaca, a.g.e., s.257.

86 İslâm dini, hataların ve kusurların, karşı tarafı rencide etmeyecek şekilde, nazikçe düzeltilmeye çalışılmasını en güzel ahlakî bir değer olarak görür. Kandemir, Yaşar, *İslâm Ahlâkı*, Nesil Yayınları, İstanbul,1980, s. 310.

87 Razi, a.g.e.XVIII,221.

88 Razi, a.g.e.a.y.

89 İbnü'l- Esîr, a.g.e. I,128; Mesudî, a.g.e. I,48; İbn Kesîr, a.g.e. I,220.

90 Sabunî, a.g.e. s.345.

91 21.Enbiya, 83.

92 38.Sâd,41.

93 Hökeleli, *Din psikolojisi*, s.112.

94 Mesela bkz. 15.Hicr,15/ 97.

kimselerde bu tür bir sıkıntı ve huzursuzluk, ruhsal bir rahatsızlığa dönüşerek ızdırap haline gelebilir.⁹⁵ Peygamberler ise böyle anlarda, bunun bertaraf edilmesini Allah'tan dileyerek huzur ve sükunete ermeye çalışırlar. Allah adına yürütecekleri davalarını kâmilen yerine getirememeye gibi bazı endişeler onları böyle bir talebe sevk eder. Böyle anlarda şeytan, -Eyyub (a.s.)un duasında görüldüğü gibi- başkalarını da aracı yaparak o kişiyi huzursuz etmeye çalışır, vesvese verir. Çekilen sıkıntılardan daha çok bu durum peygamberlere ağır gelir.⁹⁶ Şeytanın ve nefsin bu tür kışkırtmalarına karşı mücadelenin en önemli pozisyonu sabır evresidir.⁹⁷ Eyyub peygamberin bulunduğu hali (hastalıklarını) sadece Allaha arz etmesi, onun sabır konusundaki metanetini gösterirken⁹⁸, böyle ortamlarda şeytanın ve nefsin tuzaklarından da korunmayı dilemesi anlamına gelir.

8) Şuayb (a.s.): Şuayb (a.s.), Meyden ve Eyke halkına peygamber gönderilmiş,⁹⁹ hile ve sahtekârlık konusunda haddi aşan bu kavimlere pek çok nasihatta bulunmuş, fakat onları bundan vazgeçirememiş, sonuçta şu duayla karşılık vermiştir: *وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ* *'Rabbimiz bilgice her şeyi kuşatmıştır. Biz yalnız Allah'a tevekkül ettik. Ey Rabbimiz, bizimle kavmimiz arasındaki işi gerçeikle açığa çıkar. Muhakkak ki Sen, gerçekleri açığa çıkaranların en hayırlısıdır.'*¹⁰⁰

Şuayb peygamber, kendi toplumunu düzeltmek amacıyla yürüttüğü mücadeleden sonuç alamayınca, bir beşer olması hasebiyle tahammül gücünün kalmadığı, sabrının tükendiği bir noktada kavmi hakkında artık olması gereken ne ise onu Allahtan dilemiştir.¹⁰¹ Şuayb peygamberin bu duasında, Nuh (a.s.)'un, sıkıntılı dönemde kavminin helak edilmesini istemesine benzer bir halet-i ruhiye hakimdir. Şuayb peygamber de, onlar gibi, yürüttüğü haklı davasında apaçık haksızlığa uğrayıp büyük zulümlere maruz kaldığından, çaresizlik içerisinde Allaha sığınarak ondan bu şekilde yardım istemiştir.

95 Aydın, a.g.e. s.184.

96 Krş. Kutup, Seyyid, a.g.e. XII,391.

97 Karaca, a.g.e., s.259.

98 Kutup, Seyyid, a.g.e. X,162. Kur'an da onun, bu hastalık döneminde ne kadar sabırlı davrandığı ve halinden şikâyet etmediği açıkça bildirilmektedir. 38.Sad,44.

99 Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l- Kur'an*, Daru'l-Ğudd, Mısır, 1373, XIX,107; İbnü'l- Esîr, a.g.e. I,158.

100 7.A'raf,89.

101 Krş.Razi, XIV,179.

9) Musa (a.s.) : Mısır'da doğan ve İsrail oğulları soyundan olan Hz. Musa,¹⁰² dönemin Mısır hükümdarı olan Fir'avn'ın sarayında yetişmiş, genç delikanlı olana kadar da burada kalmıştır.¹⁰³ Bir gün sokakta, İsrail oğullarından birisiyle kavga eden bir Kıptî'ye tokat atarak öldürmüştü,¹⁰⁴ daha sonra yaptığına çok pişman olarak şu dua ile tövbe etmiştir:

'Rabbim, ben nefsimi zulmettim, beni başışla.'...*'Rabbim, dedi; bana lutfettiğin nimetler hakkı için artık bir daha suçlulara arka olmayacağım.'*¹⁰⁵ Bulunduğu şehirde korku içinde yaşayan Musa (a.s.), maktulün tarafının kendisini öldürmeyi planladıklarını haber alınca, korktuğundan dolayı Mısır'ı terk etmeye karar vermiş, bu şehirden şu dua ile ayrılmıştır:

*'Ya Rabbi, beni şu zalim kavimden kurtar.'*¹⁰⁶ Musa (a.s.) bu korku ile şehri terk edip Medyen'e gitmiş, bu şehirde ne yapacağını bilemediğinden çaresizlik içinde şöyle dua etmiştir:

*'Ya Rabbi, Bana indireceğin her hayra muhtacım.'*¹⁰⁷ Bu şehirde Şuayb (a.s.) ile görüşmüş, kızlarından biriyle evlenmiştir. On yıl Medyen'de kaldıktan sonra tekrar Mısır'a giderken Tur dağında kendisine peygamberlik verilir ve kardeşi Harun ile Fir'avn'ı dine davet etmekle görevlendirilirler. Bunun üzerine Musa şu münacatta bulunur:

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَأَخْلِلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِّي

وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي هَارُونَ أَحْسِبُ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي كَيْ تُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَتَذَكُرُكَ كَثِيرًا إِنَّكَ كُنْتَ بِنَدْوَيْهِ
*'Rabbim, benim göğsümü aç, bana işimi kolaylaştır, dilimin düğümünü çöz ki sözümü anlasınlar, bana ailemden bir vezir ver, kardeşim Harun'u, onunla arkamı kuvvetlendir, onu da işime ortak yap ki Seni çok tesbih edelim ve Seni çok analım. Şüphesiz Sen bizi görmektesin.'*¹⁰⁸ Musa'nın davetini kabul etmeyen Fir'avn'ın mülküyle birlikte yok olması için şu duayı yapar:

رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَسْرُوا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ

102 İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *et- Tabakâtü'l-Kübra*, Daru Sâdır, Beyrut, 1346, I,55.

103 Sabunî, a.g.e.s.230; Köksal, Asım, *Peygamberler Tarihi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, II,12.

104 28.Kasas,15

105 28.Kasas,16-17.

106 28.Kasas, 21.

107 28.Kasas, 24.

'Rabbimiz, Sen, Firavn'a ve adamlarına yakın hayatta ss ve nice mallar verdin. Rabbimiz, Senin yolundan saptırsınlar diye mi? Rabbimiz, onların mallarını yok et, kalplerini sık ki, acı azabı görünceye kadar inanmasınlar.'¹⁰⁹ Kabul olunan bu dua ile, Firavn ordusuyla birlikte Kızıl denizde boğulur. Musa, kavmini 'Tih' sahrasında bırakıp kendisi Tur dağına gider, döndüğünde kavminin tekrar buzağıya taptığını görünce öfkesinden elindeki levhaları yere atar ve bu konuda kardeşi Harun'u da suçlar. Yaşanan bu olaylardan sonra Musa'nın yaptığı şu dualar vardır: *قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* 'Rabbim, beni ve kardeşimi bağışla, bizi rahmetinin içine sok, merhametlilerin en merhametlisi Sensin.'¹¹⁰ *رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَآيَاتِي أَتَهْلِكُ بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِذْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ وَآكُتِبُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُنَا إِلَيْكَ* 'Ya Rabbi, dileyeydin bunları da beni de daha önce helak ederdin. İçimizden bazı beyinsizlerin yaptıklarından ötürü bizi helak mı edeceksin? Bu, senin imtihanından başka bir şey değildir. Onunla dilediğini şaşırtırsın, dilediğine yol gösterirsin. Sen bizim velimizsin, bizi bağışla, bize merhamet et, Sen bağışlayanların en hayırlısısın. Bize bu dünyada da iyilik yaz, ahirette de. Biz sana yöneldik.'¹¹¹

Musa peygamberin dualarında, günaha sebep olma hususundaki suçluluk psikolojisini (Kasas,16-17), bunun akabinde öfkeyi ve bu öfkenin duyguları nasıl alt üst ettiğini (Yunus,88) görmek mümkündür. Bir peygamberin, elindeki vahiy malzemelerini atabilecek şekilde öfkelenmesi normalde kendinden beklenen bir davranış değildir. Öfke bazen, psişik ve sinir yönünden zayıflıktan kaynaklanan kızgınlık neticesinde, şiddetle tepki gösterme şeklinde ortaya çıkararak düşünce yetisini işlemez hale getiren bir heyecan şeklini alır.¹¹² Musa peygamberde bir anda tezahür eden böyle bir şeydir. Ancak o, peygamber olması hasebiyle hemen toparlamış, öfkesini bastırarak yapılan hata ve işlenen gnahtan dolayı tıpkı Adem (a.s.) gibi tövbeye yönelerek aynı duayı¹¹³ tekrarlamıştır.

108 20.Taha, 25-35.

109 10.Yunus, 88.

110 7.A'raf, 151.

111 7.A'raf, 155-156.

112 ağlar, Doğan, *Uyumsuz ocuklar ve Eğitimi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara,1981, s.86; Aydın, a.g.e. s.114.

113 Bkz. 7.Araf,23.

Toplumsal yaşantı içerisinde her bireyin, o toplumla ilgili bir takım sıkıntılarla yüz yüze gelmeleri, bazı problemler yaşamaları kaçınılmazdır. Özellikle peygamberlik gibi ağır bir görev üstlenen kişilerin, toplumsal yapı içerisinde süregelen ve topluma mal olmuş olan bir takım olumsuz davranışlara direkt müdahale etmesi durumunda çatışmalar yaşanır ve sosyal hareketliliğin temeli olan bu çatışma çoğunlukla da rekabet durumlarından ortaya çıkar. Bu tür köklü çatışma durumlarını ortadan kaldırmak hiç de kolay değildir.¹¹⁴ Böyle ortamlarda, kitleleri yönlendiren ve şekillendiren elit tabaka (mutlu azınlık), tarihte, peygamberlerin bu görevlerini yerine getirmelerini ellerinden geldiğince engellemeye çalışarak, aslında kendi sultanlarını devam ettirmenin mücadelesini vermişlerdir. Bu da, peygamberlere son derece sıkıntılı dönemler yaşattır. Bütün peygamberlerin hicretlerindeki temel sebep budur. Hayat hakkı tanınmayacak derecede toplumsal şiddete maruz kalan peygamberler gibi Musa peygamber de, 'Ya Rabbi, indireceğin şeye muhtacım' diyerek Allah'ın kendisine bir çıkış yolu göstermesini dilemiştir. Bu dua da tevekkülün yanında bir teenni ve sükunet göze çarpar. Peygamber de olsa, gelecekte nelerle karşılaşacağı, nelerin hayır ve nelerin şer getireceği kendisine kapalıdır. İnsan bazen, bir takım şeyleri kendi namına isterken, -Kuranın ifadesiyle- farkına varmadan kötülüğü kendine çağırır. Bu, acelecilikten ve cehaletten kaynaklanır. Psikolojik bir zaafiyet olan bu durum, çoğu zaman hataları peş peşe getirir.¹¹⁵ Bunun şuurunda olan peygamberler, kendileri için hayırlı olan şeyleri temenni ederek aceleci davranmaz, vuku bulan şeyleri de hayır addederler. Musa peygamberin yukarıda yaptığı duada (Kasa,24) bu görülmektedir.

Yine, peygamberler tebliğlerini yürüttükleri safhalarda bu konuda tam bir başarı elde etmeyi, sonuç almayı hedeflerler. Bu tür önemli işler ve görevlerde başarılı olma isteği insanların fitrî özelliklerindedir. Aksi, yani başarısız olma durumu kişileri son derece rahatsız eder.¹¹⁶ Böyle durumlarda başarılı olmanın ön şartı ise, başlangıçta ciddi bir hazırlık ve alınan bazı tedbirlerdir. Musa peygamberin yaptığı da (Taha,25-28) budur. O, tebliğ öncesi ilk hazırlık safhasında evvela Allah'a yönelir ve O'ndan; göğsünün genişletilmesini (sükunet), işlerinin kolaylaştırılmasını, dilinin açılıp sözlerinin tesirli kılınmasını

114 Bkz. Aslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, MÜFV.Yayınları, İstanbul,1999, s.318.

115 Krş.Hayati, a.g.e.s.97-98.

116 Bkz. Hökeleli, *Psikolojiye Giriş*, s.76.

diler.¹¹⁷ Bu bize, yapılan her hayırlı işte bir ön hazırlık yapmanın, bu konuda Allah'tan mutlaka yardım dilemenin gerekli olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, yapılan bir işin başarıyla neticelenmesi, o işe hayırlı bir başlangıç yapılmasına bağlıdır.

Bazen peygamberler, Allah'a serzeniş gibi gözükten davranışlar sergileyebilirler. Bunlar, peygamberin bazı durumlara vakıf olamayıp o iş hakkındaki hikmet ve inceliklerden haberdar olamadıklarının göstergeleridir. Musa peygamberin, o kadar isyan ve kötülüğüne rağmen Firavn'a verilen bolca nimet ve mala şaşırması, bu kabildendir. O, toplumda söz sahibi olan azgın kimselerin, ellerinde bulundurdukları mali güçlerle insanları saptırmalarından ve aldatmalarından endişe etmiştir.¹¹⁸ Yaptığı o kadar zulüm ve kötülük sona erer düşüncesiyle Allah'tan, Firavn'ın malını elinden alıp yere batırmasını istemiştir. Bu, aynı zamanda, düşmanın alt edilmesinin, maddi yönden çöküntüye uğratılmasıyla orantılı olduğunun işaretidir. Musa peygamberin duasında bu hissedilir. Diğer taraftan, Musa peygamberin, 'Araf' suresinde yaptığı dua da dikkati çeken çok önemli bir nokta vardır. O, sosyal hayatla ilgili çok ince fakat son derece hassas bir noktaya parmak basmaktadır. Şöyle ki; yapılan kişisel hatalar ve günahlar, şahsı bağlayıcıdır, toplumu etkilemez, ancak toplum içerisinde bir sosyal grubun benzer davranışları ısrarla sergilemesi, o toplumu toptan tehlikeli bir sonuca sürükleyebilir. Böyle bir durumda iyi ve kötü ayrımı yapılmadan gelecek bela ve musibetler toplumun bütün fertlerine yansır.¹¹⁹ Geçmiş kavimlerin, peygamberlerine isyanından dolayı toptan helak olmaları bu yüzdendir. İşte Musa peygamber de, kendi toplumunun böyle bir sonuca maruz kalmaması için *'çimizden kendini bilmez bazı akılsızların yaptıkları ile bizi helak etme Ya Rabbi'* diye Allah'a yalvarmış,¹²⁰ o toplumun günahı için af, kendileri için de dünya ve ahiret saadeti dilemiş.

10) Davud (a.s) : İsrail oğullarına hükümdar olan¹²¹ Davut (a.s), kendine has bazı mucizelerle donatılmış, fasih bir konuşmaya ve çok güzel bir sese sahip kılınmış, kendisine özel bir ilim ve fazilet bahşedilmiş, dağlar ve kuşlar

117 Krş.Kutup, Seyyid, a.g.e. X,35-36.

118 Kutup, Seyyid, a.g.e. VIII,54.

119 Krş.8.Enfal, 8/ 25.

120 Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaa-i Ebuuzziya, İstanbul, 1936, III, 2293-94.

121 Taberi, *Tarih*, I,246; İbnü'l- Esîr, a.g.e. I,222.

sabah akşam onunla tesbihe amade kılınmış ve demiri elleriyle yumuşatma kabiliyeti verilmiştir.¹²² Allah Teâlâ'nın kendisine bahşetmiş olduğu bütün bu nimetlerden dolayı daima şükürünü bilmiş ve bunu şu duasıyla da dile getirmiştir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ *'Bizi inanan kullarından birçoğuna üstün kılan Allah'a hamdolsun.'*¹²³

Sahip olunan nimetlerin elde kalması ve korunması, onun Allahtan olduğunun bilinmesine bağlıdır (şükran-ı nimet). Bu vesile ile kulun, hamd ile daima şükürünü yerine getirmesi, yani nankörlük etmemesi ve böylece o nimetin hakkını vermesi üzerine düşen bir görevdir. Diğer bir ifadeyle bu 'vefa'dır. Müslümanlığın önemli bir şiarı olan vefa, cahiliye döneminin en asil davranışlarından sayılmış, İslam da bunu aynen kabullenmiş, vefalık erdemini ahlak yasasının mühim bir ögesi olarak benimsemiş ve bünyesinde bu erdeme yüksek bir şeref payesi vermiştir.¹²⁴ Davut peygamberin yaptığı bu dua (şükür) Allah'a vefa borcunun en güzel ikrarıdır.

11) Süleyman (a.s.) : Hz. Süleyman, Davut peygamberin oğludur ve o da babası gibi hükümdarlığını peygamberlik göreviyle beraber yürütmüştür. Davut peygambere verilen birçok mucizelere ve özel lutuflara o da mazhar olmuş, özel ilmin yanında, kuşların dillerinden anlaması, cinleri, şeytanları emrinde çalıştırması, rüzgârlara hükmetmesi gibi mucizelerle donatılmıştır.¹²⁵ Süleyman peygamber de dualarında, şükürünü ifa etme hususunda çok titiz davranmış ve bunu hep dile getirmiştir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِ وَقَالَ رَبُّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَ *'Bizi inanan kullarından birçoğuna üstün kılan Allah'a hamdolsun.'*¹²⁶

أَعْمَلُ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأُدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ *'Rabbim, bana ve anama babama lutfettiğin nimete şükretmemi, Senin razı olacağın salih amellemi yapmamı gönlüme ilham eyle ve rahmetinle beni salih kullarının arasına sok'*¹²⁷ Sahip olduğu pek çok mucize yanında Süleyman(a.s.)'ın, şu du-

122 Bkz. 38.Sad. 18,19-20; 34.Sebe,10; 27.Neml,15.

123 27.Neml, 15.

124 İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, (Trc: Selahattin Ayaz) Pınar Yayınları, İstanbul,1991, s.127.

125 Bkz. 27.Neml,15,16,17; 38.Sad,36,37,38;34.Sebe,12.

126 27.Neml,15.

127 27.Neml, 19.

128 38.Sâd, 35.

asında Allah'tan, kendisine has bir mülk vermesini istemesi manidardır: *رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ عِبَادِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ* 'Ya Rabbi, beni affet ve bana, benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir mülk ver.'¹²⁸

Süleyman peygamberin dualarında da şükür ön plandadır. Ancak o, hem kendisine hem de anne-babasına bahşedilen bütün nimetlere karşı şükürünü yerine getirirken, bu şükürün bile ancak Allah'ın ilhamı ve yardımıyla gerçekleşebileceğinin şuuru içerisinde yalvarır. Ayrıca o, duasında, Allah'ın rızasına uygun salih ameller işlemek için de kendisini muvaffak kılmasını, böylece salih kullar zümresine katılmayı dilemektedir. Bu da, Süleyman (a.s.)'ın, mutlak güç ve saltanatın tamamen Allah'a ait olduğunun, yani tam bir kulluk bilincinin idraki içinde olduğunu göstermektedir.

Süleyman peygamberin, diğer bir duasında, başka hiçbir kimseye nasip olmayacak bir mülkün kendisine verilmesini istemesine gelince; onun, bu mülkü, Allah uğrunda harcıyıp, O'nun rızasını elde etmek ve peygamberlik görevini rahat ve etkili bir şekilde yerine getirebilmek amacıyla istediği söylenebilir. Bu duada kıskançlık, ihtiras, veya haset gibi kötü duyguların algılandığı söylenemez. Çünkü kıskançlık, kişinin, ihmal edilmiş olma duygusundan veya başkalarından farklı tutulduğunu hissetmesinden dolayı kendini yiyip bitirmesi;¹²⁹ hırs, arzu edilen bir şeye karşı iradenin şiddetle yönelmesi; haset, başkalarına verilen nimetleri çekemeyerek onların o kişinin elinden çıkmasını veya kendisine geçmesini istemesi anlamına gelir¹³⁰ ve bunların birer ruhsal hastalık olduğu kabul edilir. Bu tür psikolojik zaaf lar da peygamberlerde bulunmaz. Ayrıca, peygamberin bu duygularla dua ederek istekte bulunması hem peygamberlik göreviyle bağdaşmaz hem de böyle bir talep kabul görmez.

12) Yunus (a.s.) : İsrail oğullarına gönderilen ve onlara otuz üç sene tebliğde bulunan¹³¹ Yunus(a.s.) bu toplum tarafından dışlanmış, kızgınlıkla bir gemiye binerek yurdunu terk etmek istemiş, ancak denize atılarak bir balık tarafından yutulmuştur¹³² Benzeri görülmemiş böyle bir olaydan, daha önce devamlı tekrarladığı tesbihi¹³³ ve şu duası sayesinde kurtulmuştur: *وَمَا التُّونُ إِذْ ذُهِبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى*

129 Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s.102.

130 Aydın, a.g.e. s.170,99,272.

131 İbnü'l- Esîr, a.g.e. I,360.

132 37.Saffat,139-142.

في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين 'Zünnun'u da hatırla; zira o kızarak gitmişti, bizim kendisine güç yetiremeyeceğimizi zannetmişti. Nihayet karanlıklar içinde: 'Senden başka ilah yoktur, Senin şanın yücedir, ben zalimlerden oldum.' diye yalvarmıştı.¹³⁴

Burada öne çıkan iki önemli husus vardır: Öfke ve Kızgınlık, Korku ve Ümit. Yunus peygamberin bu öfkesi, daha önce zikri geçen Musa peygamberin duygularını hatırlatmaktadır. Orada da belirttiğimiz gibi, öfke, şiddetle tepki gösterme şeklinde ortaya çıkarak düşünce yetimizi işlemez hale getiren bir heyecandır.¹³⁵ Böyle durumlarda kişi, hata yapmaya, günah işlemeye daha müsaittir. Peygamberler her ne kadar bilerek günah işlemekten korunmuşlar ise de, kızgınlık hallerinde kendilerinden bir takım zellelerin / küçük günahların sadır olmaları muhtemeldir. Ancak peygamberler, bu tür küçük hataların farkına hemen vararak pişmanlıklarını dile getirir ve hemen tövbe ederler. Bununla birlikte onlar, bundan dolayı, uyarı anlamında bazen bedel öderler. Bu, risalet görevinin en ağır yönlerinden birisidir. Yunus peygamberin karşı karşıya kaldığı olay bu tarzındadır. Hiç beklenmedik bir durum olan ve alışıl gelmişin dışında vuku bulan bu hadisenin (balığın onu yutması) akabinde Yunus peygamberin Allah'a yalvarmasında ise korku ve ümit vardır. Korku, insana kendini kontrol etme imkânı verir. Tehlikeyi düşünmek, asi nefisleri kendine getirir, katı kalpleri yumuşatır. Bu durum, sıkıntıya düşen veya onu gören herkesin yakinen müşahede ettiği bir tecrübedir.¹³⁶ Yani, korku ile birlikte bir takım fizyolojik değişimlerin yaşanması kaçınılmazdır.¹³⁷ Bazen de korku, hataları telafi etme hususunda kişiyi gayrete sevk eder. Yunus peygamberi böyle bir korkunun sarması da, onun Allah'a teslimiyetinde ve ümitvâr olmasında etkili olmuştur. Bütün imkânların elden çıktığı bir anda o, peygambere yaraşır bir metanetle ve sükunetle, tek yönelecek kapının Allah olduğunu ve O'nun noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu unutmayıp Allah'ın yardımından son nefesine kadar (balığın karnından kurtulmak için) ümitvâr olarak beklemiştir. Bu ümit içerisinde bekleyişe kendisinin muhtaç kılınması, belki de, daha önce

133 37.Saffat,143-145; Enbiya, 88.

134 21.Enbiya, 87.

135 Çağlar, a.g.e. s.86; Aydın, a.g.e. s.114.

136 Kutup, Seyyid, a.g.e. II, 1124.

137 Bkz. Aydın, a.g.e. s.91.

risaletini tebliğ döneminde kavminin kendisine iman etmesi hususunda ümitsiz kalıp kaçmış olmasına¹³⁸ bir uyarı ve tembih idi. Yani, burada sanki şöyle bir hatırlatma vardır: Şartlar ne kadar zor olursa olsun, hiçbir durumda Allah'tan ümit kesilmeden sağlam ve emin adımlarla tebliğin yürütülmesi esastır. Yunus peygamberin, (balığın karnından) kurtuluşu imkânsız gibi görünen bir ortamdan kurtulması nasıl Allah'ın muradıyla gerçekleşmişse, hayat bulması mümkün gibi görünmeyen bir toplumun yeniden dirilmesi de, Allah'ın dilemesiyle gerçekleşebilir.

13) Zekeriyya (a.s.) : Kur'an'ı Kerim de birçok yönleriyle övülen Hz. Zekeriyya,¹³⁹ Hz. Meryem ile aynı dönemde yaşamıştır. Kendi himayesinde büyüyen Hz. Meryem'in İsa(a.s.)'yı babasız dünyaya getirmesi üzerine, büyük bir iftiraya maruz kalmış¹⁴⁰ ve bu yüzden şehit edilmiştir. Çok sıkıntılı bir hayat sürdüren bu peygamber de yaşlılık dönemine kadar bir çocuk özlemiyle yaşamış ve dualarında bu özlemini sık sık dile getirmiştir: *'رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ* *'Rabbim, bana katından temiz bir nesil ver. Sen duayı işitensin.*¹⁴¹ *'رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْ لِي رَبًّا رَاضِيًّا* *'Ya Rabbi, Şüphesiz kemiklerim gevşedi, baş ihtiyarlık aleviyle tuttu. Rabbim, Sana yaptığım dualarda hiç mahrum olmadım. Doğrusu ben, arkamdan yerime geçecek yakınlarımdan korktum. Karım da kısır, katından bana yerime geçecek bir veli lutfet ki, bana ve Yakup oğullarına mirasçı olsun. Rabbim, onu razı olacağın biri yap.*¹⁴² *'رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ*¹⁴³ *'Ya Rabbi, beni tek bırakma, Sen varislerin en hayırlısıdır.*¹⁴³

Zekeriyya peygamberin yaptığı bu dualar, İbrahim peygamberin duasıyla paralellik arz etmekte, aynı duyguları paylaştıkları hissedilmektedir. Hatta Zekeriyya peygamberin çocuk sahibi olmadaki ısrarı, onun, bu konudaki duygularının daha baskın olduğunu çağrıştırmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz

138 Kutup, Seyyid, a.g.e. X,166.

139 6.En'am,85; 19.Meryem,11; 21.Enbiya,90

140 Taberi, Tarih, I,22; İbnü'l- Esîr, a.g.e. I,311.

141 3.Âl-i İmran, 38.

142 19.Meryem, 3-6.

143 21.Enbiya, 89.

gibi, evlat sevgisinin doğal (fitrî) bir durum olduğu,¹⁴⁴ bunun fizyolojik olguya ve psikolojik etkenlere bağlı olduğu bildirilmiştir.¹⁴⁵ Zekeriyya peygamberin bu isteği sırf dünyevi bir menfaate matuf değildir. O, hanımının kız kardeşinin (baldızının), Meryem gibi tertemiz bir çocuğa sahip olmasından ve bu çocuğun Allah'a nezir kılınmasından etkilenmiş olabilir.¹⁴⁶ Yine denilebilir ki; o peygamber, kendinden sonra hayırlı bir nesil ile (peygamberlikle) soyunun devam etmesi¹⁴⁷ ve toplumu yönlendirecek, ıslah edecek birinin daima bulunması sebebi ile böyle bir talepte bulunmuştur.¹⁴⁸ Zira kendisi, Yakup oğullarından olan Davut ve Süleyman peygamberler gibi birçok peygamberlerin geldiği tertemiz bir soydan gelmektedir ve bu pak neslin kesilmesini istememektedir.

14) İsa (a.s.) : Yahudilere gönderilen Hz. İsa, kendisine iman eden ve Havâriyyûn denilen küçük bir gurupla¹⁴⁹ kısa bir dönem yaşamış, daha sonra gökyüzüne yükseltilmiştir. Hz. İsa'nın Havarilerle olan bir diyalogunda onlar, Hz. İsa'dan bir mucize olarak gökten bir sofrayı indirilmesini istemişler, bunun üzerine Hz. İsa da Cenâb-ı Hak'tan şu niyaz da bulunmuştur: *عِيداً لِّأَوْلَادِنَا وَأَخْرَجْنَا وَأَيَّةً مِنْكَ وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا*
'Allah'ım, Rabbimiz, bizim üzerimize gökten bir sofrayı indir ki, bizim için, önce ve sonra gelenlerimiz için bir bayram olsun ve senden de bir mucize olsun. Bizi rızıklandır, Sen rızık verenlerin en hayırlısıdır.¹⁵⁰ Hz. İsa'nın bu duası üzerine gökyüzünden bu sofrayı indirmiştir.

Bu duada Hz. İsa bir mucize talep etmekte, gökten indirilmesini istediği sofranın (rızkın) kendileri için bir bayram olmasını temenni etmektedir. Bu, bütün kullara takdir edilmiş ve gökten indirilmiş olan her rızık, bir yönüyle, o kullar için bir bayram sevinci yaşanması gerektirdiği ve Allah'ın, kullarını rızıklandırdığı bu tür rızıklarla kullarına daima bu mucizeleri adeta tekrar tekrar gösteriyor olması anlamına gelebilir. Zira rızık insan hayatı için tayin edilmiş en önemli nimettir. Rızık bolluğu, -iyi algılanırsa- gönül huzuruna, refaha ve dolayısıyla insanın Allah'a karşı yürüteceği kulluk görevini rahat bir şekilde

144 Bkz. 3.Ali İmran,3/14.

145 Bkz.Aydın,a.g.e. s.142.

146 Krş. Kutup, Seyyid, a.g.e. II,276.

147 Kutup, Seyyid, a.g.e. X,168.

148 Krş. Kutup, Seyyid a.g.e. IX, 494-495.

149 Bkz. 3.Ali-i İmran, 52; 5.Maide, 11-113; 61.Saff, 14.

150 5.Maide, 114.

yerine getirmeye vesile olur ki, bu da bayram sevinci ve neşesi gibi bir ortamın günlük hayatta yaşanmasını temin eder. Ayrıca, bu duanın arka planında, böyle bir mucize isteği ile Hz. İsa'nın, hem kendi adına hem de diğer peygamberler adına, yürüttükleri davanın haklılığını ispatlama amacıyla liderliğinin (peygamberliğinin) karizmasını oluşturması da düşünülebilir.¹⁵¹

Sonuç: Yaşamları boyunca bir takım önemli olaylarla yüz yüze gelmeleri peygamberlerin ortak noktaları olduğu gibi yaşantılarını en ideal şekilde tanzim etme adına duaya yönelmeleri aynı şekilde onların ortak özellikleridir. Kişinin iç dünyasının dışa yansımaları ve açılması şeklinde değerlendirildiğinde peygamber duaları onlarla ilgili önemli veriler taşımakta, fitrî bazı özellikleri ve psikolojik yapılarıyla onları bize tanıtmaktadır. Görüldüğü gibi peygamber dualarının iki önemli ayağı vardır; biri, dünyaya ait beklenti ve istekler, diğeri, ahirete yönelik talepler. Dünyaya ait olan isteklerde sosyal yaşantının ve şartların etkili olduğu ve bu dualarda beşeri duyguların ve hislerin öne çıktığı görülürken, ahiret hayatıyla ilgili taleplerde ise bir sükunet ve duygusallığın yoğun olduğu fark edilmektedir. Peygamber olmaları yanında, onların bir beşer olarak sosyal hayattan ve bir takım olaylardan etkilenmeleri ve böylece olumlu-olumsuz faklı duyguları yaşamaları kaçınılmazdır. Bu bağlamda onların, bazen öfkeli ve sert, bazen aceleci, bazen sakin ve duygusal, bazen de fevkalade sabırlı bir karakter sergileyip duygularını dualarına yansıtma- ları tabiidir. Bununla birlikte peygamberlerde, her halükarda, bir istikrar, bir azim ve sebatın hâkim olduğu söylenebilir. Burada algılanması gereken en önemli nokta şudur: Yaşanması mukadder olan bu duyguların, kişilik yapısına tamamen egemen olmadan, insan psikolojisini yıpratmadan, örnek gösterilen peygamberlerin hayatındaki gibi kontrol altında ve olumlu bir çizgide tutularak dengeye alınması esastır.

151 Sosyolojide; dini liderin, taraftarları üzerinde kendi şahsiyeti vasıtasıyla icra ettiği tesiri ifade etmek amacıyla kullanılan 'karizma' tabiri, kelime olarak bir kimsenin müstesna bir deruni ve manevi cezbe gücüyle mücehhez olması anlamına gelmektedir. (Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s.287.) Karizmanın ortaya konmasıyla müminlerin inanç kodları işlenerek söz konusu karizma ebediyete kadar devam ettirilir ve buna da 'karizmanın rutinizasyonu' adı verilir. (Bkz. Günay, a.g.e., s.290.)

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Akdoğan, Ali, *Sosyal Değişme ve Din*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004.

Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk ilmi ve İslâm Ahlâkı*, Nur Yayınları, Ankara, tsz.

Altuntaş Halil; Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, DİB Yayınları, Ankara, 2006.

Aslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, MÜFV.Yayınları, İstanbul,1999.

Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990.

Aydın,Hayati, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul,2002.

Başar, Hüseyin, *Sınıf Yönetimi*, Anı Yayıncılık, Ankara,2004.

Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap Kitabevi, İstanbul,1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1964.

Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Esin Kitabevi, Ankara, 2006.

Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân*, Mustafa el-Babî el-Halebi, Mısır,1264.

Cilalı, Osman, *'Dua' Mad.*, DİA, İstanbul, 1994.

Çağlar, Doğan, *Uyumsuz Çocuklar ve Eğitimi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara,1981.

Davutoğlu, Ahmet, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meali*, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1981.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul,2000.

Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul, 1936.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul,1994.

Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul, 2009.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.

Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

_____ *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.

- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, (Trc: Selahattin Ayaz) Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.
- İbn Cevzî, Cemaluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *et-Tebşıra*, Mısır, 1386/1966.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut, 1966.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Daru Sâdır, Beyrut, 1346.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Daru Sâdır, Beyrut, 1395.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (Trc.Sofi Huri,) Çaltük Matbaası, İstanbul, 1964.
- Kandemir, Yaşar, *İslâm Ahlâkı*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1980.
- Karaca, Faruk, *Dini Gelişim Teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kılıç, Sadık, *Kur'ân'da Günâh Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya, 1984.
- Köksal, Asım, *Peygamberler Tarihi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991.
- Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, (Trc.Bekir Karlığa) İşaret yayınları, İstanbul, tsz..
- Kutup, Seyyid, *Fî Zilali'l-Kur'ân*, (Trc. M.Emin ,İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa) Hikmet Yayınları, İstanbul, 1970.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-Uyun*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürücü'z-Zeheb*, Kum, Müessesetu Neşri'l-İslâmî, 1348/ 1964.
- Muhammed Fuat Abdülbaki, *Mu'cemü'l- Müfehres li Elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerim*, Daru's-Şa'b, Kahire, tsz.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahya, *el-Ezkâr*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1983.
- Parlak, Selahattin, *'Duâ' Mad.*, DİA, İstanbul, 1994.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, Samsun, 2000.
- Razi, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Tahran, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

Sabunî, Muhammet Ali, *en- Nübüvvetü ve'l-Enbiya*, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1989.

Süyutî, Celaleddin, *Camîu's-Sağîr*, Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır, tsz.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Mısır, 1326.

_____ *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l- Kur'ân*, Daru'l-Ğudd, Mısır, 1373.

Ya'kubî, Ahmed b.Ebî Ya'kub b. Cafer, *Tarih-i Ya'kubî*, Daru Sâdır, Beyrut, 1379, 1960.

HADİSLERE GÖRE GÜNAHLARIN BAĞIŞLANMA YOLLARI II

Harun ÖZÇELİK *

ÖZET

Hz. Peygamber, âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. O, bu misyonunun gereği olarak, İslam dininin ibadet ve ahlâk konularında olduğu gibi, inanç sisteminin bir unsuru sayılabilecek olan günahların uhrevî cezasından kurtuluş konusunda da detaylı açıklamalarda bulunmuştur.

Bu sebeple bu makalede, Hz. Peygamber'in hadislerine göre, günahların uhrevî cezasından kurtuluş yollarından bir kısmını oluşturan dünya sıkıntılarına maruz kalma, dünyada cezalandırılma, ölen kişinin ardından dua etme, şefaât ve Allah'ın affetmesi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Musibet, Ceza, Dua, Şefaât, Allah'ın Affı.

ABSTRACT

Ways of Forgiveness of Sins According to the Hadiths II

The Prophet Mohammed (Pbuh) was sent as a mercy to the universe. As a requirement of his mission, he explained broadly purification of sins' penalties which can be considered a part of belief system such as explanation of the matter of worship and morality of Islam.

Therefore, this article emphasizes the paths of purification of sin's penalties in the Day of Judgement according to the hadiths of the Prophet Mohammed (Pbuh). It can be said that some of the other paths are to exposure to the world troubles; to have been punished in the world, to pray after the dead person, intercession and God's forgiveness.

Key Words: Calamity, Penalty, Prayer, Intercession, God's Forgiveness.

*) Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

Allah, insanı imtihan etmek için yaratıp dünyaya göndermiştir. İnsan, dünyada başta Allah'a iman olmak üzere inanç, ibadet, muâmelât ve ahlâk esasları yani hem Allah ve hem de insanlarla olan ilişkileri yönünden imtihan edilmektedir. Bu imtihanda başarılı olabilmek, kişinin, Allah ve insanlarla olan ilişkilerinin İslam dininin öngördüğü şekilde olmasıyla bir başka ifadeyle Allah'ın emirlerini yapıp, yasaklarından kaçınmasıyla mümkün olur. Ancak günah işleme potansiyelinde olan insan, hayatında çeşitli sebeplerle günah işlemiş olabilir. Allah sonsuz merhametinin bir tecellisi olarak bu durumda insanın ne yapması gerektiğini de Kur'ân'da belirtmiştir. Hz. Peygamber de bu hususta detaylı açıklamada bulunarak alemlere rahmet olarak gönderilme misyonunu fiilî olarak gerçekleştirmiştir¹.

Hız. Peygamber, günah işleyen insanların gûnahtan kurtulma yollarından bir kısmının, kendi çabalarına bağılı olan tevbe, istiğfâr ve hasenât (bazı ibadetler de dahil olmak üzere insanlara ve diğler canlılara iyilik yapmak) olduğunu belirtmiştir. Hız. Peygamber, bu saydığımız sebeplere sarılmayan insanların şirk dışındaki günahlarından, dünyada maruz kalacakları sıkıntılar, işledikleri suç ve günahlara karşılık dünyada ceza görmeleri, ölümlerinden sonra hayatta olan insanların peşlerinden yapacakları dua ve istiğfârlar, Hız. Peygamber ve salih müminlerin şefaati ve Allah'ın doğrudan affı gibi yollarla kurtulma imkânlarının olduğunu da açıklamıştır. Allah'ın, bir kötülük yapmayı düşünüp de onu yapmayan kimseye bir sevap ve yaptığı iyilik ve ibadetlere on katından yedi yüz katına kadar hatta daha fazla sevap va'detmesi yanında², insanların işledikleri günahların uhrevî cezasından yukarıda belirttiğimiz iki yolla kurtulabilmelerini sağlaması da O'nun, insanlara olan merhametinin bir tecellisidir. İşte Kur'ân'da öz bir şekilde belirtilen bu yolları, Hız. Peygamber birçok hadisinde detaylı bir şekilde açıklamıştır. Böylece O, insanların bu kadar engin merhamet sahibi olan Allah'a karşı sevgi beslemelerine ve bu sevginin gereğini yapmalarına, fakat yine de günaha bulaşıp da tevbe, istiğfâr

1 İnsan-günah ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz., Yatkın, Nihat, *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili*, Ankara, 2006, s. 155-172.

2 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., Rikak, 31; Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk., Muhammed Fuâd Abdalbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., İmân, 207.

etmeyen, hasenât işlemeyen müminlerin, ahirette cezalandırılma korkusunu taşımalarıyla beraber, dünya musibetleri, şefaât, Allah'ın affı gibi kendi çabaları ötesindeki çeşitli yollarla affedilebilecekleri ümidi içerisinde olmalarına tenbihte bulunmuştur. Şimdi hadislere göre müminlerin işledikleri günahlardan kendi çabaları olmaksızın kurtulma yollarını belirtmeye çalışılacaktır. Bu yolları dünyada karşılaşılacak sıkıntılar, işlenen suç ve günaha karşılık dünyada cezalandırılma, ölen müminin ardından diğer müminler dua ve istiğfârda bulunması, Hz. Peygamber ve salih müminlerin şefaât etmesi, Allah'ın affetmesi başlıkları altında sunmak yerinde olacaktır.

1- Dünyada karşılaşılan sıkıntılar/ musibetler

Musibet, insanın başına gelen her kötü durum, karşılaştığı her türlü sıkıntıdır³. Hz. Peygamber musibetin, bazı hadislerinde ayağa batan diken ve ondan daha büyük sıkıntılar olduğunu ifade ederek öz bir şekilde, bazı hadislerinde ise hastalık, yorgunluk, üzüntü, eziyet, iç sıkıntısı ve ayağa batan dikene varıncaya kadar her sıkıntı olduğunu belirterek detaylı bir şekilde açıklamıştır. Hz. Peygamber musibetler sebebiyle Allah'ın, mümin kişinin günahlarını o daha dünyada iken affettiğini bildirmiştir. Nitekim O şöyle buyurur: *“Allah, ayağına batan bir diken veya başına gelen daha büyük bir sıkıntıdan dolayı müslümanın günahlarını, ağacın yapraklarını döktüğü gibi döker”⁴. “Herhangi bir müslümanın başına hastalık ve diğer sıkıntılar gelirse, Allah onlar sebebiyle onun günahlarını ağacın yapraklarını döktüğü gibi döker”⁵. Bir diğer hadiste ise “Yorgunluk, hastalık, keder, üzüntü, eziyet ve iç sıkıntısından, ayağına batan dikene varıncaya kadar müslümanın başına gelen her şey sebebiyle Allah, onun günahlarını örter”⁶. Hadislerde belirtilen “Allah'ın günahları dökmesi ve örtmesi” nden maksat, onları affetmesidir.*

3 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts. I, 534; İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk., Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tinnâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, III, 119; Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., VIII, 29.

4 Buhârî, Merdâ, 3.

5 Buhârî, Merdâ, 13, 16; Müslim, Birr ve's-Sıla, 45; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, I, 441.

6 Buhârî, Merdâ 1; Müslim, Birr ve's-Sıla, 52; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Cenâiz, 1; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 303.

Bazı hadislerde musibetler sebebiyle müminin hem cennetteki derecelerinin yükseltildiği hem de günahlarının bağışlandığı haber verilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurur: “*Herhangi bir müslümanın ayağına bir diken batır veya başına bundan daha büyük bir sıkıntı gelirse, onun sebebiyle kendisinin bir derecesi yükseltilir ve bir günahı silinir*”⁷. Abdullah İbn Mes’ûd ve bazı alimler, bunun gibi hadislerden haberlerinin olmaması sebebiyle musibetlerin sadece günahların affına sebep olduğunu söylemişse de alimlerin çoğu, bu ve buna benzer diğer hadisleri göz önüne alarak bela ve musibetlerin, hem cennetteki derecelerinin yükseltilmesine hem de günahların affına sebep olduğunu belirtmişlerdir⁸. Münâvî’ye göre ise bazı musibetler sadece günahların affına, bazıları sadece cennetteki derecelerinin yükseltilmesine, bazıları ise hem cennetteki derecelerinin yükseltilmesine hem de günahların affına sebep olur⁹.

Musibetler sebebiyle hangi günahların affedileceği hususunda farklı görüşler vardır. Bazı alimlere göre, hadislerde belirtilen hastalık ve diğer musibetler sebebiyle sadece hatalar affedilir. Alimlerin çoğuna göre, küçük günahlar affedilir, büyük günahların affedilmesi için tevbe ve istiğfâr gerekir¹⁰. İbn Hacer’e göre ise dünya musibetleri, kendisi için had cezası olmayan günahlara keffâret olması ihtimali vardır¹¹. Yani ona göre musibetler, had cezası gerektiren günahlar dışında küçük-büyük bütün günahların affedilmesini sağlar.

Gazzâlî’ye göre, musibetlerin günahların affedilmesine sebep olması için onlara sabretmek ve razı olmak gereklidir. Nitekim o şöyle der: “İnsanların başına gelen musibetler üç kısımdır: Birincisi münafığın başına gelen hastalık vb. musibetlerdir. O, Allah’a itirazda bulunduğu için başına gelen musibet, ona ceza olur. İkincisi müminin başına gelen hastalık vb. musibetlerdir ki o, Allah’tan geldi diyerek sabrettiği için günahlarına keffâret olur. Üçüncüsü de şükür makamında olan müminin başına gelen hastalık vb. musibetlerdir. O, hastalandığında Allah’a hamd ve şükür ettiği için hastalığı, Allah katında dere-

7 Müslim, *Birr ve’s-Sıla*, 46; Tirmizî, *Cenâiz*, 1.

8 Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, Dâru’l-Kütübî’l-İlimiyye, Beyrut, ts., XVI, 128-129.

9 Münâvî, Abdurraûf, *Feyzü’l-Kadîr Şerhu’l-Câmi’-s-Sağîr*, Mektebetü Mısır, Kahire, 2003, V, 497.

10 Ahmed Naim-Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1983, XII, 65.

11 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1982, I, 57.

cesinin yükselmesine sebep olur"¹². Bazı alimlere göre ise, musibetin günahlara keffâret olması için sabır ve rıza şart değildir. Çünkü hadislerde "sabır" kaydı bulunmamaktadır. Musibetlere sabretmek ve ona razı olmak, sadece sevabın artmasına sebep olur¹³.

Kişinin gözlerinin kör olması ve çocuklarının ölmesi büyük musibetlerdir. Gözlerini kaybetme musibetine uğrayan kişi hakkında bir kudsî hadiste şöyle buyrulur: "*Kulumu, iki gözünü kör etmekle imtihan ettiğim zaman sabrederse, gözlerine karşılık cenneti veririm*"¹⁴. Ergenlik çağına ulaşmamış çocukların ölümü, büyük üzüntülere sebep olabilecek bir musibettir. Bundan dolayı Hz. Peygamber iki veya üç çocuğu öldüğü halde sabreden ve mükâfatını Allah'tan bekleyen müminlerin günahlarının bağışlanacağı müjdesini vermiştir. O, bir gün kadınlara nasihatta bulunurken: "*Hangi kadının üç çocuğu ölürse, onlar, o kadın için cehenneme karşı birer siper olurlar*" buyurur. Bir kadın: "İki çocuk ölürse yine böyle midir?" diye sorunca Hz. Peygamber: "*İki tane de öyledir*" buyurur¹⁵ Bir diğer hadiste ise: "*Müslümanlardan üç çocuğu ölen bir kişiye cehennem ateşi dokunmaz. Yalnız yemini bozmayacak kadarı hariç*"¹⁶ buyrulur. Hadiste belirtilen Allah'ın yemininden maksat "Sizden hiç kimse yok ki oraya/ cehenneme uğramasın"¹⁷ ayetinde belirtilen herkesin cehenneme uğrayacağı gerçeğidir. Salih müminler oradan esenlik içerisinde geçip cennete gidecekler, affedilmeyen günahkâr müminler belli bir süre ve müşrikler ise sürekli olarak orada kalacaklardır. Bazı hadislerde çocukların ergenlik çağına ulaşmamış olması¹⁸ ve anne-babanın bu musibetten dolayı mükâfatı sadece Allah'tan beklemeleri¹⁹ kaydı vardır. Bu sebeple mutlak/kayıtsız olan hadisler mukay-

12 Kâmil Miras, a.g.e., XII, 63.

13 Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat Yay., X, 522.

14 Buhârî, Merdâ 7; Tirmizî, Zühd 58; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., III, 144.

15 Buhârî, Cenâiz, 6; Tirmizî, Cenâiz, 64; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., I, 21.

16 Buhârî, Cenâiz 6; Müslim Birr ve's-Sıla, 150; Tirmizî, Cenâiz, 65; Nesâî, Ebû Abdîr-rahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Cenâiz, 25; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbni Mâce*, thk., Muhammed Fuâd Abdulbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., Cenâiz, 57.

17 19. Meryem, 76.

18 Buhârî, Cenâiz, 6; Müslim, Birr ve's-Sıla, 153; Nesâî, Cenâiz, 25; İbn Mâce, Cenâiz, 57.

19 Müslim, Birr ve's-Sıla, 153.

yed/kayıtlı hadislerle hamledilirler²⁰. Buna göre, hadisin manası: “İki veya üç çocuğunun ölüm acısına sabreden ve mükâfatını sadece Allah’tan bekleyen anne-babanın günahları affedilecek, böylece cehennemi ya sadece oradan geçerken görecekler veya orada günahları kadar kalmadan bir an önce affedilerek çıkarılacaklardır” demek olur. İbn Hacer, Aynî, Sindî ve Mübârekfûrî’ye göre, bu iki büyük musibete uğrayan müminler, musibete uğradıkları ilk anda sabreder ve mükâfatını Allah’tan beklerseler, küçük-büyük bütün günahları affedilir. Eğer salih amelleri varsa o zaman cennetteki dereceleri yükseltilir²¹. Yani bu alimlere göre, bu iki musibete uğradığı halde sabreden ve mükâfatını Allah’tan bekleyen müminlerin, üzerlerinde bulunan Allah hakları doğrudan affedilecek, üzerlerinde kul hakları bulunuyorsa, Allah onları üstlenecek yani alacaklıları cennette fazla nimetler ihsan etmek, günahlarını affetmek vb. şekillerle razı edecektir.

Hz. Peygamber; “*Allah kime hayır dilerse, ona musibet verir*”²² buyurur. Bu sebeple Allah’ın müminlere musibetler vermesi, onlara öfkesinden değil, aksine ya kötü bir şeyi onlardan uzaklaştırmak veya günahlarını affetmek veya cennetteki derecelerini yükseltmek içindir²³. Nitekim başka bir hadiste; “*Mümin erkek ve kadın, üzerinde herhangi bir hata/günah olmaksızın Allah’a kavuşuncaya kadar nefsinde, çocuğunda ve malında musibet kendinden ayrılmaz*”²⁴ denilmektedir.

Musibetler bazen günahlardan tevbe etmeye, dolayısıyla ahirette azap görmemeye sebep olur. Çünkü ki mümin kişi hastalandığında, ölümü ve Allah’ın huzuruna çıkıp işlediği günahlardan dolayı hesaba çekileceğini hatırlar, bu sebeple yaptığı günahlara pişman olur ve bir daha onlara dönmemeye kesin karar verir²⁵. Bu gerçeği Hz. Peygamber; “*Şüphesiz mümin hasta olur*

20 İbn Hacer, *a.g.e.*, III, 119.

21 İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 95; Aynî, *a.g.e.*, XVII, 184; XXI, 215; Sindî, Ebu’l-Hasen Nuruddîn b. Abdulhâdî, *Hâşiyetü’s-Sindî ale’n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, IV, 23; Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm, *Tuhfetü’l-Ahvezî bi Şerhi Câmiî’t-Tirmizî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., VII, 68-69; Münavî, *a.g.e.*, IV, 627.

22 Buhârî, Merdâ, 1; Tirmizî, Zühd, 57.

23 İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 95; Münavî, *a.g.e.*, IV, 627.

24 Tirmizî, Zühd, 57; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 287.

25 Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb, *el-Menhelü’l-Azbu’l-Mevrûd Şerhu Süneni Ebî Davûd*, thk., Emin Mahmûd Muhammed Hatab, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Riyâd, 1974, VIII, 217.

sonra Allah, onu iyileştirirse hastalık, onun geçmiş günahlarına keffâret ve geleceği için öğüt olur”²⁶ buyurarak haber verir.

2- Dünyada Cezalandırılma

İslam hukukunda belirtilen dünyevî cezalar iki çeşittir: Birincisi kısas, celde, elin kesilmesi, recm, üç gün oruç tutmak ve altmış gün oruç tutmak şeklinde bedenî cezadır. Diğeri ise diyet vermek, köle azad etmek, fide vermek, on fakiri iki öğün doyurmak, altmış fakiri iki öğün doyurmak ve on fakiri giydirmek şeklinde malî cezadır. İşlenen bir suçun/günahın dünyada uygulanacak bir cezası bulunuyorsa, suçlu kişi o cezayı çekmekle, suçun uhrevî cezasından kurtulur. Böyle bir ceza, işlenen günahın karşılığı kabul edilir, tevbe ve istiğfâr mahiyetini taşır. Ubâde b. Sâmit'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık etmemek, zina yapmamak, çocuklarınızı öldürmemek, kendiliğinizden uyduracağınız hiçbir yalanla kimseye iftira etmemek ve iyilikte isyan etmemek üzere bana biat ediniz. İçinizde sözünde duran olursa, onun mükâfatı Allah’a aittir. Kim bunlardan birini yapar da ondan dolayı dünyada cezalandırılırsa bu, onun için keffârettir. Kim bunlardan bir şey yapar da Allah, onun yaptığı fiili ört bas ederse onun işi de Allah’a kalmıştır; dilerse onu affeder, dilerse azap eder”²⁷.*

Alimlerin çoğu bu hadisi delil getirerek, İslam dininde kendisi için dünyada bir had, ta’zîr veya diğere ceza şekillerinden biri öngörülen bir günahı işleyen kişinin, onun dünyevî cezası çekmesinin, tevbe etmese bile günahına keffâret olacağını belirtmişlerdir. Mutezile, İbn Hazm ve Beğavî gibi bazı alimler ise, dünyevî cezanın günaha keffâret olabilmesi için suçlunun cezası çekmesi yanında tevbe etmesini de gerekli görmüşlerdir. Kadı İsmail'e göre, katilin öldürülmesi başkalarını aynı suçu işlemekten sakındırmak içindir, dolayısıyla haksız olarak öldürülen ahirette öldürenin hakkını isteyecektir. Nevevî, İbn Hacer ve Aynî'ye göre ise, haksız olarak öldürülen ahirette hak istemeyecektir. Çünkü İbn Hibbân'ın sahih kabul ettiği *“Kılıç/öldürülmek, günahları siler”²⁸* hadisinde belirtildiği gibi haksız olarak öldürülenin günahları affedilir. Bundan

26 Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Cenâiz, 1.

27 Buhârî, İmân, 11; Müslim, Hudûd, 41; Tirmizî, Hudûd, 12; Nesâî, Bey'a, 9.

28 Ahmed b. Hanbel, a.g.e., IV, 185; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, X, 519.

daha büyük bir hak elde etmesi ise düşünülemez²⁹. İbn Kayyim'e göre ise, katil tevbe eder ve kendi isteği ile öldürülenin mirasçılarına, kısas, diyet veya affetme yollarından biri ile kendinden haklarını almaları için teslim olursa, ondan Allah ve varis hakkı kalkar. Katilin kısas veya diyet yoluyla cezalandırılmasıyla haksız olarak öldürülenin başına gelen bu musibet kalkmadığı için, öldürülenin katil üzerindeki hakkı devam eder. Ancak katil tevbe ettiği için, Allah, öldürülen kişiye ahirette öldürülmesine karşılık günahlarını affetmek ve mükâfatlar vermek suretiyle onu razı eder³⁰.

3- Mümine Yapılan Dua, İstiğfâr ve Hediye Edilen Salih Ameller

Hadislere göre, müminler öldükten sonra da bazı salih ameller sebebiyle sevap alırlar ve günahları bağışlanır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- Müminler, hayatta iken yol, köprü, çeşme, cami, okul yaptırması, insanların faydalanabileceği kitaplar yazması ve herkesin övgü ve sevgisini kazanmış iyi çocuklar yetiştirmesi gibi iyilikler sebebiyle öldükten sonra da sevap almaya devam ederler ki bu, günahların affı anlamına gelir. Hz. Peygamber bu gerçeği; *"İnsan öldüğünde bütün amelleri ondan kesilir. Yalnız üç şeyden; sadaka-i cariyeden, faydalanılan ilimden ve kendisine dua eden salih evlattan kesilmez"*³¹ buyurarak haber vermiştir.

2- Müminler, öldükten sonra artlarından yapılan dua ve istiğfâr, kendileri adına verilen sadaka, yapılan hac, tutulan oruç ve okunan Kur'ân'dan dolayı fayda görürler³². Sağ müminlerin, ölmüş kişilerin ardından yaptıkları dua ve istiğfâr yani Allah'tan onların günahlarını affetmesini istemeleri, günahlarının bağışlanmasına sebep olur. Nitekim bir ayette şöyle buyrulur: *"Onlardan sonra gelenler der ki: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanan kardeşlerimizi bağışla"*³³. Osman b. Affân Hz. Peygamber'in bir ölünün defnini bitirdikten sonra başında

29 Nevevî, a.g.e., XI, 224; İbn Hacer, a.g.e., I, 55, 57; Aynî, a.g.e., I, 157; Münâvî, a.g.e., VII, 7.

30 İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricü's-Sâlikîn beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestâin*, thk., Muhammed Hâmid el-Fâkî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1973, I, 399.

31 Müslim, Vasiyye, 14; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 14; Tirmizî, Ahkâm, 36; Nesâî, Vesâyâ, 8; İbn Mâce, Mukaddime, 20.

32 Aliyyü'l-Karî, Ali b. Sultan, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 196-197; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1988, s. 452.

33 59. Haşr, 10. Diğer ayetler için bkz., 14. İbrâhim, 41; 47. Muhammed, 19.

durup; *“Kardeşinizin bağışlanması için Allah’a istiğfâr ediniz ve onun için ayaklarının sabit kalmasını (sorulara cevap verebilmesini) isteyiniz, çünkü o, şu an sorguya çekilmektedir”*³⁴ buyurduğunu haber vermektedir.

Kabirleri ziyaret ederken dua etmek de ölümlere fayda verir. Hz. Peygamber sahâbeye kabirleri ziyarete gittiklerinde; *“Selam size ey bu diyarın mümin ve müslüman halkı! Bizler de inşaallah size katılacağız. Allah’tan bize ve size afiyet dilerim”*³⁵ diyerek ölümlere dua etmelerini öğretmiştir. Hz. Peygamber bazı geceler Bakî mezarlığına çıkıp; *“Ey müminler diyarında yatanlar! Sizlere selam olsun! Size, yarın verileceği va’d edilen şey verilmiştir. Sizler bekletilmektesiniz. İnşallah biz de size katılacağız. Allah’ım! Bakî’de yatanları affet”* şeklinde dua etmiştir³⁶. Ölümlerin bağışlanmasını istemenin onların affına sebep olacağını Nesâî *Sünen*’inde tahrir ettiği kabir ziyareti ile ilgili hadislere *“Müminlere istiğfâr emri”*³⁷ şeklinde bab başlığı koymakla ifade etmiştir.

Müminlerin, ölümler adına verdikleri sadakalar, onların günahlarına keffâret olur. Şöyle ki bir adam Rasûlullah’a gelip: *“Babam öldü, geriye mal bıraktı, fakat vasiyet etmedi, acaba onun adına sadaka versem günahlarına keffâret olur mu?”* diye sorunca Rasûlullah: *“Evet!”* der³⁸. Sa’d b. Ubâde ise annesi vefat ettiğinde Hz. Peygamber’e gelip; *“Ey Allah’ın Rasûlü! Ben yanında bulunmadığım bir zaman annem vefat etti. Onun adına sadaka versem, ona faydası olur mu?”* diye sorar. Hz. Peygamber; *“Evet!”* deyince Sa’d: *“Seni şahit tutuyorum ki hurma bahçesini onun adına sadaka olarak verdim”* der³⁹.

Üzerinde oruç borcu olarak ölen kişinin adına tutulan oruç, onun oruç tutmama günahının uhrevî cezasından kurtulmasına sebep olabilir⁴⁰. Nitekim Hz. Peygamber: *“Kim, üzerinde oruç borcu olarak ölürse, velisi onun yerine oruç tutar”* buyurmuştur⁴¹. Bir kadın da Rasûlullah’a gelerek: *“Annem, üzerinde bir ay oruç borcu olduğu halde vefat etti”* deyince Hz. Peygamber: *“Ne*

34 Ebû Dâvûd, Cenâiz, 73.

35 Müslim, Cenâiz, 104; İbn Mâce, Cenâiz, 36.

36 Müslim, Cenâiz, 102; Nesâî, Cenâiz, 103.

37 Bkz., Nesâî, Cenâiz, 103.

38 Müslim, Vasiyye, 11; Nesâî, Vesâyâ, 8; İbn Mâce, Vesâyâ, 8.

39 Buhârî, Vesâyâ, 15; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 15; Tirmizî, Zekât, 33; Nesâî, Vesâyâ, 8; İbn Mâce, Vesâyâ, 8. Diğer hadisler için bkz., Buhârî, Cenâiz, 95; Müslim, Vasiyye, 12.

40 Nevevî, a.g.e., VIII, 25.

41 Buhârî, Savm, 41; Müslim, Sıyâm, 153; Ebû Dâvûd, Sıyâm, 41.

dersin? Annenin üzerinde (başka) bir borç olsaydı onu öder miydin?" buyurmuş. Kadın: "Evet" deyince Rasûlullah; "Öyle ise Allah borcu, ödenmeye daha layıktır"⁴² buyurmuştur. İmam Şafîî, Hasan-ı Basrî, Tâvûs, Zührî, Katâde, Leys b. Sa'd, Dâvûd ez-Zâhirî, Beyhakî gibi hadisçiler, bu hadisleri delil edinerek üzerinde ramazan, keffâret ve nezir orucu borcu olduğu halde ölen kişinin bu oruç borçlarını, velisinin onun yerine tutabileceğini söylemişlerdir. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre, üzerinde oruç borcu olarak ölen kişi sağlığında vasiyet ederse, velisi onun adına her gün için bir fitre verir. Ahmed b. Hanbel'e göre ise ölünün velisi, ölen kişinin nezir cinsinden oruç borcunu tutar, fakat ramazan orucu borcu için her güne karşılık bir fitre verir⁴³. Mübârekfûrî hadisçilerin görüşünü diğerlerine tercih eder⁴⁴.

Ölen kişi üzerinde bulunan hac borcunun, yakınları tarafından yerine getirilmesi, ölünün o borcun cezasından kurtulmasına yani Allah'ın, onun o günahını affetmesine sebep olur. Nitekim bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek; *"Ey Allah'ın Elçisi! Annem hac yapmayı adadı, fakat hac yapmadan öldü. Onun yerine hac yapayım mı?" diye sorar. Bunun üzerine Rasûlullah: "Evet! Onun adına hac yap. Ne dersin? Annenin (başka) borcu olsa onu öder misin? Allah hakkını yerine getirin, Allah vefa gösterilmeye en çok hak sahibi olandır"⁴⁵ buyurur. Alimlerin çoğunluğu bu hadisi delil getirerek iyileşme ümidi bulunmayan bir kimse ve ölen adına hac yapmanın caiz olduğunu söylemişlerdir⁴⁶. Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve Selefînin çoğunluğuna göre hac, oruç ve Kur'ân okumanın sevabı ölüye ulaşır⁴⁷.*

4- Şefaât

İşlenen günahlara karşılık ahirette ceza görmekten kurtulma yollarından biri de şefaate nail olmaktır. Şefaât, kendilerine izin verilen kimselerin Allah'tan, günahkâr kimselerin uhrevî cezalarının affedilmesini istemeleri, bunun için onların bazı meziyetlerini zikretmeleridir⁴⁸. Yüce Allah Kur'ân'da;

42 Müslim, Sıyâm, 154, 156.

43 Nevevî, a.g.e., VIII, 25, 26; Aynî, a.g.e., XI, 59.

44 Mübârekfûrî, a.g.e., III, 335.

45 Buhârî, Muhsar, 33; Tirmizî, Savm, 86. Benzer hadisler için bkz., Müslim, Sıyâm, 157; Tirmizî, Zekât, 31; Nesâî, Menâsik, 7, 8, 11.

46 Nevevî, a.g.e., VIII, 25.

47 İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 452.

48 Maturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, s. 365, 367; İbn Manzûr, a.g.e., VIII, 183.

“Onun izni olmadan hiç kimse şefaata edemez”⁴⁹, “Rahman’ın huzurunda söz almış olan kimselerden başkaları şefaata edemezler”⁵⁰ “O gün, Rahman’ın kendisine izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimselerden başkasının şefaati fayda vermez”⁵¹ buyurarak ahirette bazı kimseleri şefaata yetkisine sahip kılacağını bildirmektedir. Rasûlullah bu kimselerin, peygamberler, melekler ve bazı müminler olduğunu haber vermiştir⁵².

Hz. Peygamber; “Her peygamberin kendisiyle dua ettiği kabul olunan bir duası vardır. Ben duamı kıyamet gününde ümmetime şefaata etmek için sakladım”⁵³ buyurarak kendisinin şefaata yetkisine sahip olduğunu haber vermiştir. Günahkâr müminlere ahirette şefaatin olacağını bildiren hadisler, manen mütevatir seviyesindedir⁵⁴. Bu sebeple Ehl-i Sünnet, günahkâr müminlere şefaatin olacağına icma etmişlerdir⁵⁵. Hadislere göre şefaata beş çeşittir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- İnsanların mahşer günündeki şiddet ve dehşetten kurtulmaları ve bir hesabın bir an önce başlatılması için yapılan şefaata ki bu, sadece Hz. Peygamber’e aittir⁵⁶.

2- Bazı müminlerin sualsiz ve hesapsız cennete girmeleri için yapılacak şefaattir. Böyle bir şefaate de yine sadece Hz. Peygamber sahip olacaktır⁵⁷.

3- Cehennemi hak etmiş bazı günahkâr müminlerin günahlarının affedilerek cehenneme gitmemeleri için yapılacak şefaattir. Bu şefaate Hz. Peygamber ve Allah’ın dilediği bazı kimseler sahip olacaktır.

4- Cehenneme girmiş bazı günahkâr müminlerin affedilerek bir an önce oradan çıkmaları için yapılacak şefaattir. Böyle bir şefaate Hz. Peygamber,

49 10. Yûnus, 3.

50 19. Meryem, 87.

51 20. Tâhâ, 109.

52 Bkz., Buhârî, Tevhîd, 24; Müslim, İmân, 302.

53 Buhârî, Deavât, 1; Müslim, İmân, 334, 335.

54 Şimmerî, Sâir İbrâhîm Hudayr, *el-Kebâir ve'l-Âsârü'l-Müterettibetü Aleyhâ İnde'l-Mütakellimîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 415.

55 Nevevî, *a.g.e.*, III, 35; İbn Hacer, *a.g.e.*, XIII, 413.

56 Bu şefaati bildiren hadisler için bkz., Buhârî, Tefsîru'l-Kur’ân, İsrâ, 5; Müslim, İmân, 327; Tirmizî, Sıfatu'l-Kiyâme, 10.

57 Bu şefaate delil olan hadisler için bkz., Buhârî, Tıbb, 41; Müslim, İmân, 374; Tirmizî, Sıfatu'l-Kiyâme, 16.

melekler ve bazı müminler sahip olacaktır. Bu sayede “La İlähe İllallâh” diyen her mümin cehennemden kurtulacaktır.

5- Cennetliklerin derecelerini yükseltmek için yapılacak şefaattir⁵⁸. Ehl-i Sünnet yanında Mutezile de Hz. Peygamber’in bu şefaate sahip olduğunu kabul eder⁵⁹.

Bu beş çeşit şefaate içerisinde günahların affı ile ilgili olan üç ve dördüncü çeşit şefaatten bahsedeceğiz. Hz. Peygamber bir hadislerinde sırat üzerinde durup; “*Ey Rabbim!, Esenlik ver, esenlik ver*” diyeceğini, amelleri az olan bazı kimselerin sürünerek yürüyeceklerini, sıratın iki tarafındaki çengellerin yakalamakla emredildikleri kimseleri yakalayacaklarını ve bazılarının tırmalandıktan sonra kurtulacağını, bazılarının ise cehenneme atılacağını belirtir⁶⁰. Bu hadis, Hz. Peygamber’in cehennemi hak etmiş bazı müminlerin affedilmeleri için şefaate olduğunu ve bu sayede onların sıratın cehenneme düşmelerine engel olduğunu bildirmektedir⁶¹.

Allah’ın günahları affetmesinin bir şekli ise cehenneme girmiş büyük günah sahiplerini oradan şefaateçilerin şefaati sebebiyle çıkarmasıdır⁶². Cehennemlik müminler, günahlarının cezasını tam olarak çekmeden cehennemden şefaate sayesinde çıkarlar ki bu da Allah’ın engin merhametini göstermektedir. Hz. Peygamber, cehennemlik müminlerin cehennemden çıkmaları için de şefaate edecektir. O, bir hadiste Allah’ın huzurunda üç kere secdeye kapanacağını ve her defasında Allah’ın; “Başını secdeden kaldır söyle, sözün dinlenecek, iste, istediğin verilecektir” buyurması üzerine “Ümmetimi, ümmetimi” diye niyaz edeceğini, ilk defasında kalbinde arpa tanesi kadar, ikinci defasında hardal tanesi kadar, üçüncü defasında ise hardal tanesinden daha az imanı olan kimseleri cehennemden çıkarması için kendisine izin verileceğini ve bunun üzerine onları cehennemden çıkaracağını haber verir⁶³. Hz. Peygamber başka bir hadiste ise şöyle buyurur: “...Müminlerin, cehennemde hiçbir hayır sahibi bırakmadık demeleri üzerine Allah: “Melekler, peygamberler ve müminler şefaate etti, geriye benim şefaate kaldı” buyurur ve cehennemden bir kab-

58 Bu şefaate haber veren hadisler için bkz., Müslim, İmân, 332; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 140.

59 Nevevî, *a.g.e.*, III, 35-36.

60 Müslim, İmân, 329; Tirmizî, Sıfatu’l-Kiyâme, 9.

61 İbn Hacer, *a.g.e.*, XI, 382.

62 Aynî, *a.g.e.*, XXIII, 21.

63 Buhârî, Tevhîd, 36; Müslim, İmân, 326;

za/avuç alır, böylece hiçbir hayır işlememiş adeta kömüre dönmüş bir takım insanları cehennemden çıkarıp cennete koyar. Cennetlikler ise onlara: Bunlar, Utakâu'r-Rahmân'dır (Allah'ın cehennemden azat ettiği kimselerdir). Allah, onları hiç bir amel yapmadıkları ve önceden hiç bir iyilik göndermedikleri halde cennete koydu derler⁶⁴. Aynî'ye göre bu hadisten, melekler, peygamberler ve müminlerin, imanları yanında iyilikleri olan cehennemliklere şefaate edecekleri anlaşılmaktadır⁶⁵. Ancak Keşmîrî'ye göre, Hz. Peygamber iman etmiş olduğu halde hiçbir iyiliği olmayanlara da şefaate edecektir. Ona göre; “Şefaetim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”⁶⁶ hadisi, şefaatin kendilerine en çok fayda vereceği kimseleri açıklamaktadır. “Kıyamet gününde halk içinde şefaate en çok mahzar olacak kişi, kalbinden halis olarak Lâ İlâhe İllallâh diyen kişidir”⁶⁷ hadisi ise, şefaatin kapsamına giren kimseleri beyan etmektedir. Bu sebeple bu iki hadis arasında zıtlık yoktur. Hiç bir iyi amel işlememiş topluluğun Hz. Peygamber değil, Allah tarafından cehennemden çıkarılacağını ve kendilerine; “Utakâu'r-Rahmân (Allah'ın cehennemden azat ettiği kimseler)” denildiğini bildiren hadis de bu ikinci hadisle çelişmez. Çünkü Hz. Peygamber'in şefaati onlara da fayda verecektir. Ancak onların cehennemden çıkarılmasını bizzat Allah üstlenmiş, hiç kimseye havale etmemiştir. Yani bunlar da cehennemden Hz. Peygamber'in şefaati ile kurtulurlar, fakat cehennemden çıkışları Hz. Peygamber'in eliyle değil, bizzat Allah tarafından gerçekleştirilir⁶⁸.

Kalpten riyasız bir şekilde “Lâ İlâhe İllallâh” diyen kimselerin şefaate mahzar olacaklarını bildiren hadis, şefaatchilerin, günahkâr müminlere şefaate edeceklerini ve hiç bir müşrike şefaate etmeyeceklerini bildirmektedir.

Hız. Peygamber, ezan bittikten sonra ezan duasını yapan⁶⁹, Kur'ân okuyan⁷⁰ ve çok secde eden müminlere⁷¹, yani çokça nfile namaz kılanlara

64 Buhârî, Tevhîd, 24; Müslim, İmân, 302.

65 Aynî, a.g.e., XXV, 128.

66 Ebû Dâvûd, Sünnet, 23; Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyâme, 11; İbn Mâce, Zühd, 37; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., III, 213.

67 Buhârî, İlim, 33; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., II, 373.

68 Keşmîrî, Muhammed Enver, Feyzû'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I, 175.

69 Buhârî, Ezân, 8; Tirmizî, Salât, 43; Ebû Dâvûd, Salât, 38; Nesâî, Ezân, 38; İbn Mâce, Ezân, 4.

70 Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 252; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., V, 254.

71 Müslim, Salât, 226; Ebû Dâvûd, Salât, 312; Nesâî, Salât, 79; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., IV, 59.

şefaata edeceğini haber vermiştir. Bu hadisler, Lâ İlâhe İllallâh diyen her mümine şefaata edileceğini bildiren hadislerle çelişmemektedir. Çünkü bu hadisler, belirtilen ibadetleri yapanlara şefaatin tekrarlanacağı haber vermektedir. Hz. Peygamber bu ibadetleri yapanlardan cezanın kalkıp hesaplarının kolay olması veya derecelerinin yükseltilmesi veya kendilerine ikramlarda bulunulması gibi hususlarda şefaata çıkarılır. Bu hadislerde ifade edilen ibadetleri yapanlara, şefaata va'dinin gerçekleşmesinde şart koşulan "müslüman olarak ölmek" müjdesinin bulunduğu da anlaşılabilir⁷².

Şehitler de cehennemliklere şefaata edecektir. Şöyle ki Hz. Peygamber; *"Şehitler, ailelerinden yetmiş kişiye şefaata edecektir"*⁷³ ve *"Ümmetimden bir kişinin şefaati ile Benî Temîm kabilesinin sayısından fazla kimse cennete girer"*⁷⁴ buyurmuştur.

Bazı salih müminler de, cehenneme girmiş müminlere şefaata edecektir. Hz. Peygamber, cennetlik müminlerin niyazı üzerine Allah'ın onlara cehennemden önce tanıdıklarını, sonra bir dinar, sonra yarım dinar, sonra da zerre miktarı ağırlığına iyilik yapmış müminleri çıkarmalarına izin verdiğini ve onların da cehennemlikleri oradan çıkardıklarını haber verir⁷⁵.

5- Allah'ın Affetmesi

Allah'ın ahirette günahkâr müminleri affetmesini alimler, lütf-u ilâhî, fadlı ilâhî, rahmet-i ilâhî, aff-ı ilâhî, tefaddul ile mağfiret gibi terimlerle ifade etmişlerdir. Günahlar, ya insan hayatta iken affedilmiş olur veya ahirette affedilir⁷⁶. Allah'ın günahkârları, onlar daha dünya hayatını sürdürürken affetmesi, tevbe, istiğfâr, ibadet ve iyilikler, dünyevî musibetler ve dünyada ceza çekme gibi sebeplerle olmaktadır.

Günahkâr müminlerden tevbe vb. sebeplere tutunmadan ahirete intikal edenlerin, işledikleri günahların uhrevî cezasından kurtulma yollarından biri de ahirette Allah'ın affına mahzar olmaktır. Kur'ân'da; *"Allah kendisine şirk koşulmasını asla affetmez, bunun dışındaki günahları dilediğine affeder"*⁷⁷ buyuru-

⁷² Nevevî, a.g.e., IV, 86; İbn Hacer, a.g.e., II, 94-95.

⁷³ Ebû Dâvûd, Cihâd, 28; Tirmizî, Fedâilü'l-Cihâd, 25; İbn Mâce, Cihâd, 16.

⁷⁴ Tirmizî, Sıfatu'l-Kiyâme, 12; İbn Mâce, Zühd, 37; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., III, 469.

⁷⁵ Buhârî, Tevhîd, 24; Müslim, İmân, 302.

⁷⁶ İbn Hacer, a.g.e., XI, 335.

⁷⁷ 4. Nisâ, 48.

lur. Bu ayet, günahlarından tevbe etmeden ölen mümin kişiyi Allah'ın, ahirette dilerse cezalandıracağını, dilerse ihsanı ile affedeceğini haber vermektedir⁷⁸. Büyük veya küçük günah işleyen mümin, tevbe etmeden ölürse, Allah'ın dilemesi altındadır. Allah, dilerse onu fazlı ve rahmetiyle affedip cennete koyar, dilerse ona cehennemde azap ettikten sonra cennete koyar. Allah'ın dünyada merhamet etmesi yanında kıyamet gününde de sürekli olan merhameti vardır⁷⁹. Bu sürekli olan merhamet ve af, hesap, mizan, sırat ve cehennem duraklarında olacaktır. Hz. Peygamber de bu gerçeği şöyle haber verir: *“Bir kişi müslüman olur ve müslümanlığını güzel yaparsa, Allah onun geçmişte yaptığı bütün kötü amellerini affeder. Ondan sonra şu olur: Bir iyilik on katından yedi yüz katına kadar iyilikle mükâfatlandırılır, bir kötülük ise ancak kendisi kadarı ile cezalandırılır, ancak Allah onları affedebilir”*⁸⁰. Küfür/Şirk dışındaki günahları işleyenler, tevbe etmeden öldüklerinde cehenneme gidecekleri kesin olarak söylenemez, aksine onlar Allah'ın dilemesi altındadırlar, dilerse onları affeder, dilerse azap eder⁸¹. Küfür dışındaki günahların affındaki hikmet, günahları işleyen kimsenin ceza göreceği korkusunu ve Allah'ın af ve merhametine nail olacağı ümidini taşımasıdır. Müşrikin affedilmemesi ise, inancının batıl olduğuna inanmayışı sebebiyledir⁸².

Allah'ın ahirette günahkâr müminleri affetmesini, sebepsiz ve sebepli olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Çünkü hadislerde, Allah'ın kıyamet gününde, birçok günah işleyen bazı müslümanları herhangi bir sebep olmaksızın affettiği bildirilmektedir. Bu affa meccânen af da denilebilir. Mesela, Hz. Peygamber bir hadislerinde; *“Kıyamet gününde bazı müslümanlar dağlar kadar günahlarla gelirler, fakat Allah onların bu günahlarını affeder”*⁸³ buyurur. İmam Şâfiî bu hadisin, müslümanlara en çok ümit veren hadis olduğunu söylemiştir⁸⁴. Bu hadis, günahlara karşılık ceza vaîdinde bulunan; *“Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyen kimseler, karınlarında sadece ateş yerler ve yakında*

78 İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zeb an Sünneti Ebi'l-Kasım*, thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, IX, 167.

79 İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 212.

80 Buhârî, İmân, 30; Nesâî, İmân, 10.

81 Nevevî, *a.g.e.*, XI, 224.

82 Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu Şerhi's-Sâvî alâ Cevhereti't-Tevhid*, thk., Abdulfettâh el-Bezm, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2005, s. 404.

83 Müslim, Tevbe, 51.

84 Davudoğlu, *a.g.e.*, XI, 125.

*çalgın bir ateşe yaslancaklardır*⁸⁵ gibi ayetlerle çelişmemektedir. Çünkü bu gibi ayetler, şirk dışındaki günahlardan tevbe etmeden ölenlere, Allah'ın dilerse azab edeceğini, dilerse onları affedeceğini bildiren ayetle⁸⁶ tahsis edilmiştir. Bu sebeple va'd ayetleri: "Eğer Allah cezalandırırsa, cezası budur", "Bu, onun cezasıdır, ancak Allah şirk dışındaki günahların cezasını dilerse affeder" şekillerinde yorumlanmıştır⁸⁷. İşte bu hadis, Allah'ın affi kapsamında olup da affetmeyi dilediği bazı müslümanların durumunu haber vermektedir.

Allah, kullarının günahları ne kadar çok olursa olsun, dilerse onları bağışlar. Kıyamet günü Allah'ın affi ve bağışı sadece müminlere yönelik olacaktır. Dolayısıyla günahlarının çok olması, mümin için ümitsizlik sebebi olmamalıdır⁸⁸.

Hz. Peygamber Allah'ın bazı günahkâr müminleri ise dünyada yapmış oldukları bir iyiliği sebebiyle affettiğini haber vermektedir. Bu iyiliklerden biri ödeme sıkıntısı çeken fakir kimselere verilen borcu, onlara bağışlamaktır. Hz. Peygamber, kıyamet gününde bir kişinin günahlarının bu iyilikten dolayı affedildiğini şöyle haber verir: "*İnsanlara borç veren bir adam vardı. Bu adam hizmetçisine; "Fakir birine rastlarsan onun borcunu affet, umulur ki Allah da bizim günahlarımızı bağışlar" derdi. Nihayet bu adam Allah'a kavuştu, Allah da onu affetti*"⁸⁹. Bazı rivayetlerde bu adamın bundan başka hiçbir iyiliğinin olmadığı belirtilmektedir⁹⁰. Hz. Peygamber işlenen günahlardan dolayı Allah'tan korkmanın da bir iyilik ve günahların affına sebep olduğunu şöyle haber verir: "*(Sizden önceki ümmetler içinde) bir adam çok günah işlemekle kendine zulmetti. Ölüm zamanı gelince çocuklarına şöyle dedi: "Öldüğümde beni yakın, sonra ezip rüzgâra ve denize saçın. Allah'a yemin olsun ki Rabbimin bana gücü yeterse, hiç kimseye azap etmediği şekilde bana azap eder". Çocukları onun dediğini yaptılar. Bunun üzerine Allah yeryüzüne; "Aldığını ver" dedi. Bunun üzerine o, hemen bir kişi olarak var oldu. Allah ona; "Niçin böyle yaptın?" diye sordu. Adam: "Ey Rabbim! Senden korktuğum için" dedi. Bunun üzerine*

85 4. Nisâ, 10.

86 4. Nisâ, 48.

87 İbn Hacer, a.g.e., VIII, 496; Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Tahran, ts., X, 240; Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, I, 241.

88 Kandemir, M. Yaşar-Çakan, İsmail L.-Küçük Raşit, *Riyâzu's-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yay., İstanbul, 1997, III, 119.

89 Buhârî, Enbiyâ, 54; Müslim, Müsâkât, 31; Nesâî, Büyü, 104.

90 Bkz., Müslim, Müsâkât, 26, 27, 30.

*Allah onu affetti*⁹¹. Hadiste anlatılanlar kıyamet gününde olacak şeylerdir. Hz. Peygamber kıyamet gününde olacak şeyleri, meydana gelmiş, olmuş şeklinde haber vermiştir. O, doğru bir haberci olduğu için O'nun gelecekle ilgili haber verdiği her şey, olmuş şey gibidir ve kesinlikle olacaktır⁹². Buhârî rivayetinde bu kişinin nebbâş/kefen soyucu olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla bu kişinin üzerinde kul hakkı bulunmaktadır. Buna göre hadis; "Allah, sadece kendi haklarını affetti veya hem kendi haklarını hem de onun üzerindeki kul haklarını alacaklıları razı etmek suretiyle affetti" şeklinde anlaşılabilir⁹³.

Hiz. Peygamber bir başka hadiste ise şöyle buyurur: "(Kıyamet günü) Allah mümini yaklaştırır ve onun üstüne şefkat kanadını indirip (halkın gözünden) gizler ve: "(Ey kulum! İşlediğin) şu günahı biliyor musun? Şu günahı biliyor musun?" diye sorar. Mümin ise; "Evet, biliyorum ey Rabbim!" diyerek bütün günahlarını kabul eder ve helak olacağına kanaat getirir. Bunun üzerine Allah: "(Ey kulum) bu günahlarını dünyada (halktan) gizledim, bu gün de senin lehine onları başlıyorum" der. Bundan sonra ona, iyiliklerinin kitabı verilir. Kâfirlere, münafıklara gelince (onlar için de peygamberlerden, meleklerden birçok) şahit: İşte bunlar Rablerine karşı (ortak uydurarak) yalan söyleyenlerdir. Haberiniz olsun ki, Allah'ın la 'neti zalimlerin üzerine olsun derler"⁹⁴. İbn Hacer'e göre bu hadiste bağışlandığı belirtilen günahlar, kul hakkıyla ilgili günahlar değil, sadece Allah hakkıyla ilgili günahlardır. Çünkü şefaât hadisi, bazı günahkâr müminlerin cehenneme gireceğini, sonra şefaât ile oradan çıkacaklarını haber vermektedir⁹⁵. Aynî'ye göre Allah hakları yanında kul hakları da bağışlanabilir. O şöyle der: "Mümin olarak ölmekle, kul haklarının düşmeyeceği kuralı bilinmektedir. Ancak kul haklarının düşmemesi prensibinden, Allah'ın cennete sokmayı dilediği kişi üzerinde bulunan kul haklarını, üstlenmeyeceği sonucu çıkmaz"⁹⁶. Yani ona göre Allah, dilediği kişinin kendisiyle ilgili haklarını affettiği gibi onun üzerindeki kul haklarını ödemeyi de üstlenebilir ve böylece onu doğrudan cennete koyabilir. Dolayısıyla Allah'ın belirtilen anlamda olmak üzere onun üzerindeki kul haklarını da affetmiş olabilir.

91 Müslim, Tevbe, 25; Buhârî, Enbiyâ, 50; Nesâî, Cenâiz, 117; İbn Mâce, Zühd, 30.

92 İbn Hacer, XI, 315; Aynî, XII, 207.

93 İbn Hacer, XI, 315.

94 Buhârî, Mezâlim 3, Edeb, 60; Müslim, Tevbe, 52; İbn Mâce, Mukaddime, 13; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., II, 74.

95 İbn Hacer, a.g.e., X, 488.

96 Aynî, a.g.e., V, 8.

Yukarıda örneklerini sunduğumuz hadislerde “Her kim şunu yaparsa Allah onu affeder” şeklinde genel bir va’d bulunmamakta, aksine “falan işi yapan kişiyi Allah affetti” şeklindeki özel bir muameleden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu hadislerde anlatılan iyilikleri yapan her kişiyi, Allah’ın kesin olarak affedeceği sonucu çıkarılamaz. Ancak aynı iyilikleri yapan her mümin, affedilebileceği ümidini taşıyabilir. Çünkü Allah, şirk dışındaki günahları işleyen kimselerden dilediğini affedeceğini ve dilediğine azap edeceğini haber vermiştir. Bu sebeple mümin, havf ve recâ yani affedilmeyeceği korkusu ve affedileceği ümidi içerisinde bulunmalıdır.

Bazı hadislerde herhangi bir kayıt olmaksızın, müminlerin büyük günahlarının tamamının affedilmiş olduğu haber verilmektedir. Bu hadisleri, büyük günah işlemiş müminlerden bir kısmının cehenneme girdiğini haber veren hadislerle kayıtlayarak anlamak gereklidir. Buna göre mesela, Abdullah İbn Mes’ûd’dan rivayet edilen; “*(Mirâc’da) Rasûlullah’a üç şey verilmiştir: Beş vakit namaz, Bakara sûresinin son ayetleri, O’nun ümmetinden Allah’a şirk koşturmayanların büyük günahlarının affedilmiş olması*”⁹⁷ hadisinde, günahkâr hiçbir müminin cehenneme gitmeyeceği değil, aksine müşrikler gibi cehennemde ebedî kalmayacakları veya bazı müminlerin büyük günahlarının kıyamet gününde affedilerek cehenneme gitmekten kurtulacakları anlatılmak istenmiştir⁹⁸. “*Açıkça günah işleyenler dışında ümmetimin tamamı (Allah tarafından) affedilmiştir. Açık günahlardan biri de kişinin geceleyin kötü bir amel işledikten sonra, Allah onu örtbas ettiği halde sabahleyin kalkıp: “Ey falan! Ben dün gece şöyle şöyle işler yaptım” demesidir. Halbuki o, Rabbi kendisinin günahını örttüğü halde gecelemiştir. Fakat o, sabahladığı zaman Allah’ın örtbas ettiğini meydana çıkarır*”⁹⁹ hadisi, böyle bir günahı işleyen mümin, ölmeye önce tevbe ettiği halde Allah’ın onu affetmeyeceğini değil, aksine günahları hiç kimseden sakınmadan açıkça işleyen ve gizlice işlediği günahları da bir zaruret olmaksızın, övünerek ve küçümseyerek başkalarına anlatanların, Allah’ın ahirette lütfu ile affetmeyi dilediği müminlerden olamayacaklarını bildirmektedir denilebilir.

97 Müslim, İmân, 279.

98 Nevevî, a.g.e., III, 3; Mübârekfûrî, a.g.e., IX, 116-117.

99 Buhârî, Edeb, 60; Müslim, Zühd, 52.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi hadislerde de, ahiret halleri, insanların dünyada işledikleri günahlardan dolayı ceza görecekları ve işlenen günahların cezasından kurtulabilmek için nelerin yapılması gerektiği detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Böylece her insan ve özellikle de her mümin, merak ettiği bu hususlarda bilgi sahibi olmuş ve buna göre dünya hayatını düzenleme imkânına kavuşmuştur.

Hadislere göre günah işleyen insan, tevbe ve istiğfâr etmek, namaz, oruç gibi ibadetler de dahil olmak üzere her türlü iyiliği yaparak yani kendi çabasına bağlı olarak o daha dünyada iken affedilebilir. Bunları yapmayan mümin ise işlediği günahlardan, kendi güç ve iradesini aşan yollarla da affedilebilir. Bu yollar; dünyevî musibetlere maruz kalma, işlenen suç karşılığında dünyada ceza görme, öldükten sonra kendi ardından müminlerin dua etmeleri, Hz. Peygamber ve diğer şefaatçilerin ahirette şefaat etmesi ve Allah'ın lütuf ve merhameti ile affetmesidir. Allah'ın affı sebepli veya sebepsiz olabilir. Allah'ın merhameti yüz parça olarak yarattığını, bir parçasını yeryüzüne indirip doksan dokuz parçasını kendi yanında tuttuğunu haber veren hadis¹⁰⁰, Allah'ın müminlere merhametinin ahirette de etkin olduğunu bildirmektedir.

Hız. Peygamber birçok hadisinde, günahların af yolları hakkında bilgi vererek hem insanlara kurtuluş reçetesi sunmuş ve hem de Allah'ın merhametinin müminleri dünya ve ahirette nasıl çepeçevre kuşattığını bildirmiştir. Böylece iman etmenin önemini de ortaya koymuştur. Allah inanmayan insanı affetmek için tevbe gibi kolay bir sebep ortaya koymuş, mümini affetmek için ise tevbe yanında iyilik yapmak, şefaat gibi birçok şeyi de vesile kılmıştır. İşte her sırda Hız. Peygamber'in, Allah'ın insanlara olan etkin sevgi ve merhametini ortaya koyan, evrensel ve insan fıtratına uygun bu beyanlarına muttali olan kişiler, iman etmeyi tercih etmiş, bir anlık gaflet veya nefisî arzulara mağlup olma sebebiyle günah işleyen müminler ise, bu günahlardan kurtulabilme yollarını uygulamış ve böylece dünyada manevî huzur içerisinde yaşayabilmişlerdir.

100 Bkz., Buârî, Edeb, 19; Müslim, Tevbe, 17, 18; Tirmizî, Deavât, 99; İbn Mâce, Zühd, 35.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Ahmed Naim-Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1983.
- Aliyyü'l-Karî, Ali b. Sultan, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat Yay., İstanbul, 1977.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- İbn Ebî'l-İzz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbni Mâce*, thk., Muhammed Fuâd Abdulbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1988.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk., Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tinnâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricü's-Sâlikîn beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestâin*, thk., Muhammed Hâmid el-Fâkî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1973.
- İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrâhim, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zeb an Sünneti Ebî'l-Kasım*, thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.

- Kandemir, M. Yaşar-Çakan, İsmail L.-Küçük Raşit, *Riyâzu's-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yay., İstanbul, 1997.
- Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Maturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Münâvî, Abdurraûf, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, Mektebetü Mısır, Kahire, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk., Muhammed Fuâd Abdalbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984. Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu Şerhi's-Sâvî alâ Cevhereti't-Tevhîd*, thk., Abdulfettâh el-Bezm, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2005.
- Sindî, Ebu'l-Hasen Nuruddîn b. Abdulhâdî, *Hâşiyetü's-Sindî ale'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb, *el-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd Şerhu Süneni Ebî Davûd*, thk., Emin Mahmûd Muhammed Hatab, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Riyâd, 1974.
- Şimmerî, Sâir İbrâhîm Hudayr, *el-Kebâir ve'l-Âsâru'l-Müterettibetü Aleyhâ İnde'l-Mütekellimîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Yatkin, Nihat, *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili*, Ankara, 2006.

İSLÂM HUKUKUNDA CEZA EHLİYETİ AÇISINDAN YAŞ KÜÇÜKLÜĞÜ*

Mücahit ÇOLAK **

ÖZET

Çalışmamızın giriş kısmında genel olarak ehliyet kavramı üzerinde durulmuş, İslâm hukuk doktrininde ehliyet dini, hukukî ve cezaî açıdan incelenmiştir.

Ceza ehliyetinin tanımı yapılarak tahakkuk şartları incelenmiş, ceza ehliyetinin varlığı için temel iki şart olan temyiz ve buluğ kavramları ele alınmıştır. İslâm hukuk doktrininde buluğ yaşı konusundaki farklı değerlendirmelere değinilmiştir.

Ceza ehliyeti açısından çocuğun tasarrufları araştırılmış, verdiği zararlardan hukukî açıdan sorumlu olduğu, kanuna aykırı fiillerinden ise cezaî olarak sorumlu olmayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Ceza ehliyeti, yaş küçüklüğü, temyiz, buluğ.

ABSTRACT

Childhood in the Context of the Criminal Capacity

In the introduction of our study, we have tried to explain "the capacity" as the term and the capacity in Islamic Law Doctrine in the senses of religion, legality and penalty.

Here the definition of "criminal capacity" was also defined having researched its conditions as well as the conditions of criminal capacity, that is, *compos mentis* and puberty. We have given the opinions about puberty in Islamic Law Doctrine too.

Finally, in this study, it was investigated that transactions of child in the point of criminal capacity and we have concluded that child is responsible from damages, but not responsible from his/her illegal acts as penalty.

Key words: Criminal capacity, Childhood *compos mentis*, puberty.

* Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
(e-Posta: muc.colak@gmail.com)

** Bu çalışma yazarın "İslâm Hukukunda Ceza Ehliyetini Etkileyen Durumlar" konulu doktora çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

I - Giriş

İnsanın şer'î hitaba ehil ve muhatap oluşu, kısaca akıl denilen anlama, düşünme ve ona göre davranma kabiliyetine sahip bulunması sebebiyledir. İnsanın bu anlamdaki ehliyet ve sorumluluğuna usulcüler "ehliyyetü'l-hitâb" adını verirler. Ehliyet, dinî ve hukukî hükmün doğmasının ve geçerliliğinin ön şartıdır. İslâm hukukunda insan hayatı hukukî kişiliğin başlamasından itibaren ehliyet açısından çeşitli dönemlere ayrılır. Her bir dönem için farklı kurallar belirlenmeye, ehliyet de bu dönemlere uygun adlandırma ve ayrımlara tabi tutulmaya çalışılır.

Günümüz hukuk sistemlerinin birçoğu, hukukun düzenlediği alanları göz önünde tutarak, bir takım kıstaslara göre ehliyeti, medenî, cezaî, siyasî, evlenme ve ticarî ehliyet gibi değişik şekillerde tasnif etmişlerdir.¹

II - Ehliyetin Tarifi ve Kısımları

Ehliyet, lügatte salâhiyet, lâyık ve yeterli olmak, herhangi bir işi yapmakta salahiyetli olmak anlamlarına gelir.²

Terim olarak ise, Şâri'in şahısta takdir ettiği, kişiyi hak ve sorumlulukların muhatapı olmaya uygun bir mahal haline getiren vasıftır.³

Dinî ve dünyevî hayata ait kuralların iç içe olduğu İslâm hukukunda ehliyet kavramının alanı genişletilmiş, dînî, hukukî ve cezâî ehliyete teşmil edilmiştir.⁴ İslâm hukuk doktrininde ehliyet "vücub ehliyeti" ve "eda ehliyeti" şeklinde iki ana safhaya ayrılır. Kişinin dinî ve hukukî bir hükme muhatap oluşu, söz ve davranışlarının sonuçları, hangi tür dinî ve hukukî işleme ne ölçüde ehil ve muhatap olduğu bu devreler içinde ayrı ayrı incelenir.⁵

1 Şener, Esat, *Hukuk Sözlüğü*, Seçkin Yay., Ankara, 2001, s.187.

2 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, ty, XI, 29, 30.

3 Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali, *Mir'âtü'l-Usûl Şerhü Mirkâtî'l-Vusûl*, Basın Ofset, İstanbul, 1966, s. 591; Ezbîde, Ali Ramazan Muhammed, *En-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Ehliyye Dirâse Mukârene Beyne's-Şerî'a Ve'l-Kânun*, El-Menşheetü'l-Âmme li'n Neşr ve't- Tevzî' ve'l-İ'lân, Trablus, 1984, s. 19,20; Şeyhli, Şamil Reşid Yasin, *Avârîdu'l-Ehliyye Beyne's-Şerîati Ve'l Kanun*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdat, 1394/ 1974, s. 18; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay., İstanbul, 1991, I, 178.

4 Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Çev. Baha Arıkan, byy., Ankara, 1956, II, 316.

5 Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet", DİA, İstanbul, 1994, X, 534.

A- Vücub Ehliyeti

Vücub ehliyeti, kişinin lehine olan hakların sübutu, aleyhine olan hakların vücubiyeti olarak tarif edilmiştir. Mesela kişinin kendine düşen miras payına hak kazanması, kendisi için satın alınan ve bağışlanan bir şeyin mülkiyetini edinmesi gibi hakların iktisabı, haksız fiillerden doğan tazmin yükümlülüğü gibi borçların üstlenilmesi kişinin vücub ehliyetine dayanmaktadır. Çocuğun, üzerine düşerek zarar verdiği malı, kanunî temsilcisi çocuk adına tazmin eder. Çünkü mazeretler zarar verilen şeyin masumiyetini ve dokunulmazlığını etkilemez.⁶

Vücub ehliyetinin dayanağı insan olmadır. Cenin için ise eksik olup sağ doğumla tamamlanır. Bu ehliyet karşısında insanın, kadın, erkek, cenin, çocuk, bâliğ, reşid, akıllı ya da akıl hastası, sefih veya reşid olmasının ehliyeti gidermeye etkisi yoktur. Bu nedenle cenin için aleyhine olan konularda bu durum varlığını sürdürmezken; miras, vasiyet ve nesep gibi konularda varlığını korur.⁷

Vücub ehliyeti insanın hayatının sonuna kadar devam eder. Ölen kişi haklara ve borçlara ehil olma özelliğini yitirdiği için yeni bir hakkın veya borcun doğması düşünülemez. Ölüm, kişinin şahsiyetinin ve mülkiyetinin sona ermesinin başlangıcıdır. Ancak sağlığında yaptığı hukukî işlem veya fiillerin olumlu veya olumsuz sonuçları ölümden sonra meydana gelirse sadece bunlar bakımından ölümlü kişiliğinin hükmen bir müddet daha devam ettiği kabul edilir. Başka bir ifadeyle hak ehliyeti ve zimmet, kişinin ölümden önceki hayatı ile ilgili bazı işlere bağlı olan hakların tasfiyesine kadar devam eder. Bu itibarla Hanefî'ler bu ehliyetin bazı durumlarda ölümden sonra da geçici bir süre devam ettiği görüşündedirler.⁸

6 Hudarî Beg, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, el-Mektebetü't- Ticâriyyetü'l Kübrâ, Mısır, 1969, s. 91; Hallâf, Abdulvehhâb, *el-Ehliyye ve Avâriduhâ fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Matbaatu'n-Nasr, Mısır, 1374/1955, s. 5; Kubeyisî, Muhammed b. Mesûd, *es-Sağîr Beyne Ehliyyeti'l-Vücûb ve Ehliyyeti'l-Edâ*, İdâretü İhyâ'i't-Turâsi'l-İslâmiyye, Katar, ty., s. 93.

7 Abdulazîz Buhârî, b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr alâ Usûli'l- Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, 1992, IV, 265; Hallâf, a.g.e., s. 11; Zeydân, Abdülkerim, *el Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Dersaadet, İstanbul, t.y, s, 102; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-Fıkhü'l-Âmm*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 1968, II, 740; Uzunpostalcı, Mustafa, "Cenin", DİA, İstanbul, 1993, VII, 369.

8 Abdulazîz Buhârî, "a.g.e" IV, 265; Cebûrî, Hüseyin Halef, *Avârdu'l-Ehliyye İnde'l-Usûliyyîn*, Merkezü Buhûsi'-Dirâsil-İslâmiyye, Mekke, 1988, s. 93; Karaman, a.g.e., I, 175; Bardakoğlu, "Ehliyet", X, 535.

B- Eda Ehliyeti

Kişinin iradî tasarruflarında din ve hukuk açısından salahiyetli olması ve kişinin kendisi için hak ve borç doğuran hukuki işlemleri yapabilme yetkisidir. Eda ehliyetinin varlığı için birtakım şartlar gerekmektedir. Bu itibarla bütün insanlar eda ehliyeti bakımından aynı konumda değildirler. Kişi bu ehliyeti ancak belirli niteliklere sahip olduğu anda kazanır ve bu ehliyete sahip olan kişinin söz ve fiillerine hukuki açıdan itibar edilir. Bu ehliyete sahip bulunan kişi hiçbir kimsenin rıza beyanını almaksızın leh ve aleyhine olan her türlü işlemlerini yapabilir, kendi beyanıyla hak edebilir ve borç altına girebilir.⁹

1- Eda Ehliyetinin Dayanağı

Eda Ehliyetin dayanağı akıl ve temyizdir.¹⁰ Teklifi hükümlerden kastedilenin tam olarak anlaşılabilmesi aklın olgunlaşması ile mümkündür. Eda ehliyetinin tekemmülü için tek başına temyiz yetmemektedir. Çocukta temyiz olmasına rağmen aklî olgunluğu tamamlanmadığından eda ehliyetinin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Pezdevi, ehliyetin menatını (dayanağını) hitabı anlama gücüne dayandırmıştır.¹¹ Bu itibarla kişi temyiz gücüne ve hitabı anlama kudretine ulaşmadan eda ehliyetinin varlığı mümkün değildir. Zira akıl, Şâri' tarafından yöneltilen hitabı anlamaya, yapılan işlerin sonucunu idrak etmeye, hayırla şerri birbirinden ayırmaya vesiledir.¹² Bu nedenle sorumluluk için akıl ve anlayış şart koşulmuştur. Akıllı ve anlayışı olmayan varlıklara hitabın yöneltilmesi imkânsızdır. Akıl olmadan hitabın anlaşılması imkânsız olduğundan ehliyetin varlığında da akla itibar edilir. Netice olarak eda ehliyetinin temelinde akıl, irade ve anlama gücü bulunmakta ve bulûğla sabit olmaktadır.¹³

9 Zeydân, a.g.e., s, 100; Hudarî Beg, a.g.e., s, 91; Cebûrî, a.g.e., s, 113; Şeyhli, a.g.e., s, 18; Ezbîde, a.g.e., s, 28; Ebu Zehra Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener, Fon Matbaası, Ankara, 1979, s, 285; Aydın, M. Âkif, Türk Hukuk Tarihi, Beta Basım, İstanbul, 1996, s, 236.

10 Abdulazîz Buhârî, a.g.e., IV, 264; Hudarî Beg, a.g.e., s, 91; Cebûrî, a.g.e., s, 115; Ebu Zehra, Muhammed, *el-Milkiyye ve Nazariyyatü'l-Akd fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y, s, 281.

11 Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l- Usûl*, I-IV, (*Keşfü'l- Esrar*), Dâru'l Kitâbi'l İslâmî, Kahire, 1992, IV, 264.

12 Cebûrî, a.g.e., s, 73.

13 Şâtîbî, Ebu İshak İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahamî, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y, I, 136; Şeyhli, a.g.e., s, 80; Ezbîde, a.g.e., s, 29; Cebûrî, a.g.e., s, 82.

2-Eda Ehliyetinin Kısımları

Eda ehliyeti aklın durumuna göre “kâmil/tam” ve “kâsır/eksik” olmak üzere iki kısımda değerlendirilir.¹⁴

a- Tam Eda Ehliyeti

Tam eda ehliyeti akıllı bir insanın bulûğdan sonraki halini ifade ettiğinden bu safhada aklî olgunluk ve bulûğun tahakkuku aranır. Bu ehliyete sahip olan kimse her türlü hukuki işlemleri yapabilir.¹⁵

Tam eda ehliyetinin üç unsuru vardır: Birinci unsur kişinin akıllı olmasıdır. Kişinin yaptıklarının sonuçlarını idrak edebilmesi, kârlı olanı zararlı olanı ayırt edebilmesi için akıllı olması ilk şarttır.

İkinci unsur, kişinin bulûğ çağına gelmiş olmasıdır. Bu çağa gelmiş olma biyolojik bir olgunluğu ifade etmektedir. Biyolojik olgunluk ise her şahısta farklı yaşlarda olmaktadır. Bu sebeple İslâm hukukunda bulûğ çağına gelmiş olmak için tek bir yaş belirlenmemiş, her iki cins için alt ve üst sınırlar tespit edilerek bu sınırlar arasında her şahıs için biyolojik olgunluğun gerçekleşmesi aranmıştır.

Üçüncü unsur ise “rüşd” ile ifade edilen aklî ve fikrî bir olgunluktur. Burada kastedilen, kişinin mallarını koruma ve idare etmede gerektiği gibi davranmasıdır.¹⁶ Bunun zıddı kişinin malını gerektiği gibi idare edememesi, gereksiz yerlere harcamasıdır. Bulûğ biyolojik, rüşd ise, aklî ve fikrî bir olgunluğu ifade eder. Kişi reşid olmadan mali yönü olan hukuki işlemler bakımından tam ehliyetli kabul edilemez.¹⁷

İslâm hukukçuları, rüşd için muayyen bir yaş üzerinde ittifak etmişlerdir. Rüşdün, çoğu kere bulûğla birlikte gerçekleştiği göz önüne alınarak bâliğ olan kimsenin genelde reşid de olduğu, çoğu kere düşünölmüştür. Ancak esas olan, bâliğ olan kimsenin reşid hale gelip gelmediğinin araştırılmasıdır. Bâliğ olan kimse, mallarını koruma ve idarede yeterli olgunluğa ermemişse, bulûğa ermiş olması tam ehliyet için yeterli olmamakta, malının kendisine teslimi için mutlaka rüşd şartının gerçekleşmesi aranmaktadır.¹⁸

14 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Marife, Beyrut, t.y, II, 333; Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslâmda Şahsiyet Hakları*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996, s, 59.

15 Cebûrî, a.g.e., s, 121; Ezbîde, a.g.e., s, 32.

16 Bk. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Hikmet Yayınları, İstanbul, t.y, md. 981, 982.

17 Aydın, a.g.e., s, 236, 237.

18 Mecelle, md. 981, 982; Aydın, a.g.e., s, 238.

Kişide, asıl olan ehliyetin varlığıdır. Muhakeme esnasında suçluda ehliyetin varlığını etkileyen bir durumdan şüphe edildiğinde, hâkimin ehliyetin tespiti için tahkikat yaptırması gerekir.¹⁹ Maiz, Hz. Peygamber'e gelerek zina ikrarında bulununca Hz. Peygamber bu ikrarını kabul etmeyip aklında herhangi bir hastalığın olup olmadığını tespit için araştırma yaptırdığı ve akıl hastası olmadığını tespit edildiği rivayet edilir.²⁰ Hz. Peygamberin bu tavrından hareketle Hanefiler, had cezasını gerektiren suçların ikrarında kişinin akli yönden araştırılması gerektiği görüşüne varmışlardır.²¹

b - Eksik Eda Ehliyeti

Bu dönem kişinin temyiz yaşından bulûğa kadar olan dönemdir. Temyize ulaşmamış çocuk eda ehliyetinden mahrumdur. Mümeyyiz çocuk akli olgunluğa ulaşmadığından ve bedenî kuvveleri noksan olduğundan eksik ehliyetli kabul edilmiştir.²²

Tam eda ehliyeti için aranan unsurlardaki bazı eksiklikler, ehliyeti tamamen ortadan kaldırırsa da, bazıları bu sonucu doğurmaz. Bunun yerine ehliyeti sınırlı hale getirir. Akıl unsuru bulunduğu halde bulûğ unsurunun bulunmaması da böyledir. İşte bu durumlarda kişinin eksik ehliyetinden bahsedilir. Çünkü bu kişilerin tamamen ehliyetsiz olmaları ve hiçbir hukuki işlemi yapamamaları söz konusu değildir. Ancak bazı hukuki işlemleri kendi başlarına ve bazılarını da kanuni temsilcilerinin yardımlarıyla yapmaları esası benimsenmiştir.

III -Ceza Ehliyeti

Ceza ehliyeti: Cezaî sorumluluğa ehil olma ve ceza ile yükümlü tutulabilme halidir. Kişinin emredilen fiili terk veya yasaklanan fiili işleme sonucunda gereken cezayı alabilme ve cezanın infazı için şart olan bir vasıftır.²³

19 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Çağrı Yay., İstanbul, 1983, IX, 92; İbnü'l-Hümâm, Kemaleddîn Muhammed, *Şerh'u Fethi'l Kadir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y, V, 220; Rıza, Hüseyin Tefvik, *Ehliyyetü'l- Ukûbe fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye ve'l Kânûni'l- Mukâran*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 1964, s, 170.

20 Müslim, en-Nisabûrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Hudûd, 22; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es- Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Hudûd, 23.

21 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 92; Kâsâni, Alâu'd-Dîn Ebu Bekr, *Bedâiü's-Sanâ' fi Tertibi's-Şerâ'i'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y, VII, 51; Rıza, *a.g.e.*, s, 169.

22 Serahsî, Usûl, II, 340; Cebûrî, *a.g.e.*, s, 120; Kubeysî, *a.g.e.*, s, 101; Hallâf, *a.g.e.*, s, 13.

23 Rıza, *a.g.e.*, s, 3, 33; Geniş bilgi için bk. Atmaca, Talip, *İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, s, 31, 32.

Cezanın verilebilmesi, suçun işlenmesi anında ehliyetin varlığına bağlıdır.²⁴ Cezaî hükmün uygulanması teklife bağlı olup, teklif olmadan cezaî hükmün uygulanması mümkün değildir.²⁵ Kastedilen aynı olmakla birlikte Hanefî'lerin "ehliyyetü'l-ukûbe/ceza ehliyeti"²⁶ kavramını diğer mezheplerdeki hukukçular "teklif" kavramı ile ifade etmişlerdir.²⁷

Ceza ehliyeti kişilerin sorumluluk ve cezalarının belirlenmesinde vazgeçilmez bir unsurdur. Bu itibarla cezaî sorumluluk maddi, kanunî ve manevî yönüyle kişiyi ilgilendiren sebeplere dayanır. Kişinin suç ve ceza ile olan bağı ehliyet ile tebeyyün eder. Bu nedenle akıl ve iradeye arız olan –küçüklük, şuur karışıklığı ve akıl hastalığı gibi- durumlar, ehliyeti yok eden arızalardandır.²⁸

Pozitif hukukta ise, "Cezâî ehliyet": Cezayı gerektiren fiilde bulunan şahsın cezalandırılabilmesi yeteneği,²⁹ olarak tanımlanmıştır. Kanunun suç saydığı bir fiilden dolayı bir şahsın cezalandırılabilmesi için onun sorumlu olması lazımdır. Cezaî sorumluluk ise o şahsın, ceza hukuku bakımından *ehliyeti hâiz* bulunması ve suçun kendisine *isnad edilebilmesi* hallerinde vardır.³⁰ İşlenen fiilin ceza hukukunda bir netice doğurması için failin işlediği fiili fark ve temyiz edebilecek idrak ve kabiliyet hassası, sonra da neticesini arzu ederek fiili işlemiş olması yani serbest irade ve şuur ile fiilin sonucunu arzu etmiş olması aranır. Ceza hukukunda birinci hale ehliyet, ikinci hale de mesuliyet denir. Yaş küçüklüğü, akıl hastalığı ve akıl zayıflığı idraki yok etmesi veya azaltması itibarı ile ehliyete; Kast, meşru müdafaa ve ızdırar hali gibi haller ise mesuliyete müessir amillerdir.³¹ Şu halde kendisine bir kusur isnadı mümkün bulunan sorumlular ile sorumlu olmayanları ayırmak gerekir. Ceza, ancak sorumlular hakkında tertip olunur. Sorumlu olmayan suç faillerine gelince, bunlar hakkında küçükler için uslandırma, akıl hastaları için tedavi tatbik edilir.³²

24 Rıza, *a.g.e.*, s, 49, 269.

25 Rıza, *a.g.e.*, s, 177.

26 İbnü'l- Hümâm, *a.g.e.*, V, 236.

27 Gazâlî Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1364, I, 90; Rıza, *a.g.e.*, s, 33.

28 Rıza, *a.g.e.*, s, 5.

29 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukuku, Başlangıç ve Şahsın Hukuku*, c. I, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1948, I, 60; Şener, Esat, *a.g.e.*, s, 187.

30 Taner, Tahir, *Ceza Hukuku*, (Umumî Kısım), Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1949, s, 301.

31 Öner, Hamdi, "Ceza Hukukunda Ehliyet ve Mesuliyet", Adliye Ceridesi, sy. XI, Yeni Cezaevi Matbaası, Ankara, 1943, s, 954.

32 Taner, *a.g.e.*, s, 78.

IV- Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü ve Aşamaları

İslâm hukukçuları bir fiilin suç olarak değerlendirilmesi için failinde akıl ve bulûğ şartını aramışlardır. Bu şartları haiz olmayan çocukta cezai ehliyetin yokluğuna binaen hakkında hüküm sabit olmaz.³³

Hz. Peygamber'in "Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır: Ergenlik çağına gelinceye kadar çocuk,..."³⁴ Hadisi çocukta cezaî sorumluluğun bulunmadığını belirtmektedir. Bu hükümden hareketle çocuğun işlediği adam öldürme ve yaralama fiillerinde ödenmesi gereken diyet, işlediği fiile karşılık olmayıp meydana gelen zarara karşılıktır.³⁵

Pozitif hukukçuların bu konudaki değerlendirmeleri ise şöyledir: Yaşın ceza hukukunda ve cezaî sorumlulukta önemli bir yeri vardır. Kanunun aradığı yaş sınırına henüz gelinmemiş olması³⁶ demek olan yaş küçüklüğü, cezaî mesuliyete tesir eden sübjektif sebepler içinde yer alır. Bu kavram daha çok suçun manevi unsuru, yani kusurlulukla bağlantılı olmaktadır.³⁷

Çok eski zamandan beri isnad yeteneğinde etkili olduğu kabul edilen yaş küçüklüğünün bu yeteneği kaldırıcı veya azaltıcı etki yapmasının sebebi, anlayabilme gücünün ancak zamanla ve yaşın ilerlemesiyle kemale erdiği ve bu sebeple bütün kanunlar, belirli bir yaş sınırına erişemeyen küçüklerin isnad yeteneğine sahip olmadıklarını kabul etmişlerdir.³⁸

İnsan mahiyeti gereği sürekli küçük kalmadığından, küçüklük arızî bir sıfat olarak değerlendirilmiştir.³⁹ Biyolojik gelişme ile birlikte akıl ve irade gelişimi de sürmektedir. İnsanın hareketleri aklın gelişmesi ile olgunlaşır. Aklın bu gelişim süreci nazara alınarak cezaî sorumluluk kuralları konulmuştur. Bu

33 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 39, 197; İbnü'l- Hümâm, *a.g.e.*, V, 356; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru-lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1987, III, 14; Rıza, *a.g.e.*, s, 220; Çolak, Mücahit, *İslâm Hukukunda Ceza Ehliyetini Etkileyen Durumlar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2003, s, 50.

34 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Hudûd, 22, Talâk, 11; Ebu Dâvûd, Hudûd, 17; Ahmed, b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, I, 118; VI, 100, 101.

35 Abdulazîz Buhârî, *a.g.e.*, IV, 381.

36 Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, Yetkin Yay., Ankara, 1996, s, 880.

37 Şensoy, Naci, "Çocuk Suçluluğu - Küçüklük - Çocuk Mahkemeleri Ve İnfaz Müesseseleri" İ.Ü.H.F.M, c. XV, sy. 1, İstanbul, 1949, s, 574.

38 Dönmezer, Sulhi- Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatvikî Ceza Hukuku*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1999, II, 158.

itibarla aklın bulunmadığı dönemde cezaî sorumluluk da bulunmamaktadır. Aklın zayıf olarak bulunduğu dönemde ise sorumluluk, tedip/uslandırma açısından olup cezaî bakımdan herhangi bir müeyyide uygulanmamaktadır. Aklın tam olarak olgunlaştığı dönemde ise insan, suç teşkil eden fiillerinden cezaî bakımdan sorumludur.⁴⁰

Yaş küçüklüğü bulûğa kadar olan dönemi içine aldığından ve çocuk bulûğdan önce temyiz vasfını kazanabildiğinden bu dönemi doğumdan temyiz çağına ve temyiz çağından bulûğa kadar olmak üzere iki başlık altında inceleyeceğiz.

A -Doğumdan Temyiz Çağına Kadar

Bu dönem, doğumdan yedi yaşın bitimine kadar olan dönemdir. İslâm hukukunda çocuğun genelde yedi yaşında temyiz gücü kazandığı görüşü hâkim ise de bu, genel ve objektif bir ölçü getirmeyi hedefleyen bir yaklaşım olup her olayın mahiyetine göre çocuğun temyiz gücünün bulunup bulunmadığı ayrıca değerlendirilebilir.⁴¹ Temyiz, iyiyi kötüden⁴² faydayı zarardan, hayrı şerden ayırabilme kabiliyetidir.⁴³

Pozitif hukukçular ise temyizi, fiilin suç teşkil edip etmediğini yani hareketlerin tesir ve neticelerini, sebep ve sonuçlarını anlayabilme, yasak olan veya olmayan şeyleri birbirinden ayırabilme kudreti olarak tanımlamışlardır. Diğer bir ifade ile failin bir suç işlediğinin, yaptığı hareketin bazı cezaî müeyyideleri davet eylediğinin farkında olması keyfiyetidir. Bu itibarla muayyen bir yaşa gelmedikçe temyiz kudretini kazanamayan küçüklerin cezaî sorumluluğu yoktur.⁴⁴ Akıl, Şâri' tarafından yöneltilen hitabı anlama kudreti ve teklifin dayanağı kabul edilmiştir.⁴⁵ Çocuğun mükellef olmayışı aklî olgunluğa ulaşamadı-

39 Cebûrî, *a.g.e.*, s, 133.

40 Udeh, Abdülkadir, *et- Teşri'u'l-Cinâi'l-İslâmî, Mukârenen bi'l-Kânûni'l-Vad'î*, Beyrut, 1993, I, 600; Ebu Zehra, *el -Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l- Fıkhî'l-İslâmî (el-Cerîme)*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, b.y, t.y, s, 411.

41 Bardakoğlu, "Ehliyet", X, 536.

42 3. Âl-i İmran, 179.

43 Zerkâ ,Mustafa, *a.g.e.*, II, 759.

44 Taner, *a.g.e.*, s, 305; Şensoy, *Çocuk Suçluluğu*, s, 591; Dural, Mustafa, *Türk Medenî Hukukunda Gerçek Kişiler*, Okan Yay, İstanbul, 1984, s, 61.

45 Âmidî, Seyfuddîn, *el- İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Müessesetu'l Halebî, Kahire, 1967, I, 138; Hudarî Beg, *a.g.e.*, s, 88.

ğındandır.⁴⁶ Akıl mutlak olarak kullanıldığında, işin sonunu idrak etme, hayır ve şerri birbirinden ayırma olarak tarif edilmiş ve ehliyetin dayanağı olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Diğer bir ifade ile insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak tanımlanmıştır.⁴⁸

Mümeyyiz veya gayrı mümeyyiz çocuğun cezaî ehliyetinin bulunmaması demek, had veya ta'zir cezasını gerektiren bir suç işlediğinde cezalandırılmaması demektir. Ancak, başkasına verdiği zarardan doğan tazminatı ödemekle sorumludur⁴⁹. Vücub ehliyeti zimmete ve hukukî kişiliğe, edâ ehliyeti ise akıl ve temyiz gücüne dayanır.⁵⁰ Çocuk mükellef olmadığı halde tazminle yükümlü olması onun fiili ile değil mal ve zimmeti ile ilgilidir.⁵¹ Kısası gerektiren suçlar ise şahıs haklarına yönelik suçlar olduğundan bu tür suçları işleyenler cezaî ehliyete sahip olmadığına kısas ile cezalandırılmazsa da diyetle sorumlu tutulmuşlardır.⁵² Cezadan kurtulmak için, suçun çocuklara işletilmesi durumunda çocuk suça zorlanan bir alet gibi değerlendirilmiş, cezanın zorlayan veya emredene uygulanacağı belirtilmiştir.⁵³

Bu dönemdeki çocuk aklî olgunluğun eksikliği nedeniyle Şâri'in hitabını anlayamama ve bünyesinin zayıflığından dolayı mükellef değildir. Zira "*Allah her şahsa, ancak gücü yettiği kadar sorumluluk yükler*"⁵⁴ ayeti de mükellefiyet-güç dengesindeki temel kuralı belirtmekte ve hiç kimsenin gücünün yetmediğinden sorumlu olmayacağını ifade edilmektedir.⁵⁵

Bu dönemde, çocuk vücub ehliyetine sahip olmakla birlikte edâ ehliyetinden mahrumdur. Çünkü vücub ehliyetinin esasını hayat; eda ehliyetinin esa-

46 Âmidî, *a.g.e.*, I, 139.

47 Rıza, *a.g.e.*, s, 81.

48 Bolay, Süleyman Hayri, "*Akıl*", DİA, c. II, İstanbul. 1989, II, 238.

49 Cebûrî, *a.g.e.*, s, 136.

50 Molla Hüsrev, *a.g.e.*, 627; Bardakoğlu, "*Ehliyet*", X, 536.

51 Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkh, Dâru'l-Fikr, Dımaşk*, 1986, I, 159.

52 Kâsânî, *a.g.e.*, VII, 252; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed b. Ahmed, *El-Muğnî*, Dâru'l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1984, VII, 677, 678; Aydın, *a.g.e.*, s, 190.

53 Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 39; Abdulazîz Buhârî, *a.g.e.*, IV, 388; Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Ma'hadu'd-Dirâsâti' l-Arabiyyeti'l-Âliyye, Kahire, 1954, II, 207.

54 2. Bakara, 286.

55 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, I, 733; Cebûrî, *a.g.e.*, s, 135.

sını ise temyiz kudretiyle birlikte akıl teşkil eder. Çocuk hayat sahibidir, fakat temyiz gücü olmadığından hiçbir sözlü tasarrufu geçerli değildir. Allah hakları konusunda sorumlu olmayıp kul haklarının da mâlî kısmından sorumludur.⁵⁶

Çocuk temyiz çağına ulaşmış, hitabı mücmel olarak anlayacak güce sahip olmadıkça, eda ehliyetinden bahsedilmez. Zira bu dönemdeki çocuk ne hitabı anlayacak akli olgunluğa ve ne de cezaya tahammül edebilecek bedenî güce sahiptir. İşledikleri fiiller müeyyideyi gerektirse bile, cezalandırılmayıp had ve kısas ve tazir cezaları uygulanmaz.⁵⁷ Çocuk ve akıl hastasının kastı ise hata olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemdeki çocuk mala, cana ve vücut bütünlüğüne karşı işlediği haksız fiillerinden sadece mâlî olarak sorumludur. Çocuğun ve akıl hastasının kastının hata olarak değerlendirilmesi, ehliyeti haiz kişinin hatası gibi değildir. Bunlarda ehliyet olmadığından hataları, bâliğ kişinin hatasından daha aşağı seviyededir.⁵⁸

B- Temyiz Çağından Bulûğa Kadar

Temyiz gücünün bulunup bulunmadığı, bir bünye meselesi olmaktan çok, akîl melekelerinin gelişmesine bağlı bir haldir. Bu sebeple, çocuğun bedenî hal ve gelişmesini değil, yaptığı fiilin hukukî anlamını kavrayabilecek derecede “ruhî ve dimağî bir gelişme” gösterdiğine dair inceleme yapılması gereklidir.⁵⁹ Bu devre temyizden itibaren kişinin hem biyolojik (cismen) hem de psikolojik (aklî ve rûhî) bakımdan olgunlaşmasına (bulûğ) kadar devam eder.⁶⁰

Temyiz kudretine sahip küçükler, mümeyyiz olmayan çocukların anlamadıklarını anlasalar bile, anlayışları akîl olgunluğa ulaşmış kişilerden aşağı derecededirler. Mümeyyiz çocuk bulûğ çağına yaklaşmış olsa bile teklif şartları teşekkül etmediği için eksik eda ehliyetine sahiptir.⁶¹ Temyiz birdenbire ortaya çıkan bir durum olmayıp tadrîcen gelişen bir dönemdir. Temyiz çağının

56 Koçak, Muhsin, “Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. V, 91-120, Samsun, 1991, s. 93.

57 Zerkâ Mustafa, a.g.e., II, 742; Udeh, a.g.e., I, 601; Şeyhli, a.g.e., 87; Bardakoğlu, “Ehliyet”, X, 536.

58 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 87; Serahsî, *Usûl*, II, 295; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *El-İhtiyar, Li Ta'lîl'l-Muhtar*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1987, V, 41; Hallâf, a.g.e., s. 14.

59 Dönmezer- Erman, a.g.e., II, 161.

60 Şener, Mehmet, *İslâm Hukukunda Velâyet*, D.E.Ü.İ.F.D, İzmir, 1986, III, 167.

61 Âmidî, a.g.e., I, 139; Hudarî Beg, a.g.e., s. 92.

varlığını gösterir.⁶⁷ Hitabı anlama gücü akılla, yerine getirme de bedenle mümkündür. Mümeyyiz çocuktaki bu eksiklik eda ehliyetinin tam olmasına engeldir.⁶⁸ Mümeyyiz çocuk, mümeyyiz olmayan çocuğun anlamadıklarını anlasa bile aklî olgunluğa ulaşan kişinin anladıklarını anlayacak güçte değildir.⁶⁹

Bu dönemdeki çocuğun tasarrufları üç grupta incelenmektedir:

1- Zarar veya zarar ihtimalinden uzak, sırf faydasına olan tasarruflar: Hibe, sadaka ve vasiyeti kabul etmek gibi. Bu tür tasarruflar kanuni temsilcinin iznine bağlı olmadan geçerlidir.

2- Sırf zarar içeren tasarruflar: Çocuğun malını hibe etme, borç verme, malını vakfetme ve istediği gibi harcama türünden olan tasarruflar, tam bir ehliyet sonucunda geçerlilik kazandığından velinin izni olsa bile geçersizdir. Çünkü bu tür tasarruflar sonucu çocuğun malları karşılıksız olarak elinden çıkacaktır. Veli ya da vasinin çocuğun malındaki yetkisi ise dolaylıdır. Çocuğa velayetten maksat onun haklarını koruma ve mallarını muhafaza etmektir. Çocuğun zararına olan tasarruflarına izin vermek ya da bu tür fiilleri onun adına yapmak, velayete aykırı bir durumdur.

3- Çocuğun fayda ve zararına müsait olan tasarruflar: Bu çağda çocuk nakıs eda ehliyetine sahip olduğundan temyizdeki noksanlığı sebebiyle tasarrufları velinin iznine bağlıdır.⁷⁰ Cezaî sorumluluğu tespitinde failin suçu işlediği tarihteki yaşı esas tutulur. Zira suçun vukuu anında ehliyetin varlığı araştırılır. İşlenen suç bir neticeyi meydana getirdiğinde, suç failinin fiili işlediği andaki ehliyetine itibar edilir. Mesela kişi çocukken işlediği cinayeti bâliğ olduktan sonra ikrar etse sadece tazminle yükümlüdür.⁷¹

Kişinin yaptığı hareketlerin sonucunu kavrayabilmesi için en azından temyiz gücüne sahip olması gerekmektedir. Ancak yedi yaşından itibaren edinilmeye başlanan temyiz gücü, kişinin hareketlerinin bütün sonuçlarını kavrayabilmesi için yeterli değildir. Ceza ehliyeti açısından mümeyyiz çocuk, mümeyyiz olmayan çocuk gibi değerlendirilmiş ve bulûğdan önce işlemiş oldu-

67 Cebûrî, *a.g.e.*, s, 141; Şener, Mehmet, *a.g.e.*, s,170.

68 Serahsî, *Usûl*, II, 340.

69 Âmidî, *a.g.e.*, I, 139.

70 Hallâf, *a.g.e.*, s, 10, 15; Cebûrî, *a.g.e.*, s, 120, 141, 142; Aydın, *a.g.e.*, s, 239.

71 Kâsânî, *a.g.e.*, VII, 253; Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Marife li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Lübnan, 1973, VI, 5; Nevevî, Ebu Zekerıyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, byy, t.y, XVIII, 358; *Fetâva'l-Hindiyye*, [Ebu'l-Muzaffer Muhyiddîn Muhammed Bahâdır Alemgîr Avrengzîb tarafından Şeyh Nizam başkanlığında bir heyete hazırlanmıştır.] Dâru'l-Fikr, byy, 1991, II, 149.

ğu suçlara cezaî açıdan herhangi bir müeyyide uygulanmamıştır. Bu sebeple cezaî ehliyet için temyiz gücünün başlaması yeterli görülmemiş, ayrıca belli bir sürenin daha geçerek kişinin iyiyi kötüden ayırma kabiliyetinin iyice yerleşmesi aranmış ve bunun için de ergenlik çağı sınır olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in "Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır: Ergenlik çağına gelinceye kadar çocuk..."⁷² ifadesi çocuğun cezaî sorumluluğunun bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu hükme göre, ergenlik çağına gelmiş ve temyiz gücüne sahip olan bir kimsenin cezaî ehliyeti bulunmakta, gayri mümeyyizin bulunmamaktadır.⁷³

Çocuk teklife muhatap olmadığı ve cezaları idrak etmekten aciz olduğu için ceza ehliyeti sabit olmayıp, kanuna aykırı fiilleri de suç olarak vasıflandırılmamıştır.⁷⁴

Sonuç olarak İslâm hukukunda bulûğa ermeyen küçükler tam idrak sahibi olmamaları sebebiyle kanuna aykırı fiillerinden cezaî açıdan sorumlu değillerdir.

V - Bulûğ

Kelime olarak, ulaşmak, kavuşmak anlamına gelen bulûğ, kararlaştırılan bir iş, mekân ve zamanın sonunu⁷⁵ belirtir. Terim olarak ise aklî kuvvelerin karargâhı olan cismâni duyguların olgunlaşmasını ve çocukluğun sonunu ifade eder.⁷⁶

"Bulûğ çağı" tabiri insanlarda çoğalmayı meydana getirmeye yönelik organların inkişafını tamamladığı hayat devresini ifade eder. Cinsî organların gelişmeye başlaması, daha ilk çocukluk çağındadır. Fakat bulûğ çağı tabiri ile bu inkişafın son safhası kastedilir.⁷⁷

72 Buhârî, Hudûd, 22; Ebu Dâvûd, Hudûd, 17; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., I, 118; VI, 100, 101

73 Aydın, a.g.e., s, 189.

74 Abdulazîz Buhârî, a.g.e., IV, 273; İbnü'l-Hümâm, V, 272; Rıza, a.g.e., s, 25; Şeltût, Mahmut, el-Mes'ûliyyetü'l-Cinâiyye, Şerh ve Ta'lîk: Ahmed Fethi Behnesî, Müessesetü'l-Halîcî'l-Arabî, Kahire, 1987, s, 109.

75 Ebu'l- Bekâ, Eyyub b. Mûsâ el-Huseynî, el-Külliyât Mu'cemü fi'l-Mustalâhât ve'l-Furûki'l-Lüğaviyye, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s, 247; İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağîb, Mucemü Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân, thk. Nedîm Mer'âşlî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty, s, 58.

76 Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s, 247; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., IX, 270.

77 Erem, Faruk, Suç Bilimi Açısından Adalet Psikolojisi, Adil Yay., Ankara, 1997, s, 217.

Bulûğ, idrak manasında da kullanılır. İdrak ise alametleri açığa çıkınca gerçekleşir. Bu alametler erkekte ihtilam olma, kızda ise hayz görme ile başlar.⁷⁸ Ergenlik fizyolojik bir durum olup kişiden kişiye değişiklik gösterir. Fizyolojik olgunlukta sıcak veya soğuk bölgede bulunmanın da etkisi vardır. Bu sebeple İslâm hukukçuları ergenliğe bir alt, bir de üst sınır koymuşlardır. Alt sınırdan önce ergenlik söz konusu olmayacağı gibi, üst sınıra ulaşmış kimse de fizyolojik olgunluğa ulaşmasa bile hukuken ergen sayılır.⁷⁹

Bulûğ çağı insan hayatının önemli bir merhalesidir. Bu çağın gereği olarak, insan çocukluktan çıkıp, gençlik çağına ayak basmış ve büyüklerin taşıdığı sorumluluğu taşımaya ehliyet kazanmıştır.⁸⁰ Ergenlik devresi de diyebileceğimiz bulûğ sonrası dönem, kişinin çocukluktan çıkıp yetişkin insan özelliği kazandığı önemli bir hayat merhalesidir. Ergenlikten asıl maksat kişinin aklî ve ruhî yönden ergen olması ise de bunun tespiti çok zordur ve ölçüsü de oldukça değişiklik göstermektedir. Ayrıca kişinin aklî ve ruhî gelişmesiyle biyolojik gelişmesi arasında kuvvetli bir paralellik vardır ve aklî yetişkinliğin de kuvvetli göstergesi durumundadır. Yoksa bulûğun edâ ehliyetini kazanmada tek başına yeterli hatta etkili olmayacağı açıktır. Bulûğla birlikte kişinin yeteri derecede aklî yetişkinlik kazandığı var sayıldığı içindir ki aksini gösteren bir delil olmadıkça kişi akıl ve bulûğ ile kural olarak tam eda ehliyeti kazanır. Bunun anlamı, kişinin hakları kullanmaya, sözlü, yazılı ve fiilî hukukî işlemleri bizzat yapmaya, dinî ve içtimâî mükellefiyetlere muhatap olmaya ve cezaî sorumluluk taşımaya ehil hale gelmesidir.⁸¹

Hz. Peygamber'in "*ihtilam oluncaya kadar çocuktan sorumluluk kaldırılmıştır.*"⁸² hadisi bulûğdan önce ceza ehliyetinin olmadığını ve ihtilamın bulûğ alameti olduğunu belirtmektedir. Bulûğ için ihtilamın hukuken ölçü kabul edilmesi aklî olgunluğa delil oluşundandır. Bulûğ yaşı cinsiyete göre değişiklik gösterdiği gibi, ortama, bölgenin iklim şartlarına göre de farklılık arz eder. İhtilam olma sıcak bölgelerde erken, soğuk bölgelerde ise daha geçtir.⁸³

78 Cebûrî, *a.g.e.*, s, 145.

79 Aydın, *a.g.e.*, s, 189.

80 Zerkâ Mustafa, *a.g.e.*, s, 778.

81 Bardakoğlu, "Bulûğ", DİA, İstanbul, 1992, VI, 413; "Ehliyet", X, 537.

82 Ebû Dâvûd, Hudûd, 17.

83 Zerkâ Mustafa, *a.g.e.*, 779; Rıza, *a.g.e.*, s, 110; krş. Şensoy, Naci, *Eski Devirlerde ve İslâm'da Yaşın Cezaî Mesuliyet Üzerindeki Tesiri*" İ.Ü.H.F.M, c. XIII, sy. 2, İstanbul, 1947, XIII, 528.

Bulûğun yaşla tespitiyle ilgili varid olan bir nass yoktur. Bu itibarla yaş sınırlaması içtihadî bir konudur.⁸⁴ Bulûğun alt sınırı kız çocuklarında dokuz erkek çocuklarında ise on iki yaş olarak belirlenmiştir.⁸⁵ Zamanı geldiği halde kişi bedeninde bulûğ alameti olan ihtilam vuku bulmadığında bulûğ yaş ile sabit olur. Erkeğin bulûğa ermesi, ihtilam olmasıyla; kızın bâliğa olması ise hayız görmesiyle belli olur. İhtilamın on beş yaştan sonraya kalması ise vücuttaki bir rahatsızlıktan kaynaklanmaktadır. Vücuttaki rahatsızlık akla bir zarar vermediğinden ehliyetinin varlığına hükmedilir. Kişinin baliğ olduğuna dair alametler gerçekleşmediğinde yaşına itibar edilir. Bulûğun ihtilamla sabit olduğunda ittifak olmakla beraber, on beş yaşına geldiği halde ihtilam olmayan kişinin bâliğ olup olmamasında ihtilaf edilmiştir. İmâmeyn ve Cumhur'a göre kişi on beş yaşını bitirip bulûğ alametleri görülmediği takdirde yaşına itibar edilerek bâliğ olmuş sayılır.⁸⁶ Cumhur bu görüşüne Abdullah b. Ömer den yapılan şu rivayeti delil getirmektedir: “ *Uhud savaşında on dört yaşındaydım. Savaşa katılmak için Rasulullah (s.a.v) arz edildim, kabul etmedi; Hendek savaşına katılmak için arz edildim, izin verdi.*”⁸⁷ Ömer b. Abdülaziz de bu uygulamayı esas alarak küçüklük ile büyüklük arasındaki farkın on beş yaş olduğunu belirtmiştir. Ebu Hanife dışındaki hukukçular, İbni Ömer hadisini esas alarak erkek veya kadın on beş yaşını doldurduğunda leh ve aleyhine olan her şeyden sorumlu olacağı ve had cezasını gerektiren bir suç işlediğinde had uygulanacağını görüşündedirler.⁸⁸

Ebû Hanife ise, erkek için on sekiz, bir rivayette de on dokuz, kız için ise on yedi yaş, bulûğ için son sınır kabul etmektedir.⁸⁹ İmam Şâfiî bulûğ için erkeklerde ihtilam olma, kadınlarda hayz görme; ya da on beş yaşını esas almıştır.⁹⁰ İslâm hukukçuları arasında naslarda belirtilen delilin dışında erkek-

84 Hallâf, a.g.e., s, 19.

85 Zeylaî, Fahu'd-din Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1315, V, 203.

86 Zeylaî, a.g.e., V, 203; İbn Âbidîn, a.g.e., V, 97; Ebu Zehra, el-Milkiyye, s, 286.

87 Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed, *el Câmiü's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Cihâd, 32; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Hudûd, 4.

88 Şâfiî, a.g.e., VI, 133; Şevkânî, a.g.e., V, 343; Kâsânî, a.g.e., VII, 172; Zeylaî, a.g.e., V, 203; İbn Âbidîn, a.g.e., V, 97.

89 Cessâs, a.g.e., III, 482; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 184; İbnü'l- Hümâm, a.g.e., IX, 270; Ebu Zehra, el-Milkiyye, s, 283; el-Cerîme, s, 408; Hallâf, a.g.e., s, 19.

90 Şâfiî, a.g.e., VII, 182.

lerde bıyık ve sakalın çıkmasını da bulûğa alamet sayanlar olmuştur.⁹¹ İmam Şâfî bıyık ve sakalı bulûğa alamet sayarken Malikiler, had cezalarında bıyık ve sakalın bulûğa alamet sayılmasında ihtilaf etmişlerdir. Bu görüşlerin kaynağı ise Hz. Peygamberin Kureyza oğullarından “bıyık ve sakalı tıraş etme çağına ulaşmış olanları”⁹² büyüklerle aynı muameleye tabi tuttuğu rivayetidir. Cessas bu rivayetin meçhul, lafzında ihtilaf ve bu uygulamanın bulûğun ihtilamla sabit olduğu nassına ters düşeceğinden hareketle hukukî bir tespitin bu gibi uygulamayla belirlenemeyeceği görüşündedir.⁹³ Bu itibarla bulûğun tespitinde, bıyıkların belirmesi, çene, yüz ve koltuk altı tüylerinin çıkması veya sesin kalınlaşması gibi yöntemler ittifakla kabul edilmiş bir yöntem değildir.⁹⁴

Bu tür alametlerin bulûğa delil olması şu nasların ışığındadır: “Çocuklarınız erginlik çağına ulaştıklarında, kendilerinden öncekiler (büyükler) izin istedikleri gibi onlar da izin istesinler”⁹⁵ ayeti ve “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: İyileşinceye kadar akıl hastası, uyanıncaya kadar uyuyan, ihtilam oluncaya kadar çocuk”⁹⁶ hadisi ihtilamın bulûğa alamet olduğunu ifade eder.

VI - Sonuç

İnsan sağ doğumla tam bir kişilik kazanmakta, hak ve sorumluluklara elverişli hale gelmekte yani vücut ehliyetini elde etmektedir. Bu ehliyet kişinin hayatı boyunca devam etmektedir. Vücut ehliyeti olmayan kişide eda ehliyetinin olması mümkün değildir.

İnsan, akıl ve bulûğ ile eda ehliyetini kazanmaktadır. Ancak medenî ve malî konularda eda ehliyeti için “akıl ve bulûğ” ile birlikte “rüşd” şartı da aranmıştır.

Teklifi hükümler ve ceza ehliyeti için ise sadece âkil ve bâliğ olmak yeterli olmakta, ayrıca rüşd şartı aranmamaktadır.

91 İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, Elif Ofset Tesisleri, İstanbul, 1985, II, 339; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, V, 97; Rıza, *a.g.e.*, s, 110.

92 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, IV, 341.

93 Cessâs, *a.g.e.*, III, 483; Sahnûn, b. Saîd et-Tennûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y, VI, 221; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 340.

94 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İstanbul, 1330, II, 633.

95 24. Nur, 59.

96 Buhârî, Hudûd, 22; Ebu Dâvûd, Hudûd,17; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 118; VI, 100, 101.

İnsan, davranışlarına yön verme, olayları değerlendirme, ya da bir fiili işlemeye veya bir sözü söylemeye karar verirken aklını kullanmaktadır. Bu itibarla ceza ehliyetinin esasını akıl teşkil etmektedir.

İslâm hukuku, ceza ehliyetinin tespitinde akılla birlikte bulûğu da esas almaktadır. Zira bulûğ, akfî kuvvelerin fizyolojik olgunlaşma ile kemâle erdiğini ifade eder.

İslâm hukukuna göre çocukluk, bulûğ ile son bulmakta, fiilî bulûğ gerçekleşmediği takdirde hükmi bulûğ esas alınmakta ve ehliyet yaş ile tespit edilmektedir.

Buluğ çağının başlangıcı cinsiyet, bünye gelişimi, iklim şartları ve bölgeye göre değişiklik gösterir. Bu itibarla bulûğun üst sınırı konusunda farklı bir görüş olmakla birlikte İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu onbeş yaş konusunda ittifak etmişlerdir.

İslâm hukukunda fiilî ya da hükmi olarak bulûğa ermeyenler çocuk olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, onların kanuna aykırı fiillerine uygulanacak cezaya engel olduğundan had ve kısas cezasının çocuklara uygulanması imkânsızdır.

İslâm hukukunda cezaî sorumluluk ehliyet şartına bağlanırken, malî sorumluluk ve tazmin için ehliyet şartı aranmayıp fiil ile netice arasında illiyet bağının olması yeterli görülmektedir. İmani kişinin fiili sonucu meydana gelen zararlar failin ehliyetine bakılmaksızın tazmin yükümlülüğü getirmektedir. Çocuk ve akıl hastasının diyet yükümlülüğünü de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdulazîz Buhârî, Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî, âru'itâbi'l-İslâmî*, Şahire, 1992.
- Ahmed, b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Ali İydar İfendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, âru'ütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991
- Midî, İeyfuddîn, *el- İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Müessesetu'l-alebî, Şahire, 1999.
- İtmaca, İalp, *İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti*, İşımlanmamış İoktora İezî, İnkara İniversitesi İosyal Bilimler İnstîtüsü, İnkara, 2002.

- Aydın, M. Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Basım, İstanbul, 1996.
- Bardakoğlu, Ali, “Ehliyet”, DİA, c. X, İstanbul, 1994.
- _____ “Bulûğ”, DİA, c.VI, İstanbul, 1992.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, DİA, c. II, İstanbul, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Cebûrî, Hüseyin Halef, *Avâridü'l-Ehliyye İnde'l-Usûliyyîn*, Merkezü Buhûsi'-Dirâsil-İslâmiyye, Mekke, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993.
- Çolak, Mücahit, *İslâm Hukukunda Ceza Ehliyetini Etkileyen Durumlar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2003.
- Debû, İbrahim Fâdıl, “el-Âsâru'l-Müterettibe alâ Avâridü'l-Ehliyye”, er-Risâletü'l-İslâmiyye, sy. 168-169, byy, 1984.
- Dönmezer, Sulhi- Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatkikî Ceza Hukuku*, I-III, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1999.
- Dural, Mustafa, *Türk Medenî Hukukunda Gerçek Kişiler*, Okan Yay, İstanbul, 1984.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es- Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Milkiyye ve Nazariyyatü'l-Akd fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, b.y, t.y.
- _____ *el -Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l- Fıkhî'l-İslâmî (el-Cerîme)*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, b.y, t.y.
- _____ *İslâm Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener, Fon Matbaası, Ankara, 1979.
- Ebu'l- Bekâ, Eyyub b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Külliyât Mu'cemü fi'l-Mustalâhât ve'l-Furûki'l-Lüğaviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- Erbay, Celal, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*, Göktürk Matbaası, Baku, 1995.
- Erem, Faruk, *Suç Bilimi Açısından Adalet Psikolojisi*, Adil Yay., Ankara, 1997.

- Ezbîde, Ali Ramazan Muhammed, en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Ehliyye Dirâse Mukârene Beyne's-Şerî'a ve'l-Kânun, El-Menşeeetü'l-Âmme li'n Neşr ve't- Tevzî' ve'l-İ'lân, Trablus, 1984.
- Gazâlî Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1364.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslâmda Şahsiyet Hakları*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *el-Ehliyye ve Avâriduhâ fi's-Şerîati'l -İslâmiyye*, Matbaatu'n-Nasr, Mısır, 1955.
- Fetâva'l-Hindiyye*, [Ebu'l-Muzaffer Muhyiddîn Muhammed Bahâdır Alemgîr Avrengzîb tarafından Şeyh Nizam başkanlığında bir heyete hazırlanmıştır], Dâru'l-Fikr, byy, 1991.
- Hudarî Beg, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, el-Mektebetü't- Ticâriyyetü'l Kübrâ, Mısır, 1969.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed er-Rağib, *Mucemü Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedîm Mer'aşlî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru-İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed b. Ahmed, *el-Muğnî*, Dâru-İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, t.y.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, Elif Ofset Tesisleri, İstanbul, 1985.
- İbnü'l- Hümâm, Kemaleddîn Muhammed, *Şerh'u Fethi'l Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, Nesil Yay., İstanbul, 1991.
- Kâsânî, Alâu'd-Dîn Ebu Bekr, *Bedâiü's-Sanâî' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

- Koçak, Muhsin, “*Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk*”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 91-120, sy. V, Samsun, 1991.
- Kubeysî, Muhammed b. Mesûd, *es-Sağîr Beyne Ehliyyeti'l-Vücûb ve Ehliyyeti'l-Edâ*, İdâretü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, Katar, t.y.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990.
- Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*, Hikmet Yay., İstanbul, t.y.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *El-İhtiyar, Li Ta'lili'l-Muhtar*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1987.
- Molla Hüsrev, Muhammed, *Mir'âtü'l-Usûl Şerhü Mirkâtî'l-Vusûl*, Basın Ofset, İstanbul, 1966.
- Müslim, en-Nisabûrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, byy, t.y.
- Öner, Hamdi, “*Ceza Hukukunda Ehliyet ve Mesuliyet*”, Adliye Ceridesi, sy. XI, Yeni Cezaevi Matbaası, Ankara, 1943.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, I-IV, (*Keşfü'l-Esrar*), Dâru'l Kitâbi'l İslâmî, Kahire, 1992.
- Rıza, Hüseyin Tefvik, *Ehliyyetü'l- Ukûbe fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye ve'l Kânûni'l-Mukâran*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahire, 1964.
- Sahnûn, b. Saîd et-Tennûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.
- Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, trc. Baha Arıkan, byy., Ankara, 1956.
- Selkînî, İbrahim Muhammed, *el-Müyesser fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l- Fikri'l-İslâmî, Beyrut, 1991.
- Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Ma'hadud-Dirâsâti' l-Arabiyyetî'l-Aliyye, Kahire, 1954.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Çağrı Yay., İstanbul, 1983.
- _____ *Usûlü's,-Serahsî*, thk. Ebu'l Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Marife, Beyrut, t.y.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Marife li't-Tibaa ve'n-Neşr, Lübnan, 1973.

- Şâtıbî, Ebu İshak İbrâhîm b.Mûsâ el-Lahamî, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Şeltût, Mahmut, *el-Mes'ûliyyetü'l-Cinâiyye*, Şerh ve Ta'lik: Ahmed Fethi Behnesî, Müessesetü'l-Halîci'l-Arabî, Kahire, 1987.
- Şener, Esat, *Hukuk Sözlüğü*, Seçkin Yay., Ankara, 2001.
- Şener, Mehmet, *İslâm Hukukunda Velâyet II*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. III, 161-180, İzmir, 1986.
- Şensoy, Naci, "Çocuk Suçluluğu - Küçüklük – Çocuk Mahkemeleri Ve İnfaz Müesseseleri" İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c. XV, sy. 1, İstanbul, 1949.
- _____ *Eski Devirlerde ve İslâm'da Yaşın Cezaî Mesuliyet Üzerindeki Tesiri* İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c. XIII, sy. 2, İstanbul, 1947.
- Şevkânî, Muhammed. b. Ali, *Neylü'l-Evtâr Şerhu' Münteka'l-Ahbâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- Şeyhli, Şamil Reşid Yasin, *Avârıdu'l-Ehliyye Beyne's-Şerîati ve'l Kanun*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdat, 1974.
- Taner, Tahir, *Ceza Hukuku, (Umumî Kısım)*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1949.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed, *el Câmîü's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Udeh, Abdülkadir, *et- Teşrîu'l-Cinâî'l-İslâmî, Mukârenen bi'l-Kânûni'l-Vad'i*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Cenin", DİA, c. VII, İstanbul, 1993.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukuku, Başlangıç ve Şahsın Hukuku*, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1948.
- Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, Yetkin Yay., Ankara, 1996.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-Fıkhü'l-Âm*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1968.
- Zeydân, Abdulkerim, *el Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dersaadet, İstanbul, t.y.
- Zeylaî, Fâhrü'd-din Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1315.
- Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1986.

YERYÜZÜNDE SEYAHAT ETMENİN KUR'ANÎ BOYUTU

Hikmet KOÇYİĞİT *

ÖZET

Seyahat, günümüzde artık bir sektör haline gelmiştir. Bu yüzden daha çok ekonomik yönü göz önünde bulundurulmaktadır. Bize bir yaşam tarzı sunan Kur'an ise, seyahat olgusunu değişik vecheleri ile ele almaktadır. Kur'an, iman ve Tevhidi merkeze koyduğu için seyahati de bunlarla irtibatlandırmaktadır. Kur'an'ın ön gördüğü seyahat, başta araştırma ve inceleme olmak üzere; cihad, ilim, ibadet, ticaret gibi konuları kapsamaktadır. Kur'an, araştırma ve inceleme amaçlı seyahatler için "seyr" ve "nazar" kelimelerini birlikte zikretmektedir. Öte yandan, Kur'an'da geçen "sefer" kelimesi ise günümüzdeki turizm kavramından daha kapsamlı kullanılmıştır.

Kur'an, seyahat olgusunu ele alırken, seyahatin önemli elemanlarından olan ulaşım, konaklama tesislerine, yolcunun bakımına ayrıca değinmektedir. Seyahatin yorucu etkisini bertaraf etmek için de yolcuya çeşitli kolaylıklar tanıyarak adeta seyahate teşvik etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, seyahat, turizm.

ABSTRACT

Qoranic Dimension of Travelling in Earth

Today travelling is accepted as a sector. So, mostly the economical way of it has been considered. However, Qoran which offers us the life-style, examines the concept of travelling by means of its different ways. As Qoran puts belief and monotheism as a focal point, it makes contact of travelling with them. Travelling which Qoran explains, first of all, emphasizes investigation and analysis. And also it includes the subjects such as crusade(cihad), science, worship and commerce. Qoran, uses these two words such as "seyr" and "nazar" together for the journeys which aim at research and analysis. Besides that, "sefer" as a word taking place in Qoran has been used more comprehensive than the concept of tourism at present.

While Qoran examines the concept of travelling, it explains the important components of travelling such as transportation, accommodation facilities, and passenger's maintenance. In order to decrease the tiring effect of travelling, Qoran encourages travelling by facilitating the life of the passenger.

Key Words: Qoran, travelling, tourism.

* Dr., Erzurum- Yakutiye Evrenpaşa İlköğretim Okulu Sınıf Öğretmeni
(hikmet_0216@hotmail.com)

Giriş

Halk arasında kalıplaşmış çeşitli soru tipleri vardır. Bunlardan birisi de “çok gezen mi bilir, çok okuyan mı? sorusudur. Böyle bir soru, gezmenin bir tür okuma-öğrenme olduğunu ima eder. Aslında gezen her insan eğlence amaçlı bile olsa gezip gördüğü yerler hakkında bilgi edinmekte adeta yaşayarak öğrenmektedir.

İnsanlık tarihi kadar eski olan seyahat¹ günümüzde bir sektör haline gelmiştir. Uygarlıklar yeni gelişmelere paralel biçimde ilerlerken seyahat alanında da büyük bir evrim yaşanmıştır. Mesela Selef zamanında bugünkü anlamda seyahat bilinmiyordu. Onların arasında ilim talep etmek, salih insanları ziyaret etmek, helal rızık aramak ve mubah olanı elde etmek için seyahat yapılıyordu.²

Eski dönemlerde seyahat etmek lüks bir faaliyet olduğu için, seyyahlar dikkat çekmiştir. Çünkü seyyahların yazdıkları, kendi dönemlerinin siyasi, içti-mai ve kültürel yapısına ilişkin önemli bilgiler ihtiva etmesi hasebiyle tarihe ışık tutmuştur. Bu gezginler arasında Avrupalı seyyah Marco Polo, Arap seyyah İbni Batuta ve Türk seyyah Evliya Çelebi, seyahatleri ile kendilerine tarihte önemli yer edinmişlerdir. İşin doğrusu seyahat olgusuna dinlerin de çok büyük katkı sağladığı yadsınamaz bir gerçektir. Özellikle kutsal mekânların ziyaret edilmesi seyahate ayrı bir ivme kazandırmıştır. Mesela hac görevi seyahatler açısından önemli bir hareketliliğin doğmasını sağlamıştır.³ Hatta ilk organize turizm hareketinin, hac görevini ifa eden inanç grupları tarafından gerçekleştirildiği iddia edilebilir. Öte yandan misyonerliği(tebliği esas alan) dinlerde, dini yaymak adına yapılan seyahatler de, seyahat sektörünün ilk numunelerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Pavlus kendi öğretisini yaymak için Antakya'dan başlamak üzere Anadolu, Yunanistan ve Makedonya bölgelerine çeşitli misyon seyahatleri düzenlemiş ve gittiği yerlerde Hıristiyan kiliseleri tesis etmiştir.⁴ Yine bazı şehirlerin zenginliği o şehirlerin mukaddes telakki edilmeleriyle ilişkili gözükmektedir. Bir iddiaya göre orta çağın mukaddes şehirlerinde müşahede

1 Nakur, Haşim b. Muhammed b. Hüseyin, *Ahkamü's Seyahat ve Asaruhu*, s.314; Kozak, Nazmi ve Ark., *Genel Turizm İlkeler Kavramlar*, s.1; Öztaş, Kadir, *Turizm Ekonomisi*, s.15

2 El-Cibrin, *Ahkamü's Seyahat*, s.29

3 Öztaş, Kadir, *age.*, s.3

4 Aydın, Mahmut, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, s. 336

edilen zenginlik ve refah, dini seyahatlerden doğmuştur. Mesela, bir vakitler dünyanın en zengin şehirlerinden biri olan 250.000 nüfuslu Efes herhalde haşmetini topraklarının mukaddesliğine borçludur.⁵

İslam dünyasının ilk gezginleri ise ilim adamları olmuştur. Hz. Peygamber “*Çinde de olsa ilim talep ediniz*”⁶ buyururken İslam toplumlarında ilim için yapılacak seyahatlerin de temelini atmıştır. Fakat İslam dünyasında yapılan ilmi seyahatler daha çok dini ilimler sahasında özellikle de hadis ilmi ekseninde gerçekleşmiş, doğa bilimleri bundan fazla nasiplenememiştir. Öte yandan Müslüman tüccarların ticaret için yaptıkları seyahatlerin İslam dünyasına büyük katkıları olmuştur. Bu meyanda Endonezya, Malezya vb. devletlerin İslam’a girmesi, İslam ordularının oraları fethetmesiyle değil, oraya giden Müslüman tüccarların vasıtasıyla gerçekleştiği⁷ iddia edilmiştir.

İnsan hayatının bütün safhalarına ait değerlendirmelerde bulunan Kur’an, seyahat hakkında da kendine özgü bir bakışla bize yol göstermektedir. Kur’anın bakış açısında seyahat bir eğlence unsuru değil, hayatın anlamını okumaya yardımcı bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü “*yer gök ve iki-si arasındakiiler eğlenmek için yaratılmamıştır*”(21/Enbiya, 16; 44/Duhan,38). İşte bu nokta, Kur’anın, seyahat olgusuna kattığı özgün taraftır. Biz de bu çalışmamızda seyahati Kur’an merkezli olarak değerlendirmeye çalışacağız.

1. Seyahat Kavramı

Dilcilerin dediğine göre seyahat kelimesinin aslı “siyahat”tır. Fakat “siyahat” kelimesinin kullanımı seyahat şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Seyahat eden kişiye Arapça’da seyyah denir ki bunun Batı dillerindeki karşılığı “touriste”dir.⁸ Ancak bazı iddialara göre seyahat’in İngilizce’deki karşılığı “travel”dir. Bu yüzden her seyahat eden kişi turist olmayabilir⁹. Bugün yaygın olarak kullanılan turizm kelimesinin Latince asıllı olduğu iddia edilmektedir. Latince “tornus” terimi bir dönme hareketini ifade eder. “Tornus” kelimesi Avrupa dillerine Latince’den geçmiştir. Mesela İngilizcede “tour” ve “touring” tabirleri bu kelimedenden iştikak etmiştir. “Tour” bir dairevi hareketi, bazı site ve

5 Olalı, Hasan, *Turizm Teorisi ve Politikası*, s. 10vd.

6 Acluni, *Keşfü’l Hafa*, I/154

7 Nakur, *age.*, s.173

8 Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, s. 947

9 Öner, Çiğdem, *Seyahat Ticareti*, s.3

mahallenin ziyaretini, iş veya eğlence maksadıyla yapılan yer değiştirme hareketlerini ifade eder. "Touring" tabiri ise zevk için yapılan geziler ile terbiyevi ve kültürel mahiyet arz eden seyahatler için kullanılır.¹⁰ Turizm ile ilgili kavramlar incelendiğinde ilginç detaylar dikkat çekmektedir. Örneğin bazı ülkelerde yolculuk yapan her kişiye turist ismi verilmemiştir. İddialara göre İngiltere'de "okumuşların" Kıta Avrupası'na gitmelerini, memleket içinde seyahat edenlerden ayırmak için bunlara "Tourist" denilmiştir.¹¹ Buna göre turist daha çok ülke aşırı seyahat eden kişi demektir.

Seyahat etmek anlamında Kur'anda bazı kelimeler geçmektedir. Doğrudan "seyahat" türevli kelime Kur'anda, üç yerde üç değişik formda zikredilmektedir. Bunlardan birisi emir formundadır: "Dört ay daha yeryüzünde dolaşın(fesihu) فسحوا bilin ki siz, Allah'ı yeryüzünde aciz bırakamazsınız ve Allah kâfirleri rezil, perişan edecektir!"(9/Tevbe, 2) diğer ikisi ise ism-i fail formlarında zikredilmektedir. Bunlardan birisi müzekkerdir: "Tövbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, seyahat edenler, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredip kötülükten men edenler ve Allah'ın sınırlarını koruyanlar... İşte o müminleri müjdele".(9/Tevbe, 112)Ayette geçen ve seyahat edenler anlamına gelen "saihun" السائحون gaza veya ilim talebi için yeryüzünde seyahat edenler demektir. "Saihun" kelimesi seyahat kökünden türemiş olup öğüt ve ibret almak için şehirlerde ve çöllerde yürümek gitmek anlamına gelmektedir.¹² Müfessirler bu kelimeyi oruç tutanlar,¹³ Mekke'den Medine'ye hicret edenler¹⁴ şeklinde de yorumlamışlardır. Seyahat edenlerin, bu ayette tövbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredip kötülükten men edenler ve Allah'ın sınırlarını koruyanlar ile beraber zikredilmesi yapılan seyahatin en azından bu vasıflarla bir irtibatı olduğunu ve ilahi bir gaye taşıdığını göstermektedir.

Seyahat edenler anlamındaki diğer kelime ise müennes formdadır "saihat": سائحات (66/Tahrim,5).Bir iddiaya göre bu kelimenin bir yerde eril(müzekker), bir yerde de dişil(müennes) olarak 'yolculuk yapanlar' anla-

10 Olalı, Hasan, *age.*, s.4

11 Eralp, Ziya, *Genel Turizm*, s.9

12 Sabunî, *Safvetü't Tefasir*, I/565

13 Zemaşeri, *el-Keşşaf*, II/314;İbnü'l Cevzi, *Zadü'l Mesir*, III/509

14 İbnü'l Cevzi, *age.*, III/509

15 Akpınar, Ali, *Kur'an Aydınlığında Seyahat*, s.18

mına kullanılmış olmasından Kur'anın, kadınlı erkekli kabileler halinde toplu seyahatlere de dikkat çektiği sonucu çıkarılabilir.¹⁵

Seyahat anlamında kullanılan bir başka kelime "seyr"dir. Bu kelime "mesafe kat etmek, akış, gece veya gündüz yolculuk yapmak"¹⁶ anlamlarını taşımaktadır. Seyahat etmek anlamındaki "seyr" kelimesi Kur'anda genellikle "nazar" kelimesi ile beraber müzari ve emir formunda kullanılmaktadır. "Nazar" bir şeyi göz ile yoklayıp dikkatli biçimde düşünmek, incelemek, araştırmak anlamlarına geldiği gibi, inceleme sonucunda hâsıl olan bilgiyi de ifade eder¹⁷. Lüğatlere baktığımızda "nazar" kelimesinin en belirgin anlamının "bir şeyi düşünme ve inceleme"¹⁸ olduğu göze çarpmaktadır. Bu yüzden "seyr" in nazar kelimesi ile beraber kullanılması, onun araştırma inceleme amacıyla yapılan seyahatleri içerdiği söylenebilir. Bu yönüyle de "seyr" Kur'an'da seyahat anlamını taşıyan diğer kelimelerden farklılık arz etmektedir.

Dikkat çeken diğer bir ifade ise "darb" kelimesidir. Bu kelime iki ayette savaş için sefere çıkmak (4/Nisa, 94, 101) anlamında; bir ayette ise normal yolculuk(5/Maide, 106) anlamında kullanılmıştır. Dilcilere göre bu ayetlerde geçen "darb" kelimesi yeryüzünde gitmek yolculuk etmek anlamına gelmektedir. Yolculuk yaparken ayaklarla yere vurulduğu için böyle denilmiştir.¹⁹

Özellikle Fıkıh ilminde ıstılah haline gelmiş olan "sefer" de seyahat etmeyi ifade eden Kur'an kelimelerinden birisidir. Bu kelimenin geçtiği ayetlerde genellikle yolculuğun zorluklarına değinilerek (18/Kehf,62) yolculuk yapanlar için çeşitli ruhsatlar söz konusu edinilmektedir. Mesela oruç ayında yolculuk yapılıyorsa buna bir kolaylık tanınmaktadır: "*Ramazan ayında sizden kim hasta veya seferde olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutsun*"(2/Bakara, 184–185) Yine borç alıp vermenin kayda geçirilip yazılması yolculuğa denk geliyorsa borcun yazılması yerine rehinler alınması ve karşılıklı güvenin oluşturulması bir ruhsat olarak tanınmıştır. "*Ve eğer seferde olur da yazacak birini bulamazsanız, alınan rehinler (yeter). Birbirinize güvenirsiniz, kendisine güvenilen kimse emanetini ödesin, Rabbi olan Allah'tan korksun. Şahitliği gizlemeyin, onu gizleyenin kalbi günahkârdır. Allah yaptıkla-*

16 İbni Faris, *Mekayisü'l Lüğa*, III/120vd. ; Zebidi, *Tacü'l Arus*, II/115

17 Isfehani, *el-Müfredat*, s. 497

18 İbni Faris, *age.*, VI/444

19 Isfehani, *age.*, s.295

rınızı bilir.”(2/Bakara, 283). Yolculukla ilgili diğer bir ruhsat abdest ile alakalıdır. “Eğer cünüp iseniz tam temizlenin. Hasta yahut **seferde iseniz**, yahut biriniz tuvaletten gelmişse, ya da kadınlara dokunmuş da su bulamamış iseniz temiz toprağa teyemmüm edin, ondan yüzlerinize ve ellerinize sürün...”(4/Nisa,43; 5/Maide, 6). Şeriatın, yolculukta böyle müsamaha gösterip kolaylıklar sunması kulun her vakitte Yaratıcısı ile olan irtibatını sağlamaya²⁰ matuf olduğu söylenebilir.

Yolculuk esnasında kolaylık tanınan ibadetlerden birisi de namazdır ve kolaylık olarak namazın kısaltılabileceği beyan edilmektedir(4/Nisa, 101). Bununla beraber yolculuk esnasında namazların kısaltılabilmesiyle ilgili düşündürücü yaklaşımlar vardır. Mesela bazı âlimler(İbni Ömer, İbni Mesud ve Ata) namazın kısaltılacağı seferin, Allah yolunda yani cihad, Hac, Umre, ilim gibi sebepler olmasını şart koşmuşlardır. İmam Şafii ve İmam Ahmed yolculuğun meşru bir nedene dayanması gerektiğini, aksi takdirde kişinin namazı kısaltma hakkından yararlanmayacağı görüşündedirler.²¹ Âlimlerin, ruhsatları bu şekilde bir kayda bağlamış olmaları kanaatimizce Kur’an’ın insanın başıboş bırakılmadığı (75/Kiyamet,36) anlayışı ile yakından ilişkilidir.

Günlük hayatın her türlü problemini ele alan Fıkıh ilmi Kur’an ve Sünnetten hareket ederek, yolculukla ilgili geniş bilgiler sunmuş, *seferilik* olarak adlandırdığı bu konuya ilişkin çeşitli hükümler getirmiştir. Ulaşım araçlarının hızlı olmadığı önceki asırlarda “üç günlük” veya “on sekiz saatlik” yolculuk, seferi kapsamına girerken, günümüzde ulaşım teknolojisinin gelişmesine paralel olarak süreden ziyade mesafe göz önüne alınmıştır. Buna göre kişinin yolcu sayılacağı ve yolculuk ruhsatlarından istifade edeceği mesafe, küçük bazı farklılıklarla 85–90 km. arasında tespit edilmiştir.²² Aslında seyahat olgusunda mesafenin ölçüt alınması günümüz turizm tanımlarında da söz konusu edilmektedir. Mesela Kanada’da bir faaliyetin turizm sektörü içinde yer alıp almadığının belirlenmesinde, kişinin bulunduğu merkezden 80km uzaklığa seyahat etmesi ölçütü dikkate alınmaktadır. ABD’de ise bu sınır kuruluşlara göre değişiklik gösterdiği için 50mil (80km) ile 80mil arasında değişmektedir.²³

20 Nakur, *age.*, s.125

21 Mevdudi, *Tefhimü'l Kur'an*, I/397

22 DİB İlmihal, I/324

23 Kozak, *age.*, s.3

Kanaatimizce turizm kavramına en yakın ifade seferiliktir. Bununla birlikte seferilikle turizm arasında ciddi farklar da vardır. Seferilikte mukim olmamaya niyet etmek en önemli unsurdur. Ancak seferilik boyunca yolcu olan kişinin ilmi, kültürel, ticari ve sosyal her türlü faaliyette bulunması müsaavidir. Bir kişi seferilik esnasında rahatlıkla ticaret yapabilir. Fakat turizm açısından kişinin seyahat boyunca herhangi bir gelir sağlayıcı işle uğraşmaması esas alınmaktadır. Bu yüzden turizm "sürekli kalışa dönüşmemek ve gelir sağlayıcı herhangi bir uğraşta bulunmamak koşulu ile bireyin yolculuk ve/veya konaklamasından doğan olay ve ilişkilerin tümüdür"²⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Aynı şekilde seyyah(turist) sürekli ikamet etmeksizin, iktisadi bir kazanç ve iş tutmaksızın ister övülen isterse yerilen bir maksatla olsun uzun ya da kısa mesafede yolculuk yapan kişi²⁵ olarak tanımlanmaktadır. O halde Kur'anın ön gördüğü seyahat çağdaş turizm anlayışından çeşitli noktalarda farklılık arz etmektedir.

Seyahat faaliyetleri nihayetinde kişinin ekonomik durumuyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim Kur'anın bazı ifadelerinden de bunu çıkarabiliyoruz: "*İnkâr edenlerin, öyle şehirlerde gezip dolaşması seni aldatmasın*"(3/Alî İmran, 196)Vahidi'nin dediğine göre bu ayet Mekke müşrikleri hakkında inmiştir. Çünkü onlar çok rahat bir hayat sürüyorlar, ticaret yapıp bolluk içinde yaşıyorlardı. Bu durum karşısında bazı müminler "biz açlıktan ve çalışmaktan tükenirken, Allah'ın düşmanlarını iyi durumda görüyoruz" diyorlardı Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.²⁶ Görüldüğü üzere gezip dolaşmak ekonomik refahın bir sonucudur. İslam'ın temel ibadetlerinden olan ve bir yolcuğu içeren Hacc da hem bedenen hem de mali açıdan yapılan bir ibadettir. Yeterli iktisadi zenginliğe erişemeyen kimse için Hac farızası söz konusu değildir. Fıkıh ilmine göre bir kişinin hacca gidebilmesi için Mekke'ye binekle veya yürüyerek gidecek bir mal varlığına sahip olmalı, eve dönünceye kadar ailesine yeterli erzağı sağlamış olmalıdır.²⁷ Günümüzde de ekonomik durumun seyahat etmeyle yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Yapılan araştırmalarda, yüksek düzeydeki yöneticiler ve iş adamları arasında gezi eğiliminin en yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. Tarım sektöründe çalışanlar arasında ise turizm isteğinin düşük

24 Eralp, Ziya *age.*, , s.36

25 Nakur, *age.*, s.17-18

26 Vahidi, *Esbabü'n Nüzul*, s.143

27 Kasaî, *Bedai'üs Senai*, II/122

olduğu görülmüştür. Bunun nedeni gelir düzeyinin yanında yaşam biçimiyle de ilgilidir.²⁸ İşte Kur'an'ın eyaletmeyi ırlarla ıurgularken dolaylı biçimde em ümanların ekonomik durumlarının iyileşmesini emde onlarda ooya kültürel bir ilginin gelişmesini teşketmektedir.

2. Kur'anda Seyahat

Kur'an'da eyalet çeşitliliğinin olduğu dikkat çekmektedir. Kur'an'da zikredilen başlıa eyaletleri şunlardır

İlimi eyaletler ilim elde etmek için Hz. uanınuzun bir eyaate çıkması: *"Musa, genç adamına demişti ki: Durmayıp iki denizin birleştiği yere varacağım veya uzun bir zaman yürüyeceğim" (18/Kehf,60).*

Çeşitli ibadetlerin ia için yaılan eyaletler eeb müminlerin Ha için yoluluk etmeleri: *"İnsanlar içinde hacı ilan et; yaya olarak veya uzak yollardan gelen binitler üzerinde sana gelsinler" (22/Hacc,27).*

İnançların özgür bir ortamda yaşanması adına yaılan eyaletler: *"Ey inanan kullarım, benim arzım geniştir, yalnız bana kulluk edin" (29/Ankebut, 56).*

ia için eere çıkmak: *"Gerek hafif, gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edin. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır" (9/Tevbe, 41).*

aişet temini için yaılan eyaletler: *"Yeryüzünü sizin için kullanışlı hale getiren O'dur. O halde yeryüzünde dolaşınız Allah'ın rızından yiyip içiniz. Dönüş yalnız Allah'adır" (67/Mülk, 15).*

ıraştırma- inleme- gözlem yaıma adına düzenlenen eyaletler: *"De ki. "yeryüzünde yürüyün de suçluların sonunun nasıl olduğunu görün" (27/Neml, 69).*

übakalar eşenlikler için yaılan yoluluk: *"Öyleyse muhakkak surette biz de sana aynen onun gibi bir büyü getireceğiz. Şimdi sen, seninle bizim aramızda ne senin ne de bizim muhalefet etmeyeceğimiz uygun bir buluşma yeri ayarla". Musa: "Buluşma zamanımız bayram günü kuşluk vaktinde insanların toplanma zamanı olsun" dedi" (20/ Taha/58-59). Kararlaştırılan günde ıralknın akın akın belirlenen yerde toandığı zikredilmektedir. üe irer bu günün bayram günü aşure günü neuz günü eazar kurdukları*

28 oğanHaan a eTurizmin Sosyo-Kültürel Temelleri

gün olduğunu söylemişlerdir.²⁹ O günün ortak özelliği bir şenliğin olmasıdır. Ancak Hz. Musa bugüne bir de kendisinin, Firavunun sihirbazları ile müsabaka yapmasını eklemiş ve bu şenliğe katılmak için Mısır'ın her mıntikasından insanlar seferber olmuşlardır.

Kur'an bütün beyanlarında öncelikle imanî bir amacı hedefler ve muhatabına bunu mutlaka hissettirir. Yeryüzünde gezip dolaşmayı emreden birçok ayet-i kerimede de aynı şey söz konusudur. *“Sizden öncede yasalar uygulanmıştır. Yeryüzünde dolaşın da yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu görün”*(3/Alî İmran, 137) Bu ayette önceki toplumlarla ilgili bazı yasaların uygulandığı ifade edilmektedir. Ayette geçen “sünen”, “sünnet” kelimesinin çoğuludur ve insanın üzerinde yürüdüğü yol demektir.³⁰ Dolayısıyla bu ayetten Müslümanların, başka milletlerin toplumsal yaşamlarını araştırmalarının, onların ne tür yollardan geçtiğini öğrenmelerinin gerektiğini anlıyoruz. Böyle bir çıkarım tarih, antropoloji ve sosyoloji gibi ilimlerin de saiki olmaktadır. O halde tarih, antropoloji ve sosyoloji gibi ilimlerin tahsili Müslümanların üzerinde önemle durduğu hususlardan biri olmalıdır.

Kur'anın yeryüzünün gezilip görülmesine yönelik emirlerinde tarihin canlı tutulmasına ilişkin nükteler vardır. Zira seyahat emirlerinin ekserisinde önceki kuşakların yaşam tarzlarına ve eserlerine atıfta bulunmaktadır: *“Yeryüzünde gezmediler mi ki, kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna baksınlar? Onlar, kendilerinden daha güçlü idiler; toprağı alt-üst etmişler ve onu, bunların imar ettiklerinden daha çok imar etmişlerdi. Onlara da elçileri deliller getirmişti. Allah onlara zulmedecek değildi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı”*(30/Rum, 9). Yani onlar, kendilerinden önce yaşayıp peygamberlerini inkâr eden ve bu yüzden helak edilen toplumların mekânlarını gezip ibret almadılar mı? Ki o öncekiler ziraat için toprağı sürmüşler, su ve maden çıkarmak için yeri kazmışlar ve orayı diktikleri binalarla bayındır hale getirmişlerdi. Önceki milletlerin eşsiz sanatı yeryüzünü imar eden şu inkârcılardan daha da çoktu³¹. Bununla beraber çeşitli eser bırakmalarına rağmen kendileri baki kalamamışlardır. Demek ki eğer seyahat bu açıdan yapılırsa insan zihninde Allah'ın Baki oluşu ve dünyanın geçiciliğı yer edinir, insanın seküler bir duruş sergilemesine ket vurulabilir.

29 İbnü'l Cevzi, *age.*, VI/294-295

30 Şirbinî, *Siracü'l Münir*, I/249

31 Alusi, XXI/23; Sabunî, *age.*, II/472vd.

Helak olan önceki milletlerin çok daha güçlü olduğunu buna rağmen peygamberleri yalanlamalarından dolayı akıbetlerinin araştırılmasını ifade eden ayetlerde(30/9;40/82) Allah katında maddi refahın kâfi gelmediği ifade edilmiştir. Bazı müfessirler, önceki ümmetlerin eserlerinin ve yurtlarının ibret almak için gezilmesini mendub kategorisinde değerlendirmektedir.³²

Ayette sözü edilen seyahat olayına geniş bir açıdan baktığımızda Kur'anın, tarihi eserlerin korunmasına, arkeolojik bulguların saklanmasına ve kuşaktan kuşağa aktarılmasına önem verdiğini söyleyebiliriz. Çünkü önceki milletlerin akıbetinden ibret alınması bir bakıma onların eserlerini görmekle gerçekleşebilmektedir. Bu bağlamda turizm üzerine yapılan bir kısım araştırmalarda da turizmin insanlarda çevreye duyarlılık ve temizlik şuurunun gelişimine katkıda bulunduğu ve sağladığı rant nedeniyle tarihi ve arkeolojik değerlere sahip çıkma duygusunu geliştirdiği iddia edilmiştir.³³ Fakat bu olumlu sonucun yanı sıra ticarileşme ve metalaşmanın bu mekanların ve eserlerin dejenere olmasına, tabiatın kirlenmesine de sebebiyet verdiği acı bir gerçektir.

Kur'an, yeryüzünde seyahate çıkıldığında tarihe mal olmuş toplumlara ait mekânların ve eserlerin incelenmesini salık verirken, bireyin çevresine karşı bigâne kalmamasını bir bilinç ve duyarlılık geliştirmesini öngörmektedir. Bu yüzden ticaret için yolculuğa çıkan Mekkelilere, helak olmuş kavimlerin kalıntılarını incelemeleri sürekli tavsiye edilmektedir: *"Yeryüzünde hiç gezip dolaşmadılar mı ki kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görsünler? Onlar daha güçlü idiler. Ne göklerde ne de yerde Allah'ı engelleyecek bir şey yoktur. O bilendir, güçlüdür."*(35/Fatır,44)Bu ayette Cenabı Hak, Mekkelilerin Şam, Yemen ve Irak'a seyahatlerinde ve ticaret yolculuklarında, geçmiş ümmetlerin eserlerine ve helak alametlerine şahit olduklarını vurgulamış ve peygamberleri yalanlayanların azaba duçar olmalarının, Allahın bir sünneti olduğuna delil getirmiştir.³⁴

Hz. Peygamberin, helak olan toplumların mekânlarını ziyaret etmekle ilgili değişik bir uygulaması olduğu bilinmektedir. Onun bu uygulaması Kur'anın hedeflediği seyahatin günümüz turizminden ne denli farklı olduğuna da ışık tutmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber Hicr bölgesine uğradığı zaman

32 Kurtubî, *el-Cami' li Ahkami'l Kur'an* , II/2392; Elmalılı, II/1180

33 Öztaş, Kadir, *age.* , s.40; Kozak, Nazmi ve Ark., *age.*, s.97

34 Alusi, 22/23; Elmalılı, VI/4000

“Kendilerine zulmedenlerin yurtlarına girdiğinizde onların başına gelen musibetin sizin başınıza da gelmesinden korkarak ağlayın” buyurdu. Daha sonra Hz. Peygamber başını örttü ve vadiyi geçinceye kadar hızlıca yürüdü³⁵ Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber Hicr bölgesinden geçtiği zaman diğer kuyulardan değil sadece Hz. Salih'in devesinin su içtiği kuyudan su almalarını emretmiştir.³⁶ Hz. Peygamberin böyle davranmasının sebebi, kanaatimizce helak olmuş olsa bile toplumlar arasında yine de bir sirayetın gerçekleşmesinden dolayı olumsuz etkileşimi önlemek ve ibret almaya, tefekkür etmeye uygun bir zemin hazırlamaktır. Çünkü Hz. Peygamberin, vadiyi geçinceye kadar başını örtüp hızlıca yürüyüp gitmesi müminlerin dikkatini daha çok celbetmiş, ihtimal ki sözden daha tesirli olmuştur.

Toplumların, bireyleri etkileşim ağı içine almasından dolayı bazı İslam âlimleri, Müslümanların ehli küfür olan memleketlerde yaşamalarını veya oraya seyahat etmelerini bazı kaidelere bağlamak istemişlerdir. Buna göre, küfrün hüküm sürdüğü ülkelere ancak bir maddi ilim almak veya o ülkelerde bolca bulunan bir ilacı almak için seyahat edilebilir. Ancak bu durumda oraya giden kişinin Müslüman olduğunu da izhar etmesi gerekir. Durum böyleyken sırf eğlence ve gezinti için o ülkelere seyahat yapmak, oradaki insanların tabiatıyla ünsiyet edip onların hayat tarzını benimsemek-Allah korusun- nasıl uygun olabilir?³⁷ Bazı İslam bilginlerinin bunu dile getirmeleri insanların birbirini etkilemelerinin yadsınamaz bir gerçek olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür görüşlerin göz önünde bulundurulması Müslümanın kendi kimliğini muhafaza etmesinde çok önemli işlevi olduğu kanaatindeyiz.

Seyahat Ve Ulaşım

Kur'anın, yeryüzünde seyahat edilmesini emretmesi, beraberinde bir takım yan unsurların gelişimine de katkı sağlamaktadır. Bu unsurlardan birisi ulaşım ve ulaşım araçlarıdır. Nitekim seyahatin emredildiği ayetlerin bağlamı incelendiğinde bu yönde bir irtibat kurabilmekteyiz. Söz gelimi *“Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görsünler? Onlar, bunlardan daha çok, daha güçlü idiler, yeryüzündeki eserleri daha sağlam idi. Ama kazandıkları, kendilerine hiçbir yarar sağlamadı”*(40/ Mümin, 82) ayetinin sibakına baktığımızda Cenabı Hakkın insanlara lütfetmiş

35 Buhari, Enbiya, 7; Tefsir-hicr- 2; Müslim, Zühd 38(2980)

36 Buhari, Enbiya, 17; Müslim, Zühd 40(2981)

37 Nakur, age., s.186

olduğu bazı ulaşım araçlarına değinilmektedir: “Allah’tır ki kimine binmeniz, kiminden yemeniz için size hayvanları yarattı. Onlarda sizin için (sütleri, derileri, tüyleri gibi daha birçok) faydalar var. Onların üstünde gönüllerinizdeki arzuya erersiniz; onların ve gemilerin üstünde taşınırsınız”(40/Mümin, 79–80) Elmalılı’nın da işaret ettiği gibi bu beyan bilhassa seyrü sefere teşvik için bir mukaddimedir.³⁸ Günümüzde seyahatlerin kitlesel bir faaliyete dönüşmesinde de ulaşım imkânlarının artması temel faktör olarak gözükmektedir. Bir iddia-ya göre geziler endüstri öncesi toplumlarda bireysel olarak ve dar çevrelerde var olmuştur. Fakat zamanla geziye katılma fırsatlarının artmasıyla bireysel gezi kalıplarından ve dar çevrelerden kitlesel gezi kalıplarına ve uluslar arası düzeyde bir çevreye geçilmiştir.³⁹ İşte bunun en büyük amili ulaşım da ve ulaşım araçlarındaki ilerlemelerdir. Seyahat hareketi bütün dünyada buhar makinesinin icadından sonra artarak yayılmış; arabaların yapımının gelişmesi ve demiryollarının istihdamı ile⁴⁰ hız kazanmıştır. Günümüzde ise hızlı ulaşım araçlarının başında gelen uçaklar insan yığınlarının yolculuk etmesine olanak sağlaması nedeniyle kitle turizminin gelişmesinde en önemli etmen olmuştur.⁴¹

Kur’anın yeryüzünde gezip önceki medeniyetlere ait eserleri incelemeye teşvik etmesi aslında ufuk açıcı bir durumdur. Özellikle Kur’an’ın indiği dönemde bu tür emirler Mekke toplumu için oldukça yeni bir deneyimi dile getirmektedir. Konuyla ilgili olarak Seyyid Kutub, *3/Alî İmran*, 137 ayetin tefsirinde şunları söyler: Kur’an, insanlığın geçmişini şimdiki zamanıyla ve şimdiki de geçmiş zamanıyla irtibatlandırmakta ve bütün bunlar arasından geleceğe işaret etmektedir. Oysaki o dönemde Arapların ne hayat seviyeleri ne bilgileri ne de tecrübeleri İslam’dan önce böylesine kapsamlı bir bakış açısına uygun değildi.⁴² Her ne kadar Mekke halkı ticaret vasıtasıyla diğer milletlerle bir diyalog halinde bulunuyorlardıysa da, sadece gözlem ve inceleme- araştırma gayesiyle seyahat etme kültürü mevcut değildi. Zaten turizmin kültürel bir olay olarak ortaya çıkabilmesi için, insanların içinde yaşadıkları ortam dışındaki çevre konusunda bir ilgi geliştirmeleri, yeni ve yabancı nesnelere değer ver-

38 Elmalılı, VI/4183

39 Rızaoğlu, Bahattin, *Turizm ve Sosyalleşme*, s.1,6

40 Nakur, *age.*, s.25

41 Doğan, Hasan Zafer, *age.*, s.35

42 Kutub, *age.*, IV/78

meyi öğrenmelerinin gerektiği⁴³ vurgulanmaktadır. İşte Kur'an bu tür emirleri ile onları tabii ve kültürel varlıklara ve çevrelerine karşı ilgili hale getirmiştir.

Seyahat Ve Konaklama

Kur'anda zikri geçen medeniyetlerden birisi olan Sebe ile ilgili dikkat çekici bir kıssa yer almaktadır. Bu kıssada seyahatle alakalı önemli noktalara temas edilmektedir: *“Onlarla, içinde bereketler yarattığımız kentler arasında, açıkça görünen kentler var ettik ve bunlar arasında yürümeyi takdir ettik: “Oralarda geceleri ve gündüzleri güven içinde yürüyün” dedik. “Rabbimiz, seferlerimizin arasını uzaklaştırdı” dediler ve kendilerine zulmettiler. Biz de onları darmadağın ettik. Şüphesiz bunda, sabreden, şükreden herkes için ibretler vardır”*(34/Sebe, 18–19) Müfessirlerin dediğine göre Sebeliler bir kasabada sabahlıyor, bir başka kasabada kaylule yapıyor, diğer bir kasabada geceliyor ve hatta Şam'a gidinceye kadar yanlarında ne yiyecek ne de su taşıyorlardı. Açlıktan, susuzluktan ve düşman saldırısından korkmaksızın emin bir şekilde yolculuk yapıyorlardı.⁴⁴ Bu ifadelerden seyahat etkinliklerinde konaklamanın, yolculuğu kolaylaştıran çok önemli faktör olduğunu anlıyoruz. Konaklama sadece yeme, içme, barınma ihtiyaçlarını değil aynı zamanda yol emniyetini de sağlama özelliğine sahiptir. Bazı iddialara göre, konaklama, turizm olayının temel bileşenlerinden biridir. Bu özelliği ile de dünyanın en hızlı büyüyen sektörü olan turizm içerisinde aynı oranda büyüyen bir endüstri konumundadır.⁴⁵ Konaklama tesisleri ticaret yollarını elinde tutan bütün devletlerin önem verdiği bir husus olmuştur. Bu bağlamda tarih boyunca yol güzergâhlarında yapılan hanlar ve kervansaraylar günümüz otellerinin de ilk numuneleridir. Bütün bu kurumlar seyahatin güvenli bir şekilde gerçekleştirilmesi için çoğu defa devlet eliyle yaptırılmıştır. Mesela Anadolu'nun imarında büyük pay sahibi olan Selçuklular, yurdun muhtelif noktalarına han ve hanın daha büyüğü olan kervansarayları devlet eliyle yapmışlardır. Zira devletin asli görevlerinin başında güvenlik sorunu yer almaktadır ve bu güvenlik sorunu da hanlar ve kervansaraylar vasıtasıyla bir ölçüde giderilmiştir. Fakat yollar eminleşip şehirler büyüdükçe onlar da değerini kaybetmişlerdir.⁴⁶

43 Doğan, Hasan Zafer, *age.*, s.24

44 Kurtubî, VIII/5371vd. ; Merağî, XXII/73

45 Kahraman, Nüzhet- Türkay, Oğuz, *Turizm ve Çevre*, s.123

46 Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 318

Seyahat Ve Yollar

Sebelilerin kıssasından seyahat olgusunda yolların çok büyük bir öneme sahip olduğunu anlamaktayız. Bu yüzden olsa gerek Katade gibi bazı müfessirler, ayette geçen “görünür şehirler” ifadesini yola bitişik olmalarıyla açıklamıştır.⁴⁷ Seyahat ile yol arasındaki sıkı ilişki öteden beri konuyla ilgilenen hemen her yazar tarafından vurgulanmıştır. Bazı yabancı uzmanlara göre de yirminci asır Birleşik Devletlerde ve dünyanın diğer bölgelerinde turizmin sürekli bir artışına şahit olmuştur. Organizasyon düzeyi, taşıma yöntemi, uzak noktalara erişebilme imkânları turizmin iyileşmesinde hızlandırıcı bir adım olmuştur.⁴⁸ Bütün bunlar ülkelerin zenginleşmelerine kaynaklık etmektedir. Sebelilerin zengin olmalarında da seyahat imkânlarının bolluğu önemli bir husustur. Ayetin devamından da anladığımız kadarıyla bunu değerlendiremeyen Sebeliler perişan hale gelmişlerdir. Müfessirlere göre yetki sahibi üstün kasabalara sahip olan Sebeliler, sonunda yoksul bir toplum haline geldiler. Hayatları kuru bir çöl hayatına döndü. Otlak ve su alanları bulmak için birçok yolculuklar yapmak zorunda kaldılar.⁴⁹

Bu ayette, Sebelilerin kendilerine bahşedilen seyahat kolaylığından şikayetçi olmaları da ilginç bir durumdur. Bazı müfessirlere göre Sebeliler zengin oldukları için çevrelerinde bulunan yoksul insanların kendilerine gelip taleplerde bulunmalarından rahatsız oldukları için etraflarında bulunan kasabaların harap olmasını ve yolların uzaklaşmasını istemişlerdir.⁵⁰ Demek ki seyahat etmenin çevreyle maddi ve manevi bakımdan iletişim kurmada bir etkisi vardır. Bazı araştırmacılara göre turizm daha zengin toplumların gelirlerini, geliştirmekte olan ekonomisi zayıf ülkelere dağıtmak⁵¹ gibi bir işlevi de vardır. Anlaşıldığı kadarıyla Sebeliler sırf zenginliklerini paylaşmamak için yok olmalarına sebebiyet verecek şeyleri bile arzulamışlardır.

47 Kurtubî, VIII/5371

48 Lundberg , Donald E., *Tourism Economics*, s. 149

49 Kutub, XXII/73

50 Konyalı, *Hülasatü'l Beyan*, XI/4504

51 Öner, Çiğdem, *age.* , s.1

Seyahat ve Araştırma

Kur'an, seyahatin değişik yönlerine atıfta bulunmakla birlikte ibret almayı, araştırmayı esas kabul etmektedir. Kur'an sadece önceki nesillerin kalıntılarına değil, tabiatta sürekli cereyan eden yaratılış hadisesine de vurgu yapmaktadır: *“De ki: “Yeryüzünde gezin(seyr), bakın Allah yaratmağa nasıl başladı. Sonra, son yaratmayı da yapacaktır. Çünkü Allah, her şeyi yapabendir”(29/Ankebut, 20)*. Bu ayette peygamberlerin getirdiği mesaj hususunda tereddütleri olan zihniyetlere bir başka öneri vardır. Buna göre babalarının mezheplerini taklit edip puta tapanlara denilmektedir ki, eğer babanız İbrahim(as) uymuyorsanız, onun getirdiği kesin, kuvvetli delilleri düşünmüyorsanız, memleketinizdeki ahval sizin düşünmenize yetmiyorsa yeryüzünde gezin ve bakın ki Allah sizi yaratmaya, hayvanlardan, bitkilerden, ekinlerden, ağaçlardan, bunun dışında kalan dağlardan ve düz arazilerden sizi rızıklandırmaya nasıl başlamıştır.⁵² Ayette özellikle yaratılışın başlangıcına dikkat çekilmektedir. Bu ayette yaratma anlamındaki “inşa” fiilinin müzari kalıbında **يُنشئ** zikredilmesi mahlûkata nazar eden her insanın yaratılışın başlangıcının yenilendiğini, sürekli hale geldiğini görebileceğini⁵³ ima etmektedir. Bu ayetin salık verdiği gezi etkinliği insanın basiretini açacak türdendir. Bu yüzden bazı müfessirler bu ayetin tefsirinde şunları kaydetmişlerdir: Yeryüzünde gezmek daha önce gözün ülfet etmediği ve kalbin nasiplenmediği yeni gözlemler sayesinde gözü ve gönlü açar. Çünkü insan ünsiyet ettiği yerde öylesine yaşar ki nerdeyse ne gördükleri ne de hayret verici vakalar karşısında hiçbir şey dikkatini çekmez. Fakat yolculuğa çıktığında, seyahat edip dolaştığında her manzara ve yeryüzündeki her yeni görüntü karşısında duyguları ve kalbi uyanıklık kazanır. Oysaki memleketinde bunun gibi ve hatta bundan daha çekici şeylerle karşılaştığında dikkat etmediği şeyler, seyahat esnasında daha çekici hale gelir. Seyahatten dönen kişi yeni bir his ve ruh ile döner, yolculuk etmeden önce düşünmediği ve ilgisini çekmediği şeyleri araştırır ve inceler.⁵⁴ Nitekim bazı sosyologların iddiasına göre de turizm olayı insanın kapalı dünyasını açar, onlarda yeni deneyimleri paylaşma duygusu yaratır.⁵⁵ İşte Kur'an bu tür emirleriyle insanı alışkanlıklarının ve eşyalaşmanın esaretinden kurtarmayı hedeflemektedir.

52 Şirbinî, *age.*, III/131

53 İbni Aşur, *et-Tahrir*, XX/228

54 Kutub, *age.*, XX/119; Ayrıca bkz. İbni Aşur, *age.*, XX/230

55 Rızaoğlu, Bahattin, *age.*, s.77

Bu ayet yaratılışın nasıl başladığını incelemek amacıyla başta insanın kendi yaratılışı olmak üzere hayvanların, bitkilerin, coğrafi yapıların ve kozmolojik oluşumun araştırılmasına yönelik bir seyahati emretmektedir. Bir iddiaya göre (29/Ankebut, 20) ayette zikredilen “nazar” kelimesi sadece bir bakış değildir. Burada geçen “nazar” kelimesi akıl, riyaziyat, hafriyat(kazı), gözlem, ilmi tahlil, kimya ve parçaların analizi ile ilgili olup, bütün bunlar bizi yaratılışın başlangıcına ve yeryüzünün zamani ömrünü belirlemeye ulaştıracak⁵⁶ şeylerdir. İşin doğrusu bu hususlarda Müslümanların yeterli bir hamle yaptığını söyleyemeyiz. Ancak Batı’da bu konularla ilgili ses getiren çalışmalara imza atılmıştır. Mesela 1859 yılında “*Türlerin Kökeni*” adlı yapıtını yayınlayan Darwin, İngiliz Deniz Kuvvetlerinin organize ettiği ve dünya çevresinde uzun bir yolculuğu hedefleyen seyahate katılmıştır. 27 Aralık 1831’de başlayıp 2 Ekim 1836’da sona eren ve H.M.S Beagle(Majestelerinin Gemisi Beagle) adlı gemiyle gerçekleştirilen bu seyahatte birçok pasifik adasında araştırma yapan Darwin, ünlü evrim teorisini daha çok Gallapagos(İspanyolca dev kaplumbağa anlamındadır) adalarındaki incelemeleri ile şekillendirmiştir. Darwin bununla ilgili olarak, “o büyük gerçeğe, dünyada yeni canlıların ilk ortaya çıkması olgusuna, bilinmezlerin en bilinmezine zaman ve mekân bakımından burada(Gallapagos’da) oldukça yakınız”⁵⁷ demektedir. İslam dünyasında ise Biruni(973–1061) gibi birkaç ilim adamı dışında doğa üzerinde araştırma ve inceleme yapmak için seyahat eden kişiye rastlanmamaktadır. Biruni özellikle Hindistan’a yaptığı seyahatlerde jeoloji ve mineral incelemeleri ile bu konuda önemli bir örnek olmuştur.

Kültür Şoku Karşısında Kur’an’ın Öngördüğü Seyahat

Kur’anda yeryüzünün gezilip görülmesine yönelik olan emirler tabiatın Müslüman kabul edilmesiyle bağlantılı olduğu gibi, Müslümanların dünya konjonktüründe sosyal bir ümmet olmalarına da kapı açmaktadır. Çünkü seyahat ile diğer toplumları tanımak ve onlarla iletişime geçmek mevzubahistir. Hatta bu tür ilişkiler toplumsal değişimde hızlandırıcı bir etkiye de sahip olabilir. Nitekim bazı sosyologların iddiasına göre, turizm sayesinde farklı sosyal ve kültürel yapılara sahip toplumlar birbirleriyle ilişki kurabilmekte, bu ilişkiler sonucu oluşan etkileşim toplumsal değişimi hızlandırıcı bir rol oynamaktadır.⁵⁸

56 Nakur, *age.*, s.43

57 Moorehead, Alan, *Darwin ve Beagle Serüveni*, s. 149

58 Avcıkurt, Cevdet, *Turizm Sosyolojisi*, s.45

Yeryüzündeki her insan toplumu belli kültür kalıbı içinde yaşamaktadır. Öyle ki bazı davranışlar kültürler arası zıt bir yaklaşımla değerlendirilmekte aynı hareket bir kültürde teşvik edilirken diğerinde ayıplanabilmektedir. Bu yüzden bir ülkeden diğer ülkeye giden birisi çok farklı davranış kalıplarıyla karşılaşabilmekte ve şaşkınlık yaşayabilmektedir. Sosyolojide bu olaya "kültür şoku" adı verilmektedir. Kültür şoku bir kültürden bir kültüre giden bireylerin yeni kültür karşısında uyum sürecinde yaşadıkları sıkıntıyı ifade etmektedir. Bazı sosyologlara göre bütün tarih, seyahat edenlerin, dünyanın diğer yerlerindeki insanların alışılmadık hayat tarzları ile karşılaşmaları nedeniyle şoka uğradıklarını kaydetmektedir. Yabancı insanlar arasına dışarıdan gelen diğer yabancılar sıklıkla kültür şoku olarak bilinen rahatsız edici bir şaşkınlık duygusu yaşamaktadırlar.⁵⁹ Ancak Allah'a iman etmiş olan müminlerin, bu şoku diğer insanlardan daha rahat bir şekilde atlatabilecekleri kanaatindeyiz. Çünkü mümin her şeyin Allah'a secde ettiğini(13/Ra'd,15; 16/Nahl, 49; 22/Hac,18; 55/Rahman, 6) bilir. Dolayısıyla ne diğer kültürler karşısında ne de tabiat karşısında büyük bir şoka uğramaz. Müminin nezdinde yeryüzü adeta bir ibadet mahallidir. Nitekim Hz. Peygamber: "*Yeryüzü bana mescid ve temiz kılındı.*"⁶⁰ Veya bir başka varyantında: "*Kabir ve hamam hariç, yeryüzünün hepsi mescittir*"⁶¹ buyurmuş ve yeryüzünün mümin için şok edici değil ünsiyet edilecek bir konumda olduğunu işaret etmiştir.

Sonuç

İnananlara birçok konuda dünya görüşü sunan Kur'an, seyahat mevzusuna da değişik açılardan değinmiştir. Ancak Kur'an kendi bütünlüğü içinde seyahata, araştırma, inceleme gibi önemli gayeler yüklemiştir. Özellikle seyr kelimesi ile nazar kelimelerinin birlikte yer aldığı ayetlerin daha fazla olması Kur'anın öngördüğü seyahatlerin araştırma inceleme ağırlıklı olduğunu göstermektedir. Bütün mahlûkatı insana musahhar kılan Allah (16/Nahl,12,14);(22/Hac,65); (31/Lokman,20), insanlardan ciddi faaliyetler istemektedir. Bu yüzden ibret almaya dönük seyahatler Kur'anda daha fazla yer almaktadır. Fakat yaratılış gayesini zihinde saklı tutarak sağlık, akraba, eş-dost ziyaretleri, çeşitli kongre, sempozyum, fuarlar ve müsabakalar için seyahat yapılabilir.

59 Coser –Rhea –Steffan -Nock, *Introduction to Sociology*, s.63

60 Acluni, *age.*, 1/398

61 İbn-i Mace, *Mesacid*, 74

Seyahat, turizmin ana ögesidir. Fakat turizm küreselleşen dünyada büyük bir sektör haline geldiği için seyahat ve seferden oldukça farklılaşmıştır. Bununla birlikte Kur'anın ifadelerinde günümüz turizm sektörüne ışık tutacak önemli ilkeler yer almaktadır. Mesela, yolların ve konaklama tesislerinin önemi(34/Sebe,18–19), yolculara maddi ve manevi desteğin verilmesi(9/Tevbe, 60), dolaylı olarak tarihi eserlerin(40/Mümin,82) ve yaratılışın sürekli yinelenildiği tabiatın korunması(29/Ankebut,20) Kur'anın üzerinde durduğu konulardandır. Kur'an, seyahati tamamen ekonomik getirisi olan bir faaliyet olarak görmemektedir. Seyahatin zorluklarını göz önünde tutarak yolculara bir kısım ruhsatlar tanımakta ve seyahati ibadetle iç içe bir etkinliğe dönüştürmekte, insanların da bu bilinçle seyahat etmeleri gerektiğini öğütlemektedir.

KAYNAKÇA

- Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l Hafa*, Mektebetü't Türasil Arabi, Haleb, ts.
- Akpınar, Ali, *Kur'an Aydınlığında Seyahat*, TDV Yayınları, 1. bsk. Ankara, 1998.
- Alusî, Ebul Fadl Şihabüddin, *Ruhul Meâni Fi Tefsiril Kur'anil Azim ve's Sebil Mesanî*, İhyai Türesi'l Arabi, Beyrut, ts.
- Avcıkurt, Cevdet, *Turizm Sosyolojisi*, Detay Yayıncılık, 1. bsk. Ankara, 2003.
- Aydın, Mahmut, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, 1.bsk. İstanbul, 2010.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, Aydın Kitabevi, 18. bsk. Ankara, 2001.
- DİB İlmihal, DİB Yayınları, Ankara, 2006.
- Doğan, Hasan Zafer, *Turizmin Sosyo-Kültürel Temelleri*, Detay Yayıncılık, 2.bsk. Ankara, 2004.
- el-Cevzi, Ebu'l Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l Mesir fi İlimi't Tefsir*, el- Mektebetü'l İslami, ts.
- El-Cibrin, Abdullah b. Abdurrahman, *Ahkamü's Seyahat*, ts.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1971.

- Eralp, Ziya, *Genel Turizm*, Ankara Üniv. SBF Yayınları, Ankara, 1983.
- ez-Zemahşeri, Ebul Kasım, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaikit-tenzil ve Uyuni Ekavili fi Vücuhi't-Te'vil*, 1. bsk. Riyad, 1998.
- Isfehani, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat Fi Garibi'l Kur'an*, Tahkik: Muhammed Seyyid Geylanî, ts.
- İbn-i Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't Tenvir*, Tunus, 1984.
- İbni Faris, Ebu'l Hüseyin Ahmed bi Faris b. Zekeriya, *Mekayisü'l Lüğa*, Darü'l Fikr, ts.
- İbn-i Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünen*, Darü İhyail Kütübil Arabi, 1952.
- Kahraman, Nüzhet- Türkay, Oğuz, *Turizm ve Çevre*, Detay Yayıncılık, 2. bsk. Ankara, 2006.
- Kasanî, Alauddin Ebibekr b. Mesud, *Bedai'üs Senai Fi Tertibi's Şerai'*, Darü'l Kütübi'l İlmîye, 2. bsk. Beyrut, 1976.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, MÜİF Yayınları, 5. bsk. İstanbul, 2003.
- Konyalı, Mehmed Vehbi, *Hülasatü'l Beyan*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, ts.
- Kozak, Nazmi ve Ark., *Genel Turizm İlkeler Kavramlar*, Detay Yayıncılık, 5. bsk. Ankara, 2001.
- Kurtubi, Abdullah Muhammed b. El-Ensari, *el-Cami' li Ahkamil Kur'an*, Daru's Şuab, Kahire ts.
- Kutub, Seyyid, *Fi Zilali'l Kur'an*, Darü'l Arabiyye, Beyrut, ts.
- Lundberg, Donald E., *Tourism Economics*, New York, 1995.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsirül Merâğî*, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 4. bsk. Mısır, 1389/1969.
- Mevdudi, Ebul Ala, *Tefhimül Kur'an*, Çev: Muhammedhan Kayani ve Ark. İnsan Yay. İstanbul, ts.
- Moorehead, Alan, *Darwin ve Beagle Serüveni*, Çev: Nermin Arık, TÜBİTAK-YKY, 2. bsk. Ankara 1998.
- Nakur, Haşim b. Muhammed b. Hüseyin, *Ahkamü's Seyahat ve Asaruhu*, Darü İbnü'l Cevzi, 1. bsk. 1424.

- Olalı, Hasan, *Turizm Teorisi ve Politikası*, Endüstri Matbaacılık, İzmir, 1963.
- Öner, Çiğdem, *Seyahat Ticareti*, Literatür Yayınları, 1.bsk. İstanbul,1997.
- Öztaş, Kadir, *Turizm Ekonomisi*, Nobel Yayın Dağıtım, 1. bsk. Ankara, 2002.
- Rızaoğlu, Bahattin, *Turizm ve Sosyalleşme*, Detay Yayıncılık, 3. bsk. Ankara, 2004.
- Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetü't Tefasir*, Dersaadet, İstanbul ts.
- Şirbinî, Hatib, *Siracü'l Münir*, Darü'l Marife, 2.bsk. Beyrut, ts.
- Vahidi, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed, *Esbabü Nüzulü'l Kur'an*, Darü'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut, 1998.
- Zebidi, Muhammed Murteza el- Hüseyini, *Tacü'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Matbaatü Hükümeti'l Kuveyt, 1965.

إشكالية العنوان قراءة في ديوان (جناحان إلى الجوزاء)

للشاعر أحمد سويلم

دسوقي إبراهيم محمد إبراهيم*

الملخص

تعالج هذه الدراسة مدلول عنوان (جناحان إلى الجوزاء) - وهو عنوان ديوان للشاعر أحمد سويلم - من خلال علاقته بمضمون الديوان نفسه . وقد ناقشت هذه المعالجة المسارات الثلاثة التي سلكها الشاعر لتحقيق هذا المضمون وهي: رصد الشاعر لمساوئ الواقع الذي يعايشه ، ومحاولة التمرد على هذه السلبيات ، ثم الدخول في مرحلة التغيير . وقد أكدت الدراسة في نهايتها على أهمية العنوان في قراءة الإبداع الشعري.

ÖZET

Başlığın Sorunsallığı Ahmed Suveylim'in (İkizler Burcuna İki Kanat) Divanı Üzerine Bir Araştırma

Bu makalede, Ahmed Suveylim'in "İkizler Burcuna İki Kanat" adlı şiiri ile divanın içeriği arasındaki ilişki incelenmektedir. Bu araştırmada, şairin bu ilişkiyi kurmak için takip ettiği üç süreç tartışılmıştır. Bu üç süreç; şairin, hayatında yaşadığı gerçeğin kötü yanlarının yoğunlaşması, bu olumsuzluklara karşı başkaldırı çabası, daha sonra da değişim aşamasına giriş şeklinde özetlenebilir. Araştırmanın sonucunda ise şiirsel bir ürünün okunmasında başlığın önemine dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Süveylim, İkizler Burcu, Şiir, Başlık.

ABSTRACT

Problematique of TitleA Survey on Ahmet Suveylim's Divan (Two Wings to Gemini)

This paper deals with the relation between Two Wings to Gemini, the title of Ahmet Suveylim's poem, and the content of divan The three procedures of the poet practiced in order to establish such relationship are examined within the context of the poem. These three levels are: condensation of bad sides of the reality that poet lived in his life, effort to revolt against the hitches, entrance to evolution stage. As a result, I drew attention to importance of title in reading a poetical work.

Key Words: Ahmed Suveylim, Gemini, Poetry, Title

* دكتور- أستاذ زائر بقسم اللغة العربية - كلية الإلهيات - جامعة أتاتورك - تركيا .

تحت المنهج السيميولوجي ، درس النقاد العرب النص الشعري ، وركزوا في معظم دراساتهم على عناوين القصائد بتحليلها تحليلًا سيميولوجيًا¹. وقد دفع النقاد إلى مثل هذه الدراسات عناصر عدة : أولاً أهمية العنوان في شعر الحداثة . وفي هذا الجانب يقول الدكتور محمد عبد المطلب : " اللافت أن مجموعة العناوين الشعرية قد دخلت دائرة الإبداعية، على مستوى البناء الشكلي أو مستوى العمق ، حتى لنكاد نفتقد العناوين ذات الدال الواحد ، وأصبح امتداد العنوان ظاهرة مميزة تسمح له بدخول هذه الإبداعية . وحتى عندما يؤثر المبدع اختبار العنوان في إطار الدال المفرد ، فإنه يلحقه بمذكرة تفسيرية توسع من مساحته الصياغية والدلالية .. وقد يستعيض المبدع عن هذه الإضافة الصيغية بإعطاء الدال المفرد طاقة تعددية من طبيعة الصيغة التي يبني عليها.. وغالبا ما تدخل عناوين الحداثة في إطار الدفقة المكتملة ، لكن اكتمالها لا ينفى ما يسيطر عليها من عتمة دلالية تتوافق مع عتمة الخطاب نفسه. أي أن هناك توازيا بين العناوين والخطابات"².

ثانياً أن العنوان رغم حدوده الصيغية الضيقة ، يعد خلاصة النص بأكمله، لأن المبدع - كما يقول الدكتور محمد فكري الجزار - : " غالباً ما يضع عنوان مرسلته / نصه بعد انتهائه منها وتشكلها عملاً مكتملاً ، بمعنى أنه - إذ يضع العنوان / يبدعه - واقع تحت تأثير العمل نفسه بشكل خاص من الأشكال . وكأن المرسل يتلقى عمله ليتمكن من عنوانته " ³ . وحتى إذا فُرضَ أن المبدع وضع عنوان قصيدته قبل إبداعها ، فلا بد - على أقل تقدير - أن يراجع هذا العنوان للتأكد من مدى صلاحيته للقصيدة بعد الانتهاء منها . ومعنى هذا ، أن العنوان هو آخر ما يوضع في العملية الإبداعية وذلك بخلاف وضعه في عملية التلقي ؛ إذ إنه أول ما يواجه القارئ ، ومن خلال فهمه يستطيع القارئ أن يضع بدوره مبدئية لرحلته التفسيرية .

¹ من هذه الدراسات ، دراسة الدكتور محمد فكري الجزار ، العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998م : 69 : 107. ودراسة الدكتور عبد الناصر حسن ، سيميوطيقا العنوان في شعر عبد الوهاب البياتي، دار النهضة المصرية 2002 م : 33- 140 ، وكتابنا مناهج النقد الأدبي المعاصر . تنظيراً وتطبيقاً ، مكتبة الآداب ، الطبعة الأولى 2009م : 88 - 105

² انظر: مناورات الشعرية ، دار الشروق ، القاهرة / بيروت ، الطبعة الأولى 1996م : 77 ، 78

³ انظر : العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي : 61

ثالثا أن العنوان يتميز بجماليات فنية خاصة ، كما يتميز بذلك النص نفسه. وفي هذا المجال يقول الدكتور محمد فكري الجزار أيضا : " إن العنوان مرسله مستقلة مثلها مثل العمل الذي يعنونه ، ودون أدنى فارق ، بل ربما كان العنوان أشد شعرية وجمالية من عمله في بعض الإبداعات " ⁴.

وجماليا ، ثمة توافق بين تركيز اهتمام المتلقي على العنوان وطبيعة الصياغة التي يبدو عليها هذا العنوان ؛ فإذا كان العنوان دالا مفردا ، تسلط ذهن المتلقي إلى البحث عن دلالة هذا الدال مع التفتيش في الفضاء الشعري عن جملة المحذوفات التي ترتبط بهذا العنوان ؛ لأن الدال المفرد في ذاته لا يعطي أي ناتج دلالي واضح إلا بوضعه في تركيب. وعلى أية حال ، لا بد للعنوان أن يكشف بجماليات فنية تشغل ذهن القارئ المتلقي وتستوقفه قبل الدخول إلى عالم النص ذاته .

واتساقا مع ما سبق ، فإن عنوان هذا الديوان (جناحان إلى الجوزاء) يتكون صياغيا من دالين يتوسطهما حرف الجر (إلى): الأول مثنى في وضع التنكير (جناحان)، والآخر في وضع التعريف (الجوزاء) وهو برج من أبراج السماء. ومن الملحوظ أن المبدع بدأ عنوانه بمنطقة الخبر (جناحان) محاصرا المتلقي في منطقة المبتدأ بالبحث عن المحذوف . وحتى إذا سلمنا أن المبتدأ المحذوف هنا هو (هذان) على سبيل المثال، ومن ثم يصبح العنوان على هذه الصيغة (هذان جناحان إلى الجوزاء) ، يظل العنوان في حاجة إلى صيغة زمنية تقع في منطقة الوصف للجناحين (يطيران) مثلا . وبهذا اعتمد الشاعر في بناء عنوانه على جدلية الحضور والغياب ليشغل المتلقي من ناحية ويكتف الدلالة من ناحية أخرى.

وإذا دخلنا إلى مضمون العنوان من خلال داليه ، لحظنا أن من طبيعة الأجنحة الطيران أفقيا أو رأسيا . وبما أن منطقة الخبر تستحوذ على حركة الرفع (جناحان) ، فإنها تشير - بالاعتماد على فلسفة النحو - إلى الارتفاع والعلو أي الطيران رأسيا ، ويعضد هذا طبيعة المكان الذي ينتهي إليه الطيران وهو (الجوزاء) . وبهذا يوحي هذا العنوان بأن الشاعر يرغب في التحليق بالأعلى تاركا الأسفل . وربما ورد هذا العنوان في صيغة أسمية رغبة من مبدعه في استمرار هذا الطيران ما دامت حياته تسير كما هي عليه . لكن السؤال : ما الذي يدفع الشاعر إلى التحليق في الأعلى مبتعدا عن واقعه ؟ .

⁴ انظر: العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي : 31

وللإجابة على هذا السؤال لابد لهذه الدراسة أن تسلك ثلاثة مسارات : الأول رصد الواقع المعيش بكل جوانبه . والثاني الصراع والتمرد على هذا الواقع ومن ثم محاولة مفارقتة . ويتمثل الأخير في الدخول إلى مرحلة التغيير، ومن ثم الوصول إلى العالم المنشود بسماته التي تختلف عن سمات عالم الواقع . وفي المسلك الأول يقول أحمد سويلم في المقطوعة رقم (52):⁵

طفل مغسول بدمائه
وعجوز..
سقطت شفتها
في آخر دعوات القلب
وأرض خمدت جذوتها
صارت تابوتا.. لا يُغلق
وجواد عربي.. ييكي صاحبه
يجبس غيظ صهيله

إن مضمون المقطوعة يفضي إلى ناتج دلالي واحد يمكن أن نطلق عليه تحجر الواقع وتجمده ، فكل علاقات الإسناد الموجودة داخل التراكيب اللغوية في هذه المَقْطَعَة الشعرية (غسيل الطفل بدمائه ، وسقوط شفتي العجوز في آخر دعوات القلب ...) تشير إلى ركود مفردات الواقع ومن ثم إغراقه في الثبوت المتحجر الذي لا يرضاه أصحاب الأذواق السليمة . لكن السؤال : ما موقف الشاعر من هذا الجمود الذي غدا سمة أصيلة لهذا الواقع ؟ وهنا يستكمل سويلم هذه المقطوعة الشعرية قائلا :

وأنا..
هم يتقاطر كل صباح
في آنية الزمن المغتال
لا أملك شيئا
إلا كلماتي
لكني .. أدرك أن نصال الكلمات

⁵ انظر: ديوان (جناحان إلى الجوزاء) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة ، 2004م : 83، 84

ما عادت تدمي خطوات القهر

أدرك

أن الأحجار الخرساء

صارت أبلغ من كلمات الشعر!

لم يستطع سويلم إذاً أن يفلت من هيمنة الحمود الذي سيطر على واقعه ، ولهذا تراجعته رسالته الإصلاحية . ويمكن تأكيد ذلك بالغوص في جماليات المقطوعة الشعرية برصد الآليات اللغوية التي أنتجت هذه الجماليات . وتمثل الآلية الأولى في الأدوات التي تنوعت بين العطف والنفي؛ فإذا يبدأ الشاعر بالإعراب عن موقفه من هذا الواقع المتحجر، يستعين بأداة العطف (الواو) في قوله (وأنا) التي تدخل الذات الشاعرة في مضمون الناتج الدلالي السابق الذي يسيطر عليه الألم . وتتكرر أداة النفي في موضعين (لا أملك إلا كلماتي- ما عادت تدمي خطوات القهر) ليدلان على تأثر الذات الشاعرة بالحالة الأسيانية التي يعيشها واقعه . ومع أن (لكن) - وهي الأداة الرابعة تفيد مخالفة ما بعدها لما قبلها⁶ فقد جاء ما بعدها (أدرك أن نصال الكلمات ما عادت تدمي خطوات القهر) موافقا لما قبلها وواقعا في ناتجه الدلالي بوقوعه في منطقة النفي التي سيطرت عليها الأداة (ما)، ليتجسد أمام القارئ الحالة التي وصلت إليها الذات الشاعرة من العقم الذي هيمن على مجريات واقعها حتى على كلماتها التي تمثل سلاحها الوحيد الذي تجابه به عالمها . وكان من الطبيعي أن تكون النتيجة هي (أدرك أن الأحجار الخرساء صارت أبلغ من كلمات الشعر).

وعلى المستوى الإفرادي ثمة دوال أكدت انسحاب تحجر الواقع على الذات الشاعرة ؛ فاستهلال المقطوعة بضمير الذات (أنا) يضخم من وضعها داخل الواقع من ناحية ، ويعرب عن انغماسها بملاساتها الداخلية والخارجية في مجريات هذا الواقع من ناحية أخرى . وكان المبدع على وعي تام باستخدام إحدى ظواهر تفجير الدلالة في القصيدة الحدائية وهي الشكل الطباعي ، إذ وضع الذات (أنا) في سطر منفرد منقوط ، مما أحدث فضاء شعريا لدى المتلقي ليتحرك في مساحة دلالية واسعة بين المنطوق والمسكوت عنه، يضاف إلى هذا كله دوال (هم ، الزمن المغتال ، تدمي ، خطوات القهر، الأحجار الخرساء).

⁶ انظر : مغني اللبيب ، ابن هشام ، ، مكتبة سيد الشهداء ، الجزء الأول ، 383

وعلى المستوى التركيبي ، أسند الشاعر (الهمم) إلى الذات الشاعرة ؛ إذ جعلها خبراً لها (وأنا هم) . ولأن الخبر لا يعني في حقيقته إلا المبتدأ ، فقد أسنده الشاعر للذات الشاعرة نتيجة لتأثرها بالواقع . وزيادة في تفجير الدلالة يسوق الشاعر تركيباً وصفيًا لهذا (الهمم) (يتقاطر كل صباح في آنية الزمن المغتال) ، ليعرب عن استمراره بصيغة المضارع (يتقاطر) إضافة إلى النعت المفرد الذي نعت به الزمن (المغتال) مما يدل على سرقة الزمن وخروجه من حساب الذات الشاعرة ؛ فزمن الذات لا يقاس إلا بقدر ما تؤثر به في واقعها ، أما إذا تحجرت وأصبحت الحجارة الخرساء أبلغ من كلماتها ، فهنا يتوقف زمنها لتنسحب إلى داخلها متوقعة على نفسها بما انعكس عليها من واقعها . وتسير جماليات المقطوعة كلها في سبيل هذا التماسك الدلالي .

وإذا كان الناتج الدلالي للمقطوعة السابقة يفضي إلى تدهور الواقع اجتماعياً في غسيل الطفل بدمائه وسقوط شفاة العجوز ، وحمود جذوة الأرض ، وسياسياً في بكاء الجواد العربي صاحبه وحبس صهيله ، وفنياً في كبت الكلمة وقهر قائلها ، ففي المقطوعة الآتية يسلط الشاعر تركيزه على الواقع السياسي مخاطباً الوطن . يقول سويلم في المقطوعة رقم (10) :⁷

لك الخيل والليل
والعشق.. والنصل
واللحظة المستحمة بالجمر
يا أبها الوطن المتوسد جفني
أحرسك الآن
أجري دمي في مدارك
تنبه لهذا الذي يتحين
غفوة قلبك في الليل
ألقِ كتوسَ الشراب
ولملم عن المقلتين غبارَ التدامي
لك الخيل .. والنصل

⁷ انظر : ديوان (جناحان إلى الجوزاء) : 22، 23

إن لم تُفِقْ من سُباتِكَ يا وطني
الآن..

فابحث لك العَدَدَ

عن حارسٍ

يرتضي باحتضاركُ

فإذا كان الخيل والليل والسيف والرمح /النصل هنا من المفردات التي تناط بشيم الفرسان، فإن العشق كذلك من صفات الرجال الذين يجمعون بين الفروسية والشعر، ولا سيما أن ثمة ديوانا كاملا لسويلم يسمى (الشوق في مدائن العشق) . وعلى أية حال فإن هذا التناص الشعري يعيد اللحظة الحاضرة – فنيا – إلى أزمان القوة ممثلة في الشعر العربي القديم ، وسياسيا ممثلة في الانتصارات العربية القديمة وفتح البلدان ، يؤكد ذلك قول سويلم : (واللحظة المستحمة بالجمهر) الذي يعرب عن اشتعال الجذوة والنشاط وعدم الركود والتقاعدس .

وحتى هذا العهد يُنصَّبُ الشاعر نفسه حارسا لهذا الوطن ما دام متمسكا بقوته على الأصعدة كلها (يا أيها الوطنُ المتوسدُ جفني أحرسك الآن ، أُجري دمي في مداركِ) . وينبغي أن يؤخذ في الحسبان أن لفظ (الآن) دال شعوري يجمع في مدلوله اللحظة الشعرية التي تضم بدورها اللحظات الزمنية المختلفة : ماض وحاضر ومستقبل ، لذلك فهو دال محوري أعرب عن احتراق حراسة الشاعر لوطنه من الماضي إلى المضارع واستمراره إلى المستقبل ما دام الوطن على هذه الشاكلة من العزة والمنعة .

لكن ما يأتي من سطور شعرية – وبخاصة أن الشاعر اعتمد في بنائها على بنية الالتفات من المتكلم (أجري) إلى المخاصب (تنبّه) – يدخلنا في دفقة شعرية جديدة تختلف عن السابقة وتحمل في طياتها توجسا من الحاضر وما يُحَاك للوطن (تنبّه لهذا الذي يتحينُ ...) وما يحذره الشاعر على وطنه يتمثل في غفوة القلب واحتساء الشراب، وهي إحدى مبررات الضعف في العالم العربي بما يُغري الآخر في الانقضاء على الوطن .

ثم ما يلبث سويلم أن يدخل إلى دفقة شعورية ثالثة تمثل مرحلة النهاية تبدأ بقوله: (لك الخيلُ .. والنصلُ) . وإذ يقيم الشاعر هذا البيت على بنية الحذف إذ حذف الليل والعشق من السطرين الأولين ، يرمي بهذا الإجراء الجمالي إلى تعديل دلالي يحتم على الوطن الالتزام بمدلول هذين الدالين اللذين يعيدان إلى الوطن قوته . وإلا (إن لم تُفِقْ من سُباتِكَ يا وطني الآن..)

تخلّى الشاعر عن هذه الحراسة ؛ فهو لا يرضى باحتضار الوطن وركونه إلى الضعف (فابحث لك العَدَّ عن حارسٍ يرتضي باحتضاركُ) .

ومن اللافت للنظر أن دال(الآن) هنا يختلف موضعا ومضمونا عن (الآن) السابقة ، فقد صاغها الشاعر في سطر شعري منفرد متبعا بفضاء شعري ليدل على تضخمها وعظمتها في حياة الوطن في اللحظة الراهنة ؛ لأنّها لحظة محددة ، لحظة تضع العالم العربي في مفترق الطرق بين الماضي العريق والحاضر المؤلم والمستقبل المجهول . لذلك ينبغي على الوطن أن يعرف موقفه من هذه اللحظة ؛ ماذا يريد أن يكون فيها ؟ أيعود إلى عهود القوة أم يرضى بالخضوع ؟ فإن كانت الأولى أحاطه الشاعر بحراسته ، وإن كانت الثانية تخلّى عنه لأنه لا يرضى بهذا الاحتضار . وبهذا تتكون المقطوعة من ثلاث دقات شعرية : الأولى تمثل القوة ومن ثم تستحق حراسة الشاعر لوطنه ، والثانية الخوف على الوطن وتنبهه من الخضوع والركون والاستسلام ، والثالثة مرحلة التحلي إذا وقع الوطن في خضم الذل والمهانة .

وفي سياق مبررات الشاعر في الانسلاخ من الواقع يقول في المقطوعة رقم (60) :⁸

آلهة تحكمني

تأمر..تنهى

تكبل خطوي ..

وتشردني حيناً .. وتقربني

كنت أظن إلهي

فوق سموات الحلم..

لكن الآلهة الأرضية

شاءت أن تمتلك العرش

وتحكمني بالهيبية والبطش

إن التفتيش داخل شبكة العلاقات الداخلية في هذا النص يفضي إلى سير هذه العلاقات في سبيل تماسك النص وإنتاج دلالاته التي تحمل مضمون القهر . إن أول ما يواجهنا من دوال هذه المقطوعة هو دالها المحوري (آلهة) . ووضعه في صيغة الجمع يفضي بطبيعة الحال إلى الفساد

⁸ انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء : 97 ، 98

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)⁹ . وفي سبيل تأكيد مدلول القهر يسند الشاعر إلى تلك الآلهة ستة دوال تحمل صيغ المضارع إظهارا لاستمرار مضمونها (تحكمني ، تأمر ، تنهي ، تكبل ، تشردني ، تقربني) . ومن الواضح أن ثمة أفعالا أربعة تجمعها علاقات التضاد (تأمر ، تنهي) (تشرد ، تقرب) مما يدل على اختلاط المعايير واضطراب الحياة . أما الفعلان الآخران (تحكم ، تكبل) فيقع الأول منهما ضمنا تحت مدلول الثاني ، لتصل هذه العلاقة إلى ذروتها في إبراز القهر ، وبخاصة أن الشاعر صرح بطبيعة هذا الحكم في التركيب الأخير (وتحكمني بالهيبه والبطش). وكل ذلك لأنها آلهة أرضية وضعت للبشر سنا تخالف سنن الخالق سبحانه وتعالى . وكان لابد للذات الشاعرة أن تتطلع إلى - تخلق بجناحها - واقع آخر قد يسوده العدل، فيكمل سويلم مقطوعته قائلا :

أسألني الآن

وأنا عبد موثوق من أجفاني

هل يأتي يوم أغدو فيه

إها..أو سلطانا

لأخلص أقراني من هذا الطيش

أسألني..

هذا واقع حلمي يريده الشاعر لكنه تطلع غير سلمي يختلف عن المثالية الذاتية ويندرج تحت المثالية الإيجابية التي تبغي لواقعها التغيير ، فلم يتطلع الشاعر هنا لبناء هذا العالم مجرد الانسلاخ من واقعه الذي يهيمن عليه القهر تاركا أقرانه يكتنون بلظاه (لأخلص أقراني من هذا البطش) . لكن وطأة الواقع كانت أقوى من تطلع الشاعر فأحقق في رسم هذا الواقع الجديد لأنه واقع حلمي :

لكن الحلم يجيب

لن يسمع عرشك

أن تُخْلِيفَ عهدَ الآلهة الوحشية

أو يهنأ أقرانك في طيب العيش!

⁹ انظر : الأنبياء : 22

وهذا الإخفاق في رسم مثل هذه العوالم المثالية يبدو على طول الخط في الشعر العربي المعاصر ، سواء كان في مرحلة الرومانسية السلبية أو حتى الإيجابية ؛ فكثيرا ما تنهدم هذه العوالم الحلمية وتتكسر بفعل خنجر الواقع المحسوس ، وكثيرا ما يصاب الشعراء بالألم واليأس لعدم احتفاظهم بهذه العوالم التي تمثل لهم ملجأً يحتمون فيه من هجير الواقع وآلامه .

وكان لا بد للذات الشاعرة أن تدخل حالة صراع مرير مع واقعها المعيش للتخليق فوقه طلبا لواقع جديد . ويتولد هذا الصراع من كون الذات مشدودة من أحد طرفيها إلى الواقع الذي تنغمس فيه بالقوة ، ومنجذبة في الطرف الآخر إلى ضميرها الشعري الذي يملئ عليها وفاءها والتأثير في عالمها . وعندما تفقد الذات قدرتها على المواجهة ، تلجأ إلى عالمها الغني لتعالج - بطريقتها الخاصة - مساوئ واقعها . وهنا يقول سويلم في المقطوعة رقم (5) :¹⁰

في الثلج

تسرب نهر دمي

فغدا بركانا من عشق مجنون

واشتعل الشعر

حروفا..وقصائد..وتراتيل

يتحدى كل صقيع الدنيا

بالدفء المكنون

ها..كل كواكب هذا الليل

تناديني

وتحاورني تحت الشمس

غصون الزيتون

وطيور من أقصى القطب الدافئ

تدنو مني..في شغف..وحنين

لأني يوما

¹⁰ انظر : الديوان : 15 ، 16

لم استسلم لبرودة قدرتي

أو لفتات حروف

فوق شفاه

لا تعرف كيف العشق يكون!

ففي هذا النص يتجلى صراع ثنائي الجانب : واقع بارد راكد تمثل لغويا في (في الثلج ، صقيع الدنيا ، برودة قدرتي ، فتات حروف ..) مما ألزم الذات الشاعرة أن تتجاوز هذا الواقع بمنطقها لأنها مفطورة على التحدي والتغيير ، تتشوق إلى معرفة المستقبل ، تفلسف الواقع بمنطقها الذي يختلف عن منطق الواقع المؤلف لأنه منطق فني . ولا تمتلك الذات في هذا الخضم سوى الكلمات / الشعر (حروفا وقصائد وتراويل) . ولم ينس الشاعر العشق بما يحمله هذا الدال من التفاني في المعشوق بوصفه أحد مفرداته الأثيرة المتجدرة في تجربته الشعرية ليكون سلاحا آخر يؤازر كلماته في التغيير (..تسرب دمي فغدا بركانا من عشق مجنون) .

ثم يأتي الطرف الآخر الذي يجذب الذات بعيدا عن واقعها لتحلق فوق عالمها . وإذا دققنا النظر في النسيج اللغوي لهذا الطرف نجده يؤكد في مجمله مضمون العنوان (جناحان إلى الجوزاء) . (ها..كل كواكب هذا الليل تناديني وتجاوزني تحت الشمس غصون الزيتون) ، (وطيور من أقصى القطب الدافئ .. في شغف .. وحين) فالمفردات التي شكلت هذه التراكيب اللغوية تنتمي في مجملها إلى عالم قصي ، نائي علوي ؛ فثمة الكواكب والشمس والطيور، أقصى القطب الدافئ.

إن البرزخ أو النفق الذي يصل بين طرفي الصراع : الواقع الملموس والتحليق فوقه يتمثل لغويا في دال (ها) في السطر الثامن متبوعة بهذا الفضاء الشعري ، فهو لفظ يضع الذات الشاعرة أمام المتلقي في حالة اقتراب من عالم التحليق ، وكأننا أمام حدث صوفي عالي الصوت وصل فيه مريده إلى أعلى مراحل التجربة الروحية، وكأننا نسمع سويلم يقول : ها ها قد وصلت وهو فرح بهذا الوصول . ثم يتبع الشاعر هذا الدال المحوري بتراكيب مجازية تبرز سعادته بمجاوزة الواقع ، وتعضد طرف التحليق على طرف التقاعس (تناديني كواكب الليل ، تجاوزني غصون الزيتون ، تدنو مني الطيور ...) . ومن الملحوظ أن الناتج الدلالي لهذه التراكيب تشكل من نواتج فرعية مترتبة ؛ فالناداة والمحاورة أنتجت الدنو ومن ثم الوصول .

وما كانت الذات الشاعرة تصل إلى هذه النتيجة في مجاوزة الواقع والانفكاك من صراعها مع حياتها المعيشة لولا أنها مشبعة بالاستعداد لهذا ، فهي ذات متمردة (لأني يوما ، لم استسلم لبرودة قدرتي أو لفتات حروف فوق شفاه لا تعرف كيف العشق يكون) فهي ذات لا تعرف الركود ؛ لأن كل ما يشغلها هو الاشتعال ، التغيير ، التأثير في واقعها بسلاحها الوحيد المتمثل في الكلمة . لذلك جاءت هذه الدفقة الشعورية مؤازرة لجانب التحليق . ويقول سويلم في القصيدة رقم (12) :¹¹

آية العشق
منقوشة فوق لوح قديم
ونعيق الغراب
على ربوة مظلمة
وبينهما ألف معركة..
وجدال..
وألف شهيد ..وألف سؤال
آن أن تغمد الآن تلك السيوف
فقد شاخ فوق رباه الغراب
تحسرج في الحلق هذا النعيق
وما عاد غير اشتعال الربي
واكتمال الظلال..!

هكذا يضعنا سويلم بين لحظتين من الزمن : لحظة التوقد والاشتعال والتطلع...مثلها آية العشق المنقوشة على الزمن القديم، ولحظة الخمول والكسل والركود مثلها نعيق الغراب على الربوة المظلمة . وإذ يضع سويلم هاتين اللحظتين في المواجهة يثير بينهما صراعا مثلته لغويا تلك التراكيب (وبينهما ألف معركة..وجدال..وألف شهيد وألف سؤال).لكن من الواضح أن مكونات الصراع التي تمثلت في المفردات الأربع ، فضلا عن العدد ألف اندرجت تحت مدلولين : مدلول فعلي تمثل في المعركة التي خلّفت وراءها شهداء ، ومدلول قولي تمثل في

¹¹ انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء : 26

الجدال الذي وُلد آلاف الأسئلة . ومعنى أن تتولد دوال الصراع من الفعل والقول وأن يأتي الفعل قبل القول أن الصراع بلغ ذروته ليصل الشاعر في الدفقة الشعورية التالية إلى حل لهذا الصراع وتغليب طرف التغيير على الجمود ، بعد أن شاخ الغراب ، واندثر نعيقه وتجلّى اشتعال الربى واكتمال الظلال .

وهكذا ينتمي الشاعر للطرف الثاني في الصراع ؛ طرف التغيير والتوقد. وفي المقطوعة رقم (15) يؤكد سويلم ما سبق من مدلولات بقوله :¹²

بين صمتي .. وبوحي ..

مسافة قهر ..

بين أمسي .. ويومي

ذاكرة من رماد ..

وفي خطوتي القادمة

وردة .. قانية

وأنا ..

أنتمي عاصفا لاشتعال الورود ..!

فبعد أن أهاب الشاعر بالصراع بين اللحظتين ، أعلن في سطره الآخرين عن انتمائه إلى التغيير ورغبته في تحقيقه (وأنا أنتمي لاشتعال الورود) . لكن التغيير الذي أراده سويلم لم يكن ليحدث في واقعه المعيش مواجهة معه بما يتخبط فيه من سلبيات . وهنا اشترأت الذات الشاعرة في أن ترى واقعها عن بعد ، تبتعد عنه لتقترب منه ، تفارقه لكي تلتقي به ، تنسلخ عنه لتندمج به . أي أن هذه الذات أرادت أن تعالج واقعها بفلسفتها الخاصة ، ومن هنا جاء معراجها ، تحليقها فوق هذا الواقع . فما المفردات التي اجترتها الذات الشاعرة معها وابتعدت بها عن الواقع ؟.

وكان على الذات الشاعرة أن تطلعا على المناطق التي ستفارق فيها واقعها لترأها من بعد محاولة تغييرها على الصورة المنشودة . وهنا يقول سويلم في المقطوعة رقم (1) :¹³

¹² انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء : 30

¹³ انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء : 11

شعري...
 أحصنة من نار
 عشقي..
 ألف براق من نور
 زميني..
 يرحل في ملكوت آخر..
 لا تسألني عن أزمان دائرة
 ملت رحلتها ليل نهار
 واسألني.. عن زميني!

هكذا ، ومنذ بداية المقطوعة الأولى من هذا الديوان ، يعلن سويلم عن المناطق التي يرغب أن يفارق فيها واقعه : الشعر ، العشق ، الزمن . والحقيقة أن هذه الدوال الثلاث تمثل حياة الذات الشاعرة برمتها ؛ فالذات الشاعرة لا تملك من هذا الواقع إلا الشعر والكلمات (لا أملك شيئاً إلا كلماتي) . والعشق دالٌ أثري كادت الذات الشاعرة تفسر به - سيميولوجيا - مفردات عالمها المعيش . ويمكن التأكد من ذلك بدراسة مستفيضة لهذا الدال في شعر سويلم برمته . فالعشق هو الذي يربطها بعالمها الخارجي والداخلي ، المحسوس والخلمي ، الكائن والمنشود . أما الزمن فهو تلك اللحظة التي تسيطر على المبدع من بداية تفتق موهبته الشعرية إلى نهايتها . وهذه اللحظة لا تعرف زمناً معيناً وهو ما يمكن تأكيده من خلال السطر الأخير (واسألني عن زميني) مما يشير إلى اختلاف زمن الشاعر عن بقية الأزمنة المعهودة في الواقع المحسوس . أي أن سويلم أراد أن يخلق فوق واقعه متلفعاً بطبيعة غير طبيعته الأرضية . لكن اللافت للنظر، أن لغة النص تؤكد الهدف المنشود من هذا التطوع وهو التغيير . وتبدأ الآلية الأولى لهذه اللغة من الشكل الطباعي الذي وردت فيه الدوال الثلاثة ؛ إذ أفرد لها الشاعر سطراً شعرياً مستقلاً لا يشاركها فيه الخبر (شعري...، عشقي..، زميني..) متبعها بفضاء شعري صنع مسافة زمنية بين المبتدأ والخبر . وهذه المسافة الزمنية التي يواجهها المتلقي تدفعه - قبل أن يصل إلى الخبر في السطر التالي - إلى عالم احتمالي : ما الذي يعنيه هذا المبتدأ ؟ وما الذي يمكن أن يستشف من إسناد هذه الدوال إلى الذات الشاعرة من خلال ضمير المتكلم ؟ هل تختلف هذه الدوال مضمونياً عن مثيلاتها من الدوات الأخرى؟. وتكمن الآلية الثانية في منطقة

الخبر التي أكدت التزعة التحليلية للذات الشاعرة (أحصنة ..، ألف يراق ، يرحل) فهي تنتمي إلى عالم الترحل والانسلاخ والترك، وهي بعد كل هذا متنوعة بين الأفراد والتركيب . ولأنها تنتمي إلى عالم آخر اختلف طبيعتها عن طبيعة ما يماثلها في عالم الواقع ؛ فالأحصنة من نار ، والعشق من نور ، والزمن يرحل في ملكوت آخر . وما كاد المتلقي يصل إلى هذه المنطقة وهذا العالم القصي حتى حاصره الشاعر في بنية النهي (لا تسألني ...) وبنية الأمر (اسألني ...) ليعيد المتلقي مرة أخرى إلى حظيرة هذا العالم الحلمى الذي اختلف كثيرا عن عالم الواقع . ومن ثم لا يجد المتلقي بُدًا من الاستمرار مع الشاعر في متابعة قسّمات هذا الواقع الجديد الذي يقول عنه سويلم في المقطوعة رقم (14) :¹⁴

للناس فصول أربعة

وبقلبي ..

كل فصول الأزمان المنفية

وفي نص آخر ، يؤكد سويلم هذه التزعة الانسلاخية عن زمن الواقع ، معتمدا على الحوار،

حيث يقول في المقطوعة رقم (44) :¹⁵

يسألني القادم

من خلف الغنيم

هل تعرف أقداما

لا تمشي فوق الأرض ..

أو لغة ..

ليس لها صوت

أو نبضة قلب

لا يستعبدها الدم ..

قلت : معاذ الله ..

قال :

¹⁴ انظر :ديوان جناحان إلى الجوزاء : 28 ، 29 وباستكمال المقطوعة يلحظ اختلاف: الزمن والمكان واللغة

¹⁵ انظر : الديوان : 69 ، 70 ،

انخلع الآن من الأردية السوداء

وذق طعم النور

بغير لسان..

تعرف سر الشوق الكامن

خارج فلك الأزمان!

هذا هو العالم القصي الذي رسمته الذات الشاعرة لنفسها لتتهيء للدخول إلى واقع آخر جديد قائم على مفردات الواقع المعيش لكنه يختلف عن طبيعته في مكوناته؛ فالزمن غير الزمن، والشعر غير الشعر، والعشق غير العشق... وهكذا. وهو واقع تشابه إلى حد بعيد مع الواقع الذي رسمه الرواد من شعراء الوجدان الذاقي والجماعي. لكن السؤال: هل اكتفى الشاعر برسم هذا الواقع؟ بمعنى هل كان هذا الواقع الحلمى غاية في ذاته لدى سويلم يستعيب به عن مرارة واقعه المعيش، أم أنه كان آلية فنية لمعالجة الواقع برؤية شعرية خلاقة للحياة؟

كان لابد للذات الشاعرة أن تجد بديل ما ترفض ومن ثم تسعى إلى التغيير. لكن لابد أن تمر هذه الذات بمرحلة وسطى بين الرفض والتغيير وهي ما يمكن أن يطلق عليها مرحلة المرأة وعدم الخوف من خوض غمار التغيير. وبهذا تعد هذه المرحلة مرحلة برزخية أو نفق أو جسر عبور بين المتروك والمنشود. وبالفعل دخلت الشاعر هذه المرحلة في المقطوعة رقم (38):¹⁶

قنطرة

على ضفاف النهر

يحذر الحارس من يمر فوقها

بالموت..

وليس يخاف أن القنطرة ما هي إلا رمز للهواجس والخوف والرغبة من السير في طريق التغيير، وما ضفاف النهر إلا الحياة أو الواقع المعيش، وما الحارس إلا مانع الحرية وناشروا الفساد... إلخ. لكن ما موقف الشاعر من كل هذا؟ يجيب سويلم قائلاً:

لكني عاندت..

واخترقت الحذر المغموم

¹⁶ انظر: ديوان جناحان إلى الجوزاء: 60

أحسست حينما عبرت
أن الخوف لم يكن في صيحة الحارس
أو في هب الأقدام
كان الخوف ..
داخل النبض
يفتت العظام..!

ويتلخص موقف الذات الشاعرة في عدم الخوف والإصرار على المواجهة والرغبة في التغيير. وفي لفظة فنية يشير الشاعر إلى أن الخوف ليس من الآخر ، وإنما يكمن الخوف في داخل الإنسان نفسه متغلغلا فيه (يفتت العظام) ، وإذا ما استطاع الإنسان أن يخلع هذا الوهم والتوجس من قلبه استطاع أن يفعل كل شيء . يقول سويلم في المقطوعة رقم (33) :

نعم..

أعلنت ولائي للبحر
وحيثما للنهر
وحيثما للشمس
لكني أرفض أن أمسي نجما
في فلك
بسلبني قدرة أن أتمرد
أو أعلن ما خفي من الحس!

فالذات الشاعرة هنا لا يهملها أن تعيش ، لكن كل ما تصبوا إليه وتؤكدده هو ألا تفقد دورها تجاه واقعها ، بسلب قدرتها على التمرد أو البوح بما تخفيه داخلها من رغبات يصلح بها هذا الواقع . فهي ذات مؤمنة برسالتها ، تتجافى جنوبها عن المضاجع إذا وقف أحد في سبيلها ، أو حاول تعطيل فاعليتها تجاه واقعها .

وتأتي المرحلة الثالثة في المكونات المضمونية لهذا الديوان والتي تسمى مرحلة التغيير . وهي ثمرة تجربة الذات في هذا الديوان ونتيجة لفاعليتها فيه . يقول سويلم في المقطوعة رقم (2) :¹⁷

¹⁷ انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء :12

آثم .. أم بريء
 تلك معضلة
 لو تريثت في باهما
 لحظة
 خمدت في يدي جمرتي العاصفة
 خرتي ..
 عصرتني بآنيقي
 فامتطيت اشتهايي
 لا أعرف الانطفاء

ويبدو أن الذات الشاعرة هنا لا تعرف منطقة (البين بين) لا تعتمد التفكير في (أكون أو لا أكون) لا تتردد ، كل ما تعرفه الذات هو الانطلاق نحو التغيير (فامتطيت اشتهايي، لا أعرف الانطفاء)، هي ذات لا ترغب في الثبات ولا تقتنع به ، ولا تتخذ حالة لها ، فهي دائما تبحث عن الحركة والوثب فوق الحاضر والتطلع إلى المستقبل . وفي المقطوعة رقم (3) :¹⁸

غربة روجي
 صاغت موجا فولاذي القصف
 شقت صدري ..
 مجرى .. لا يألفه ماء النهر
 لكني .. حاولت أفتتها
 فتخذت الصبوة ريشا
 واللغة المسنونة ..
 سيفاً ..
 وغدوت .. رعوداً ..
 لا يعني أن أصعق
 ما دام بخطوي هذا الجمر!

هكذا تسعى الذات نحو شق واقعها ، وإذابة ثلجه مستعينة في الوصول إلى هذا الهدف بأدواتها المعهودة وأهمها اللغة. وإذا ووجهت في خضم هذا البحر المتلاطم الأمواج بعوائق ، تستطيع التغلب عليها ما دامت تتحلى بالإرادة والرغبة في التغيير (لا يعني أن أصعق ، ما دام بخطوي هذا الجمر) .

والملاحظ أن منطقة الأفراد انتمت في معظمها إلى حقل التغيير منبثقة من حقل آخر كان له السيطرة على التجربة برمتها هو حقل التصوف . فثمة (الجمر ، الخمر ، العصر ، الآنية ، الاشتهااء ، الانطفاء ، خطوي) . ولأن التصوف يعني في حقيقته الرغبة في التغيير أضحي هذا الحقل بكل مفرداته صالحا - للتعبير في هذا الديوان - عما تبحث عنه الذات الشاعرة من إصلاح للواقع . وهكذا يفسر الشعر بالشعر، والتجربة بالتجربة ، سواء كان في مرحلة شعرية معينة أو في الأعمال الشعرية للشاعر الفرد . فتجربة التصوف من التجارب المهيمنة على شعر أحمد سويلم ، وهي تجربة تحتاج إلى دراسة مستفيضة . لكن أردت هنا أن أوضح مشاركتها الفعالة في إنتاج الدلالة في هذا الديوان ، وهو ما سأبينه أكثر فيما سيأتي داخل هذه الدراسة .

وفي سبيل التغيير ، يستعين الشاعر بعنصر من أهم العناصر الفنية في تشكيل التجارب الشعرية في الشعر العربي المعاصر ألا وهو (التناص) بكل تقلباته : الصوفية والشعرية والتاريخية والدينية والقصصية . ومن ثم تصبح تجربة التغيير داخل هذا الديوان من أنجح التجارب الشعرية في هذا المجال . يبدأ سويلم تشكيل تجربته بعنصر التصوف في المقطوعة رقم (8):¹⁹

قلت له : عطني..

قال : قف في ظل الطير

فإذا حام ..

حلق بجناحيك.. وظلله

قلت له : زدني..

قال : للعاشق عينان

عين للحب..

وعين للمحوب..

¹⁹ انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء : 19 ، 20

لكنّ..

ما أبعد أن يكتمل الوجد بلا عينين

قلت له : كيف تراني..

قال : جذوة شوق

لا تطفأ

خطوا محموما لا يهدأ

لغة من نور

كل صباح ..تتنبأ

فاقبض فوق عنان براقك

وتخلص من خوفك

وابدأ..!

وهنا يتكئ سويلم على التجربة الصوفية في إبراز رغبته في التغيير ، يتضح ذلك مما أنيط بالذات الشاعرة في جانب المريد / الشاعر؛ إذ يُرى (جذوة شوق لا تطفأ ، خطوا محموما لا يهدأ ، لغة من نور كل صباح تتنبأ ...). وفضلا عن مفردات التركيب التي تحمل معنى التغيير ، يُبحث الشاعر في نهاية القصيدة ونتيجة لما سبق على التحليق فوق الواقع (فاقبض فوق عنان براقك ..) ، والتخلص من خوفه في رحلته خوض غمار التغيير . لذلك يجب عليه أن يبدأ. ومن الواضح أن الشاعر استلهم في هذا الموضوع النَّفري في كتابه (المواقف والخطابات) في اعتماده على الحوار الذي يجعل من الذات الشاعرة مريدا تتطلع دائما إلى المناجاة والتضرع في تصديها لمشكلات الواقع وصراعها مع متقلباته ، ورغبتها في الاستكانة عنه ولو قليلا .

وفي إطار التجربة الصوفية كذلك ، يستعين سويلم بمنحنى آخر وهو سحر اللغة في منطقة الحرف ، حيث يقول في المقطوعة رقم (9) :²⁰

سبّ

ياء

فاء

²⁰ انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء : 21

سيف ..ودماء

قاف

تاء

لام

قتل ..وشقاء

من يزهق تلك الدائرة

بحلم شمسي

أو بعض غصون خضراء..!

واستخدام الحرف من الإمكانيات اللغوية التي استغلها الشعراء في تجاربهم الشعرية المتنوعة ووظفوها حسب اتجاهاتهم. ومن الملحوظ أن شاعرية سويلم جمعت هنا بين منطقتين : منطقة الحروف التي أدت إلى تكوين السيف، ومنطقة الملازمة اللغوية ؛ أي ما يستلزم أن يفعله السيف (الدماء) وكذلك في القتل والشقاء . واللعب باللغة على هذا النحو يبرز الملكة الشاعرية من ناحية وتحريك ذهن المتلقي ومشاركته في إنتاج الدلالة من ناحية أخرى . والمهم أن هذه الألفاظ الأربع (السيف والدماء والقتل والشقاء) تعد اختزالاً لعالم الواقع الذي يراه سويلم. ومن ثم يريد التخلص منه (من يزهق تلك الدائرة) . لكن اللافت للنظر أن البديل لم يكن واقعا حقيقيا ، بل كان حلما شمسيا. واعتماد سويلم على الحلم هنا - وفي كثير من قصائد هذا الديوان - يدل على أن مرحلة التغيير ما زالت في إطار المُمْتَنِّي وليس المحقق . وربما يتوافق هذا مع بداية التجربة التي تعتمد على الرؤى والتطلع إلى المستقبل الباهر يؤكد ذلك سطره الأخير (أو بعض غصون خضراء..!). وليس أدل على تشبع سويلم باللغة من هذه المقطوعة التي يوظفها هنا أيضا في جانب التغيير ، حيث يقول في المقطوعة رقم (42):²¹

ألف مهموز بعد الكاف

"كأن" الكاف المرفأ

والألف شراع الشوق

تشببس بما "النون"

²¹ انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء : 67

قيدت الموج العاتي
انطلقت نقطتها.. نجما
ينثر فوق الرمل..
منارات العمر الآتي..!

ولم يتعد الأثر الصوفي كذلك عن هذا الموضوع ؛ فلقد اعتمد الصوفية على الحرف في رحلتهم مع المعاني الباطنية لأنه كما يقول النفري : كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة. وفي الحرف يقول النفري في موقف المحضر والحرف(الحرف حجاب والحجاب حرف) ، وليس بخاف أن الشاعر قد تأثر هنا بالحلاج كذلك في استخدام الحرف.

وفي التناص القرآني المشرب بالتاريخ، يُستدعى حادث الطوفان في المقطوعة رقم (55) :²²

مهما فار التنور
ومهما انشقت وردة هذي الأرض
إلى نصفين
ومهما ارتعشت خطوات الأزرق

.....

فأنا أصعد ..

أصعد بالشوق

إلى سقف لم تشهده عينان

حولي في المركبة..

رعاياي

نجوم..

وسيوف

وقصائد

تحرس هذا العرش المزدان..!

²² انظر : ديوان جناحان إلى الجوزاء : 88 ، 89 . وانظر كذلك إلى استلهامه لحادث الفيل : 50 من الديوان . وانظر لاستلهامه التاريخ الفلسفي : 90 وكذلك التناص الشعري مجنون ليلي 65،66.المتني 22،23

وليس بخاف أن هذه المقطوعة الشعرية تُحدِّثُ تناسبا قرآنيا في موضعين؛ يتمثل الأول منهما في قوله تعالي: (فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون). كما يتمثل التناسب الثاني في قول الله عز وجل: (فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان)²³.

ومن المعروف أن حادث الطوفان كان من أهم مظاهر القدرة الإلهية التي غيرت وجه الحياة على الكرة الأرضية. لكن سويلم هنا يوظف هذا الحدث حسب رؤيته هو تجاه واقعه، لذلك نراه يضع متلقبات الزمن ومساوي واقعه - جمالياً - في منطقة الشرط مع الاستعانة بالأداة (مهما) الشرطية²⁴ التي تدل على الجسارة والجرأة وعدم الخوف، في حين يأتي بجواب الشرط متكئا على الطابع الاسمي (فأنا أصعد) الذي يدل على الثبوت والتحقيق مُصدِّراً بضمير المتكلم (أنا) الذي يدل على قوة الحضور والنصاعة معتمدا في الوقت ذاته على صيغة المضارع (أصعد) ليثبت معنى واحدا ومهما وهو تحديه لواقعه ورغبته الشديدة في مجاوزته والبحث عن واقع آخر مناسب لتطلع الشعراء وهو الواقع الذي لحظ في قول سويلم: (إلى سقف لم تشهده عينان، حولي في المركبة رعاياي: نجوم وسيوف وقصائد تحرس هذا العرش المزدان). ونلاحظ على الفور أن الشاعر استبدل بكل زوجين اثنين، النجوم والسيوف والقصائد وهي وسائل الشاعر في عملية التغيير، كما أنها تجمع بين العلوي /نجوم، والأرضي / السيوف والقصائد، لتؤكد رغبة الشاعر في تغيير واقعه بكل ما أتيح له من آليات.

ويتمثل الجزء الأخير في هذه الدراسة في عدم وضع الشاعر عناوين لمقطوعاته الشعرية، وهي ظاهرة أجدها جديدة على شعرنا العربي المعاصر عموما وعلى شعر الحداثة وما بعدها على وجه الخصوص. فما الذي دفع الشاعر إلى هذا التشكيل الجديد؟ أيأتي هذا الإجراء معضدا لمضمون الديوان الذي يتمثل في التغيير، ومن ثم أراد الشاعر أن يوازي بين التغيير الفني والواقع؟ أم أن هذا الديوان مثل لدى الذات الشاعرة دفقة شعورية واحدة لا تنفصم أجزاءها، ومن ثم تغاضت عن وضع العناوين واكتفت بالترقيم؟ أم هي عملية استشارة من

²³ المؤمنون : 27 ، الرحمن : 37

²⁴ انظر : مغني اللبيب ، ابن هشام ، الجزء الأول : 436

الذات الشاعرة لحت المتلقي على المشاركة في إنتاج الدلالة ، ومن ثم يتكفل المتلقي بوضع عناوين لهذه المقطوعات الشعرية ؟ .

والراجح عندي أن هذه الأطروحات كلها تصلح أن تكون دوافع للشاعر لسيره في هذا المنحى الجديد الذي خالف فيه الشعراء . بل ربما تكون هناك دوافع أخرى يمكن التوصل إليها بمعاودة القراءة وإمعان النظر في عملية التأويل . لكن الجدير بالبحث في كل الدوافع السابقة هو المتمثل في مشاركة المتلقي في إنتاج الدلالة ؛ لأنه في هذه الحالة ستتعدد العناوين بتعدد القراءة نفسها التي تختلف من ناقد لآخر. وكلما تعددت التفاسير زاد النص المقروء ثراء .

على هذا النحو بدت لي العلاقة بين عنوان الديوان وضمونه ، ليصبح من المؤكد أن عناوين الدواوين أو القصائد ما هي إلا مفاتيح للنص الشعري ، وبغير التعرف على كنه هذه العناوين وفنياتها ومحاولة تأويلها يصعب على الناقد تفسير النصوص ، ومن ثم يصعب على المتلقي متابعة القراءات النقدية.

أهم المراجع

¹ - القرآن الكريم .

2- أحمد سويلم، ديوان (جناحان إلى الجوزاء)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة 2004م.

3 - ابن هشام ، مغني اللبيب ، ابن هشام ، ، مكتبة سيد الشهداء ، الجزء الأول .

4- دكتور دسوقي إبراهيم محمد، مناهج النقد الأدبي المعاصر. تنظيرا وتطبيقا، مكتبة الآداب، الطبعة الأولى 2009م

5- الدكتور عبد الناصر حسن، سيميوطيقا العنوان في شعر عبد الوهاب البياتي، دار النهضة المصرية 2002.

6- الدكتور محمد عبد المطلب، مناورات الشعرية، دار الشروق، القاهرة/ بيروت ، ط1 1996

7- الدكتور محمد فكري الجزار ، العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998.

وحدة النص القرآني في تصور الإمام بدر الدين الزركشي

كريم فاروق أحمد عبد الدايم*

ملخص المقال

هذا المقال يحاول أن يكشف عن تصور الزركشي لوحدة النص عموماً , و وحدة النص القرآني خصوصاً , و يصل هذا التصور بالدرس الحديث بما يرسخ جذور الأدوات الحداثية في تراثنا خاصة في تراث علوم القرآن. و يصل الدرس البلاغي اللغوي القديم بالدرس البلاغي اللغوي الحديث و الهدف من ذلك لفت انتباه الدارسين المحدثين الى اهمية الكشف عن القضايا الحداثية في كتب التراث خاصة كتب علوم القرآن التي ربما ظن بعض الباحثين في العلوم اللغوية والبلاغية أن تلك الكتب تخلو من قضايا اللغة و البلاغة خاصة التي تتصل بالدرس الحديث.

ÖZET

İmam Bedruddin ez-Zerkeşi'ye Göre Kur'an Metninin Bütünlüğü

İmam Bedruddin ez-Zerkeşi'ye Göre Kur'an Metninin Bütünlüğü

Bu makale ez-Zerkeşi'nin genel anlamda metin bütünlüğü, özel anlamda ise Kur'an metninin bütünlüğüne dair yaklaşım tarzını ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bu konudaki yaklaşım tarzını tespit, kültürümüzde, özellikle kuran ilimleri kültüründe var olan modern araçların kökleri ile modern yöntemler, ayrıca kadim edebî linguistic inceleme ile modern linguistik yöntem birleştirilmektedir .

Bunu yapmaktaki hedef, geleneksel kitaplarımızda, özellikle de Kuran ilimlerine dair kitaplarda ele alınan modern konuları keşfetmenin önemini modern araştırmacılara göstermektir .

Anahtar Kelimeler: Zerkeşi, Metin Bütünlüğü, Linguistik İnceleme.

ABSTRACT

Unit of the Qur'anic text in the perception of Imam Badr al-Din Zarkashi

This article attempts to reveal approach of Zarkashi's unity of the text in general, and the unity of the Holy Quran in particular. It is necessary, however, to recognize his combination of the roots of the modern aspects in our own culture, and

* محاضر الصرف و الحادثة العربية في كلية الإلهيات . جامعة أتاتورك

especially in Quranic sciences, as well as his analysis of using modern linguistics with that of classical literary linguistic methods in determination of his approach.,

His aim of using such analysis is to show the modern researchers the importance of exploring contemporary issues in our traditional books, especially, the books about Quranic sciences.

Key Words: al-Zarkashi, Unit of the text, linguistic analysis.

إن طبيعة التحليل الأسلوبي في اعتماده على أدوات لغوية شتى يستخدمها المحلل الأسلوبي للكشف عن الظواهر الماثلة في النص ؛ تفرض على المحلل تقطيع النص ليخضعه لتلك الأدوات ذات الطابع التجزيئي ، و الوقوف عند هذه المرحلة من مراحل التحليل يعد من العيوب الجسيمة التي وقع بعض المحللين الأسلوبيين في شراكها ، فثمة أصوات نادت بالحفاظ على النص و وحدته في مواجهة هذا الانتهاك من الأدوات الأسلوبية الباترة لمكونات النص ، و لهذا اتسمت التحليلات الأسلوبية – في السنوات الأخيرة – للنص بتلافي هذا العيب الذي وقع فيه بعض دارسي الأسلوب بإعادة تركيب النص في مرحلة تالية بعد تفكيكه للحفاظ على وحدته.

فالنص كلُّ متكامل و لهذه الخاصية " فالدراسة الأسلوبية تنصب على النص بوصفه وحدة واحدة"¹.

و لا تلغي تلك الخاصية للنص أن تستقل بعض وحداته عن بعضها في المستوى الظاهر للنص ، لكن تلك الوحدات متصلة فيما بينها في المستوى التحتي له " لأن النص كما يدل على ذلك اشتقاق اللفظة هو نسيج و جدلية من الترابطات المتبادلة"².

و للنص القرآني – باعتباره أرقى النصوص على الإطلاق – خصوصية تميزه عن غيره من النصوص ، و تلك الخصوصية في بعض مظاهرها نابعة من وحدته و وحدة مصدره ، و لهذا فإننا " إذا أردنا أن ندرس " النص الكريم " مقدمين لبعض ظواهره تحليلا ، فلا شك أن اعتبار النص كله وحدة واحدة هو أحد المعايير بين نجاح الدرس أو فشله"³.

¹ الأسلوبية مدخل نظري ، د. فتح الله أحمد سليمان ، ص18 ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، 2004

² التحليل النصي ، رولان بارت ، ص34 ، ت. عبد الكبير الشرقاوي ، دار التكوين ، دمشق ، 2009

³ محمد و الفتح ، د. طارق سعد شلبي ، ص29 ، دار الفردوس ، القاهرة ، 2001

و هذا الاعتبار هو ما رصدناه عند الزركشي في تناوله للنص القرآني في كتابه البرهان في علوم القرآن.

و قد خصصنا هذا المقال لرصد تصور الزركشي عن وحدة النص القرآني , لما لهذا التصور من أهمية على مستويين : الأول وحدة القرآن , و الثاني رصد مدى اقتراب تصور الزركشي لوحدة النص من التصور الحديث له , علاوة على الكشف عن بعض الأدوات التي تفضي إلى وحدة النص عند الزركشي .

و للزركشي تصور لوحدة النص نابع بالطبع من إيمانه — كغيره من المسلمين — بوحدة القرآن الكريم و خصوصيته , و أنه منزل من عند الله — سبحانه و تعالى — الواحد الأحد على الرسول الكريم — صلى الله عليه و سلم — و قد صرح الزركشي بهذه الوحدة في غير موضع من كتابه البرهان " فإن القرآن كله كالسورة الواحدة : فيجوز أن يكون الادعاء في سورة و الرد عليهم في أخرى "4.

و يأخذ بقول أبي يوسف القاضي " و هو كالقطعة الواحدة فكله قرآن و بعضه قرآن "5.

و ما يهمنا في هذا المقال هو رصد الإجراءات العملية التي اتخذها الزركشي ليتضح لنا تصوره عن وحدة النص القرآني.

موهم الاختلاف

و أول ما نرصده هو ما قدمه الزركشي لإثبات أن القرآن كلُّ متجانس , و ذلك عن طريق نفي الاختلاف بين آياته , بأنه من الوهم تحت النوع الخامس و الثلاثين " معرفة موهم الاختلاف : و هو ما يوهم التعارض بين آياته , و كلام الله جل جلاله متره عن الاختلاف كما قال تعالى (و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)6 , و لكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافا و ليس به , فاحتيج لإزالته كما صنف في مختلف الحديث و بيان الجمع بينهما "7.

4 البرهان , ص80 , ج3

5 البرهان , ص398 , ج1

6 النساء , الآية 82

7 البرهان , ص43 , ج2

و يرصد أقوال العلماء في موهم الاختلاف فيتمثل بقول الغزالي " و كلام الله تعالى متره عن هذه الاختلافات , فإنه على منهاج واحد في النظم مناسب أوله آخره , و على مرتبة واحدة في غاية الفصاحة"⁸.

و يقدم الأسباب الموهمة بالاختلاف لينفي هذا الاختلاف عنه بغرض الكشف عن تجانس النص القرآني , و يكشف عن تصوره لوحدة النص .

و أول تلك الأسباب : الإخبار عن الشيء الواحد بألفاظ متعددة , فيرجعها إلى أصل واحد جامع بينها " و للاختلاف أسباب : الأول وقوع المخبر به على أحوال مختلفة و تطويرات شتى , كقوله تعالى في خلق آدم إنه (من تراب)⁹ , و مرة (من حمأ مسنون)¹⁰ , و مرة (من طين لازب)¹¹ , و مرة (من صلصال كالفخار)¹² , و هذه الألفاظ مختلفة و معانيها في أحوال مختلفة ؛ لأن الصلصال غير الحمأ , و الحمأ غير التراب , إلا أن مرجعها كلها إلى جوهر و هو التراب , و من التراب تدرجت هذه الأحوال"¹³.

و يذكر في السبب الثاني اختلاف السياق أو المكان المفترض للقول " السبب الثاني : اختلاف الموضوع كقوله تعالى (و قفوههم إنهم مسئولون)¹⁴ , و قوله (فلنستلن الذين أرسل إليهم و لنستلن المرسلين)¹⁵ , مع قوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس و لا جان)¹⁶ , قال الحلبي : فتحمل الآية الأولى على السؤال عن التوحيد و تصديق الرسل .

و الثانية على ما يستلزم الإقرار بالنبوات مع شرائع الدين و فروعه , حملة غيره على اختلاف الأماكن ؛ لأن في القيامة مواقف كثيرة , فموضع يسأل و يناقش , و موضع آخر

⁸ البرهان , ص45 , ج2

⁹ آل عمران , الآية 59

¹⁰ الحجر , الآيات 26 , 28 , 33

¹¹ الصافات , الآية 11

¹² الرحمن , الآية 14

¹³ البرهان , ص51 , ج2

¹⁴ الصافات , الآية 24

¹⁵ الأعراف , الآية 6

¹⁶ الرحمن , الآية 39

يرحم و يلفظ به , و موضع آخر يعنف و يوبخ - و هم الكفار - و موضع آخر لا يعنف - و هم المؤمنون "17.

و يذكر في السبب الثالث أن موهم الاختلاف ربما يرجع إلى الاختلاف في نسبة الفعل إلى الفاعل عن طريق الحقيقة أو المجاز " الثالث لاختلافهما في جهتي الفعل كقوله تعالى (فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم)¹⁸ , أضيف القتل إليهم على جهة الكسب و المباشرة و نفاه عنهم باعتبار التأثير , و لهذا قال الجمهور : إن الأفعال مخلوقة لله تعالى مكتسبة للآدميين , فنفي الفعل بإحدى الجهتين لا يعارضه إثباته بالجهة الأخرى "19.

و يذكر في السبب الرابع أن الاختلاف قد يرجع إلى إثبات الحقيقة و نفي المجاز أو العكس " الرابع : لاختلافهما في الحقيقة و المجاز كقوله (و ترى الناس سكارى و ما هم بسكارى)²⁰ , (و يأتيه الموت من كل مكان و ما هو بميت)²¹ , و هو يرجع لقول المناطقة : الاختلاف بالإضافة , أي و ترى الناس سكارى بالإضافة إلى أهوال القيامة مجازا , و ما هم بسكارى إلى الخمر حقيقة "22.

و من الجدير بالذكر أن الزركشي قد جمع بين آيات القرآن التي توهم تعارضها , و هذا الجمع في حد ذاته معبر عن تصوره لوحدة النص القرآني و تجانس آياته , و قد امتد هذا التجانس إلى الآية الواحدة من جهة نفي الشيء و إثباته في وقت واحد دون فهم الدلالة و اندراجها تحت الحقيقة أو المجاز كما في السببين الثالث و الرابع.

سمات النص

من الإجراءات العملية التي تظهر عند الزركشي في تناول النص القرآني , و توضيح تصوره لوحدة النص ذلك الإجراء الذي يرصد فيه سمات النص القرآني و رصد خصوصياته التي تميزه عن أي نص آخر.

¹⁷ البرهان , ص52 , ج 2

¹⁸ الأنفال , الآية 17

¹⁹ البرهان , ص56 , ج 2

²⁰ الحج , الآية 2

²¹ إبراهيم , الآية 17

²² البرهان , ص57 , ج 2

و يتمثل هذا الرصد في مظهرين : الأول : الإشارات التي تناثرت في كتاب البرهان و ترتبط بسمات النص القرآني .

و الثاني : تصور الزركشي للتناسب بين آيات النص القرآني و سوره مما يعد سمة مهمة من سماته , و تصب في وحدة النص القرآني .
أما عن تلك الإشارات التي رصد فيها الزركشي سمات النص القرآني فنورد بعضها مما يوضح تصور الزركشي لوحدة النص .

يشير الزركشي إلى أن القرآن تتتابع فيه سياقات بعينها مرتبطة ببعضها , و من ذلك تتابع ذكر الأحكام و الوعد و الوعيد و التوحيد و التزيه ذاكرا أن ذلك من عادة القرآن " و عادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاما ذكر بعدها وعدا و وعيدا ليكون باعثا على العمل بما سبق , ثم يذكر آيات التوحيد و التزيه ليعلم عظم الأمر و الناهي , و تأمل سورة البقرة و النساء و المائدة و غيرها تجده كذلك" ²³ .

و من اللافت للنظر أن الزركشي قد ذكر أسباب تتابع تلك السياقات , فقد تتابع سياق الوعد و الوعيد ليكون سببا في تنفيذ أحكام الشرع , و سياق التوحيد و التزيه لإظهار صفات الخالق سبحانه من العظم لتنفيذ أوامره و نواهيه الواردة في أحكام الشرع .
و يشير إلى أن النص القرآني ينفرد بأسلوب بديع في الخطاب من دلالة الاستفهام على التقرير و التذكير " فإن الرب تعالى لا يستفهم خلقه عن شيء , و إنما يستفهمهم ليقرهم و يذكرهم أنهم قد علموا حق ذلك الشيء , فهذا أسلوب بديع انفرد به خطاب القرآن , و هو في كلام البشر مختلف" ²⁴ .

و يشير إلى كثرة ورود أصوات المد ثم النون في فواصل الآيات و يذكر سبب ذلك من التأثير على المتلقي " قد كثر في القرآن الكريم ختم كلمة المقطع من الفاصلة بحروف المد و اللين و إحقاق النون , و حكيمته وجود التمكّن من التطريب بذلك" ²⁵ .

و يشير إلى أن عادة النص القرآني ذكر ما يخص القرآن بعد الحروف المقطعة أول كل سورة " اعلم أن عادة القرآن العظيم في ذكر هذه الحروف أن يذكر بعدها ما يتعلق بالقرآن

²³ البرهان , ص79 , ج 1

²⁴ البرهان , ص316 , ج 2

²⁵ البرهان , ص107 , ج 1

كقوله (الم * ذلك الكتاب)²⁶ , و قد جاء بخلاف ذلك في العنكبوت و الروم فيسأل عن حكمة ذلك "27

هذا و يرصد الزركشي في النوع السابع من كتابه البرهان " في أسرار الفواتح و السور " سمات النص القرآني المتمثلة في افتتاح سورته بعشرة أنواع لا يخرج عنها " و قد افتتح سبحانه و تعالى كتابه العزيز بعشرة أنواع من الكلام لا يخرج شيء من السور عنها "28 و يرصد تلك الأنواع ذاكرا الآيات و عدد السور , فالنوع الأول الاستفتاح بالثناء في أربع عشرة سورة " الأول : استفتاحه بالثناء عليه عز و جل , و الثناء قسما : إثبات لصفات المدح , و نفي و تنزيه من صفات النقص.

و الإثبات نحو (الحمد لله)²⁹ , في خمس سور , و (تبارك)³⁰ , في سورتين , الفرقان (تبارك الذي نزل الفرقان)³¹ , و الملك (تبارك الذي بيده الملك)³² . و التنزيه نحو (سبحان الذي أسرى بعبده)³³ , (سبح اسم ربك الأعلى)³⁴ , (سبح لله ما في السموات)³⁵ , (يسبح لله)³⁶ , كلاهما في سبع سور , فهذه أربع عشرة سورة استفتحت بالثناء عليه : نصفها لثبوت صفات الكمال , و نصفها لسلب النقائص "37

²⁶ البقرة , الآيتان 1 , 2

²⁷ البرهان , ص 199 , ج 1

²⁸ البرهان , ص 193 , ج 1

²⁹ الفاتحة , الأنعام , الكهف , سبأ , فاطر , الآية 1

³⁰ الفرقان , الملك , الآية 1

³¹ الفرقان , الآية 1

³² الملك , الآية 1

³³ الإسراء , الآية 1

³⁴ الأعلى , الآية 1

³⁵ الحديد , الحشر , الصف , الآية 1

³⁶ الجمعة , التغابن , الآية 1

³⁷ البرهان , ص 193 , ج 1

و يرصد في النوع الثاني استفتاح النص القرآني للسور بحروف التهجي , و ذلك في تسع وعشرين آية " الثاني : استفتاح السور بحروف التهجي نحو (الم)³⁸ , (المص)³⁹ , (الر)⁴⁰ , (المر)⁴¹ , (كهيعص)⁴² , (طه)⁴³ , (طس)⁴⁴ , (طسم)⁴⁵ , (حم)⁴⁶ , (حم * عسق)⁴⁷ , (يس)⁴⁸ , (ص)⁴⁹ , (ق)⁵⁰ , (ن)⁵¹ , و ذلك في تسع وعشرين سورة⁵².

و يرصد في بقية الأنواع الاستفتاح بالنداء , و الجملة الخبرية , و القسم , و الشرط , و الأمر , و الاستفهام , و الدعاء , و التعليل ذاكرا عدد السور المفتوح بها تلك الأنواع " النوع الثالث من أنواع استفتاح السور النداء نحو (يا أيها الذين آمنوا)⁵³ الرابع : الجمل الخبرية نحو (يسألونك عن الأنفال)⁵⁴ الخامس : القسم نحو (و الصافات)⁵⁵

³⁸ البقرة , آل عمران , العنكبوت , الروم , لقمان , السجدة , الآية 1

³⁹ الأعراف , الآية 1

⁴⁰ يونس , هود , يوسف , الحجر , إبراهيم , الآية 1

⁴¹ الرعد , الآية 1

⁴² مريم , الآية 1

⁴³ طه , الآية 1

⁴⁴ النمل , الآية 1

⁴⁵ الشعراء , القصص , الآية 1

⁴⁶ غافر , فصلت , الزحرف , الدخان , الجاثية , الأحقاف , الآية 1

⁴⁷ الشورى , الآيتان 1-2

⁴⁸ يس , الآية 1

⁴⁹ ص , الآية 1

⁵⁰ ق , الآية 1

⁵¹ القلم , الآية 1

⁵² البرهان , ص 194 , ج 1

⁵³ المائدة , الآية 1

⁵⁴ الأنفال , الآية 1

⁵⁵ الصافات , الآية 1

السادس : الشرط نحو (إذا وقعت الواقعة)⁵⁶.....
 السابع : الاستفتاح بالأمر في ست سور (قل أوحى)⁵⁷.....
 الثامن : لفظ الاستفهام في (هل أتى)⁵⁸.....
 التاسع : الدعاء في ثلاث سور (ويل للمطففين)⁵⁹ , (ويل لكل همزة لمزة)⁶⁰ ,
 (تبت يدا أبي لهب و تب)⁶¹ .
 العاشر : التعليل في موضع واحد نحو (لإيلاف قريش)⁶² , «⁶³» .
 وقد رصدنا تلك الأنواع المفتتح بها سور النص القرآني للتدليل على أن الزركشي
 رصد من خلالها سمات النص القرآني مما يدل على تصوره لوحدة النص من ناحية , و نظر
 الزركشي في عموم النص القرآني للكشف عن سماته ككاشف عن وحدة النص القرآني أيضا
 من ناحية أخرى.

التناسب

أما رصد الزركشي للتناسب في النص القرآني باعتباره سمة من سماته التي توضح
 وحدته عن طريق تلاؤم سوره و آياته و تناسبها مما يوضح تجانسها — فله مظاهر تتمثل في :

- 1 -تناسب الآيات داخل السورة الواحدة
- 2 -تناسب فاتحة السورة مع خاتمتها
- 3 -تناسب فاتحة السورة مع خاتمة السورة قبلها
- 4 -تناسب فاتحة السورة مع فاتحة السورة بعدها
- 5 -التناسب بين السور المتتالية

⁵⁶ الواقعة , الآية 1

⁵⁷ الجن , الآية 1

⁵⁸ الإنسان , الآية 1

⁵⁹ المطففين , الآية 1

⁶⁰ الهمزة , الآية 1

⁶¹ المسد , الآية 1

⁶² قريش , الآية 1

⁶³ البرهان , ص 207 - 208 , ج 1

6 -تناسب ترتيب السور في المصحف العثماني

7 -التناسب بين السورة و اسمها

و قد رصد الزركشي المظهر الأول من مظاهر التناسب بين الآيات تحت النوع الثاني " معرفة المناسبات بين الآيات " في كتابه البرهان " و اعلم أن المناسبة علم شريف تحزر به العقول و يعرف به قدر القائل فيما يقول , و المناسبة في اللغة : المقاربة , و فلان يناسب فلانا أي يقرب منه و يشاكله , و منه النسيب الذي هو القريب المتصل كالأخوين و ابن العم و نحوه , و إن كانا متناسبين بمعنى رابط بينهما و هو القرابة " 64 .

و من هذا النص يبدو لنا ارتباط معنى التناسب عند الزركشي بالمقاربة و الارتباط , و هو ما يبدو أيضا من فائدة التناسب في قوله " و فائدته : جعل أجزاء الكلام بعضه آخذ بأعناق بعض ؛ فيقوى بذلك الارتباط و يصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء" 65 .

و لارتباط التناسب عنده بالترابط بين الآيات فقد أفرد الزركشي في المناسبة بين الآيات مبحثا لأنواع الارتباط بين الآيات فيورد ما ظهر فيه الارتباط بين الآيات دون التطرق له , ثم يورد ما لا يظهر فيه الارتباط و يقوم بالبحث عن تلك الروابط بين الآيات " عدنا إلى ذكر ارتباط الآي بعضها ببعض , فنقول : ذكر الآية بعد الأخرى إما أن يظهر الارتباط بينهما لتعلق الكلام بعضه ببعض و عدم تمامه بالأولى فواضح , و كذلك إذا كانت الثانية للأولى على جهة التأكيد و التفسير أو الاعتراض الشديد , و هذا القسم لا كلام فيه.

و إما ألا يظهر الارتباط , بل يظهر أن كل جملة مستقلة عن الأخرى و أمّا خلاف النوع المبدوء به , فإما أن تكون معطوفة على ما قبلها بحرف من حروف العطف المشترك في الحكم أو لا " 66 .

و قسّم الارتباط إلى قسمين أحدهما عن طريق العطف فأورد فيه الآيات التي ارتبطت بالعطف , و لكن التناسب لا يظهر بينها فيفسره الزركشي , و من ذلك تناوله لأوائل آيات سورة الإسراء و الربط بينها من الناحية الدلالية ليوضح التناسب بينها في السورة " و منها قوله

64 البرهان , ص74 , ج 1

65 البرهان , ص75 , ج 1

66 البرهان , ص79 , ج 1

سبحانه و تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى)⁶⁷ , إلى أن قال (و آتينا موسى الكتاب)⁶⁸ , فإنه قد يقال : أي رابط بين الإسراء و (و آتينا موسى الكتاب) ؟ , و وجه اتصالها بما قبلها أن التقدير : أطلعناه على الغيب عيانا , و أخبرناه بوقائع من سلف بيانا لتقوم أخباره على معجزته برهانا , أي سبحان الذي أطلعك على بعض آياته لتقصها ذكرا , و أخيرك بما جرى لموسى و قومه في الكرتين لتكون قصتهما آية أخرى , أو أنه أسرى بمحمد على ربه كما أسرى بموسى من مصر حين خرج منها خائفا يتربص , ثم ذكر بعده (ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا)⁶⁹ , ليتذكر بنو إسرائيل نعمة الله عليهم قديما حيث نجّاهم من الغرق , إذ لو لم ينج أباهم من أبناء نوح لما وجدوا , و أخبرهم أن نوحا كان عبدا شكورا , و هم ذريته و الولد سر أبيه , فيجب أن يكونوا شاكرين كأبيهم ؛ لأنه يجب أن يسيروا سيرته فيشكروا.

و تأمل كيف أثنى عليه , و كيف تليق صفته بالفاصلة و يتم النظم بها مع خروجهما مخرج المرور من الكلام الأول على ذكره و مدحه بشكره و أن يعتقدوا تعظيم تخليصه إياهم من الطوفان بما حملهم عليه و نجّاهم منه حين أهلك من عداهم و قد عرفهم أنه إنما يؤاخذهم بذنوبهم و فسادهم فيما سلط عليهم من قتلهم ثم عاد عليهم بالإحسان و الإفضال كي يتذكروا و يعرفوا قدر نعمة الله عليهم و على نوح الذي ولدهم و هم ذريته فلما صاروا إلى جهالتهم و تمردوا عاد عليهم التعذيب.

ثم ذكر تعالى في ثلاث آيات بعد ذلك معنى هذه القصة بكلمات قليلة العدد كثيرة الفوائد لا يمكن شرحها إلا بالتفصيل الكثير و الكلام الطويل مع ما اشتمل عليه من التدرج العجيب و الموعظة العظيمة بقوله (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم و إن أسأتم فلها)⁷⁰ , و لم ينقطع بذلك الكلام إلى أن خرج إلى قوله (عسى ربكم أن يرحمكم و إن عدتم عدنا)⁷¹ ,

⁶⁷ الإسراء , الآية 1

⁶⁸ الإسراء , الآية 2

⁶⁹ الإسراء , الآية 3

⁷⁰ الإسراء , الآية 7

⁷¹ الإسراء , الآية 8

يعني : إن عدتم إلى الطاعة عدنا إلى العفو , ثم خرج خروجاً آخر إلى حكمة القرآن , لأنه الآية الكبرى , و على هذا فقس الانتقال من مقام إلى مقام حتى ينقطع الكلام⁷² .

و بالنظر إلى إشارة الزركشي نهاية النص السابق على قياس ما فعله في الربط بين أوائل سورة الإسراء على بقية السورة الذي عبر عنه بـ " حتى ينقطع الكلام " يظهر لنا تصوره عن التناسب بين آيات السورة كلها ليعبر عن وحدتها مما يدخل في تصور الزركشي لوحدة النص.

أما القسم الثاني لارتباط الآيات ليظهر التناسب بينها لأنها غير مرتبطة بالعطف ؛ فيورد فيه الزركشي بعض القرائن المعنوية التي تقوم بالربط بين الآيات , و تلك القرائن تدخل تحت التنظير و المضادة و الاستطراد نورد منها ما ندلل به على الكل " القسم الثاني : ألا تكون معطوفة فلا بد من دعامة تؤذن باتصال الكلام , و هي قرائن معنوية مؤذنة بالربط , و الأول مزج لفظي , و هذا مزج معنوي تتزل الثانية من الأولى منزلة جزئها الثاني و له أسباب :

أحدها : التنظير : فإن إلحاق النظير بالنظير من دأب العقلاء , و من أمثلته قوله تعالى (كما أخرجك ربك من بيتك بالحق)⁷³ , عقب قوله (أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم و مغفرة و رزق كريم)⁷⁴ , فإن الله سبحانه أمر رسوله أن يمضي لأمره في الغنائم على كره من أصحابه كما مضى لأمره في خروجه من بيته لطلب العير و هم كارهون , و ذلك أنهم اختلفوا في القتال يوم بدر في الأنفال , و حاجوا النبي - صلى الله عليه و سلم - و جادلوه ؛ فكره كثير منهم ما كان من فعل رسول الله - صلى الله عليه و سلم - في النفل ؛ فأنزل الله هذه الآية و أنفذ أمره بها و أمرهم أن يتقوا الله و يطيعوه و لا يعترضوا عليه فيما يفعله من شيء ما بعد أن كانوا مؤمنين ثم قال (كما أخرجك ربك من بيتك بالحق و إن فريقا من المؤمنين لكارهون) , يريد أن كراحتهم لما فعلته من الغنائم ككراحتهم للخروج معك⁷⁵ .

⁷² البرهان , ص 81 - 82 , ج 1

⁷³ الأنفال , الآية 5

⁷⁴ الأنفال , الآية 4

⁷⁵ البرهان , ص 85 - 86 , ج 1

و من تحليل الزركشي السابق نجد أنه ربط بين الآيتين عن طريق كراهة القيام بالفعلين في الآيتين ليربط بين الآيتين محققا التناسب بينهما , أو بمعنى أدق كاشفا عن التناسب بينهما مما لا يظهر إلا بدقة النظر.

و يتضح المظهر الثاني من مظاهر التناسب في النص القرآني فيما رصده الزركشي تحت التناسب بين فاتحة السورة و خاتمتها تحت النوع الثامن من كتابه بعنوان " في خواتم السور " , و مثل لذلك بالتناسب بين أوائل الآيات في سورة القصص و بين خاتمتها " في مناسبة فواتح السور و خواتمها : و من أسرارها مناسبة فواتح السور و خواتمها , و تأمل سورة القصص و بداءتها بقصة مبدأ أمر موسى و نصرته , و قوله (فلن أكون ظهيرا للمجرمين)⁷⁶ , و خروجه من وطنه و نصرته و إسعافه بالمكالمة , و ختمها بأمر النبي - صلى الله عليه و سلم - بألا يكون ظهيرا للكافرين , و تسليته بخروجه من مكة و الوعد بعوده إليها بقوله (إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد)⁷⁷ , "78".

و هذا المظهر و المظهر السابق عليه يكشفان أن وحدة النص عند الزركشي تنطبق على السورة باعتبارها وحدة نصية , و بالجمع بين ما يليهما من تناسب بين السور بعضها البعض نستطيع أن نقول أن تلك الوحدات النصية تجتمع و تكون وحدة النص القرآني و يتضح المظهر الثالث للتناسب في النص القرآني فيما رصده الزركشي تحت التناسب بين خاتمة السورة و فاتحة ما قبلها " في مناسبة فاتحة السورة بخاتمة التي قبلها حتى إن منها ما يظهر تعلقها به لفظا كما قيل في (فجعلهم كعصف مأكول)⁷⁹ , (لإيلاف قريش)⁸⁰ .

و في الكواشي , لما ختم سورة النساء آمرا بالتوحيد و العدل بين العباد أكد ذلك بقوله في أول سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)⁸¹ , "82".

⁷⁶ القصص , الآية 17

⁷⁷ القصص , الآية 85

⁷⁸ البرهان , ص 213 , ج 1

⁷⁹ الفيل , الآية 5

⁸⁰ قريش , الآية 1

⁸¹ المائدة , الآية 1

⁸² البرهان , ص 213 , ج 1

و يطبق الزركشي تصوره للتناسب بين خواتم السور و فواتح ما بعدها على بعض سور القرآن الكريم نورد منها " و إذا اعتبرت افتتاح كل سورة وجدته في غاية المناسبة لما ختم به السورة قبلها , ثم هو يخفي تارة و يظهر أخرى كافتتاح سورة الأنعام بالحمد فإنه مناسب لختام سورة المائدة من فصل القضاء كما قال سبحانه (و قضى بينهم بالحق و قيل الحمد لله رب العالمين)⁸³.

و كافتتاح سورة فاطر بـ " الحمد " أيضا فإنه مناسب لختام ما قبله من قوله (و حيل بينهم و بين ما يشتهون كما فعل بأشياءهم من قبل)⁸⁴ , و كما قال تعالى (فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين)⁸⁵.

و كافتتاح سورة الحديد بالتسبيح فإنه مناسب لختام سورة الواقعة من الأمر به⁸⁶ و كافتتاح سورة البقرة بقوله (ألم * ذلك الكتاب لا ريب فيه)⁸⁷ , إشارة إلى (الصراط) , في قوله (اهدنا الصراط المستقيم)⁸⁸ , كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط المستقيم قيل لهم : ذلك الصراط الذي سألتهم الهداية إليه هو الكتاب⁸⁹.

و من اللافت للنظر أن الزركشي لم يبحث عن التناسب بين خاتمة السورة و فاتحة ما بعدها فحسب , بل أورد آية كاملة من آيات النص القرآني تجمع بين آية الخاتمة و آية الفاتحة سواء من الناحية التركيبية أو الناحية الدلالية , فأول الآية الجامعة بين الآيتين مناسب من الناحية الدلالية لآية الخاتمة , و آخر الآية مناسب لآية الفاتحة من الناحية التركيبية , كما في آية الزمر الجامعة بين خاتمة المائدة و فاتحة الأنعام , فهي متناسبة دلاليا مع الأولى من الدلالة على فصل القضاء , و متناسبة تركيبيا مع الثانية من تكرار الجملة الاسمية " الحمد لله " , و مثلها آية الأنعام الجامعة بين خاتمة سبأ و فاتحة فاطر.

⁸³ الزمر , الآية 75

⁸⁴ سبأ , الآية 54

⁸⁵ الأنعام , الآية 45

⁸⁶ (فسبح باسم ربك العظيم) الواقعة , الآية 96 , (سبح لله ما في السموات و الأرض و هو العزيز الحكيم

(الحديد , الآية 1

⁸⁷ البقرة , الآيتان 1 - 2

⁸⁸ الفاتحة , الآية 6

⁸⁹ البرهان , ص 77 , ج 1

و هذا يكشف عن تصور الزركشي للتناسب العام بين فاتحة كل سورة و خاتمة السورة قبلها من ناحية , و عن التناسب العام لآيات النص القرآني و سوره من ناحية أخرى و يتضح المظهر الرابع للتناسب في النص القرآني من تصور الزركشي للتناسب بين فاتحة السورة و فاتحة السورة التي بعدها , و مثل ذلك بالتناسب بين فاتحة سورة الإسراء و بين فاتحة سورة الكهف , ثم يورد قولاً للزملكاني عن هذا التناسب مورداً في نهاية نقله عن الزملكاني عن طريق التلخيص أن القرآن كله كالكلمة الواحدة مما يعضد فكرة تصور الزركشي عن وحدة النص " و كذلك مناسبة فاتحة سورة الإسراء بالتسبيح , و سورة الكهف بالتحميد ؛ لأن التسبيح حيث جاء مقدم على التحميد , يقال : سبحان الله و الحمد لله و ذكر الشيخ كمال الدين الزملكاني في بعض دروسه مناسبة استفتاحها بذلك ما ملخصه : إن سورة بني إسرائيل افتتحت بحديث الإسراء و هو من الخوارق الدالة على صدق رسول الله - صلى الله عليه و سلم - و أنه رسول من عند الله , و المشركون كذبوا ذلك و قالوا : كيف يسير في ليلة من مكة إلى بيت المقدس ؟ و عادوا و تعنتوا و قالوا : صف لنا بيت المقدس , نرفع له حتى وصفه لهم , و السبب في الإسراء أولاً لبيت المقدس ؛ ليكون ذلك دليلاً على صحة قوله بصعود السموات , فافتتحت بالتسبيح تصديقاً لنبهه فيما ادعاه ؛ لأن تكذيبهم له تكذيب عناد فتره نفسه قبل الإخبار بهذا الذي كذبوه .

و أما الكهف فإنه لما احتبس الوحي و أرجف الكفار بسبب ذلك أنزلها الله رداً عليهم , و أنه لم يقطع نعمه عن نبيه - صلى الله عليه و سلم - بل أتم عليه بإنزال الكتاب فناسب افتتاحها بالحمد على هذه النعمة , و إذا ثبت هذا بالنسبة إلى السور فما ظنك بالآيات و تعلق بعضها ببعض ! بل عند التأمل يظهر أن القرآن كالكلمة الواحدة"⁹⁰ .

و من اللافت للنظر أن إيراد الزركشي لقول الزملكاني تضمن المناسبة بين افتتاح السورة و بين ما ورد فيها من آيات و دلالات , و بالإضافة إلى ما ذكره من تناسب الافتتاح في السورتين مع بعضهما ؛ يقوي لدينا فكرة التناسب عموماً في النص القرآني بين جميع سوره , و إن لم يتناول الزركشي جميع الآيات و السور بالتطبيق .

و يتضح المظهر الخامس من مظاهر التناسب في النص القرآني ما ذكره الزركشي عن التناسب بين سورتين متتاليتين عن طريق مقابلة الدلالات فيهما , و هو ما رصدناه عند تناول

⁹⁰ البرهان , ص78 , ج1

الزركشي للتناسب بين سورتي الكوثر و الماعون عن طريق تقابل الدلالات بينهما " و من لطائف سورة الكوثر أنها كالمقابلة للتي قبلها ؛ لأن السابقة قد وصف الله فيها المنافق بأمور أربعة : البخل , و ترك الصلاة , و الرياء فيها , و منع الزكاة , فذكر هنا في مقابلة البخل (إنا أعطيناك الكوثر)⁹¹ , أي الكثير , و في مقابلة ترك الصلاة (فصل)⁹² , أي دم عليها , و في مقابلة الرياء (لربك)⁹³ , أي لرضاه لا للناس , و في مقابلة منع الماعون (و انحر)⁹⁴ , و أراد به التصديق بلحم الأضاحي , فاعتبر هذه المناسبة العجيبة "95.

و يتضح المظهر السادس من مظاهر التناسب في النص القرآني من تناول الزركشي لترتيب السور في المصحف العثماني فيورد أن لهذا الترتيب أسبابا , و تندرج تلك الأسباب تحت التناسب الصوتي و الدلالي و التركيبي بين آخر السورة و بين فاتحة ما بعدها من ناحية , و التناسب بين الدلالات الكلية للسور من ناحية أخرى " لترتيب وضع السور في المصحف أسباب تطلع على أنه توقيفي صادر عن حكيم : أحدها بحسب الحروف كما في الحواميم , و ثانيها : لموافقة أول السورة لآخر ما قبلها , كآخر الحمد في المعنى و أول البقرة , و ثالثها : للوزن في اللفظ كآخر " تبت " و أول الإخلاص , و رابعها : لشأهة جملة السورة لجملة الأخرى مثل " الضحى " و " ألم نشرح " , "96.

و هذا النص على إجماله يتطلب التحليل ؛ فالزركشي لم يورد تطبيقا مفصلا لتلك الأسباب , و إنما جاء تطبيقه على التناسب بين السور و دلالاتها الكلية . و بالتأمل في تلك الأسباب يظهر لنا أن التناسب - في السبب الأول - بين السور المرتبة في المصحف العثماني كان عن طريق تكرار حروف التهجي " حم " . و السبب الثاني قد تناوله الزركشي في موضع آخر بالتفصيل و قد رصدناه في الصفحات التي مرت بنا و هو التناسب بين أول السورة و آخر السورة قبلها.

⁹¹ الكوثر , الآية 1

⁹² الكوثر , الآية 2

⁹³ الكوثر , الآية 2

⁹⁴ الكوثر , الآية 2

⁹⁵ البرهان , ص 78 , ج 1

⁹⁶ البرهان , ص 296 , ج 1

و السبب الثالث يظهر لنا بالتأمل في الفاصلة الأخيرة لسورة المسد (في جيدها حبل من مسد)⁹⁷ , و فواصل سورة الإخلاص (قل هو الله أحد)⁹⁸ , بالجناس بين " مسد " و " أحد " , و لهذا اعتبرناه تناسبا صوتيا بين السورتين , و عبر عنه الزركشي بـ " للوزن في اللفظ " .

و السبب الرابع يظهر بالتأمل في الدلالة الكلية لسورتي الضحى و الشرح من توجيه الخطاب من الله - سبحانه و تعالى - للرسول - صلى الله عليه و سلم - , و تعديد أفضال الله على الرسول في السورتين .

و يظهر لنا في السورتين التناسب التركيبي بالتأمل في أول سورة الشرح (ألم نشرح لك صدرك)⁹⁹ , و بين آية سورة الضحى (ألم يجدك يتيما فأوى)¹⁰⁰ .

أما الجانب التطبيقي الذي ساقه الزركشي فجاء رابطا بين الدلالات الكلية لسورة البقرة و آل عمران و النساء و المائدة معبرا عن التناسب بين تلك السور من هذا المنظور ليكشف عن التناسب بين سور النص القرآني حسب ترتيبها في المصحف العثماني عموما , و عن تكامل تلك السور خصوصا " و سورة البقرة تضمنت قواعد الدين , و آل عمران مكملة لمقصودها ؛ فالبقرة بمترلة إقامة الدليل على الحكم , و آل عمران بمترلة الجواب عن شبهات الخصوم ؛ و لهذا قرن فيها ذكر المتشابه منه بظهور الحجّة و البيان , فإنه نزل أولها في آخر الأمر لما قدم وفد نجران النصراني , و آخرها يتعلق بيوم أحد , و النصراني تمسكوا بالمتشابه فأجيبوا عن شبههم بالبيان , و يوم أحد تمسك الكفار بالقتال فقبلوا بالبيان , و به يعلم الجواب لمن تتبع المتشابه من القول و الفعل , و أوجب الحجج في آل عمران .

و أما البقرة فذكر أنه مشروع و أمر بتمامه بعد الشروع فيه , و لهذا ذكر البيت و الصفا و المروة , و كان خطاب النصراني في آل عمران أكثر كما أن خطاب اليهود في البقرة أكثر ؛ لأن التوراة أصل و الإنجيل فرع لها , و النبي - صلى الله عليه و سلم - لما هاجر إلى المدينة دعا اليهود و جاهدهم , و كان جهاده للنصراني في آخر الأمر , كما كان دعاؤه لأهل

⁹⁷ المسد , الآية 5

⁹⁸ الإخلاص , الآية 1

⁹⁹ الشرح , الآية 1

¹⁰⁰ الضحى , الآية 6

الشرك قبل أهل الكتاب ؛ و لهذا كانت السور المكية فيها الدين الذي اتفق عليه الأنبياء , فخطوب بما جميع الناس , و السور المدنية فيها خطاب من أقر بالأنبياء من أهل الكتاب و المؤمنين ؛ فخطوبوا يا أهل الكتاب , يا بني إسرائيل .

و أما سورة النساء فتتضمن جميع أحكام الأسباب التي بين الناس , و هو نوعان : مخلوقة لله تعالى , و مقدورة لهم كالنفس و الصهر , و لهذا افتتحها الله بقوله (ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها)¹⁰¹ , ثم قال (و اتقوا الله الذي تساءلون به و الأرحام)¹⁰² , و بين الذين يتعاهدون و يتقاعدون فيما بينهم و ما تعلق بذلك من أحكام الأموال و الفروج و الموارث , و منها العهود التي حصلت بالرسالة و التي أخذها الله على الرسل .

و أما المائدة فسورة العقود , و بمن تمام الشرائع , و قالوا : و بما تم الدين , فهي سورة التكميل بما ذكر الوسائل كما في الأنعام و الأعراف ذكر المقاصد كالتحليل و التحريم , كتحریم الدماء و الأموال و عقوبة المعتدين , و تحريم الخمر من تمام حفظ العقل و الدين , و تحريم الميتة و الدم و المنخقة , و تحريم الصيد على المحرم من تمام الإحرام و إحلال الطيبات من تمام عبادة الله , و لهذا ذكر فيها ما يختص بشريعة محمد - صلى الله عليه و سلم - كالوضوء و الحكم بالقرآن فقال تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا)¹⁰³ , و ذكر أنه من ارتد عوَّض الله بغير منه و لا يزال هذا الدين كاملا ؛ و لهذا قيل إنما آخِر القرآن نزولا فأحلوا حلالها و حرموا حرامها .

و هذا الترتيب بين هذه السور الأربع المدنيات : البقرة و آل عمران و النساء و المائدة من أحسن الترتيب ؛ و هو ترتيب المصحف العثماني¹⁰⁴ .

و قد آثرنا إيراد هذا النص كاملا للوقوف على كيفية التماس الزركشي للتناسب بين السور الأربع من ناحية الدلالات الكلية و الجزئية لتلك السور من ناحية , و تعاضد تلك السور فيما بينها بحيث تكمل كل سورة بقية السور من ناحية أخرى .

¹⁰¹ النساء , الآية 1

¹⁰² النساء , الآية 1

¹⁰³ المائدة , الآية 48

¹⁰⁴ البرهان , ص 296 - 298 , ج 1

هذا و من الملحوظ أن الزركشي حسب التماس التناسب بين تلك السور يكشف لنا عن اعتباره مجموع تلك السور وحدة نصية داخل النص القرآني من حيث اكتمال الدين بها , و تلك الوحدة النصية تتفاعل مع بقية سور النص القرآني و تتكامل معها , و هذا ما فهمناه من إشارة الزركشي إلى اختصاصها بخطاب اليهود و النصارى , و اختصاص السور المكية بخطاب الكافرين , و إن صح فهمنا لهذا النص السابق علاوة على ما سبق من التناسب بين الآيات في السورة الواحدة - كوحدة نصية - و ما تلاه من تناسب بين السور عموماً يجعلنا نكشف عن مدى الاقتراب بين تصور الزركشي لوحدة النص و التصور الحديث له , و نحسب أن هذا الاقتراب يحسب لخصوصية النص القرآني , تلك الخصوصية التي يحسب لها الفضل في استقاء الزركشي للإجراءات العملية التي تكشف عن تصوره لوحدة النص و من بينها التناسب العام بين آيات النص القرآني و سوره باعتبارها سمة من سمات النص القرآني.

أما النوع السابع من أنواع التناسب فيظهر من خلال ما أورده الزركشي رابطاً بين السورة و بين اسمها بما يحقق التناسب بينهما , و أرجع ذلك على أنه من عادة العرب , و ما يهمننا هنا هو أن التناسب يشمل جميع مكونات النص القرآني في تصور الزركشي " ينبغي النظر في وجه اختصاص كل سورة بما سميت به , و لا شك أن العرب تراعي في الكثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في الشيء من خلق أو صفة تخصه , أو تكون معه أحكم أو أكثر أو أسبق لإدراك الرائي للمسمى , و يسمون الجملة من الكلام أو القصيدة الطويلة بما هو أشهر فيها و على ذلك جرت أسماء سور الكتاب العزيز , كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم لقرينة ذكر قصة البقرة المذكورة فيها و عجيب الحكمة فيها و سميت سورة النساء بهذا الاسم لما تردد فيها من كثير من أحكام النساء"¹⁰⁵.

هذا و يورد الزركشي التناسب بين الحروف المقطعة و بين السور الواردة فيها باعتبار هذه الحروف أعلام و أسماء لهذه السور " و اعلم أن تسمية سائر سور القرآن يجري فيها من رعي التسمية ما ذكرنا , و انظر سورة "ق" لما تكرر فيها من ذكر الكلمات بلفظ القاف , و من ذلك السور المفتحة بالحروف المقطعة , و وجه اختصاص كل واحدة بما وليته حتى لم تكن

¹⁰⁵ البرهان , ص 307 , ج 1

لترد (الم) في موضع (الر) ، و لا (حم) في موضع (طس) ؛ لا سيما إذا قلنا : إنها أعلام لها و أسماء عليها¹⁰⁶ .

و من النص السابق يتضح لنا أن التناسب بين السورة و اسمها لا يختص بما هو مشهور أو نادر أو مستغرب فيها فحسب ، بل بالتناسب العام بين الأصوات و الحروف عبر السورة و اسمها ككل على نحو ما ساقه الزركشي ، و هو ما يتضح من التناسب بين تكرار الحروف المقطعة التي اعتبرها أسماء للسور ، و بين تكرارها في السور بشكل عام " و كذا وقع في كل سورة منها ما كثر ترداده فيما يتركب من كلمها ، و يوضحه أنك إذا ناظرت سورة منها بما يماثلها في عدد كلماتها و حروفها وجدت الحروف المفتوح بها تلك السورة أفرادا و تركيبا أكثر عددا في كلماتها منها في نظيرتها و مماثلتها في عدد كلمها و حروفها

و قد اطرد هذا في أكثرها فحق لكل سورة ألا يناسبها غير الوارد فيها ؛ فلو وضع موضع (ق) من سورة (ن) لم يكن لعدم التناسب الواجب مراعاته في كلام الله تعالى ، و قد تكرر في سورة يونس من الكلم الواقع فيها (الر) مائتا كلمة و عشرون أو نحوها فلهذا افتتحت بـ (الر)¹⁰⁷ .

تفسير النص بالنص

اتبع الزركشي في كتابه البرهان إجراء عمليا خلال تناوله للنص القرآني بالتفسير ، و هذا الإجراء هو المعين الأول للزركشي في عملية تفسير النص ؛ إذ يلجأ إليه عند غموض الدلالة أو الاستشكال فيها ، بمعنى أن اعتبار الزركشي أن النص وحدة واحدة جعله يستدل ببعضه على الآخر فإذا غمضت الدلالة في آية بحث عنها في آية أخرى ليستدل بها عليها ، فالقرآن الكريم كل متكامل تدل آياته على بعضها ، و هذا ما صرح به في أفضل وسيلة لتفسير النص القرآني " أحسن طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن ، فما أجمل في مكان فقد فصل في موضع آخر ، و ما اختصر في مكان فإنه قد بسط في آخر ، فإن أعيانك ذلك فعليك بالسنة فلها شارحة للقرآن و موضحة له¹⁰⁸ .

¹⁰⁶ البرهان ، ص 308 ، ج 1

¹⁰⁷ البرهان ، ص 308 ، ج 1

¹⁰⁸ البرهان ، ص 172 ، ج 2

فطرق التفسير عند الزركشي أربع : أولها و أولها تفسير القرآن بالقرآن و هو التطبيق العملي الذي اتخذ في كتابه البرهان في الخاليتين المذكورتين في النص السابق , و هما الإجمال أو غموض الدلالة , و الاختصار أو الحذف في مكان و الاستدلال عليه من مكان آخر أما الشق الأول الخاص ببيان الدلالة و توضيحها فيعتمد فيه الزركشي على الاستدلال من النص بإحدى طريقتين , إما البحث عن الدلالة في محيط الآية أو خارج محيطها مما يقع في النص القرآني في السورة أو في سورة أخرى " و قد يكون بيانه واضحا و هو أقسام: أحدها : أن يكون عقبه كقوله تعالى (الله الصمد)¹⁰⁹ , قال محمد بن كعب القرظي : تفسيره (لم يلد و لم يولد * و لم يكن له كفوا أحد)¹¹⁰ , و كقوله تعالى (إن الإنسان خلق هلوعا)¹¹¹ , قال أبو العالية تفسيره (إذا مسه الشر جزوعا * و إذا مسه الخير منوعا)¹¹² , قال ثعلب : سألت محمد بن طاهر ما الملح ؟ فقلت : قد فسر الله تعالى .
و كقوله (فيه آيات بينات)¹¹³ , فسرته بقوله (مقام إبراهيم و من دخله كان آمنا)¹¹⁴ , "115 .

و يعتمد في الوصول إلى الدلالة في آية على آية أخرى خارج محيطها في السورة ذاتها أو في سورة أخرى " الثاني : أن يكون بيانه منفصلا عنه في السورة معه أو في غيره كقوله تعالى (مالك يوم الدين)¹¹⁶ , و بيانه في سورة الانفطار بقوله (و ما أدراك ما يوم الدين * ثم ما أدراك ما يوم الدين * يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الأمر يومئذ لله)¹¹⁷ , و قوله في سورتي النمل و القصص (من جاء بالحسنة فله خير منها)¹¹⁸ , و لم يبين في ليل و لا نهار ,

¹⁰⁹ الإخلاص , الآية 2

¹¹⁰ الإخلاص , الآيتان 3 - 4

¹¹¹ المعارج , الآية 19

¹¹² المعارج , الآيتان 20 - 21

¹¹³ آل عمران , الآية 97

¹¹⁴ آل عمران , الآية 97

¹¹⁵ البرهان , ص 182 , ج 2

¹¹⁶ الفاتحة , الآية 4

¹¹⁷ الانفطار , الآيات 17 , 18 , 19

¹¹⁸ النمل , الآية 89 , القصص , الآية 84

و بينه في سورة الدخان بقوله (في ليلة مباركة)¹¹⁹ , ثم بينها في ليلة القدر بقوله (إنا أنزلناه في ليلة القدر)¹²⁰ , فالمباركة في الزمان هي ليلة القدر في هذه السورة ؛ لأن الإنزال واحد¹²¹ .

و من اللافت للنظر أن الاستدلال بالنص على النص قد امتد لأكثر من آية في أكثر من سورة ليقوي لدينا تصور الزركشي لوحدة النص من خلال الاستدلال على آياته بآياته. هذا و قد طبق الزركشي منهجه في تفسير النص بالنص في العديد من المواضع في كتابه البرهان , منها على سبيل المثال الكشف عن العموم في آية من التفصيل في آية أخرى " و قوله تعالى (و الذين هم لفروجهم حافظون)¹²² الآية , القصد منها مدح قوم صانوا فروجهم عما لا يحل , و لم يواقعوا بما إلا من كان يملك النكاح أو اليمين , و ليس في الآية بيان ما يحل منها و ما لا يحل , ثم إذا احتيج إلى تفصيل ما يحل بالنكاح و ملك اليمين صير إلى ما قصد , و تفصيله بقوله (حرمت عليكم أمهاتكم)¹²³ الآية¹²⁴ .

و من ذلك الاستدلال على العموم في آية بالتخصيص في آية أخرى " و قد يأخذ التخصيص من آية أخرى كقوله تعالى (و من يولهم يومئذ دبره)¹²⁵ الآية , فهذا عام في المقاتل كثيرا أو قليلا , ثم قال (إن يكن منكم عشرون صابرون)¹²⁶ الآية و نظيره قوله (و الدم)¹²⁷ , و قال في آية أخرى (إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا)¹²⁸ , يعني إلا الكبد و الطحال فهو حلال¹²⁹ .

¹¹⁹ الدخان , الآية 3

¹²⁰ القدر , الآية 1

¹²¹ البرهان , ص 184 , ج 2

¹²² المؤمنون , الآية 5

¹²³ النساء , الآية 23

¹²⁴ البرهان , ص 17 , ج 2

¹²⁵ الأنفال , الآية 16

¹²⁶ الأنفال , الآية 65

¹²⁷ البقرة , الآية 173

¹²⁸ الأنعام , الآية 145

¹²⁹ البرهان , ص 215 , ج 2

أما الشق الثاني فهو يتمثل في الاستدلال على الحذف بالاعتماد على وحدة النص بالبحث عن ذكره في موضع آخر داخل النص القرآني ، فيورد الزركشي من شروط الحذف " أن تكون في المذكور دلالة على المحذوف ، إما من لفظه أو من سياقه"¹³⁰ .

و يقوم بتقدير المحذوف حسب ذكره في آيات أخرى " و قد يدل على المحذوف ذكره في مواضع آخر : منها - و هو أقواها - كقوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك)¹³¹ ، أي أمره بدليل قوله (أو يأتي أمر ربك)¹³² ، و قوله في آل عمران (و جنة عرضها السموات و الأرض)¹³³ ، أي كعرض بدليل التصريح به في آية الحديد¹³⁴ ، "135" .

و يورد في أسباب حذف الفعل أن يذكر في موضع آخر في السياق العام للنص القرآني فيستدل بقول الواحددي على حذف الفعل " اذكر " من عدة آيات في سور مختلفة لوجوده في آيات أخرى في السياق العام للنص القرآني " السادس : أن يدل عليه ذكره في موضع آخر كقوله (و إذ قتلتم نفسا)¹³⁶ ، قال الواحددي : هو بإضمار " اذكر " ، و لهذا لم يأت لإذ بجواب ، و مثله قوله تعالى (و إلى ثمود أخاهم صالحا)¹³⁷ ، و ليس شيء قبله تراه ناصبا لـ " صالحا " بل علم بذكر النبي و المرسل إليه أن فيه إضمار " أرسلنا " ، و قوله (و لسليمان الريح)¹³⁸ ، أي و سخرنا ، و مثله (و نوحا إذ نادى من قبل)¹³⁹ ، (و ذا النون)¹⁴⁰ ، و كذا (و داود و سليمان إذ يحكمان في الحرت)¹⁴¹ ، أي و اذكر ، قال : و يدل

¹³⁰ البرهان ، ص 111 ، ج 3

¹³¹ الأنعام ، الآية 158

¹³² النحل ، الآية 33

¹³³ آل عمران ، الآية 133

¹³⁴ (سابقوا إلى مغفرة من ربكم و جنة عرضها كعرض السموات و الأرض) الحديد ، الآية 21

¹³⁵ البرهان ، ص 113 ، ج 3

¹³⁶ البقرة ، الآية 72

¹³⁷ هود ، الآية 61

¹³⁸ الأنبياء ، الآية 81

¹³⁹ الأنبياء ، الآية 76

¹⁴⁰ الأنبياء ، الآية 87

¹⁴¹ الأنبياء ، الآية 78

على " اذكر " في هذه الآيات قوله تعالى (و اذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض)¹⁴² , (و اذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم)¹⁴³ , و ما قاله ظاهر¹⁴⁴ .

التكرار

إن بنية التكرار في بعض مظاهرها دالة على وحدة النص فتكرار تراكيب بعينها أو موضوعات بعينها في عموم النص داعية إلى وحدة النص من ناحية , و وحدة مصدره من ناحية أخرى.

إن رصد الزركشي للتكرار في النص القرآني يعد من الإجراءات العملية التي تصب في النهاية في وحدة النص القرآني إذ يلزم في الإجراء العملي لرصد التكرار النظر الكلي في عموم النص القرآني.

و قد تناول الزركشي في علم المتشابه ما تكرر من الآيات أو تراكيبها في عموم النص القرآني ؛ فيرصد فيه التشابه بين الآيات بمظهرين : الأول مع الاختلاف بالتقدم و التأخير أو الحذف أو الزيادة أو غيرها , و الثاني : تكرار الآيات في عموم النص القرآني بطريقة كمية يبدأ فيها الزركشي برصد ما تكرر مرتين حتى يصل إلى ما تكرر ثلاثا و عشرين مرة , موردا السور التي تكررت فيها الآية أو جزء منها , و هو ما سنرصده عند الزركشي بنماذج مختصرة تدلل على ما سبق " ما جاء على حرفين : (لعلكم تتفكرون)¹⁴⁵ , في القرآن اثنان في البقرة , (و لكن أكثرهم لا يشكرون)¹⁴⁶ , اثنان في يونس و النمل¹⁴⁷ .

" ما جاء على ثلاثة أحرف : (أو لم يسيروا في الأرض)¹⁴⁸ , ثلاثة في القرآن في الروم و فاطر و المؤمن , (فنجيناه)¹⁴⁹ , بالفاء في يونس و الأنبياء و الشعراء¹⁵⁰ .

¹⁴² الأنفال , الآية 26

¹⁴³ الأعراف , الآية 86

¹⁴⁴ البرهان , ص 203 , ج 3

¹⁴⁵ البقرة , الآيتان 219 , 266

¹⁴⁶ يونس , الآية 60 , النمل , الآية 73

¹⁴⁷ البرهان , ص 165 , ج 1

¹⁴⁸ الروم , الآية 9 , فاطر , الآية 44 , غافر , الآية 21

¹⁴⁹ يونس , الآية 73 , الأنبياء , الآية 76 , الشعراء , الآية 170

¹⁵⁰ البرهان , ص 168 , ج 1

" ما جاء على أربعة حروف : (من في السموات و من في الأرض)¹⁵¹ , بتكرير " من " في يونس و الحج و النمل و الزمر , (ملك السموات و الأرض و ما بينهما)¹⁵² , في المائدة اثنان , في " ص " , و آخر الزخرف¹⁵³ .

" ما جاء على أحد عشر حرفا : (جنات عدن)¹⁵⁴ , في التوبة و الرعد و النحل و الكهف و مريم و طه و الملائكة و ص و المؤمن و الصف و لم يكن , (ما في السموات و الأرض)¹⁵⁵ , في البقرة و النساء و الأنعام و يونس و النحل و النور و العنكبوت و لقمان و الحديد و الحشر و التغابن¹⁵⁶ .

" فما جاء على عشرين وجها : (إن في ذلك لآية)¹⁵⁷ , على التوحيد في البقرة و آل عمران و هود و الحجر , و في النحل خمسة أحرف بالتوحيد , و في الشعراء ثمانية , و في النمل و العنكبوت و سبأ¹⁵⁸ .

هذا وقد رصد الزركشي في كتابه البرهان القصص المتكررة في النص القرآني بهدف ذكر فوائد تكرارها , و ما يهمنا هنا هو رصد التكرار في حد ذاته ليكون ملمحا من الملامح التي تكشف عن تصور الزركشي لوحدة النص " و منه تكرار القصص في القرآن كقصة إبليس في السجود لآدم , و قصة موسى و غيره من الأنبياء , قال بعضهم : ذكر الله موسى في مائة و

¹⁵¹ يونس , الآية 66 , الحج , الآية 18 , النمل , الآية 87 , الزمر , 68

¹⁵² المائدة , الآيتان 17 , 18 , ص , الآية 10 , الزخرف , الآية 75

¹⁵³ البرهان , ص 171 , ج 1

¹⁵⁴ التوبة , الآية 72 , الرعد , الآية 23 , النحل , الآية 31 , الكهف , الآية 31 , مريم , الآية 61 , طه

, الآية 76 , فاطر , الآية 33 , ص , الآية 50 , غافر , الآية 8 , الصف , الآية 12 , البينة , الآية 8

¹⁵⁵ البقرة , الآية 116 , النساء , الآية 170 , الأنعام , الآية 12 , يونس , الآية 55 , النحل , الآية 52

, النور , الآية 64 , العنكبوت , الآية 52 , لقمان , الآية 26 , الحديد , الآية 1 , الحشر , الآية 24 ,

التغابن , الآية 4

¹⁵⁶ البرهان , ص 179 , ج 1

¹⁵⁷ البقرة , الآية 248 , آل عمران , الآية 49 , هود , الآية 103 , الحجر , الآية 77 , النحل , الآيات

11 , 13 , 65 , 67 , 69 , الشعراء , الآيات 8 , 67 , 103 , 121 , 139 , 158 , 174 ,

190 , النمل , الآية 52 , العنكبوت , الآية 44 , سبأ , الآية 9

¹⁵⁸ البرهان , ص 182 , ج 1

عشرين موضعا من كتابه ؛ قال ابن العربي في " القواصم " ذكر الله قصة نوح في خمس و عشرين آية , و قصة موسى في سبعين آية¹⁵⁹ .

إن رصد الزركشي للآيات المتكررة أو أجزاء منها , و للقصص المتكرر في النص القرآني يتطلب منه النظر إلى النص القرآني نظرة كلية ليرصد ذلك التكرار , و هذه النظرة الكلية في حد ذاتها تعد من الملامح التي تكشف عن تصور الزركشي لوحدة النص القرآني , فضلا عما في التكرار من كشف عن وحدة مصدر النص القرآني.

المقارنة

من الإجراءات العملية التي اتخذها الزركشي خلال تناوله للنص القرآني , ذلك الإجراء الذي يعتمد على المقارنة بين الآيات , و مما لا شك فيه أن المقارنة بين الآيات أو تراكيبها في عموم النص القرآني تستدعي النظر العام للنص القرآني ككل و رصد العلاقات القائمة بين آياته على اختلاف سورها , و هذا النظر العام بهذه الكيفية ما هو إلا ترجمة لتصور الزركشي لوحدة النص.

إن نظرة الزركشي للنص القرآني ككل قادتته إلى رصد الآيات التي تشابهت في عموم النص القرآني , و لكن هذا التشابه لا يصل إلى حد التطابق لوجود الفروق في التراكيب , و كان من أسباب تلك الفروق التقديم و التأخير بمعنى أن الزركشي رصد ما قدم في آية و آخر في آية أخرى , رابطا ذلك التقديم و التأخير بسياق كل آية , أو بالدلالة , أو بقصد الصياغة تنويع أساليبها " ما قدم في آية و آخر في أخرى : فمن ذلك قوله في فاتحة الكتاب (الحمد لله)¹⁶⁰ , و في خاتمة الجاثية (فله الحمد)¹⁶¹ , فتقديم الحمد في الأول جاء على الأصل , و الثاني على تقدير الجواب , فكأنه قيل : عند وقوع الأمر : لمن الحمد ؟ و من أهله ؟ فجاء

¹⁵⁹ البرهان , ص 25 , ج 3

¹⁶⁰ الفاتحة , الآية 2

¹⁶¹ الجاثية , الآية 36

الجواب على ذلك , نظيره (لمن الملك اليوم)¹⁶² , ثم قال (لله الواحد القهار)¹⁶³ ,
.....¹⁶⁴ .

و يرصد الزركشي التقدم و التأخير في آية مقارنة بينها و بين آية أخرى , و يربط ذلك بالسياق في الآيتين " و منها قوله في سورة النمل (لقد وعدنا هذا نحن و آباؤنا من قبل)¹⁶⁵ , و في سورة المؤمنين (لقد وعدنا نحن و آباؤنا هذا من قبل)¹⁶⁶ , فإن ما قبل الأولى (أنذا كنا ترابا و آباؤنا)¹⁶⁷ , و ما قبل الثانية (أنذا متنا و كنا ترابا و عظاما)¹⁶⁸ , فالجهة المنظور فيها هناك كون أنفسهم و آبائهم ترابا , و الجهة المنظور فيها هنا كونهم ترابا و عظاما , و لا شبهة أن الأولى أدخل عندهم في تبعيد البعث¹⁶⁹ .

و يرجع ذلك إلى تنوع الأسلوب " و منها أن يقع التقدم في موضع و التأخير في آخر و اللفظ واحد و القصة واحدة للتفنن في الفصاحة , و إخراج الكلام على عدة أساليب كما في قوله تعالى (و ادخلوا الباب سجدا و قولوا حطة)¹⁷⁰ , و قوله (و قولوا حطة و ادخلوا الباب سجدا)¹⁷¹ , "172

و من الناحية التطبيقية نجد أن الزركشي يعتمد على المقارنة بين الآيات في سور شتى وردت فيها تراكيب متشابهة , و من تلك المقارنات ما رصده من فروق بين آية في سورة البقرة و أخرى في سورة إبراهيم وردت إحداهما بالعطف بالواو , و الأخرى بدونه , و أرجع

¹⁶² غافر , الآية 16

¹⁶³ غافر , الآية 16

¹⁶⁴ البرهان , ص 279 , ج 3

¹⁶⁵ النمل , الآية 68

¹⁶⁶ المؤمنون , الآية 83

¹⁶⁷ النمل , الآية 67

¹⁶⁸ المؤمنون , الآية 82

¹⁶⁹ البرهان , ص 279 , ج 3

¹⁷⁰ البقرة , الآية 58

¹⁷¹ الأعراف , الآية 161

¹⁷² البرهان , ص 281 , ج 3

ذلك إلى السياق " في البقرة (يذبحون أبناءكم)¹⁷³ , و في سورة إبراهيم (و يذبحون)¹⁷⁴ , بالواو , و وجهه أنه في سورة إبراهيم تقدم (و ذكرهم بأيام الله)¹⁷⁵ , و هي أوقات عقوبات إلى أن قال (إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور)¹⁷⁶ , و اللائق أن يعدد امتحانهم تعديدا يؤذن بصدق الجمع عليه لتكثر المنة , و لذلك أتى بالعاطف ليؤذن بأن إسامتهم العذاب مغاير لتذبيح الأبناء و سبي النساء و هو ما كانوا عليه من التسخير بخلاف المذكور في البقرة , فإن ما بعد " يسومونكم " تفسير له ؛ فلم يعطف عليه , و لأجل مطابقة السابق جاء في الأعراف (يقتلون أبناءكم)¹⁷⁷ , ليطابق (سنقتل أبناءهم)¹⁷⁸ , "179

و يرصد الفرق بين آيتين من وجهة الاختلاف في توجيه الخطاب للجمع أو توجيهه للمفرد " و منه قوله تعالى (و إن تدعوهم إلى الهدى لا يتبعوكم)¹⁸⁰ , فأثبت الواو في الأعراف , و حذفها في الكهف فقال (و إن تدعوهم إلى الهدى)¹⁸¹ , و الفرق بينهما أن الذي في الأعراف خطاب لجمع و أصله " تدعوهم " حذف للجزم , و التي في الكهف خطاب للنبي - صلى الله عليه و سلم - و هو واحد و علامة الجزم فيه سقوط الواو "182

و يرصد الفرق بين التعريف و التنكير في تركيب متشابه و يرجع ذلك الفرق إلى التناسب بين النكرة و سياقها , و بين المعرفة و سياقها الواردة فيه " و منه قوله تعالى في سورة البقرة (و يقتلون النبيين بغير الحق)¹⁸³ , و في سورة آل عمران (بغير حق)¹⁸⁴ , و الحكمة

¹⁷³ البقرة , الآية 49

¹⁷⁴ إبراهيم , الآية 6

¹⁷⁵ إبراهيم , الآية 5

¹⁷⁶ إبراهيم , الآية 5

¹⁷⁷ الأعراف , الآية 141

¹⁷⁸ الأعراف , الآية 127

¹⁷⁹ البرهان , ص 153 , ج 1

¹⁸⁰ الأعراف , الآية 193

¹⁸¹ الكهف , الآية 57

¹⁸² البرهان , ص 213 , ج 3

¹⁸³ البقرة , الآية 61

¹⁸⁴ آل عمران , الآية 21

فيه أن الجملة في آل عمران خرجت مخرج الشرط و هو عام فناسب أن يكون النفي بصيغ التنكير حتى يكون عاما , و في سورة البقرة جاء عن أناس معهودين , و هو قوله تعالى (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله و يقتلون النبيين بغير الحق)¹⁸⁵ , فناسب أن يؤتى بالتعريف لأن الحق الذي كان يستباح به قتل الأنفس عندهم كان معروفا كقوله تعالى (و كتبنا عليها فيها أن النفس بالنفس)¹⁸⁶ , فالحق هنا كالذي تقتل به الأنفس و معهود معروف بخلاف ما في سورة آل عمران "187".

المراجع و المصادر

- الأسلوبية مدخل نظري , د. فتح الله أحمد سليمان , مكتبة الآداب , القاهرة , 2004
- البرهان في علوم القرآن , بدر الدين الزركشي , تحقيق د. محمد متولي منصور , دار التراث القاهرة , 2008
- التحليل النصي , رولان بارت , ت. عبد الكبير الشرفاوي , دار التكوين , دمشق , 2009
- محمد و الفتوح , د. طارق سعد شليبي , دار الفردوس , القاهرة , 2001

¹⁸⁵ البقرة , الآية 61

¹⁸⁶ المائدة , الآية 45

¹⁸⁷ البرهان , ص 215 , ج 3

العامية في مصر العثمانية

عيد فتحي عبد اللطيف*

ملخص

كانت العامية وما زالت حتى الآن من المشكلات الكبيرة التي تواجه اللغة العربية الفصحى ، لأن العامية هي التي تستخدم في الحياة العامة وفي الشئون العادية لدى الشعوب ، ولهذا فهي لا تخضع للقوانين التي تحكم اللغة العربية الفصحى ، كما أن العامية تتغير بصورة مستمرة تبعاً لتغير الأجيال والظروف المحيطة بها . ومن المعروف أن ظاهرة العامية لا تختص بما اللغة العربية وحدها ، بل قد ثبت لدى كثير من الباحثين وجود هذه الظاهرة في كثير من اللغات الأجنبية كالفرنسية والإنجليزية والتركية وغيرها .

ÖZET

Osmanlı Döneminde Mısırdaki Konuşma Dili

Avamca (Konuşma Dili), Fasih Arapça'nın günümüze kadar karşı karşıya kaldığı problemlerden birisidir. Çünkü ammice, halkın normal işlemlerinde ve günlük yaşamında kullandığı bir dildir. Ayrıca o, Fasih Arapça'da uygulanan kurallara da tabi olmamaktadır. Öte yandan ammice kuşakların ve şartların değişmesiyle de değişebilen bir dildir.

Diğer taraftan ammice olgusu sadece Arap diline has olan bir olgu değildir. Birçok araştırmacı bu olgunun, İngilizce, Fransızca ve Türkçe'de var olduğunu tesbit etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Dönemi, Mısır, Konuşma Dili.

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

ABSTRACT

Vernacular in Ottoman Egypt

Vernacular was and still one of the big problems that face standard Arabic because vernacular is used in the public life and in the public issues of the people. Therefore, it does not subject to rules that govern standard Arabic. Moreover, vernacular constantly changes according to generational change and changes in circumstances.

It is well known that the phenomenon of colloquial is not peculiar to Arabic but it is proved by many researchers that this phenomenon is existed in many languages such as French, English, Turkish and others.

Key Words: Ottoman Period, Egypt, Vernacular.

ظهور العامية ونشأتها :

لاشك أن اللغة العربية من أهم اللغات في العالمين القديم والحديث ، وأشهرها ، ويؤكد ذلك أن الله سبحانه وتعالى اختار تلك اللغة وأنزل بها القرآن الكريم ، وهو آخر الكتب السماوية وأهمها ، كما اختارها لغة لنبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم ، كما اختارها لغة لأهل رضوانه في الجنة ، إن شاء الله تعالى .

كان العرب عند نزول القرآن الكريم أمة متفرقة سياسياً واجتماعياً ، لكل قبيلة منهم رئيس أو شيخ ، ولكل منهم لهجة خاصة به ، بالرغم من حديثهم باللغة العربية، وهي اللغة الأم بالنسبة إليهم جميعاً ، فلما نزل القرآن الكريم باللغة العربية، اجتمعت القبائل العربية كلها عليه ، فعزز سيادتها وثبت دعائمها ، وقوى سلطاتها، وبفضل القرآن الكريم ظلت اللغة العربية لغة الأدب شعره ونثره ، كما ظل القرآن الكريم حافظاً لها من الضياع .

ومع مرور الوقت والزمان ، ومع امتداد الفتوحات الإسلامية في الشرق والغرب ، دخلت كثير من الأمم في الإسلام ، وبدأ هؤلاء يتحدثون العربية مع لغتهم ، فدخل اللغة العربية الكثير من التحريف واللحن الذي كان أول مظهر من مظاهر ابتعاد اللغة العربية عن الفصحى ، ومع مرور الوقت زاد اللحن والتحريف والدخيل في اللغة العربية ، مما دفع الكثير من العلماء العرب إلى إصلاح اللغة العربية على ألسنة أصحابها ، فألف الكسائي المتوفى سنة (189هـ = 804م) كتاب " ما تلحن فيه العوام ، ألف المازني بكر بن محمد المتوفى سنة (

248هـ=862م) كتاب " لحن العامة " ، وألف أبو داود الدينوري المتوفى سنة (290 هـ =902م) كتاب "لحن العامة" ، وألف أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب المتوفى سنة (291 هـ =903م) كتاب " ما تلحن فيه العامة " ، ألف أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي المتوفى سنة (321هـ =933م) كتاب " ما تلحن فيه العامة " ، وغيرها .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن العامية قد ارتبطت بظهور الأدب الشعبي¹ الذى ظهر عند العرب فى شكل أسمار وأحاديث ونوادير يحكوها فى لياليهم المقمرة ، ويتفكهون بها فى جلساتهم ، وانتشرت القصص - بالرغم من دخول الخيال فيها - مع أخبار الفتوحات والحروب ، وتنبع هذه القصص من الحياة الجاهلية الأولى وأيام العرب وما بها من مغامرات وحروب ، والحياة فى صدر الإسلام وما بها من حروب وفتن وقصص حب ومغامرات ، والحياة فى العصر العباسى وما به من ترجمة عن الفرس والروم ، واشتهر فى تلك الفترة الكثير من القصص الشعبية مثل قصة عنتره ، وذات الهمة ، وسيف بن ذى يزن ، وحمزة البهلوان ، وقصص ألف ليلة وليلة² .

ويرى البعض أن الأدب الشعبى قد عرف طريقه فى الأدب العربى منذ دخول العامية فى الشعر العربى ، وذلك عندما أخذ بعض الشعراء ينظمون أشعارهم بلغة الحياة اليومية حتى يصلوا إلى التأثير فى الناس باستخدامهم العامية التى كانت لغتهم فى التخاطب اليومي³ . ويرى بعض الدارسين أن العامية ظهرت فى الأدب العربى نتيجة لعدة عوامل مهمة ، منها العوامل الاقتصادية التى أثرت على العالم الإسلامى وبخاصة مصر وبلاد الشام ، حيث كانت هناك نهضة علمية وثقافية كبيرة ، نتج عنها ظهور كثير من التعبيرات المحلية المصرية ، كما كان للعوامل الاجتماعية أثرها على توجيه العقول وتغيير السلوك فى تلك المرحلة؛ مما

¹ من المعروف أن لكل أمة من الأمم أدبها الشعبى ، الذى هو أدب السمار والأحاديث والنوادير والطرائف والخرافات والأساطير التى يقطع بها الناس أوقات فراغهم ، ويتبادلونها فى لياليهم وجلساتهم ، ويقوم الناس بروايتها وينسجون أخبارها وقصصها ويلبسونها أشخاصاً من واقعهم أو من ماضيهم أو من خيالهم الخصب .

المعجم المفصل فى الأدب للدكتور محمد التونجى : ص 57

² السابق : ص 57

³ مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 386 ، وكان الشعر الشعبى ألوان من النظم لا يلتزم فيها أوزان الشعر ولا لغته ، وتجربى بلغة العامة فى كل إقليم ، ويتخذ لها أوزاناً خاصة . انظر : الأدب فى العصر الأيوبي

للدكتور محمد زغلول سلام : ص 356

ساعد على نشأة الأدب العامي معبراً عن أحاسيس قطاع كبير من الشعب العربي المسلم ورغباتهم⁴.

وذهب بعض الدارسين إلى التفرقة بين الأدب العامي والأدب الشعبي، ووضعوا بعض المعايير للتفرقة بين الأدبين، ومن تلك المعايير: أن الأدب العامي يستقى مادته من اللغة الفصحى المصحفة أو الملحونة ومن الألفاظ الدخيلة واللغة الجارية. أما الأدب الشعبي فيتخذ مادته من الملحون والدخيل كذلك، إلا أن هذه الألفاظ يجب أن تكون من الأساليب الجارية على الألسنة.

ومنها أيضاً أن الأدب الشعبي يعتمد على المشافهة أكثر من اعتماده على التدوين كالأمثال والأغاني والقصص الشعبي التي لا تؤخذ من شخص بعينه بل من الشعب كله. أما الأدب العامي فيعتمد على كاتب بعينه، ومعتمداً على التدوين.

ومنها: أن أسلوب الأدب العامي يعتمد على العناية والسبك وتجويد النسخ، أما الأدب الشعبي فيعتمد أسلوبه على الكلام الجارى في حديث الناس⁵.

ويرى بعض الباحثين أن الألفاظ العامية التي يستخدمها الناس أصلها فصيح، ولكنهم حوروا نطقها ولفظها بشكل يناسبهم، كما تختلف الألفاظ العامية من بيئة إلى أخرى داخل كل منطقة عربية، فما هو عامي في بلاد الشام يختلف عما هو عامي في المغرب، وتختلف الألفاظ العامية من حيث النطق داخل كل منطقة كما بين دمشق وبيروت وحلب، ويدخل في دائرة الألفاظ العامية نوع من الألفاظ الدخيلة، ففي عامية العراق ألفاظ كردية وفارسية وآشورية، وفي عامية الشام ألفاظ آرمية وتركية وفارسية، وفي عامية مصر ألفاظ كثيرة مما خلفه المماليك⁶.

وكانت قد نشأت في البلاد العربية كثير من الفنون الشعرية العامية كالزجل، والمواليا، والكان وكان والقوما⁷، وكلها فنون قد ازداد انتشارها بداية من العصر المملوكي

⁴ الأدب العامي في مصر في العصر المملوكي، أحمد صادق الجمال: ص 71 — 72

⁵ انظر: المرجع السابق: ص 73 — 74

⁶ انظر: المعجم المفصل: ص 126

⁷ مصر والشام للدكتور شوقي ضيف: ص 386

في مصر وبلاد الشام ؛ نتيجة لاهتمام سلاطين المماليك بها وتشجيعهم للشعراء على هذا اللون الأدبي .

وامتد هذا الاهتمام إلى العصر العثماني ، حيث زاد الاهتمام بفنون جديدة كفن خيال الظل الذي ظهر في العصر المملوكي ، والألغاز والأحاجي ، والأمثال الشعبية .
ومما زاد من الاهتمام بالأدب الشعبي في زمن العثمانيين ذلك الانتشار الواسع والواضح للمقاهي في مصر وبلاد الشام ، بداية من القرن العاشر الهجري .

وقد أخذ أصحاب المقاهي يتنافسون في اجتذاب الناس ، فكان منهم من يستأجر القصص ، ليقصوا الحكايات المشوقة والقصص العجيبة ، وسير الأبطال ، فظهرت في تلك الفترة سيرة الظاهر بيبرس ، وسيرة الأميرة ذات الهمة ، وقصص صغيرة ، مثل : " غزوة الإمام علي مع اللعين الهضام بن الجحاف " ، و"فتوح اليمن المعروف برأس الغول" ، وقصص ألف ليلة وليلة ، وقصص عنترة بن شداد ، وسيف بن ذي يزن ، وتخلل ذلك الكثير من الأشعار باللغة العامية ، التي كان ينشدها القصاصون والمنشدون مستخدمين الربابة والعود⁸ .

وزاد هذا التنافس بين أصحاب المقاهي من اندفاع المغنين إلى الإجادة والإتقان ليحوز كل منهم قصب السبق ؛ فتنهال عليه الأرباح الكبيرة ، واتصل المغنون بالشعراء لتنظم المقطوعات الغنائية ، مما زاد من انتشارها⁹ .

وذهب بعض الباحثين إلى أن فترة القرنين العاشر الهجري ، السادس عشر الميلادي كانت بداية انتشار الأدب الشفاهي ، نظراً لتلك الظروف التي كانت سائدة في المجتمع العربي والإسلامي مثل ظهور المقاهي التي زادت من انتشار الأدب الشفاهي من حكايات وقصص خيالية وغيرها ، وذلك لانتشار تلك المقاهي في كثير من أحياء القاهرة ، وكانت أسعارها في متناول معظم السكان بها ، مما جعلها مرتبطة بشكل كبير بالطبقة الوسطى من السكان، حيث لم يكن في استطاعة الفقراء أن يرتادوا مثل هذه الأماكن ، وبالرغم مما عرف عن هذه المقاهي من ارتباط بين ألعاب الحيوانات المستأنثة والعروض المبتذلة ، وممارسة الرقص ، وتعاطي الأفيون والحشيش ، وظهور مروضي القروود والدببة ، فإنها قدمت دفعة لتطور بعض الأشكال الأدبية

⁸ الأدب المصري في العصر العثماني محمد سيد كيلاني : ص 22 — 23 ، وانظر : ثقافة الطبقة الوسطى في

مصر العثمانية (ق 16 م — ق 18 م) للدكتورة نللي حنا : ص 109 — 111

⁹ انظر الأدب المصري في العصر العثماني محمد سيد كيلاني : ص 206

وبعض ضروب الشعر ، وساعدت على ظهور عروض فكاهية ، وأخرى ساخرة ، كما تخصص بعض الرواة في سيرة " أبو زيد الهلالي " ، والآخر في سيرة الظاهر بيبرس " ، وغير ذلك ¹⁰ .

وبالرغم من اختلاط اللغة العربية بالعديد من اللغات الأجنبية كاللغة الفارسية ، واللغة التركية، إبان الحكم العثماني وما سبقه من عصور ؛ فإنه لا تخفى أهمية دور الأزهر الشريف ودور العلم المختلفة في الحفاظ على جزالة اللغة العربية وقوتها وتقدمها طوال فترة حكم المماليك والعثمانيين ، حتى يمكن أن نقول إنما قد جمعت لغة الأدب بين السهولة والجزالة ، أو بين الأصالة والمعاصرة .

كما كان لشعراء الأدب في العصر العثماني وكتابه دورهم في هذا الأمر ؛ لميلهم المستمر والواضح في إحياء اللغة العربية في أديهم (شعره ونثره) .

وكان ظهور مذهب السهولة والتطور في الأدب العربي في العصر العثماني نتيجة واضحة لانتشار شعر العامية كالمواليا والزجل والكان وكان وغير ذلك من الألوان الأدبية الجديدة ، التي استخدمت خليطاً من اللغة العربية الفصحى واللغة العامية الدارجة التي اعتاد الشعراء على استخدامها في حياتهم اليومية ، وما صاحب ذلك من استخدام للغات الأجنبية كالفارسية والتركية بجانب اللغة العربية .

وصاحب استخدام مذهب السهولة في الأدب بعض المميزات التي لازمتها مثل : استخدام الأوزان الخفيفة المجزوءة ، والمقطوعات والألغاز المأنوسة والتراكيب السهلة ، والإكثار من تضمين الأمثال الشعبية والعامية والألغاز السوقية والأعجمية ¹¹ .

وللدلالة على ما ذكرنا سوف نعرض لبعض النماذج الشعرية من الشعر العربي في العصر العثماني ، التي ظهر فيها استخدام الألفاظ العامية ، والألغاز المعربة المستحدثة ، فمن الألفاظ العامية لفظة (الحواكير) وهي كلمة عامية ، يقصد بها شجر الأرض والتي تجاور البلدة أو القرية . ولفظة (الماورد) أي : ماء الورد ¹² .

¹⁰ انظر : ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية (ق 16 م — ق 18 م) نللى حنا : ص 109 — 111

¹¹ الحركة الشعرية زمن المماليك في حلب الشهباء للدكتور أحمد فوزي الهيب : ص 381

¹² تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) للدكتور عمر موسى باشا : ص 352 — 353

ومن الألفاظ العامية أيضاً كلمة (يتبغدد) ، والتبغدد يعني التدله والتمنع ، وجاءت في قول الشيخ عبد الغني النابلسي :

ورروضٌ بَدَا فِيهِ الشَّقِيقُ مُقَهَّهًا يُشَاكِلُهُ خَدُّ الحَبِيبِ المُرَّوْدِ عَلَيْهِ
فَقَالَ لَهُ المَعْشُوقُ يَوْمًا وَقَدْ سَرَتْ الصَّبَا حَتَّى غَدَا يَتَبَعَّدُ¹³

وأدخل الخفاجي قول العوام : "الورْدُ من عَرَقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" وقال :
نَاصِرُ الوَرْدِ قِيلَ مِنْ عَرَقِ المُحْتَا رَقَدٌ لَاحَ فِي حَدَائِقِ خَدِّ
وَرْدٍ خَدَّيْهِ قَبْلَ ذَلِكَ زَاهٍ هَلْ سَمِعْتُمْ بِالوَرْدِ مِنْ مَاءِ وَرْدٍ¹⁴

ومن الألفاظ المعربة والمولدة التي دخلت العربية عن الفارسية وغيرها كلمات:
بغداد¹⁵ ، أرجوان¹⁶ ، الورد¹⁷ .

ومنها كلمة (مرزنكوش) وقيل : مردقوش ، وهي لفظة معربة عن الفارسية¹⁸ و(الآذريون) في قول أحدهم :

وَحَوْلِ آذْرِيوَنَةٍ فَوْقَ أُذُنِهِ كَكَأْسِ عَقِيْقِي فِي قَرَارَتِهِ مِسْكَ¹⁹

¹³ نفحة الريحانة للمحبي : 2 / 144

¹⁴ انظر : المصدر السابق : 4 / 450

¹⁵ هي لفظة أعجمية 0 انظر الجواليقي ، المغرب من الكلام الأعجمي ، ص 73 ، 74

¹⁶ الأرجوان صبيغ أحمر ، وهي لفظة فارسية الأصل 0 انظر الجواليقي ، السابق ، ص 19

¹⁷ الورد : لفظة أعجمية معربة 0 انظر الجواليقي ، السابق ، ص 344 ، نفحة الريحانة للمحبي : 2 / 43 —

43 ، 450 وغيرها ، وانظر المواكب الإسلامية في الممالك والحاسن الشامية لحمد بن عيسى بن كنان

الصالحى الدمشقي : 2 / 142 — 169 وقد ذكر الكثير من أشعار الشعراء في القدم والحديث عن جميع

أنواع الورد (الأحمر والأصفر والأحمر والورد الخيزرى والورد النصيبى والورد القحاي) وغير ذلك .

¹⁸ وهو في اللغة العربية (السمسق والعبقر) ، وقد تطلق على رائحة العنبر والورد ، وقيل : هو من الرياحين

دقيق الورق بزهر أبيض عطرى الرائحة نفحة الريحانة للمحبي : 2 / 37 ، تاريخ الأدب العربي (العصر

العثماني) للدكتور عمر موسى باشا : ص 353

ولفظة (العنبر بوى) وتعني رائحة العنبر ، وجاءت في قولابن النقيب :

وَذِي قَامَةٍ فِي الزَّهْرِ تَنْدَى غَضَارَةً بَدَا فَاخْتَبَى اللُّونَ مِنْ عَنَبِرِ الشُّحْرِ²⁰

ومنها لفظة (تَشْرَبَشَ) في قول عبد الغني النابلسي متغزلاً :

لَمْ يَكْفِهِ دَعَجُ العُيُونِ مَلَا حَةً حَتَّى تَشْرَبَشَ بِالبَّهَاءِ وَتَتَوَجَّأ²¹

ولفظة الخال التي ترد كثيراً في الشعر العربي ، والتي تأتي بمعنى الشامة والخال ، وهي

من الألفاظ المولدة ، ومنها قول حسن بن درويش الطرابلسي :

بِحَدِّهِ شِيمَتٌ شَامَةٌ حُرِّقَتْ فَقَلْتُ لِلْقَلْبِ إِذْ شَكَأ شَجَنَةً
لَا تَشْتَكِي مِنْ نَارٍ مُهَجَّتِي حُرَّقَا فَإِنَّ فِي الخَالِ أَسْوَأَ حَسَنِهِ²²

وهناك العديد من الألفاظ الصعبة التي يكثر بعض الشعراء من ذكرها في شعرهم ،

مثل كلمة (النغغ)²³ ، التي جاءت بمعنى الرقبة في قول ابن النقيب :

وَلَمَّ تَفَاوُضُنَا الحَادِيثَ عَشِيَّةً وَمَالَتْ بِعِطْفِيهِ المُدَامَةُ فَاسْتَعْفَى
وَضَعَتْ لَهُ كَفِّي فَوْسَدَ نُعْنَعًا . تَنَاهَتْ بِهِ مَائِيَّةُ الحُسْنِ فَاسْتَكْفَى²⁴

¹⁹ والآذريون نُورٌ أصفر ، معرب من آذركون ، أى : لون النار ، وكانت العرب تجعله خلف أذنها تيمناً ، وأصله كما قال المخبي أن أردشير بن بابك ، كان يوماً بقصره فرآه فأعجبه ، ونزل لأخذه فسقط قصره ، فتيمن به ، وذكر شهاب الدين الخفاجي في شفاء الغليل بأنه نُورٌ خريفى ، يمد ويقصر ، وذكر البعض : هو ورد مدور ، له أوراق حُمْرٌ ، في وسطه سواد ، له نتوء وارتفاع . انظر نفحة الريحانة للمحبي : 41 / 2 —

42 ، وانظر المواكب الإسلامية لمحمد بن عيسى بن كنان الصالحى الدمشقى : 2 / 215 ، 216 ، 217

²⁰ والشحر : صقع على ساحل بحر الهند من ناحية اليمن بين عدن وعمان ، وينسب إليه العنبر الشحري .

نفحة الريحانة للمحبي : 45 / 2 ، وانظر المواكب الإسلامية : 204 / 2

²¹ والشربش : هدبة الثوب ، وهو من الألفاظ المولدة . نفحة الريحانة للمحبي : 142 / 2

²² نفحة الريحانة للمحبي : 406 / 2

²³ النُّعْنُغُ : اللحمية في الخلق عند الهازم ، وهي ما تتأ تحت منقار الديك كاللحمية ، وهي ورم فيه استرخاء ، وتطلق على الرجل الأحمق الضعيف ، وعلى المرأة الحمقاء . القاموس الوسيط : مادة نغغ .

وجاءت بمعنى اللحمية التي تظهر في الحلق ، في قوله :

قَدْ لَوَى جِيدُهُ حَيَاءً وَحَيَى بِكُؤُوسِ الْمُدَامِ كَأَسَا فَكَأَسَا
فَفَضَّضْتُ الْيَدَيْنِ عَنْ يَانِعِ الزُّهْمِ رٍ لِمَعْنٍ أَجِدُ لِي فِيهِ أُسَا
نُعْنُغٌ فِي نَصَاعَةِ الزُّهْرِ مَرَا هُ لِعَيْنِي وَكَالْحَرِيرَةِ مَسَا²⁵ .

وكذلك تكثر الألفاظ البدوية التي كان يستخدمها البدو والعرب قديمًا ، مثل ألفاظ :
(الكوماء) ، وهي الناقة الطويلة السنام ، و(الهقل) ، وهو الفتي من النعام ، و(الجسرة) ،
وهي الناقة القوية ، ويقال لها الجرية ، و(العرندة) ، وهي الناقة القوية ، في قول حسين بن
شهاب الكركي :

وَكَانَ جَلَاءَ النَّاطِرَيْنِ مِنَ الْقَدَى فَأَضْحَى يَرُدُّ الطَّرْفَ بِالذَّمْعِ سَافِحًا
فِيَا مُمْتَطِي كَوْمَاءَ كَالِهَقْلِ حَسْرَةَ عَرْنَدِيَّةٍ تَطْوِي الرُّبَى وَالْأَبَاطِحَا²⁶

أشهر كتاب العامية :

ومن أشهر أدباء العصر العثماني الذين اشتهروا بالعامي والشعبي في كتاباتهم : بدر
الدين الزيتوني المتوفى سنة (924هـ = 1518م) ، وابن إلياس صاحب بدائع الزهور
المتوفى سنة (930هـ = 1523م) ، والذي كان يعد من كبار نواب الشافعية²⁷ ، وفتح الله
ابن النحاس المتوفى سنة (1052هـ = 1642م) ، والشيخ أيوب الخلوتي المتوفى سنة (1071هـ = 1660م) ،
ومصطفى البابي الحلبي المتوفى سنة (1091هـ = 1680م) ، وإبراهيم بن عبد الرحمن السؤالاتي المتوفى سنة (1095هـ = 1684م) ، وعبد الغني

²⁴ نفحة الريحانة للمحبي : 58 / 2

²⁵ انظر : نفحة الريحانة للمحبي : 58 / 2 — 59

²⁶ انظر : المصدر السابق : 383 / 2

²⁷ الأدب المصري في العصر العثماني لمحمد سيد كيلاني : ص 191

النايلسى الذى يعد من أغزر شعراء العصر العثمانى نظماً للموشحات والموااليا والكان وكان والدوبيتات ، وغيرهم .

وُفصح كتابات بعض كتّاب العصر العثمانى عن ظاهرة جديدة فى تاريخ الكتابة باللغة الدارجة أو العامية ، حيث أصبحت وسيلة للتعبير عن كبار العلماء الذين ملكوا ناصية اللغة العربية ، مما زاد من ازدياد النصوص والموضوعات التى كتبت باللغة الدارجة ، نتيجة لاتجاه كبار العلماء لاستخدام هذه اللغة بدلاً من اللغة الفصحى فى بعض كتبهم ، أو استخدامهم اللغتين معاً فى كتاب واحد²⁸ .

ولعل الشيخ يوسف الشربيني أشهر من كتب بالعامية فى الأدب العربى فى العصر العثمانى ، فى قصيدة أبى شادوف التى شرحها فى كتابه الشهير بـ " هز القحوف فى شرح قصيد أبى شادوف "²⁹ ، وبدأ المؤلف كتابه بكثير من الحكايات الهزلية التى تتحدث عن أخلاق أهل الريف ، رجالاً ونساءً ، وعن العادات السائدة بينهم ، والجهد المطبق عليهم ، وسوء أخلاق أهل الريف³⁰ .

وفى هذه الكتاب كثير من ذكر العورات ، والعبارات المكشوفة ، والألفاظ القبيحة ، وقد شنع الشارح فيه على الفلاحين ، ورماهم بكل موبقة ، ووصفهم بكثير من العيوب³¹ . ويظهر من هذا أن الشيخ يوسف الشربيني قد وضع أهل الريف فى إطار يرضى أصحاب السلطان ، ويشبع رغبتهم بتصوير أهل الريف فى صورة سيئة تأبى العين النظر إليها ، ولكن فى ذات الوقت فإن التفاصيل الداخلية لهذه الصورة تحوى تصويراً كاملاً للظلم الذى حل بهذه الطبقة من الفلاحين ، والإهمال الذى أصابها نتيجة للرقابة التى تحكم العلاقة بين أفراد هذه

²⁸ انظر : ثقافة الطبقة الوسطى فى مصر العثمانية (ق 16 م — ق 18 م) للدكتورة نللى حنا : ص 200

— 201

²⁹ ذكر كارل بروكلمان أن الكتاب قد طبع أكثر من مرة فى مصر ، منها طبعة بولاق سنة 1274 ، 1284 ، 1308 ، والقاهرة 1323 ، والإسكندرية 1289 ، انظر تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان

: 8 / 30

³⁰ مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 482 ، فصول من تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى

العصر العثمانى للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص 61

³¹ الأدب المصرى فى العصر العثمانى للدكتور محمد سيد كيلاى : ص 200 ، تاريخ الأدب العربى لكارل

بروكلمان : 8 / 30

الطبقة من جهة ، وأجهزة الإدارة من جهة أخرى³² ، ومن صوره الشنيعة التي صور فيها الفلاح المصرى قوله : " وقبل الخوض في بحر هذا الكلام نذكر ما وقع لعوام بعض أهل الريف ، ووصف طبعهم الكثيف ، وأخلاقهم الرذيلة ، وذاتهم الهبيلة ، وأسمائهم المقلبة ، وشخصهم المشقلبة ، وقمصانهم المشرمة ، وأشعارهم الملتحطة ، ونسائهم المزعجات ، وما لهم من الدواهي والبلبات ، فنقول : أما سوء أخلاقهم ، وقلة لطافتهم فمن كثرة معاشرتهم للبهائم والأبقار ، وملازمتهم لشيل الطين والعفرار ، وعدم اكتراثهم بأهل اللطافة ، وامتزاجهم بأهل الكثافة³³ كأنهم خلقوا من طينة البهائم .. وأيضاً عندهم قلة الوفا ، وعدم الأناقة والصفاء ، لا يؤدون القرض ، ولا يعرفون السنة من الفرض ، إن عاملتهم أكلوك ، وإن نصحتهم أبغضوك ، وإن أقمت لهم الشرع رفضوك ، وإن ألفت لهم الجانب مقتوك ، العالم عندهم حقير ، والظالم عندهم كبير³⁴ .

ويصور أخلاق المتظاهرين بالدروشة ، وما تسببوا فيه من انحطاط الرجال والنساء ، وبعد عن الدين الخفيف وتمكك بالشعراء ، فقال :

ناظمهم إن قال يوماً شعراً فشر يشبهه طعم العذرا
سماعه إذا بدا رزية لكن له ما بينهم مزية³⁵

وعلق على شعر قول من قال :

والله والله العضم القادر هو عالما بسريرى وخباطى
إن عاود القلب المشوم ذكركم لأقطعوا من مهجتي بأصبعي

فقال : هذا الكلام من بحر الهللفة ، والمعاني المشرمة ، وتفاعيله متلخبطة متخلبطة ، متخايطة³⁶ .

³² فصول من تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى لعبد الرحيم عبد الرحمن : ص 61

³³ الأدب المصرى فى العصر العثمانى للدكتور محمد سيد كيلان : ص 200

³⁴ فصول من تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى لعبد الرحيم عبد الرحمن : ص 62 —

63

³⁵ فصول من تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص 64

³⁶ الأدب المصرى فى العصر العثمانى للدكتور محمد سيد كيلان : ص 201

وهكذا يختتم الشيخ الشربيني مقدمته لشرح قصيدة أبي شادوف بأرجوزة هجا فيها الفلاحين وسفه عقولهم وسيطرة الدراويش ورجال الطرق الصوفية على عقولهم وحياتهم ، ولكن ذلك لا يعني أنه كان يحاول المداراة أحياناً كما يقول في إحدى أراجيزه :

فطوراً ترانى عالمًا ومدرسًا وطوراً ترانى فاسقًا فلفوسا وطوراً
وطوراً ترانى فى المزامير عاكفًا مظاهر ترانى سيداً ورئيساً تُريك بدوراً
أنسٍ إن تحققت سرها . أقبلت وشموساً³⁷

وقصيدة أبي شادوف قصيدة يظهر فيه شكوى الفلاح المصرى من ظلم المتزيمين

وأعوانهم من أجهزة الإدارة ، كما فى قول الشاعر:

يقول أبو شادوف عن عظم ما شكى من القمل جسمه ما يضال نحيف³⁸
أنا القمل والصبيان فى طوق جبتي شبه النخالة يجرفوه جريف³⁹
ولا ضرني إلا ابن عمى محلبة وأيشم يوم تجى الوجبة على يجيف⁴⁰
منه ابن أخوه خنافر ومن نزلة يقرط على بيضى يخليه ليف⁴¹
الكشاف ثابت عوارضى ويوم يجى وصار لقلبي لوعة ورجيف
الديوان تبطل مفاصلى وأهرب حدا وأهر على روى من التخويف⁴²
النسوان والتف بالعبا ويا دوب ويبقى ضراطى شبه طبل عنيف⁴³
عمرى فى الخراج وهمه ويوم تجىء تقضى ولا لى فى الحصاد سعي⁴⁴

³⁷ فصول من تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص 65

³⁸ يضال : يظل .

³⁹ يجرفوه : يجمعونه ويأخذونه بأيديهم جمعاً .

⁴⁰ تجى : تأتي ، يجيف : يظلمنى ويأخذ من حقى مما يكون أمامى .

⁴¹ يشم : أظلم ، بيضى : خصيب ، يقرط : بضغط .

⁴² أهر : أتبول على أنفسى سريعاً من شدة الخوف .

⁴³ حدا : عند ، العبا : العبادة .

⁴⁴ يادوب : بالكاد .

العونة على الناس في البلد . تخبيبي في الفرن أم وطيف⁴⁵

ويتحدث الشاعر عن الأطعمة التي يأكلها هو وأبناء طبقته من الفلاحين المساكين ، ويتحدث عن تلك الأطعمة التي يتمنى أن يتناولها في يوم من الأيام ، مصوراً مدى الحرمان الذي أصابه وأصاب أفراد طبقته :

ولا هدني من بعد هاد وهاده سوى الكشك لما يستحق عريف⁴⁶
 ولا شاقني إلا المدمس وريجتو علا من جتو جفنه بنص رغيف⁴⁷
 علامن رأى البسار في الجرن جالوا ويدعس ولو كان بالقلنج ضعيف⁴⁸
 على من قشع جفنه بليلة ملانه ولو كانت بلا قلقاس يا دنديف⁴⁹
 على من جتو قصعة وهو يبحرت ويقعد يجرف للحنك تجريف⁵⁰
 على من دعس بالعزم في المش بالبصل ولو كان بالسكرات كان ضريف⁵¹
 على من شرب متر دملان مطنير من اللبن الحامض يرف رفيف⁵²
 على من جتوا أم الخلول لدارو أنا ويعزم على أهل البلد ويضيف⁵³

⁴⁵ فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص 66 — 67 ، لما كانت أبيات القصيدة موزعة على صفحات الجزء الثاني كله من كتاب هز القحوف ، قام الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن بتجميع أبيات القصيدة بترتيب أياها . تخبيبي : تخفيين عن العيون والأنظار .

⁴⁶ فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص ، هاد وهاده : هذا وهذه .

⁴⁷ المدمس : الفول المدمس أو البقلة وهو نوع من الطعام ، يشتهر في مصر . ريجتو : راتحته .

⁴⁸ يدعس : يأكل بشراهة حتى يملأ بطنه .

⁴⁹ ملانه : مليئة .

⁵⁰ يبحرت : أى يجرث ، يجرف : تناول بشدة ، الحنك : الفم وهو معروف ، جنو : جاءت إليه .

⁵¹ ضريف : ظريف ، دعس : ضرب بشدة ومد يده بقوة .

⁵² دملان : التمر العفن الأسود الفدم . مطنير : كثير مليء حتى حافته .

⁵³ دارو : داره .

إن شفت عندي يوم طاجن مشكشك فهداك يوم البسط والتقصيف⁵⁴

ويقول أيضًا متمنيًا بعض الأطعمة البسيطة :

متى أنضر الخبز في الدار عندنا وأندف منها بالعويش نديف⁵⁵

متى أنضر الفول المشوى بفرننا ولفو يقشروا والعروق لفيف

متى أنضر أن طحن الطحين وجبتو وبطط لي منه فطير رهيّف⁵⁶

أيا مطيب الجليان والعدس إذا استوى وشرش بصل حولو وميت رغيّف⁵⁷

يا محسن الخبز المقمر على الندّه فوقو من السرسوب حلب نضيف⁵⁸

على من ملا قحفو جبينه طربه وراح ورا الجاموس يرعى النيف⁵⁹

على من قشع لقانة أمو ملانه من الهيطلة اللي لها ترصيف

وأقعد لها بالعزم في رايق الضحى واسحب لها مصبوبة أم وطيف

ألا يا ترى اشحال اللبن بعد غلوه ولو كان بالخبز السخين رديف⁶⁰

ألا يا ترى اشحال مفروكة اللبن على زلطها قلي يرف رفيف⁶¹

ويقول أيضًا : إنه لن يتورع عن سرقة بعض الأطعمة إذا ما تيسر له ذلك من طعام

ابن عمه أو من طعام غيره :

⁵⁴ فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص 73 — 74 ،

شفت : رأيت .

⁵⁵ أنضر : أرى وأنظر ، يقال : ندفت الدابة ندفاً وندفاناً : أسرع في سيرها والقطن " طرقة بالمندف ليرق

فهو مندوف ونديف ، والعويش : العويص وهو الشجر أو القطعة من الشجر القوى .

⁵⁶ أنضر : أنظر وأرى ، بطط : أى خبز .

⁵⁷ شرش : مجموعة مع بعضها البعض .

⁵⁸ الندّه : أى الصباح الباكر وقت أن يكون الندى على النبات ، والسرسل : هو لبن أول حلب .

⁵⁹ قحفه : رأسه ، ورا : وراء .

⁶⁰ اشحال : كلمة تقال للتعجب والمقارنة .

⁶¹ زلطها : بلعها وأكلها بسرعة شديدة . يرف رفيف : أى يخفق خفقاناً . فصول من تاريخ مصر

الاقتصادي والاجتماعي للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص 74 — 75

أنا إن شفت لقانة ابن عمى مخيمر ملانة من التفيت ملو طفيف⁶²
 قشرته جميعه ما تركت بقيته لغيرى ولا عندى بدا توقيف
 أنا خاطرى أكلت فسيخ على النده أضال عليها باكيا وأسيف⁶³
 على من نضر فى فرن دار وطوجن زغاليل من برج بن أبو شنيف⁶⁴
 وفطر فطائر من طحين ابن عمه ويقعد لها قعدة غلام خسيف
 على من نضر طاجن سمك فى فرينه ولو كان يا اخوانى بلا تنضيف⁶⁵
 على من رأى فى التل كرش ملقح ومن فوقه الدبان يعف عفيف⁶⁶
 دنا إن شفته خدتو بحالوا سلقنتو وكتنو بتلفوا ما أرى تقنيف⁶⁷

ثم يتمنى الشاعر أن يذهب فى يوم من الأيام إلى المدينة ليأكل منها ما يشتاق إليه من ألوان الطعام التى حرم منها فيقول :

أنا إن عشت لا روح المدينة وأشبع كروش ولو أنى أموت كفيف
 وأخذ من غزل العجوز وأبيعو وأكل بحقو يا ابن بنت عريف
 وأسرق من الجامع زرابين عدة وأكل بها من شهوتى فى الريف⁶⁸
 وأشبع من الترمس وأكل مقيلى وألفوا بقشرو ما أرى توقيف
 وأخذ لى لبدة وكرمشنير وأنزل كما كلب ابن أبو جنيف⁶⁹

⁶² لقانة : اللقن : وهو شبه طست من نحاس ضيق القاع متسع من الأعلى .

⁶³ أضال : أظل .

⁶⁴ زغاليل : صغار الحمام .

⁶⁵ تنضيف : تنظيف .

⁶⁶ كرش ملقح : أى كرش الحيوان الذبيح ، وقد ألقى على القمامة . الدبان : الذباب .

⁶⁷ دنا : أنا ، شفته : رأيت ، خدتو : أخذته ، بحالو : بأكله ، كتنا : أكلته ، فصول من تاريخ مصر

الاقتصادى والاجتماعى للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص 75 — 76

⁶⁸ زرابين : الوسادة التى يبسط للجلوس عليها ، والجمع زرابى .

⁶⁹ لبدة : كل شعر أو صوف متلبد ، والجمع ألباد ولبود ولبد .

واختم قصيدى بالصلاة على النبي نبي عربي مكى شريف عفيف⁷⁰

مجالات العامية :

وقد دخلت العامية إلى كثير من فنون الأدب العربي في فترة الحكم العثماني لمصر وكان بعضها قد بدأ منذ حكم المماليك لمصر ، ومن أهم هذه الفنون : الموشحات والأزجال والمواليا والكان وكان والقوما والأراجيز وخيال الظل والدوبيت والأمثال الشعبية .

الموشحات :

بالرغم من أن لغة الموشحات في مجموعها لغة صحيحة تتفق مع قواعد اللغة العربية⁷¹ ، فإن لغتها تختلف عن لغة القصائد الشعرية العمودية الفصحى بالخروج من الكلام المعرب إلى الكلام الملحون في خرجة الموشحة⁷² .

وقد تأثر الأدب شعره ونثره ومنه الموشحات في العصر العثماني باللهجات العامية الضعيفة البعيدة عن اللغة العربية الفصحى الصحيحة ، كما دخلت العديد من الألفاظ التركية والفارسية في تراكيب اللغة العربية في تلك الفترة ، ومنها كلمات مثل : الحرز والحرز ، والأعمش والمعنعن ، والزيق ، كما كان هناك كثير من الألفاظ التي استمدها الوشاحون من علم التصوف ، حيث كثرت ألفاظ مثل التهليله والسادات وأصحاب الحال وأهل النوبة ، وظهرت كثير من الألفاظ التركية التي تدل على المبالغة في التعظيم والتبجيل مثل : سلطائم ، سعادتكم ، عزتكم ، دولتكم ، رفعتكم ، كما برزت بعض الأمثال الشعبية والأقوال العامية التي كانت شائعة في تلك الفترة ، كما يقول الشيخ عبد الغني النابلسي:

بنورك أيها الوجه الجميلُ وبان ظهرنا كلُّنا جيلاً فجيلُ وإنك

الحق واتضح السبيل . حسبنا ونعم الوكيل

فقد استخدم الشيخ عبد الغني النابلسي اللغة المتداولة بين الناس ، وإن لم تكن عامية ، كما في قوله : وإنك حسبنا ونعم الوكيل .

⁷⁰ فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي للدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : ص 77

⁷¹ الموشحات الأندلسية للدكتور محمد زكريا عنان : ص 45

⁷² الأدب العامي في مصر في العصر المملوكي ، أحمد صادق الجمال : ص 100

الأزجالُ :

ويتصل الزجل بالأغاني الشعبية منذ نشأته ؛ لوجوده في البيئة الأندلسية بين العامة وأهل البوادي الذين كانوا ينظمون فيه أشعارهم ، ويعنون فيه على البوق ، فكان له مكانه بين الموسيقى والرقص⁷³ كما عدل الشعراء عن الوزن الواحد العربي إلى المقطوعات المختلفة القوافي والأوزان ؛ خصوصاً لقواعد الغناء وحاجات التلحين والموسيقى⁷⁴ .

واختلفت آراء الباحثين حول نشأة هذا الفن كغيره من الفنون ، فمنهم من ذهب إلى أن أبا بكر بن قزمان كان أول من ابتدع الزجل ، وعلى يديه اشتهر ، فكان هو إمام الزجالين قاطبة⁷⁵ ، وذهب بعض الدارسين إلى أن أخطل بن غمارة — أحد شعراء القرن الخامس الهجري — إمام هذا الفن⁷⁶ ، وذكر آخرون أن أول من اخترعه رجل اسمه راشد⁷⁷ .

ولكن من المجمع عليه أن ابن قزمان الأندلسي هو أشهر الزجالين في الأندلس وإمامهم⁷⁸ ، فعلى يديه ظهرت القصيدة الزجلية ، التي شغلت مكاناً كبيراً في العامية ، كما قام بإدخال أساليب البلاغة أو الصنعة في الزجل ، فأكثر من الحجاج العقلي والتقابل اللفظي والمطابقة بين المعاني ، وغير ذلك⁷⁹ .

وذهب بعض الكتّاب إلى أن الزجل ظهر نتيجة لتطور فن الموشحات ، فقيل إن فن التوشيح شاع حتى انتشر في المجالس على ألسنة الخاصة والعامة ، فأكثر الشعراء من هذا النوع

⁷³ الزجل في الأندلس للدكتور عبد العزيز الأهواني : ص 94 — 95 ، 96

⁷⁴ انظر : المرجع السابق : ص 26 ، وانظر : الأدب العامي في مصر في العصر المملوكي للدكتور أحمد

صادق الجمال : ص 119

⁷⁵ تاريخ آداب العرب للأستاذ مصطفى صادق الرافعي : 3 / 172 ، بلوغ الأمل في طرف من أهمال الزجل

لمحمد بن مرزوق الدجوى ، لوحة رقم 3

⁷⁶ الأدب العامي في مصر في العصر المملوكي للدكتور أحمد صادق الجمال : ص 117 — 118

⁷⁷ بلاغة العرب في الأندلس للدكتور أحمد ضيف : ص 222

⁷⁸ وممن اشتهر من الشعراء بهذه الطريقة : عيسى البليدي ، وأبو بكر بن الزاهر الإشبيلي ، وأبو الحسن المقرئ

الداني ، وأبو بكر بن مدين ، وعبد الله بن الحاج المعروف بمدغليس ، والذي يعد خليفة ابن قزمان في هذا

المجال . انظر : تاريخ آداب العرب للأستاذ مصطفى صادق الرافعي : 3 / 173

⁷⁹ الزجل في الأندلس للدكتور عبد العزيز الأهواني : ص 146 — 147 ، الأدب العامي في مصر في العصر

المملوكي للدكتور أحمد صادق الجمال : ص 117

حتى تسربت فيه اللغة العامية وتغلبت على العربية الفصحى حتى خفيت معالم اللغة أو كادت ، وغلب ذلك على الشعر⁸⁰ .

وبدأ الزجل في التطور منذ القرن السابع الهجري ، فانتقل من الحديث عن الحب والرياض وجمال الطبيعة إلى الهجاء الفاحش أحياناً ، كما ظهرت فيه كثير من الموضوعات الجديدة كالمدائح النبوية والتصوف⁸¹ .

وكذلك وجد الزجل بيئة أخرى أكثر حيوية ، هي بيئة الشباب الأغنياء الذين عاشوا البطالة بعد أن ورثوا الكثير من الأموال ، فأنفقوه في شهواتهم ، إذ لم يبالوا بغير اللذة واللهو والشراب ، وإحياء الليالي بالرقص والغناء ، والبحث عن الحب⁸² ؛ ولهذا يلمح في الزجل روح الحياة العامة التي توحى بكثير من المعاني والأخيلة التي يُحس فيها بصدق التعبير وجمال الصورة والتشبيه ؛ وذلك لأن الزجل كان يستخدم الألفاظ والتراكيب التي يتناولها عامة الناس في أحاديث حياتهم اليومية ، وينسجها ويؤلف بينها⁸³ .

وأولع المشاركة بفن الزجل الذي أخذوه عن الأندلسيين ، وتفننوا في إبداعه أنواع البديع ، أما المصريون فقد أخذوا هذا الفن وقلدوه ثم مصروه ، واتبعوا فيه بساطة الأسلوب ، واستخدام الألفاظ العامية مع مراعاة جودة السبك⁸⁴ .

واشتهر بمصر العثمانية من الزجالين : الشيخ داود المناوى العطار والشيخ على النحلة والشيخ سعود ، وهم رواد فن خيال الظل والزجل في القرن الحادى عشر الهجرى ، إذ أبدع

⁸⁰ بلاغة العرب في الأندلس للدكتور أحمد ضيف : ص 275 ، وانظر : الزجل في الأندلس للدكتور عبد العزيز الأهواني : ص 91 ، أحمد صادق الجمال في كتابه الأدب العامى في مصر في العصر المملوكى : ص 117 ، 119

⁸¹ وكان على بن عبد الله الششتري المتوفى سنة 688 هـ ، أول من قام باستخدام اللغة العامية في الزجل في الأغاني الدينية ، وأخذ فيه بتمجيد الله تعالى ، والهيام في حبه ، وصور فيها مذهبه الصوفى وحياته الفلسفية .

انظر : الزجل في الأندلس لعبد العزيز الأهواني : ص 159 ، 174 ، 205 ، 206

⁸² الزجل في الأندلس للدكتور عبد العزيز الأهواني : ص 205 — 206

⁸³ الأدب العامى في مصر في العصر المملوكى للدكتور أحمد صادق الجمال : ص 126 ، 128

⁸⁴ انظر : تاريخ آداب العرب للرافعى : 3 / 173 — 175 ، وانظر : الأدب العامى في مصر في العصر المملوكى لأحمد صادق الجمال : ص 117 ، 130 وانظر أيضاً مخطوط بلوغ الأمل في طرف من أعمال الزجل

لحمد بن مرزوق الدجوى ، لوحة رقم 8

هذا الفريق الكثير من الأزجال في مختلف الأغراض الشعرية ، واستخدموها في فن خيال الظل ، وقد حفظها أحدهم في كتاب "الروض الوضاح في نهاية الأفراح المعروف باجتماع الشمل في فن خيال الظل".

وتتنوع أغراض⁸⁵ الزجل في العصر العثماني حتى إنها تتغلغل داخل المجتمع المصرى والعربى كله ، وتعبّر عن الحرف والصناعات والاتجاهات الدينية والفلسفية والاجتماعية داخل المجتمع ، فيها هو أحد الزجالين يقدم لآخر العديد من النصائح والحكم ، والتي من أهمها الابتعاد عن الأشرار الفاسدين المفسدين الذين يعرف عنهم الشر ، وأنه من الواجب عليه ألا يصحب سوى الشرفاء من الناس الذين بمعرفتهم ينال الشرف الرفيع ، كما أنه يجب عليه أن يعمل على مرضاة ربه سبحانه وتعالى من خلال المحافظة على فرائضه وسننه ، واجتناب المحظورات التي نهي عنها ، كما يجب المحافظة على الوقت من الضياع ، معبراً عن ذلك بالعامية :

وإن شفت من بالشر فعله قبيح خليك بعيده عنه تنول الأرب⁸⁶
 واصحب شريف كامل يزيد لك شرف وابتعد عن الناقص قليل الأدب
 وامسك على عهدك وادى الشروط ولازم على وقتك إذا كان وجب⁸⁷
 واحفظ صفات الله من الواجبات واعرف أمور دينك على كل حال
 وَصُونٌ لَسَا نَكْ عَنْ جَمِيعِ الْعِيُوبِ يَعْلَا مَقَامَكَ عِنْدَ مَا قِيلَ وَقَالَ⁸⁸

⁸⁵ وقسم العلماء أغراض فن الزجل إلى عدة أنواع ، فمنها : ما يتضمن الغزل والزهر والخمر وحكاية الحال ويختص بالزجل الذى تقدم على غيره ؛ لكثرة أوزانه وصعوبة نظمه ، وقربه من الموشح في أغصانه وخرجاته — ومنها ما يتضمن الهزل والخلاعة ويسمى بالبليق ، وما تتضمن الهجاء والنكت ويقال له حَمَاق .
 وأما ما كانت ألفاظه معربة وبعضها ملحونة فاسمه " مُزْبَلِح " ، وأما ما يتضمن الحكم والمواعظ فاسمه المكفّر .
 انظر : خلاصة الأثر للمحجى : 108/1 — 109 ، وبلاغة العرب في الأندلس لأحمد ضيف : ص 222 —

223 ، والمعجم المفصل في الأدب للدكتور محمد التونجي : ص 505

⁸⁶ شفت : رأيت ، خليك بعيده : ابتعد ، تنول : تنال ، الأرب : ما تريده .

⁸⁷ وادى : هذه .

⁸⁸ الروض الوضاح في نهاية الأفراح والمعروف باجتماع الشمل في فن خيال الظل ، لمؤلف مجهول : ص 4 ، يعلا : يعلو ويرتفع .

ويتحدث الشيخ داود المناوي العطار عن حاله وتغيرها بعد أن ظهرت عليه علامات

الحب والوله فيقول :

بمذا حكم رب الناس علىّ وقدر أو
ومن ذا يرد المكتوب . يمحي القدر .
لطيف عادل وأمره نافذ في سائر عباده
وأمره على الكاف والنون ويفعل مراده لازم
ومن عليه شيء مكتوب ولو من نفاذه مشيد
كان عليه صور مبني يرد في مصور
فيه ووعدته سابق . جوا اللون مسعد⁸⁹

أنا كنت عاقل صاحي وزايد نصاحه
وعقلي براسي راسي لا أعلم قباحه⁹⁰
أمسيت في قيد وشباك والعذال في راحه
موسود وساهي ساهر ودمعي تحدر⁹¹
والدمع من عيون تجرى . مثل البحر الأزخر⁹²

ولا يترك الفنان المصري مجالاً من مجالات الحياة إلا وأبدع فيها أزجالاً رائعة مثل
وصف البساتين ودكاكين العطار ، والحديث عن بعض الاجتماعيات كالنساء والزواج بمن ،
فمن قول أحد الزجالين في وصف بستان :

من أوصاف هذا البستان في شكله يحار العاقل
من طرحه كل الأغصان والرمان في غصنه مايل⁹³

⁸⁹ جوا : داخل .

⁹⁰ براسي : في رأسى ، راسى : قوى ذكى ، قباحة : قبحاً .

⁹¹ ساهي : متفكر قلق دائماً .

⁹² انظر : الروض الوضاح في نهاية الأفراح والمعروف باجتماع الشمل في فن خيال الظل ، لمؤلف مجهول: ص

⁹³ طرحه : إنتاجه وثماره ، مايل : مائل .

والتفاح بجنب البرقوق والمشمش كذا اليتين دابل⁹⁴
وسفرجل وجنبه الخوخ من طرفه شراب السكر
والقشطة مع الكمشرى والعناب لابس برك العمر⁹⁵

ويعد داود المناوى العطار حملاً من الزجل في ذم الزواج وذم النساء ومعرفتهن التي
تضر ولا تنفع ، حتى إنما تحيل حياة الإنسان المستقر إلى عذاب دائم بالليل والنهار ، ويصبح في
حالة جنون وذهول ، بعد أن كان صاحب عقل ومعرفة ودراية بكل مجريات الأمور ، فيقول :
دى الزمان اصحا تقول أتزوج ولا تقول فى مقصدى رزية⁹⁶
إن كان بنات جابو لك العار للدار وإن كان ذكور ما تلقى خييه⁹⁷

يا صاحبي وإن خدتنى لك ناصح خليك لوحذك منضبط فى ذاتك⁹⁸
ولم تجيب ذكر الزواج فى بالك تعيش مهينى فى صغار حياتك⁹⁹
لأن الزواج يا خل ما فيه راحة ويكرهوك والصغار رفايقتك¹⁰⁰
من بعد ذاك الحظ تصبح تعبيرى ولم تجد رقه ولا إنسانية¹⁰¹
تكون غنى يذهب متاعك منك . تصبح فقير ما تلقى عزية¹⁰²

⁹⁴ بجنب : بجانب ، دابل : ذابل .

⁹⁵ انظر : الروض الوضاح فى نهاية الأفراح : ص76

⁹⁶ دى : هذا ، اصحا : احذر ،

⁹⁷ جابو : هى كلمة فصحي ورد ذكرها فى القرآن الكريم ، ولكن يكثر استخدامها عامية بمعنى جاءوا به .

⁹⁸ خدتنى : أخذتنى أو اتخذتنى ، خليك : كن وحدك ، أو ظل على حالك

⁹⁹ تجيب : تحضر أو تستحضر .

¹⁰⁰ رفايقتك : رفقاتك أو زملائك .

¹⁰¹ تعبيرى : أى تعبير اهتماما لى .

¹⁰² عزية : عزاء .

كم شب من جور النسا صار شايب بعد ذاك الحظ أصبح منهان¹⁰³
 وكم غنى ببيع البيعة وصبحوه هايج وفارق الأوطان¹⁰⁴
 وكم شجاع في الحرب صاحب قوة ذلوه وصار بعد الشجاعة ندمان
 وكم فصيح من كيدهم صار أبكم لم يعرف المعنى ولا إيش هيه¹⁰⁵
 خذ الحذر منهم لا تأمنهم ما في النسا خير لو تكون بكرهه¹⁰⁶

وظل المصريون يحبون الزجل ويبدعه شعراؤهم وكتابهم ، حتى إن الخيال الجمعي
 للشعب المصرى كان كثيراً ما ينظم الأزجال ويخرجها في صورة أغنية شعبية يرددها الأطفال
 والرجال والشيوخ والنساء ، فيذكر المؤرخون أنه في حوادث سنة (1131 هـ = 1719م
) خلع المماليك الوالى التركى عقب فتنة كبيرة ، سالت فيها الدماء وخربت بسببها الديار ،
 وهرب الوالى ، فاجتمع الأولاد الصغار وهم يرقصون ويغنون بقولهم :

يا باشا يا باشا يا عين القمله مين قال لك تعمل دى العمله
 يا باشا يا باشا يا عين الصيره من قال لك دبر دى التدبيره¹⁰⁷

المواويل :

الموايل أو الموال أحد فنون الشعر التى ظهرت في عصر بدأ فيه الشاعر يتحلل من
 القيود النحوية¹⁰⁸ ، وقد اختلف العلماء في أصل نشأته ، فمنهم من يرى أن أهل واسط
 هم أول من نطق به ، ثم تسلمه أهل بغداد منهم ، فلفطوه ونقحوه ، ورققوا وحذفوا
 الإعراب منه ، واعتمدوا على سهولة لفظه ، ورشاقة معناه ، ونظموا فيه الجذ والمزل ،
 والرقيق والجزل ، حتى عُرف بهم ، ثم شاع في الأمصار ، وتداوله الناس ؛ وسمى بذلك لأنه

¹⁰³ شب : شاب قوى ، النسا : النساء ، شايب : بلغ المشيب قبل وقته ، منهان : مهان .

¹⁰⁴ صبحوه : جعلوه ، هايج : هائج كالجنون ،

¹⁰⁵ إيش هيه : ماذا تكون .

¹⁰⁶ بكرية : أى بكر لم يسبق لها الزواج ، انظر : الروض الوضاح في نهاية الأفراح : ص 212 وما بعدها .

¹⁰⁷ الأدب المصرى في العصر العثمانى لمحمد سيد كيلان : ص 194 ، دي : هذه ، العمله : العمل أو الفعل

، الصيره : نوع من الأسماك ، واسم مكان في القاهرة ، التدبيره : الفعل .

¹⁰⁸ (المعجم المفصل في الأدب : ص 835)

لما كان سهل التناول تعلمه عبيدهم المتسلمون عمارتهم والغلمان وساروا يغنون في رؤوس النخل وعلى سقى المياه ويقولون في آخر كل صوت يا مواليا ؛ إشارة إلى ساداتهم ؛ فسمى بهم دون مختصره (109) .

ويرى البعض أنه ظهر في عهد الرشيد عندما نكب البرامكة ، وأمر ألا يرثيهم أحد بشعر ، فرثتهم إحدى الجوارى بهذا النوع من الشعر الذى يدخله اللحن ، ولا يجرى على أوزان الشعر المعروفة ، وأخذت تقول في نهاية كل شطر : يا مواليا ، فعرف بهذا(110).

وانتشر هذا اللون من الشعر العربى في مصر بعد القرن السادس (111) ، وبرع فيه المصريون ، وأطلقوا عليه اسم الموالي ،"والتزموا فيه المحسنات اللفظية فاحتصوه بالجناس والتورية وعبروا عن أدق معاني حياتهم تعبيراً صادقا ، فصوروا لنا فيه الحياة الاجتماعية والحياة السياسية تصويراً صحيحاً صادقا ، كما تناول جميع الأغراض والموضوعات التى تناولها الشعر"(112) .

أما أهل صعيد مصر فقد برعوا براعة كبيرة في هذه المواويل، وخاصة أهل مديرتى قنا وجرجا ، ويقسمون الموالي إلى نوعين: أحمر ، وهو الذى ينظم في الحماسة والحرب

(109) العاقل الخالى والمرخص الغالى لصفى الدين الخلى : ص105—107 ، خلاصة الأثر للمحبي : 1 /

109، الأدب العامى في مصر في العصر المملوكى للدكتور أحمد صادق الجمال : ص 133، الشعر الشعبى

العربى للدكتور حسين نصار : ص 115 ، المواليا للدكتور رضا محسن محمود : ص 39

(110) تاريخ آداب العرب للأستاذ مصطفى صادق الرافعى : 3 / 170، الأدب العامى في مصر في العصر

المملوكى للدكتور أحمد صادق الجمال : ص 134، بلاغة العرب فى الأندلس لأحمد ضيف : ص 223 ،

المواليا للدكتور رضا محسن محمود : ص 39 — 40 ، 48

(111) المواليا للدكتور رضا محسن محمود : ص 61

(112) الأدب العامى في مصر في العصر المملوكى للدكتور أحمد صادق الجمال : ص 133، وانظر : ألوان

من الفن الشعبى للدكتور محمد فهمى عبد اللطيف : ص 60

والحكمة . والآخر أخضر ، وهو ما دخل في الغزل والنسيب، وما إليهما من الأنواع الرقيقة⁽¹¹³⁾.

ويرجع تغلل حب هذا اللون الأدبي في قلوب المصريين عبر العصور الإسلامية منذ عهد العباسيين والفاطميين والأيوبيين والمماليك والعثمانيين وحتى العصر الحديث ؛ إلى أن "الموال نشأ بين الطبقة الدنيا ولذلك وجدنا فيه إحساساً صادقاً لظروف الحياة والمجتمع"⁽¹¹⁴⁾. كما يتضح كثرة الكلمات العامية في هذه المواويل ، ومن ذلك كلمة : عيدو ، وماريدو ، وسيدو ، وإيدو في قوله :

اسلُّكْ طريقَ السَّلامِ وَاغْتَنِمْ عَيْدُو وَلَا تُقَلِّ رُبَّ هَذَا قَالَ مَا رَيْدُو
إِيَاكَ تَدْخُلُ بَيْنَ الْعَبْدِ مَعَ سَيْدُو كَمَ مِنْ صَغِيرٍ انْتَشَا بِاسِ الْكَبِيرِ أَيْدُو¹¹⁵ .

أهم نتائج البحث :

1. لم تكن العامية وليدة العصر العثماني ، بل كانت سابقة عليه ، وبخاصة عصر المماليك في مصر ، فمن المعروف أن المماليك كانوا يرجعون في أنسابهم وعروقتهم إلى بلاد أخرى بعيدة ، فكان بعضهم من بلاد إيران وبعضهم من شرق آسيا من الصين وجمهوريات الإتحاد السوفيتي السابق ، وكان كل منهم يحمل بعض لهجات جنسه ، مما زاد في دخول العديد من الكلمات الفارسية والتركية وغيرها على اللغة العربية ، كما ازدادت الألفاظ التي تم تحويلها من العربية الفصحى إلى العامية من خلال البحث والتركيب وغير ذلك .
2. ويتضح بكل جلاء قلة الكلمات التركية التي دخلت إلى اللغة العربية ، مما يضعف الأقوال التي ادعت أن اللغة التركية هي التي دفعت العرب والمسلمين إلى الحديث بالعامية .

⁽¹¹³⁾ تاريخ آداب العرب للأستاذ مصطفى صادق الرافعي : 3 / 171 ، فالأخضر يرتبط بالخضرة والحياة ، أى أنه يتغنى بالحب ، والأحمر هو الموال الذي يبت فيه الإنسان الشعبي لوعته وألمه ، لا من الحب ، بل من خوفه على ضياع القيم الاجتماعية . أشكال التعبير في الأدب الشعبي للدكتورة نبيلة إبراهيم : ص 234

⁽¹¹⁴⁾ الأدب العامي في مصر في العصر المملوكي للدكتور أحمد صادق الجمال : ص 135

¹¹⁵ ديوان الحقائق ومجموع الرقائق للشهيد عبد الغني النابلسي 185/1 ، ما ريدو : ما أريده ، سيدو : سيده وريه ، باس : قبل ، ايدو : يده .

3. وكذلك يتضح أن العامية قد دخلت إلى كثير من فنون الأدب العربي قديماً ، وهذا يظهر بوضوح عند الحديث عن الموشحات والأزجال التي ظهرت في بلاد الأندلس ، ثم انتقلت إلى البلدان العربية وبخاصة في مصر ، التي قام أديباؤها بتطوير تلك الفنون إلى ما يتناسب مع أذواقهم وأذواق بلدانهم في ذلك الوقت ، مع التأكيد أن العامية قد جاءت إلى مصر مع دخول الموشحات إليها في وقت واحد .

المصادر والمراجع :

أولاً : المخطوطات :

1. الدجوى (محمد بن مرزوق) : بلوغ الأمل في طرف من أحمال الزجل ، معهد المخطوطات العربية بالقاهرة (رقم 1090) ، دار الكتب المصرية (شعر تيمور 1181) .
2. مؤلف مجهول : الروض الوضاح في نهاية الأفراح المعروف باجتماع الشميل في فن خيال الظل ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، شعر تيمور (785) .
3. ثانياً : المصادر :
4. ابن إياس (محمد بن أحمد) : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، حققها وكتب لها المقدمة والفهارس : محمد مصطفى ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، سلسلة الذخائر .
5. شهاب الدين الخفاجي : ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا ، تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ، طبعة عيسى البابي الحلبي ، الطبعة الأولى ، 1386 هـ = 1967م .
6. عبد الغنى النابلسي : ديوان الحقائق ومجموع الرقائق ، دار الجيل ، بيروت ، بدون تاريخ .
7. المحي (محمد أمين) : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر ، طبعة مصر ، 1284 هـ .

8. المحيى (محمد أمين) : نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة ، تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي 1387هـ = 1969 م .
9. محمد بن عيسى بن كنان الصالحى دمشقى ، المواكب الإسلامية فى الممالك والحاسن الشامية ، تحقيق ودراسة : حكمت إسماعيل ، وزارة الثقافة ، مركز إحياء التراث العربى ، دمشق ، 1993م .
10. ثالثاً : أهم المراجع :
11. إبراهيم حمادة : خيال الظل وتمثيلات ابن دانيال (دراسة وتحقيق) ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، مصر ، 1963م .
12. أحمد صادق الجمال : الأدب العامى فى مصر فى العصر المملوكى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1386هـ = 1966م .
13. أحمد ضيف : بلاغة العرب فى الأندلس ، مطبعة مصر ، الطبعة الأولى ، 1342هـ = 1924م .
14. أحمد فوزى الهيب : الحركة الشعرية زمن المماليك فى حلب الشهباء ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع — سوريا ، الطبعة الأولى ، 1406هـ = 1986م .
15. سليمان العطار : دراسة فى نشأة الموشحات الأندلسية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .
16. شوقى ضيف : عصر الدول والإمارات (مصر والشام) ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ .

17. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : فصول من تاريخ مصر الاقصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين ، 1990م .
18. عبد العزيز الأهوانى : الزجل فى الأندلس ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 2002م .
19. عمر موسى باشا : تاريخ الأدب العربى (العصر العثمانى) ، دار الفكر للطباعة والتوزيع ، دمشق ، 1989م .
20. كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى (العصر العثمانى) ، القسم الثامن ، ترجمة : محمود فهمى حجازى ، وعمر صابر عبد الجليل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1995م .
21. محمد زكريا عنانى : الموشحات الأندلسية ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد 31 ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، شعبان / رمضان 1400 هـ = يولييه 1980م .
22. محمد زغلول سلام : الأدب فى العصر المملوكى ، دار المعارف ، القاهرة ، 1971م .
23. محمد سيد كيلانى : الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى (922 هـ = 1517 م — 1220 هـ = 1805 م) ، الدار القومية العربية للطباعة ، الطبعة الأولى ، 1965م .
24. مصطفى صادق الرافعى : تاريخ آداب العرب ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، لبنان ، 1394هـ = 1974م .
25. نبيلة إبراهيم : أشكال التعبير فى الأدب الشعبى ، دار فحضة مصر للطبع والنشر ، الفجالة ، القاهرة ، الطبعة الثانية بدون تاريخ .

TÜRK DİN PSİKOLOGLARI (1949 – 2010) ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA - II

Mustafa KOÇ *

ÖZET

Üç ayrı makale formatında tasarlanan araştırmadaki birinci makalenin devamı niteliği taşıyan bu ikinci makalede, alfabetik sıraya göre üniversite isimleri dikkate alınıp din psikolojisi alanında çeşitli üniversitelerde çalışan akademisyen din psikologlarının biyografik bilgilerinin verilmesine devam edilmiştir.

Anahtar Kelimeler : Din Psikoloğu, Biyografi, Türkiye, Literatür

ABSTRACT

A Biographical Study on the Religion of Turkish Psychologists (1949 – 2010) - II

This is the second article of the same research which deals with the biographical information of retired psychologists/scholars, who worked in various universities in the same field, under the same framework. In the article, the biographies of the religion of these psychologists are studied based on an alphabetical order of university names.

Key Words: Religion of Psychologists Biography, Turkey, Literature

* Dr.; University of Edinburgh, Scotland / Edinburgh – UK; Visiting Research Fellow / Misafir Araştırma Görevlisi (e-posta: mustafakoc@london.com)

Giriş

Biyografik araştırmalar, bireylerin yaşamlarındaki olayların belirli bir sıraya göre anlatıldığı çalışma türleridir. Kendileri tarafından değil de, onları yakından tanıyan veya hayatlarını inceleyen başka araştırmacılar tarafından yazılırlar. Bireylerin kendileri tarafından kaleme alınan otobiyografik çalışmalardan ayrılan en önemli yönlerinden birisi de bu özellikleridir. Konuyla ilgili oluşturulan literatüre bakıldığında, biyografik çalışmalar; temelde (I) bilimsel biyografiler, (II) biyografik romanlar ve (III) nekroloji olmak üzere üçe çeşittir.¹

Metodolojik bağlamda bu çalışmanın konusu olan bilimsel biyografiler ise, kişisel bilgilerin kronolojik bir sıralamaya göre çeşitli açılardan sınıflandırılarak bireylerin konumlarını, uzmanlık alanlarına yönelik getirdikleri yenilikleri, gösterdikleri başarıları, eserlerini, eserlerinin değişik özelliklerini araştırma ve incelemelere dayalı olarak ortaya koyan çalışmalardır. Bu tür araştırmalarda, belirlenen format çerçevesinde, genellikle incelenen bireylerin doğum yeri ve yılı, öğrenimi, çalışma hayatı, türlerine göre eserleri ile akademik ürünlerinin şekil ve içerik özellikleri yer alır.² Bu teorik bilgilerden hareketle, 1949-2010 yılları arasında kapsayan dönemle sınırlandırılarak Türk din psikologları üzerine yapılan biyografik çalışmanın ikinci makalesinde ise, konuyla ilgili birinci makalede yer alan “a. Din Psikolojisi Alanında Çeşitli Üniversitelerde Çalışan Akademisyen Türk Din Psikologları ve Biyografik Bilgileri” başlığı altında ele alınan bölüme devam edilmiştir.³

- **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [Diyarbakır] – (f)
- Celal Çayır (Yrd. Doç. Dr.)

1972 Bursa / İnegöl doğumlu olan Çayır, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini

1 [Yazarı Yok]; “Biyografi” md., *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, [<http://tr.wikipedia.org/wiki/>], (Temmuz-2010)

2 [Yazarı Yok]; “Bilimsel Biyografi” md., [http://www.weblopedi.com/ders_notlari/bilimsel_biyografi], (Temmuz-2010)

3 Bu çalışmanın birinci makalesinde, ‘Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ arasında alfabetik sıraya göre yer alan üniversitelerdeki aktif olarak çalışan din psikologlarının biyografik bilgileri için ayrıca bkz. Koç, Mustafa, “Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-I”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum-2010, S. 33, s. 185-208

İnegöl'de bitiren Çayır, yüksek öğrenimini ise 1996 yılında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi olarak tamamlamıştır. 1999 yılında yine aynı üniversite'de "*Kur'an'da Adı Geçen Hayvanlar ve Zikir Sebepleri*" isimli yüksek lisansını Tefsir alanında yapan Çayır, 2008 yılında Uludağ Üniversitesi'nde "*Türkiye'de Din Değiştirip Hıristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Etkenleri*" adlı teziyle doktorasını ise din psikolojisi alanında bitirmiştir.

Meslekî yaşamına, 1997 yılında Diyarbakır'da öğretmen olarak başlayan Çayır, 1998 yılında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisi olmuştur. 2009 yılında ise aynı üniversitede adı geçen bilim dalında yardımcı doçent unvanı alan Çayır, halen uzmanlık alanı kapsamında dinsel görünümlü şiddet konulu doçentlik çalışmalarını sürdürmektedir.

Çayır, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/(21280) Diyarbakır

İş telefon : 0 412 248 80 23

E-posta : celalcayir@hotmail.com⁴

• **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [İzmir] – (g)

- Recep Yaparel (Prof. Dr.)

1957 Bursa doğumlu olan Yaparel, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1976 yılında Bursa İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olan Yaparel, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Psikoloji bölümünden lisans derecesi almıştır. 1984 yılında Hacettepe Üniversitesi Psikoloji bölümünde, "*Sosyal İlişkilerdeki Başarı ve Başarısızlık Nedenlerinin Algılanması İle Yalnızlık Arasındaki Bağlantı*" isimli teziyle sosyal psikoloji alanında yüksek lisansını tamamlamıştır. 1987 yılında ise Ankara Üniversitesi'nde "*Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*" adlı teziyle din psikolojisi doktorasını bitiren Yaparel, 1984-1985 yılları arasında kazandığı Fulbright bursu ile gittiği A.B.D.'deki

4 Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi

[<http://www.dicle.edu.tr/fakulte/ilahiyat/>], (Temmuz-2010)

Michigan State University’de, uzmanlık alanıyla ilgili kısa süreli olarak çeşitli araştırmalarda bulunmuştur.

Bir din psikoloğu olarak Yaparel’in özel ilgi alanları ise; “(a) bilişsel psikoloji, (b) yükleme kuramı çerçevesinde dinsel yüklemeler, (c) ruh sağlığı ve din ilişkisi açısından dinsel inançlar patolojisi ile (d) dinsel fundamentalizm” gibi konulardır.

Yaparel, İngilizce bilmektedir.

İletişim bilgileri: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (35350) İzmir

İş telefon : 0 232 285 33 82

E-posta : recep.yaparel@deu.edu.tr

- Murat Yıldız (Doç. Dr.)

1968 Bitlis / Ahlat doğumlu olan Yıldız, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.’nda öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini Ahlat’ta tamamlayan Yıldız, yüksek öğrenimini ise 1991 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden teoloji alanında lisans derecesi alarak bitirmiştir. 1994 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi’nde “*İnsanların Ölüm Karşısındaki Tutumları Hakkında Yapılan Araştırmaların Değerlendirilmesi*” isimli teziyle yüksek lisansını tamamlayan Yıldız, 1998 yılında ise yine aynı üniversitede, “*Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*” adlı çalışmasıyla da doktorasını bitirmiştir.

Öte yandan 1992 yılında yukarıda adı geçen fakültenin Din Psikolojisi A.B.D.’nda araştırma görevlisi olarak akademik yaşamına başlayan Yıldız, 1999 yılında yardımcı doçent unvanını almıştır. Daha sonra 2008 yılında “*Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*” isimli çalışmasıyla doçent unvanını alan Yıldız, halen doçentlik sonrası akademik çalışmalarına devam etmektedir.

Yıldız, Arapça, Almanca ve İngilizce bilmektedir.

İletişim bilgileri: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (35350) İzmir

İş telefon : 0 232 285 29 32

E-posta : murat.yildiz@deu.edu.tr

- Cihat Kısa (Arş. Gör.)

1976 Muğla / Fethiye doğumlu olan Kısa, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1999 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi alan Kısa, 2004 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nde "*Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*" isimli çalışmasıyla yüksek lisansını tamamlamıştır. Yine aynı yıl adı geçen üniversitede din psikolojisi alanında doktora programına başlayan Kısa, halen "*Nesne İlişkisi Teorisi ve Tanrı Tasavvuru*" adlı teziyle doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Kısa, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (35350) İzmir

İş telefon : 0 232 285 29 32

E-posta : cihat_48@hotmail.com

- İlker Yenen (Arş. Gör.)

1977 Bursa / Orhangazi doğumlu olan Yenen, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. Ortaöğrenimini 1999 yılında Bursa İmam-Hatip Lisesi'nde tamamlayan Yenen, yüksek öğrenimini ise 2003 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji lisansı olarak bitirmiştir. 2007 yılında adı geçen üniversitede, "*Dine Biyolojik Yaklaşım Çerçevesinde G. Stanley Hall'ın Katkıları*" isimli teziyle yüksek lisansını tamamlayan Yenen, halen aynı üniversitede, "*Çatışmanın Çözümünde Affediciliğin Rolü ve Önemi*" adlı teziyle doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Yenen, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (35350) İzmir

İş telefon : 0 232 285 29 32 / D. N. 913

E-posta : ilker.yenen@deu.edu.tr⁵

5 Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi

[<http://web.deu.edu.tr/ilahiyat/>], (Temmuz-2010)

• **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [Kayseri] – (h)

- Ali Kuşat (Doç. Dr.)

1965 Kayseri doğumlu olan Kuşat, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1996 yılında İngiltere'deki University of Birmingham'da, "*The Concept of God Among Adolescents in Relation to Self-Esteem, Family Background School Differences and Social Environment*" adlı doktora tezini bitiren Kuşat, 2004 yılında ise Erciyes Üniversitesi'nde, "*Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Psikolojik Bir Yaklaşım*" isimli çalışmasıyla doçent unvanını almıştır.

Bir din psikoloğu olarak Kuşat'ın özel ilgi alanları ise; "(a) tasavvuf psikolojisi, (b) dinsel gelişim psikolojisi, (c) dinî sosyal psikoloji, (d) nazar ve nazar inancının psikolojik boyutu ile (e) azınlık din psikolojisi" gibi konulardır.

Kuşat, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Talas Yolu, Erciyes Üniversitesi Kampüsü Melikgazi / (38039) Kayseri

İş telefon : 0 352 437 49 01 / D. N. 31158

E-posta : kusat@erciyes.edu.tr⁶

• **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**

[Eskişehir] – (i)

- Mustafa Naci Kula (Yrd. Doç. Dr.)

1962 Bursa / Keles doğumlu olan Kula, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1984 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji lisans derecesi alan Kula, 1987 yılında Uludağ Üniversitesi'nde, "*Ergenlerde Kimlik Bunalımı ve Din Eğitiminin Etkisi*" adlı teziyle yüksek lisansını bitirmiştir. 1993 yılında yine aynı üniversitede, "*Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*" isimli teziyle de doktorasını tamamlayan Kula, 1990-1995 yılları arasında Uludağ Üniversitesi

6 [Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi](http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/)

[<http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/>], (Temmuz-2010)

İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisi olarak çalışmıştır.

Bunun yanı sıra 1985-1990 yılları arasında çeşitli orta öğretim kurumlarında öğretmenliğin yanı sıra 1993-1994 öğretim yılında, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'nde çeşitli konularda inceleme ve araştırmalar yapan Kula, 1995-2008 yılları arasında ise Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Yine bu süreçte 1995-1998 yılları arasında dekan yardımcılığı da yapan Kula, 1997-1998 yılları arasında ise, Gazi Üniversitesi Çorum Sağlık Meslek Yüksek Okulu'nda müdürlük görevinde bulunmuştur.

Öte yandan Kula'nın özel ilgi alanları ise; "(a) din ve ruh sağlığı ilişkisi, (b) post-travmatik stres durumları ve dinsel başa çıkma, (c) din ve sorun çözme, (d) gençlik dönemi ve din, (e) din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin çocuk ve gençlerin kişilik gelişimi açısından değerlendirilmesi ile (f) Yunus Emre ve Mevlana gibi önemli kişiliklerin görüşlerinin insanın anlam arayışı ve bireysel/grup terapileri açısından değeri" gibi konulardır.

Kula, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir

İş telefon: 0 222 217 57 57

E-posta : nkula@yahoo.com⁷

• **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [Elazığ] – (j)

- Muhammed Çakmak (Dr.)

1969 Elazığ doğumlu olan Çakmak, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1991 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesini alan Çakmak, yine aynı üniversitede din sosyolojisi alanında 1997 yılında yüksek lisansını, 2004 yılında ise doktorasını tamamlamıştır.

Lisansüstü çalışmalarını din sosyolojisi alanında yoğunlaştıran Çakmak'ın özel ilgi alanları ise; "(a) dinsel grup ve cemaatlerin sosyolojik ana-

7 Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://www.ogu.edu.tr/Akademik/adetay.aspx?AID=1>], (Temmuz-2010)

lizi, (b) yabancılaşma ile (c) din-siyaset ilişkisi” gibi konulardır.

Çakmak, Arapça, İngilizce ve Osmanlıca bilmektedir.

İletişim bilgileri: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (23119) Elazığ

İş telefon : 0 424 241 60 32

E-posta : mcakmak@firat.edu.tr⁸

• **Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi** [Şanlıurfa] – (k)

- Hüseyin İbrahim YeğİN (Yrd. Doç. Dr.)

1970 İstanbul doğumlu olan YeğİN, Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü’nde öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini İstanbul’da tamamlayan YeğİN, 1993 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden teoloji alanında lisans derecesi almıştır. 1996 yılında ise Harran Üniversitesi’nde, “*İslam Psikolojisinde Temel Kavramlar*” isimli teziyle yüksek lisansını tamamlayan YeğİN, 2003 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi’nde, “*Kutsal Mekan ve İnsan İlişkisi*” adlı teziyle de doktorasını bitirmiştir.

Bir din psikoloğu olarak YeğİN’in özel ilgi alanları ise; “(a) kutsal mekanların ziyaretinde sosyo-psikolojik etkenler, (b) öfke duygusu ve dinsel başa çıkma ile (c) kan davalarının psiko-sosyal nedenleri” gibi konulardır.

YeğİN, Arapça ve İngilizce bilmektedir.

İletişim bilgileri: Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi / Şanlıurfa

İş telefon : 0 414 344 00 20 / D. N. 1387

E-posta : huseyinyegin@hotmail.com⁹

8 [Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi](http://ilahiyat.firat.edu.tr/)
[<http://ilahiyat.firat.edu.tr/>], (Temmuz-2010)

9 [Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Resmi Web Sitesi](http://egitim.harran.edu.tr/din_ahlak/)
[http://egitim.harran.edu.tr/din_ahlak/], (Temmuz-2010)

• **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [Çorum] – (I)

- Muammer Cengil (Yrd. Doç. Dr.)

1971 doğumlu olan Cengil, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1994 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans eğitimi alan Cengil, 1996 yılında adı geçen üniversitede, "*Kur'an-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Açıdan Bir Bakış*" isimli teziyle yüksek lisansını bitirmiştir. Ardından 2002 yılında ise yine aynı üniversitede, "*Davranışçılık Ekolünün Dine Yaklaşımı*" adlı teziyle doktorasını tamamlayan Cengil, 2008 yılında da Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yardımcı doçent unvanını almıştır.

Aynı zamanda anabilim dalı başkanlığı da yapan Cengil, uzmanlık alanıyla ilgili lisans düzeyinde; "(a) psikolojiye giriş ve (b) din psikolojisi" isimli dersleri vermektedir. Ayrıca eş zamanlı olarak üniversite tarafından desteklenen "Türkiye'de Yürütülen Misyonerlik Faaliyetleri Bağlamında Hıristiyanlığa Geçişin Psiko-Sosyal Nedenleri (2005-2008)" isimli bir araştırma projesinde ise proje yöneticisi olarak görev almıştır.

Cengil, Arapça ve İngilizce bilmektedir.

İletişim bilgileri: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (19100) Çorum

İş telefon: 0 364 234 63 58 / D. N. 1154

E-posta : muammercengil@hotmail.com¹⁰

• **Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [Iğdır] – (m)

- Yusuf Macit (Yrd. Doç. Dr.)

1961 Samsun / Çarşamba doğumlu olan Macit, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1979 yılında Samsun İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan Macit, 1983 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi almıştır. Ardından yine adı geçen üniversitede, 1996 yılında "*Ruh Sağlığı Açısından Kur'an-ı Kerim*" adlı teziyle yüksek lisansını tamamlayan Macit, 2002 yılında ise aynı

10 Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://www.ilaf.hitit.edu.tr/>], (Temmuz-2010)

üniversitede, “*İletişim Psikolojisi Açısından Hz. Muhammed*” isimli teziyle de doktorasını bitirmiştir.

Meslekî yaşamına 1979 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’nda imam-hatip olarak başlayan Macit, 1984 yılında Sivas ili Yıldızeli ilçesine vâiz olarak atanmıştır. 1988 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından din görevlisi olarak Almanya’ya görevlendirilen Macit, Almanya’da altı yıl din hizmeti yapmıştır. Bu süreç içerisinde Eichstätt Üniversitesi’nde dil kursunu bitirerek aynı üniversitenin Felsefe ve Din Bilimleri derslerini de takip eden Macit, 1994 yılında Türkiye’ye dönüş yaparak Samsun il vaizliğe atanmıştır. Eş zamanlı olarak il vaizliğinin yanında, Samsun E Tipi Kapalı Cezaevi’nde dinsel danışman olarak da çalışan Macit, uzun bir süre Halk Gazetesi isimli yerel bir gazetede köşe yazarlığı yapmıştır.

Öte yandan ulusal ölçekli sempozyumlarda uzmanlık alanıyla ilgili çeşitli bildiriler sunan ve yurtiçi ve yurtdışında çeşitli konferanslar veren Macit, Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan ayrılarak bundan sonraki mesleki yaşamına akademiada devam etme kararı alıp 2008 yılında Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.’nda yardımcı doçent unvanıyla öğretim üyesi olarak çalışmaya başlamıştır.

Macit, Arapça ve Almanca bilmektedir.

İletişim bilgileri: Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (76000) Iğdır

İş telefon : 0 476 226 13 14

E-posta : ymacid@gmail.com¹¹

• İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [Malatya] – (n)

- Hasan Arslan (Dr.)

1956 Mersin doğumlu olan Arslan, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.’nda araştırma görevlisidir. İlk ve ortaöğrenimini Mersin’de tamamlayan Arslan, yüksek öğrenimini ise 1980 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde, “*İslâmiyet ve Yahudilikte Hicret*” isimli teziyle teoloji alanında lisans derecesi olarak bitirmiştir. Ardından 1997 yılında Ondokuz Mayıs

11 Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://ilahiyat.igdir.edu.tr/>], (Temmuz-2010)

Üniversitesi'nde “Çırac ve Kalfalarda Dini Tutum ve Davranışlar” adlı teziyle yüksek lisansını bitiren Arslan, 2008 yılında ise Dokuz Eylül Üniversitesi'nde, “Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü” isimli teziyle de doktorasını tamamlamıştır.

Öğrencilik yaşamı sürecinde ve sonrasında, akademik çalışmalara ara vererek ekonomik hayatın içerisinde yer alıp uzun bir süre ticaret yapan Arslan, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı çeşitli okullarda öğretmenlik ve idarecilik de yapmıştır.

Arslan, Arapça, Almanca ve İngilizce bilmektedir.

İletişim bilgileri: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (44280) Malatya

İş telefon : 0 422 341 00 61 / D. N. 3804

E-posta : hasanarslan@inonu.edu.tr¹²

• **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [İstanbul] – (o)

- Mustafa Doğan Karacoşkun (Doç. Dr.)

1966 Kilis doğumlu olan Karacoşkun, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlk ve ortaöğrenimini Kilis'te tamamlayan Karacoşkun, 1989 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Adı geçen üniversitede 1994 yılında, “*İmam-Hatip Lisesindeki Öğrencilerin Dinî Tutum ve Davranışları*” isimli teziyle yüksek lisansını bitiren Karacoşkun, 1998 yılında ise, “*Psiko-Sosyal Açısından İman/Dinî İnanç–Amel/Dinî Davranış İlişkisi*” adlı teziyle de doktorasını tamamlamıştır. Akademik yaşamında sırasıyla İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde akademisyen olarak çalışan Karacoşkun, 2008 yılında “*Ateist Bir Mistik: Erich Fromm*” isimli çalışmasıyla da doçent unvanını almıştır.

Karacoşkun, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/(34091) İstanbul

İş telefon: 0 212 532 60 11

E-posta : mkaracoskun@hotmail.com

12 [İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi](http://web.inonu.edu.tr/~ilahiyat/) Resmi Web Sitesi
[<http://web.inonu.edu.tr/~ilahiyat/>], (Temmuz-2010)

- Mehmet Atalay (Yrd. Doç. Dr.)

1969 Trabzon / Hayrat doğumlu olan Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamlayan Atalay, 1993 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi almıştır. Ardından lisansüstü çalışmaları için gittiği A.B.D.'deki University of Denver'da, 1999 yılında "*A Psychobiography of Malcolm X*" adlı teziyle yüksek lisansını bitiren Atalay, 2007 yılında ise İstanbul Üniversitesi'nde, "*Mistik Tecrübenin Felsefi Boyutları: Serhendi Örneği*" isimli teziyle de doktorasını tamamlamıştır. 2008 yılında, adı geçen üniversitede yardımcı doçent unvanını alan Atalay, halen felsefik içerikli din psikolojisi alanındaki doçentlik çalışmalarına devam etmektedir.

Batı tecrübesine sahip bir din psikoloğu olan Atalay, lisans düzeyinde; "(a) psikolojiye giriş, (b) din psikolojisi ve (c) sosyolojiye giriş" isimli derslerin yanı sıra; lisansüstü düzeyinde ise; "(a) psikolojide temel kavramlar ve (b) mistisizm psikolojisi" adlı dersleri vermektedir.

Atalay, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/(34091) İstanbul

İş telefon : 0 212 532 60 11

E-posta : atatalay@yahoo.com

- Ümit Horozcu (Arş. Gör.)

1978 İstanbul doğumlu olan Horozcu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1988 yılında İlkokulu Sarıyer Cumhuriyet İlköğretim Okulu'nda bitiren Horozcu, ortaöğrenimini ise 1995 yılında Sarıyer İmam-Hatip Lisesi'nde tamamlamıştır. 2001 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan Horozcu, 2004 yılında adı geçen bu üniversitede, "*Din Psikolojisi Açısından William James ve Görüşleri*" adlı teziyle yüksek lisansını tamamlamıştır. Halen aynı üniversitede lisansüstü akademik çalışmalarını sürdüren Horozcu, "*Din Psikolojisi Açısından Dünyevî İstek Duaları*" isimli doktora tezi çalışmalarına devam etmektedir.

Horozcu, Arapça ve İngilizce bilmektedir.

İletişim bilgileri: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/(34091) İstanbul

İş telefon : 0 212 532 60 11

E-posta : umit_horozcu@yahoo.com¹³

• **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**
[Kahramanmaraş] – (p)

- Halil Apaydın (Yrd. Doç. Dr.)

1971 Ordu / Mesudiye doğumlu olan Apaydın, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlk öğrenimini Sivas'ta, orta öğrenimini ise İstanbul ve Ordu'da tamamlayan Apaydın, 1993 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji lisans derecesini almıştır. 1996 yılında adı geçen üniversitede, "*Üniversite Öğrencilerinin Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları*" isimli teziyle yüksek lisansını bitiren Apaydın, 2001 yılında ise yine aynı üniversitede, "*Kişilik Özelliklerinin Dinî Tutum ve Davranışlara Etkisi*" adlı teziyle de doktorasını tamamlamıştır.

Apaydın, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: K. Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (46100)
Kahramanmaraş

İş telefon : 0 344 251 23 15

E-posta : hapaydin@ksu.edu.tr¹⁴

• **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [İstanbul] – (r)

- Ali Köse (Prof. Dr.)

1963 Konya / Beyşehir doğumlu olan Köse, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini Antalya'da tamamlayan Köse, 1985 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji lisans derecesini almıştır. 1988 yılında Marmara

13 [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi](http://www.istanbul.edu.tr/ilahiyat/)
[<http://www.istanbul.edu.tr/ilahiyat/>], (Temmuz-2010)

14 [Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi](http://ilahiyat.ksu.edu.tr/)
[<http://ilahiyat.ksu.edu.tr/>], (Temmuz-2010)

ra Üniversitesi'nde, "Ahlâk-ı Alâî'nin II. Kitabı İlm-ü Tedbiri'l-Menzil'de Eğitim" isimli teziyle din eğitimi alanında yüksek lisansını bitiren Köse, lisansüstü çalışmaları için gittiği İngiltere'deki University of London'a bağlı King's College'de, "Conversion to Islam: A Study of Native British Converts" adlı teziyle de 1994 yılında din psikolojisi alanında doktora eğitimini tamamlamıştır. Yine aynı bilim dalında 1998 yılında "Freud ve Din" isimli çalışmasıyla doçent olan Köse, 2004 yılında da "Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dinî Akımlar" adlı çalışmasıyla profesör unvanını almıştır.

Köse, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/(34662) İstanbul

İş telefon : 0 216 651 43 75 / D. N. 400

E-posta : alikose@marmara.edu.tr

- Veysel Uysal (Prof. Dr.)

1949 Tekirdağ / Malkara doğumlu olan Uysal, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1968 yılında Edirne Erkek Öğretmen Okulu'ndan mezun olan Uysal, 1971 yılında Atatürk Eğitim Enstitüsü Fransızca Bölümü'nden filoloji lisans derecesini almıştır. Ardından sırasıyla Kayseri, Kırşehir ve Tekirdağ'daki çeşitli okullarda Fransızca öğretmenliği ve yöneticilik de yapan Uysal, daha sonra 1982 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde asistan olarak akademik yaşamına başlamıştır. 1983 yılında adı geçen bu fakültede, eş zamanlı olarak teoloji lisans tamamlama programını da bitiren Uysal, 1985 yılında aynı üniversitede, "İslâm'da Temizlik ve Eğitim" isimli teziyle yüksek lisansını bitirmiştir. Daha sonra 1986 yılında aynı fakülteye öğretim görevlisi olarak atanan Uysal, 1990 yılında "Orucun Psikolojik ve Sosyal Etkileri Üzerine Bir Araştırma" adlı teziyle din psikolojisi alanında doktora eğitimini tamamlamıştır. 1997 yılında "Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri" isimli çalışmasıyla doçent olan Uysal, 2004 yılında da "Türkiye'de Dindarlık ve Kadın" isimli eseriyle profesör unvanını almıştır.

Uysal, Fransızca bilmektedir.

İletişim bilgileri: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (34662) İstanbul

İş telefon : 0 216 651 43 75 / D. N. 290

E-posta : vuysal@marmara.edu.tr

- Ali Ulvi Mehmedoğlu (Doç. Dr.)

1966 Bayburt doğumlu olan Mehmedoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1985 yılında Erzurum İmam-Hatip Lisesi'ni bitiren Mehmedoğlu, 1990 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi almıştır. 1992 yılında İstanbul ili Kartal ilçesinde öğretmen olarak göreve başlayan Mehmedoğlu, eş zamanlı olarak da adı geçen üniversitede yüksek lisans eğitimine devam etmiştir. Daha sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksekokulu'na araştırma görevlisi olarak atanan Mehmedoğlu, 1999 yılında "*Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma: İstanbul Örneği*" adlı teziyle din psikolojisi alanında doktor unvanını almıştır. Ardından yine aynı üniversitede, 2007 yılında "*Tanrıyı Tasavvur Etmek*" isimli çalışmasıyla da doçent olan Mehmedoğlu, halen doçentlik sonrası araştırmalarına devam etmektedir.

Mehmedoğlu, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/(34662) İstanbul

İş telefon : 0 216 651 43 75 / D. N. 505

E-posta : umehmedoglu@hotmail.com

- Ali Ayten (Dr.)

1979 Konya doğumlu olan Ayten, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1996 yılında Konya Derbent Lisesi'nden mezun olan Ayten, 2002 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden lisans derecesi almıştır. 2004 yılında Marmara Üniversitesi'nde, "*Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*" isimli yüksek lisans tezini bitiren Ayten, ardından yine aynı üniversitede 2009 yılında, "*Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*" adlı teziyle de doktorasını tamamlamıştır.

2003 yılından bu yana adı geçen fakültede araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlayan Ayten'in, "*Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*", İz Yayıncılık, İstanbul-2006" isimli bir de kitabı yayınlanmıştır.

Ayten, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / (34662) İstanbul

İş telefon : 0 216 651 43 75 / D. N. 239

E-posta : acizan@hotmail.com¹⁵

• **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** [Samsun] – (s)

- Hüseyin Peker (Prof. Dr.)

1953 Trabzon / Sürmene doğumlu olan Peker, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1970 yılında Ankara Atatürk Lisesi'nden mezun olan Peker, 1974 yılında ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji lisans derecesi almıştır. Lisansüstü çalışmaları kapsamında Peker, 1979 yılında adı geçen üniversitede, "*Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler*" adlı teziyle doktorasını tamamlamıştır.

Uzmanlık alanıyla ilgili çok sayıda seminer ve konferanslar veren Peker'in; "(a) *Çocuk ve Suç*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul-1994; (b) *Din ve Ahlâk Eğitimi: Psikolojik ve Metodik Esaslar*, Aksi Seda Matbaası, Samsun-1998; (c) *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2003 ile (d) *İslâm'la İlgili Zihinleri Zorlayan Sorular*, Deniz Kültür Yayınları, Samsun-2005" isimli yayınlanan kitapları vardır.

Peker, Almanca ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurupelit Kampüsü / (55139) Samsun

İş telefon : 0 362 312 19 19 / D. N. 6139

E-posta : hpeker@omu.edu.tr

- Mustafa Köylü (Prof. Dr.)

1962 Amasya / Gümüşhacıköy doğumlu olan Köylü, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. 1980 yılında Amasya İmam-Hatip Lisesi'ni bitiren Köylü, 1985 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji lisans derecesini almıştır. 1986

¹⁵ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [<http://ilahiyat.marmara.edu.tr/>], (Temmuz-2010); [Yazarı Yok], *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2008-2009 Rehberi*, (Tanıtım El Kitabı), Seçil Ofset, İstanbul-2009

yılında aynı fakülteye Din Eğitimi A.B.D.'nda araştırma görevlisi olarak başlayan Köylü, 1989 yılında “*Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri*” konulu teziyle din eğitimi alanında yüksek lisansını tamamlamıştır. 1993 yılında doktora eğitimi için A.B.D.'ne giden Köylü, University of Dayton ile United Theological Seminary'da, “*Theological Foundations of Peace Education in Islam: Towards an Educational Theory and Practice*” adlı teziyle 1997 yılında doktorasını bitirmiştir. Daha sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din eğitimi alanında 1998 yılında yardımcı doçent olan Köylü, 2000 yılında ise bu alanda doçent unvanını almıştır. Ayrıca 2002 yılında adı geçen üniversitede, “*Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*” isimli teziyle din psikolojisi alanında ikinci doktorasını da tamamlamıştır. Doçentlik unvanına kadar akademik çalışmalarını din eğitimi alanında yoğunlaştıran Köylü, doçentlik çalışmaları sonrası din psikolojisine yönelerek 2006 yılında din psikolojisi alanında profesör unvanını almıştır.

Batı tecrübesine sahip bir din pedagoğu olan Köylü'nün özel ilgi alanları ise; “(a) barış eğitimi, (b) yetişkin din eğitimi, (c) dinlerarası diyalog, (d) dini iletişim ve (e) çağdaş din eğitimi teorileri” gibi konulardır.

Köylü, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurupelit Kampüsü / (55139) Samsun

İş telefon : 0 362 312 19 19

E-posta : mkoylu@omu.edu.tr

- Ali Rıza Aydın (Doç. Dr.)

1962 Samsun doğumlu olan Aydın, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda öğretim üyesidir. İlk ve orta öğrenimini Samsun'da tamamlayan Aydın, 1988 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Lisansüstü çalışmaları kapsamında 1991 yılında adı geçen üniversitede, “*Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Problemleri*” isimli teziyle yüksek lisansını bitiren Aydın, 1995 yılında ise, “*Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*” adlı teziyle doktorasını tamamlamıştır. Ardından 2004 yılında “*Psikanalizin Dinsel Serüveni*” isimli çalışmasıyla doçent unvanını alan Aydın, halen alanla ilgili doçentlik sonrası bilimsel çalışmalarına devam etmektedir.

Bir din psikoloğu olarak Aydın, lisans düzeyinde; “(a) din psikolojisi, (b) çocuk ve ergen psikolojisi, (c) güzel konuşma, (d) sosyal psikoloji ve iletişim, (e) psikolojiye giriş ile (f) halkla ilişkiler” isimli derslerin yanı sıra; lisansüstü düzeyinde ise; “(a) temel psikolojik kavramlar, (b) din ve psikoloji ilişkisi, (c) parapsikoloji, (d) anormal dinî belirtiler, (e) dua ve tövbe psikolojisi, (f) psikanalistler ve din, (g) kişilik kuramları, (h) tasavvuf psikolojisi ile (i) iman-ibadet ve davranış ilişkisi” adlı dersleri vermektedir.

Aydın, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurupelit Kampüsü / (55139) Samsun

İş telefon : 0 362 312 19 19 / D. N. 6144

E-posta : araydin@omu.edu.tr

- Elif Kara (Dr.)

1976 Giresun doğumlu olan Kara, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D.'nda araştırma görevlisidir. 1993 yılında Giresun İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan Kara, 1998 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden teoloji alanında lisans derecesi almıştır. 2003 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde, “*Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Bu Konuyla İlgili Dini Tutumları*” isimli teziyle yüksek lisansını bitiren Kara, yine aynı üniversitede 2009 yılında, “*Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi İle Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*” adlı teziyle de doktorasını tamamlamıştır.

Ayrıca din psikoloğu Hüseyin Peker'in, Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne bağlı olarak yürüttüğü “*Pastoral Psikoloji Çerçevesinde Ülkemizde Dini Danışmanlık*” isimli ulusal bir projede araştırmacı olarak çalışmalarına devam etmektedir.

Kara, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurupelit Kampüsü / (55139) Samsun

İş telefon: 0 362 312 19 19

E-posta : elifkara1977@gmail.com¹⁶

¹⁶ [Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi](http://www2.omu.edu.tr/Akademik_birimler/ilahiyat/)
[http://www2.omu.edu.tr/Akademik_birimler/ilahiyat/], (Temmuz-2010)

• **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi**

[Samsun] – (Ş)

- Bozkurt Koç (Doç. Dr.)

1970 Samsun doğumlu olan Koç, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü öğretim üyesidir. 1988 yılında Bafra İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olan Koç, 1995 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden lisans derecesi almıştır. 1997 yılında Atatürk Üniversitesi'nde "Eğitimcilerde Dini Hayat" isimli teziyle yüksek lisansını bitiren Koç, 2003 yılında ise yine aynı üniversitede "Ergenlikte Benlik Gelişimi ve Din İlişkisi" adlı teziyle doktorasını tamamlamıştır. 2004 yılında yardımcı doçent olan Koç, 2010 yılında ise, "Okullarda Şiddet: Lise Öğrencilerinde Şiddet, Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi" isimli çalışmasıyla da doçent unvanına sahip olmuştur.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D. öğretim üyesi iken, 2010 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'ne, öğretim üyesi olarak geçen Koç, daha önce çalıştığı Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, lisans düzeyinde; "(a) psikolojiye giriş, (b) psikanaliz ve din, (c) dini gelişim psikolojisi, (d) çocuk ve ergen psikolojisi ile (e) din psikolojisi" isimli derslerin yanı sıra lisansüstü düzeyinde ise; "(a) genel psikoloji, (b) benlik gelişimi ve din, (c) din psikolojisine giriş, (d) ibadet psikolojisi ile (e) kişilik ve din" adlı dersleri vermiştir.

Koç, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü (55139) Kurupelit / Samsun

İş telefon : 0 362 3121919 / 5174

E-posta : bozkurtkoc1970@hotmail.com¹⁷

Bibliyografya

• Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi

[<http://www.dicle.edu.tr/fakulte/ilahiyat/>], (Temmuz-2010)

¹⁷ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi

[<http://www.omu.edu.tr/a/tr/akademikbirimler/fakulte/fen-edebiyat/bolumler/psikoloji/>], (Temmuz-2010)

- Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://web.deu.edu.tr/ilahiyat/>], (Temmuz-2010)
- Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/>], (Temmuz-2010)
- Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://www.ogu.edu.tr/akademik/adetay.aspx?AID=1>], (Temmuz-2010)
- Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://ilahiyat.firat.edu.tr/>], (Temmuz-2010)
- Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Resmi Web Sitesi
[http://egitim.harran.edu.tr/din_ahlak/index.htm], (Temmuz-2010)
- Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://www.ilaf.hitit.edu.tr/>], (Temmuz-2010)
- Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://ilahiyat.igdir.edu.tr/>], (Temmuz-2010)
- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://web.inonu.edu.tr/~ilahiyat/>], (Temmuz-2010)
- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://www.istanbul.edu.tr/ilahiyat/>], (Temmuz-2010)
- Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://ilahiyat.ksu.edu.tr/>], (Temmuz-2010)
- Koç, Mustafa; "Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-I", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum-2010, S. 33, s. 185-208
- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://ilahiyat.marmara.edu.tr/>], (Temmuz-2010)
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi [<http://www2.omu.edu.tr/akademikbirimler/ilahiyat/>], (Temmuz-2010)
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Resmi Web Sitesi
[<http://www.omu.edu.tr/a/tr/akademikbirimler/fakulte/fen-edebiyat/>], (Temmuz-2010)
- [Yazarı Yok]; "Bilimsel Biyografî" md., [http://www.weblopedi.com/ders_notlari/bilimsel_biyografi], (Temmuz-2010)
- [Yazarı Yok]; "Biyografi" md., Wikipedia: The Free Encyclopedia, [<http://tr.wikipedia.org/wiki/>], (Temmuz-2010)
- [Yazarı Yok]; *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2008-2009 Rehberi*, (Tanıtım El Kitabı), Seçil Ofset, İstanbul-2009

[d e v a m e d e c e k]

YÛSUF NÂBÎ *

Edith Gülçin AMBROS **

Çev. Reyhan KELEŞ ***

ÖZET

Yûsuf Nâbî (1052/1642-1124/1712) dîvân edebiyatının önemli şairlerinden biridir. Asıl adı Yûsuf olmakla birlikte daha çok Nâbî mahlasıyla tanındı.

- * Bu yazı Edith Gülçin Ambros tarafından *El²* (İng.)'de yazılan, "Nâbî, Yûsuf" maddesinin (VII, 839-840) çevirisidir. Metne ilâve edilen bazı ifadeler köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir. Yazarın bizzat kendisinden ve Brill'den izin alınmıştır. Özellikle düzeltme ve kontrolde emeği geçen Sayın Doç. Dr. Edith Gülçin Ambros Hanım'a ve Prof. Dr. Süleyman Tülücü Bey'e teşekkür ederim.
- ** Edith Gülçin Ambros, Viyana Üniversitesi, *Institut für Orientalistik/Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü Öğretim Üyesi*. E. Ambros İstanbul'da doğdu. Babasının işi nedeniyle Türkiye'de doğduğundan E. Ambros'a ikinci bir isim olarak Gülçin adı verildi. İlkokul ve Liseyi İstanbul'da okudu. Daha sonra Viyana Üniversitesi'nde Türkoloji ve Arap Dili Bölümlerinde öğrenim gördü. 1975 yılında Arap Dili Bölümü'nden doktora derecesi aldı ve *Sieben Kapitel des Šarh Kitâb Sîbawaihi von ar-Rummânî in Edition und Übersetzung* (Wien 1979) konulu tezini yayınladı. Daha sonra asıl ilgi alanı olan Türkoloji'ye yöneldi ve Osmanlı Edebiyatı üzerinde yoğunlaştı. 1997 yılında Viyana Üniversitesi'nden Türkoloji alanında doçentlik derecesi aldı. E. Ambros'un en ünlü eseri 16. yüzyıl Osmanlı Şairi Me'âlî hakkında yazdığı *Candid Penstrokes: The Lyrics of Me'âlî, an Ottoman Poet of the 16th Century* (Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1982), adlı kitabıdır. Bu alanda pek çok akademik çalışması bulunan E. Ambros'un makalelerinden bazıları şunlardır: "Nazîre, the Will-o'- the Wisp of Ottoman Divan Poetry", *WZKM*, 79. Band, Wien 1989, s. 57-83; "The Letâ'if of Faqîrî, Ottoman Poet of the 16th Century", *WZKM*, 80. Band, Wien 1990, s. 59-78; "Osmanlı Gazelinin Uzunluğunda Görülen Gelişmeler: 16. Yüzyılda Durum", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Abdülbaki Gölpınarlı Hâtıra Sayısı II, vol. II/20, Harvard University, 1995, s. 1-8; "Ottoman Modulations: *ğazel-i musamma', murabba', şarki*", *WZKM*, 87. Band, Wien 1997, s. 19-29; "Variatio Delectat: An Ottoman Collection of Medicinal and Dyeing Recipes" [=Değişim Zevki: Bir Osmanlı İyileştirme ve Boyama Tarifesi Derlemesi], *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Hasibe Mazioğlu Armağanı I, vol. I/21, Harvard University, 1997, s. 1-18; "The Image in the 16th Century of Representatives of Science and Technology: Cameos of the Ottoman Poet Faqîrî", *Essays on Ottoman Civilization (Proceedings of the XIIth Congress of the CIÉPO, Praha 1996)=Archív Orientální, Supplementa VIII*, Praha 1998, s. 17-28; "Apollinaire'e 'Öncülük' Eden 16. yy. Şairi Meâlî: Ağaç Şeklinde Bir Osmanlı Figür-Şiiri", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Ağâh Sırrı Levend Hâtıra Sayısı I, vol. I/24, Harvard University, 2000, s. 57-64; "Viyana'nın Muhibbî Divanına Ufak Bir Ek ile İmalı Övgü Sanatına İlginç Bir Örnek", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Essays in Honour of Barbara Flemming I, vol. 26/I, Harvard University, 2002, s. 1-20; "O Asinine, Vile Cur of a Fool Called Zatil: An Attempt to Show that Unabashed Language is Part and Parcel of an Ottoman 'Idiom

Urfa'da doğdu ve ilk eğitimini bu şehirde gördü. 1076/1666 yılında İstanbul'a gitti ve farklı zaman ve mekânlarda altı manzum, dört mensur eser yayınladı. Bunlardan en meşhuru Türkçe Dîvan, Hayriyye ve Hayr-âbâd'tır.

Bu makale Edith Gülçin Ambros'un The Encyclopaedia of Islam'daki "Nâbî, Yûsuf" maddesinin çevirisini içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Nâbî, The Encyclopaedia of Islam, Türk İslâm Edebiyatı.

ABSTRACT

Yûsuf Nâbî

Yûsuf Nâbî (1052/1642-1124/1712) is one of the important poets of the dîwân literature. Although his real name is Yûsuf, he became known with the pseudonym of Nâbî. He was born in Urfa and had his the first education in this city. He went to Istanbul in 1076/1666 and published six verse, and four prose four prose works in different times and places. The most famous of these are Turkish Dîwân, Khayriyye and Khayr-âbâd.

This article contains the translation of article "Nâbî, Yûsuf" by Edith Gülçin Ambros in The Encyclopaedia of Islam.

Key Words: Nâbî, The Encyclopaedia of Islam, The Turkish Islamic Literature.

Yûsuf Nâbî, XI./XVII. yüzyılın ikinci yarısı ve XII./XVIII. yüzyılın başlarında yaşayan önemli, çok ünlü bir Osmanlı şairidir.

Urfa (Ruhâ, dolayısıyla Ruhâ'î)'lidir; aile üyeleri hakkında bkz. M. Dirîöz, "Nâbî'nin Ailesine Dâir Yeni Bilgiler" (*Türk Kültürü*, XIV/167 (1976), s.

of Satire" [=Ey Har, Hor u Müptezel Köpek Zâtî: Kaba Dilli Osmanlı Hiciv Tabirlerinin Bir Kısmı ve Parçası Oluşunu Gösterme Teşebbüsü], *Journal of Turkish Studies/Türk- lük Bilgisi Araştırmaları*, Günay Kut Armağanı I, vol. I/27, Harvard University, 2003, s. 109-117; "The 'Language of Flowers' and Ottoman Don Juans (zenpâres)", *WZKM*, 95. Band, Wien 2005, s. 19-43 [Edith Gülçin Ambros, "Çiçek Dili (Lisân-ı Ezhâr) ve Osmanlı Zenpâreleri", çev. Özer Şenödeyici, *Turkish Studies*, vol. 2/4 (Fall 2007), s. 106-122]; "Linguistic Duality and Humour as a Stylistic Marker in Ottoman Lyric Poetry of the 16th Century", *WZKM*, 100. Band, Wien 2010, s. 37-56.

*** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı.

668-673). Eserlerindeki ifadelerden, 1052/1642-3'te doğduğunu ve yirmili yaşlarının başında yani Sultan IV. Mehmed (1058-99/1648-87)'in saltanatı döneminde İstanbul'a gittiğini¹ biliyoruz. İstanbul'da, kendisini *dîvân* kâtibi tayin eden [Vezir] Musahib Mustafa Paşa'nın (bkz. *Sicill-i Osmânî*, IV, 403-404) himayesine girdi. 1089/1678-9'da hacca gitti ve döndüğünde Musahib Mustafa Paşa onu kendisine kâhya (*kethüdâ*) tayin etti. Paşa'nın 1097/1686'da ölümünün ardından Nâbî, yaklaşık 25 yıl kalacağı Halep'e yerleşti. 1122/1710 yılında maiyetinde bulunduğu Halep Valisi Baltacı Mehmed Paşa [bu maddeye bkz.] ikinci kez sadrazamlığa atandığında, Paşa'yla birlikte İstanbul'a döndü. Burada Nâbî önce darphane şefliğine (*darphane emîni*), sonra Anadolu muhasebeciliği şefliğine (*Anadolu muhasebecisi*²), ve son olarak *sipahî* ve *silâhdâr*lar (*süvârî mukâbelecisi*) dışında *kapıkulu* süvarilerinin maaş ve ayrıntılarının kayıt dairesi şefliğine atandı. 3 Rebiulevvel 1124/10 Nisan 1712'de öldü ve Üsküdar'daki Karacaahmet mezarlığına defnedildi.

Nâbî, eserlerinde konu ve üslûp hususunda son derece çeşitlilik gösterir. Hem şiir hem de nesir türlerinde eserler üretmiştir. Bazı eserleri oldukça kolay anlaşılır Türkçe ile yazıldığı halde, bazıları ağır şekilde Fars tesirinde bir tarzla yazılmıştır. Şiirlerinin en azından bir kısmı nispeten sade bir dille yazılmışken, Nâbî'nin nesrinin genellikle süslü olduğu söylenilebilir. Osmanlı şiir dünyasında ona özel bir konum sağlayan, felsefî, ahlâkî anlatım biçimi ve öğretici tarzı olmuştur. Nâbî'nin bu eğilimi, atasözlerini dâhil etmekteki (*irsali mesele*) ustalığı ile uygun bir şekilde güçlenmiştir. Nâbî uzun bir süre son derece ünlüydü ve kendisine "Şairlerin Hükümdarı"³ unvanı verilmişti. Onun muakkipleri arasında Sâmî (ö. 1146/1733-4), Râşid (ö. 1147/1734-5), Seyyid Vehbî (ö. 1149/1736-7) ve Koca Râgıb Paşa (ö. 1176/1763)'yı buluruz.

1 Abdülkadir Karahan, Nâbî'nin İstanbul'a gidiş tarihini 1076/1666 olarak vermiştir. Bu hususta bkz. Karahan, Abdülkadir, "Nâbî", *D/Â*, XXXII, 258 (Çevirenin Notu).

2 Bu kişiler Anadolu'da padişah ve vezirlere ait bulunan vakıf hesaplarını tetkik ederlerdi. Tımar tezkerelerinin araştırılması, Anadolu kalelerine ait masraflar, kale muhafızlarının maaş ve beratlarına ait kayıtlar bu kişilerin kaleminde tutulurdu. Kalemin müdürüne ise Anadolu muhasebecisi denirdi. Bu tabir A. Karahan ve A. Fuat Bilkan'da "başmukabelecilik" olarak geçmektedir. İlgili yer için bkz. Karahan, s. 259; Bilkan, A. Fuat, *Nâbî; Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ Yay., 2. baskı, Ankara 2007, s. 11; krş. Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yay., 2. baskı, Ankara 1992 (Çevirenin Notu).

3 Şeyhü'ş-Şuâra, bkz. Karahan, s. 259 (Çevirenin Notu).

Nâbî'nin manzum eserleri şunlardır: (1) Özellikle sayıca ve önemce ağır basan *gazelleriyle* meşhur, kapsamlı Türkçe *Dîvânı*. Ancak bu gazellerin güçlü noktası lirizm değildir; bunlar nispeten sade bir dille ve kısa ve özlü bir tarzla karakterize edilmiştir. *Gazeller* alfabetik olarak sıralanmış olup her yeni harf bir *rubâ'î* ile başlamaktadır. Nâbî'nin *Dîvânı*'nı iki kez basılmıştır: Bulak 1257 ve İstanbul 1292. (2) Onun yaklaşık 50 şiirini (*gazel* ve *tahmis*) içeren Farsça *Dîvânçesi*⁴. (3) *Hayriyye*, Nâbî'nin en ünlü eseridir. Bu *mesnevîyi* oğlu Ebü'l-Hayr için 1113/1701-2'de Halep'te yazmıştır. Yaşam için bir rehber olma amacını taşıyan eser, babasından oğluna bir nasihat kitabıdır (*nasîhat-nâme*). Özlü bir tarzda yazılmıştır ve Nâbî'nin yaşamının tüm yönlerine ilişkin eğitici düşüncelerini içerir. Bu, onun ahlâkî ve felsefî söz söyleme tercihinin en çok göze çarptığı çalışmasıdır. *Hayriyye* büyük ilgi ve etki yaratmıştır; örneğin Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) *Ma'rifet-nâme*'sinde (bkz. İskender Pala, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'da Nâbî Tesiri", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, X [1990], s. 195-209) eserin kaynağından söz etmeden bir dizi beytini alıntılamıştır. *Hayriyye* hem *Dîvânla* birlikte hem de ayrı olarak basılmıştır. (örneğin *Hayriyye-i Nâbî*, İstanbul 1307). Aynı zamanda bkz. *Conseils de Nâbî Efendi à son fils Abou'l-Khair, publiés en turc avec la traduction française et des notes par M. Pavet de Courteille*, Paris 1857 ve *Şair Nâbî, Hayriye* (haz. İskender Pala), İstanbul 1989. (4) *Sûr-nâme* (tam adı: *Vekâyi-i Hitân-ı Şehzâdegân-i Hazret-i Sultân Mehmed Gâzî*): Yaklaşık 600 beyitten oluşan bu *mesnevî* 1086/1675'te Edirne'de Sultan IV. Mehmed'in oğullarının sünneti nedeniyle yapılan şenliklerin bir tasviridir. Dili açık ve sadedir, tarihî ve sosyal yönden oldukça önemlidir. Eser, Latin harfleriyle basılmıştır, bkz. Agâh Sırrı Levend, *Nâbî'nin Sûrnâmesi*, İstanbul 1944. (Bilinen tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir, *Ty*, nr. 1774, *Mecmua*, 406-458a'nın kenarlarında.) (5) *Hayr-âbâd* Nâbî'nin son *mesnevî*sidir (1117/1705-6'da yazılmıştır) ve [ancak] onun en başarılı eserlerinden biri olarak kabul edilmez. Eser, Arapça ve Farsça kelimelerle dolu bir dilde aşk ve macera hikâyesidir. (6) *Terçüme-i Hadîs-i Erba'în*: Bu, *Câmî*'nin [bu maddeye bkz.] *Hadîs-i Erba'în*'inin Türkçe çevirileri içerisinde en iyilerinden biri olarak kabul edilir. Nispeten sade bir Türkçe ile bent şeklinde [yazılmıştır] ve çeviri kelimesi kelimesine yapılmış

4 "Eserin matbu metni, Bulak ve İstanbul'da basılan Türkçe *Dîvânı*'nın içerisinde mevcuttur. Nâbî, Mevlânâ, Hâfız, Mollâ Câmî, I. Sultan Selim, Feyzî-i Hindî, Şifâî, Urfî, Sâib, Kelîm, Nazîrî, Şevket, Meylî, Garîb ve Tâlib gibi çoğu İran şairi olan ünlü şairlerin şiirlerine tahmis yazmıştır." Konu ile ilgili olarak bkz. Bilkan, *a.g.e.*, s. 30 (Çevirenin Notu).

olmayıp oldukça serbest [bir dilde kaleme alınmış]tır. Bu çalışma ilk kez *Millî Tetebbu'lar Mecmû'asında* (c. II, sy. 4 (1331), s. 155 vd.) basılmıştır.

Nâbî'nin mensur eserleri şunlardır: (7) *Feth-nâme-yi Kamanîçe* veya *Târîh-i Vekâyî-i Kamanîçe* veya kısaca *Târîh-i Kamanîçe*. Bu, Lehistan'da Kamanîçe kale şehrinin 1083/1672'de fethine dâir bir eserdir. (Kamenets Podolskiy; bkz. Kamaniča). Gençliğinde Musahib Mustafa Paşa'nın emri üzerine yazdığı bu *feth-nâmeye* Nâbî bazı beyitler dâhil etmiştir. Eser, 1281'de İstanbul'da *Târîh-i Kamanîçe* başlığı altında basılmıştır. (8) *Tuhfetü'l-Harameyn* Nâbî'nin hac seyahatinden birkaç yıl sonra yani 1093/1682'de yazdığı hac yolculuğunu anlatır. Oldukça ağır bir üslûpla yazılmış düzyazı metne kendisi ve başkaları tarafından yazılmış beyitler serpiştirilmiştir. İki kez basılmıştır: *Tuhfetü'l-Harameyn*, baskı yeri yok [İstanbul] 1265 ve *Tuhfe*, İstanbul 1288. (9) *Zeyl-i Siyer-i Veysî*: Nâbî'nin bu eseri *Siyer-i Veysî*'nin (ö. 1037/1628) devamıdır; eser 1248'de Bulak'ta basılmıştır. Onun buradaki üslûbu süslüdür. Nâbî yaklaşık yirmi yıllık bir aradan sonra ikinci bir *Zeyl* yazmıştır: *Zeyl-i Zeylû'n-Nâbî*. Bu iki *Zeyl* bazı yazmalarda bir arada, bazılarında ayrı ayrı yer alır. (10) *Münşe'ât*: Bu resmî ve özel mektupların bir derlemesidir ve bu yönüyle oldukça önemlidir.

Bibliyografya (yukarıda alıntı yapılan başlıklara ek olarak): Âsım, *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*, Safâyî, *Tezkire*; Sâlim, *Tezkire*; Belîğ, *Nuhbetü'l-Âsâr li-Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*, *Sicill-i Osmânî*, IV, 530-531; *Osmanlı Müellifleri*, II, 448-450; Hammer-Purgstall, *GOD*, IV, 49-70; Gibb, *HOP*, III, 325-348; F. Babinger, *GOW* [Türkçe'ye çev. Coşkun Üçok, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992.] s. 237-239; A. Karahan, "Nâbî", *İA* (Nâbî'nin eserlerinin yazmaları hakkında bilgi için ayrıca bkz., aynı zamanda F. Babinger, *GOW*, s. 238-239 ve a.mlf., "Nâbî", *El'*, *Târîh-i Kamanîçe*'nin matbu nüshası için bkz. *JA*, I [1868], 471 vd.); a.mlf., "Nâbî'nin El Yazısı, İmzası, Mührü ve Sûrnâme'sine Dâir", *İÜFTDED*, II (1948), 133-140; a.mlf., *Nâbî, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, İstanbul 1953; a.mlf., *İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadîs Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul 1954, s. 230-232; a.mlf., *Nâbî*, Ankara 1987 [a.mlf., "Nâbî", *DİA*, XXXII, 258-260]; M. Kaplan, "Nâbî ve 'Orta İnsan' Tipi", *İÜFTDED*, XI (1961), 25-44; M. Mengi, "Çağının İnsanı Olarak Nâbî", *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, Ankara 1978, s. 177-184 [a.mlf. *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay, Ankara 2000, s. 176-186]; a.mlf., *Dîvân Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, Ankara 1987; T. Kortantamer, "Nâbî'nin Osmanlı İmpa-

ratorluğunu Eleştirisi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, II (1984), s. 83-116 [a.mf., *Eski Türk Edebiyatı: Makaleler I*, Akçağ Yay., Ankara 1993, s. 151-192]. Yayınlanmamış Tezler: H. Gökbarlas, *Nâbî Dîvânında İctimâî ve Mahallî Hayatı Gösteren Parçalar ile Darb-ı Mesel Mahiyetindeki Vecîz Sözler*, İstanbul 1945, *Türkiyat Ens.*, tez, nr. 169; A. Küntür, *Nâbî ve Sûrnâmesi'nin Edebî-İctimâî Bakımdan Tetkiki*, İstanbul 1945, *Türkiyat Ens.*, tez, nr. 196; R. Karaca, *Hayrîye ve Luffiye*, İstanbul 1945, *Türkiyat Ens.*, tez, nr. 186; H. Bakırcı, *Nâbî, Na't, Medhiye ve Kasidelerinin Transkripsiyonu*, Ankara 1950-1951; İ. Yılmaz Damacı, *Hayriyye-i Nâbî*, İstanbul 1956, *Türkiyat Ens.*, tez, nr. 487; M. Ali Çubukçu, *Nâbî'nin Türkçe Dîvânında Fikir Unsurları*, Ankara 1966.

Kısaltmalar

- CIÉPO: *Comité International d'Études Pré-Ottomanes et Ottomanes*
 DİA: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-, İstanbul 1988-.
 EI¹: *Encyclopédie de l'Islam*, I-V, Leyde 1913-1938.
 EI² (İng.): *The Encyclopaedia of Islam*, I-XIII, New Edition, Leiden 1954-2005.
 GOD: *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf Unsere Zeit*.
 GOW: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*.
 HOP: *A History of Ottoman Poetry*, I-VI, London 1900-1909.
 İA: *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
 İÜFTDED: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1946-.
 JA: *Journal Asiatique*, Paris 1822-.
 WZKM: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien 1887.

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 yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, 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.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2.Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

8. Arapça ifade veya kaynaklara işaret edilirken orijinal metinde yer alan med harfleri uzatma (^) işareti ile gösterilmelidir (Buhârî, Mukâtebe, Muâşeret gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır:

<http://www.atauni.edu.tr/#sayfa=ilahiyat-fakultesi-fakulte-dergisi>

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.