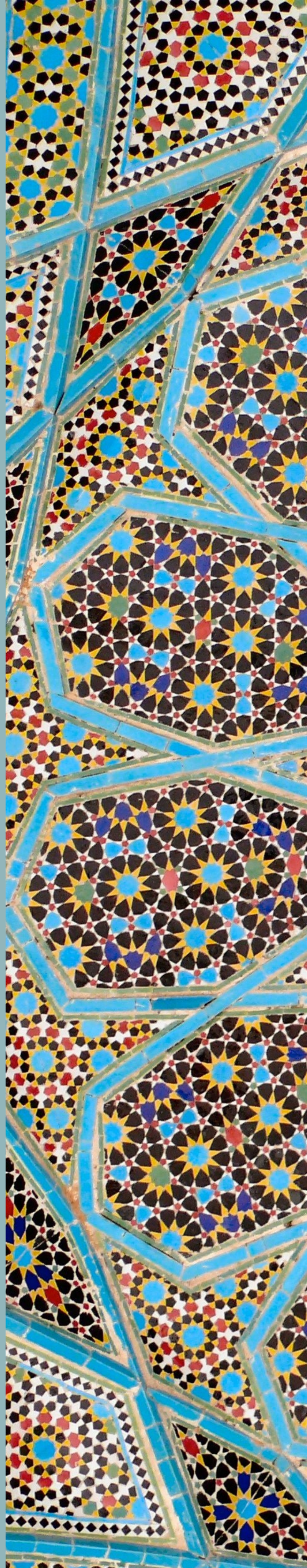


Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات بجامعة
دجلة

CİLT: XXIV, SAYI: 2 2021





İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DİCLE İLÂHİYAT DERGİSİ

CİLT: XXIV • SAYI: 2021/2

DİYARBAKIR / 2022

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

E-ISSN: 2667-6273 CİLT: XXIV • SAYI: 2021/2 YAYIN NO: 60

Yayınlanma Tarihi: 20.03.2022

D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergi Kurulu

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI



DERGİ EDİTÖRÜ

Doç. Dr. Hayreddin KIZIL



Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Faruk EVRENK

Arş. Gör. Üsame BOZKURT



Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Abdulkerim ÖNER



Mizanpaj & Tasarım

Arş. Gör. Üsame BOZKURT



Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Metin BOZAN

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Prof. Dr. Canan SEYFELİ

Prof. Dr. M. Cevat ERGİN

Prof. Dr. Abdürrahim ALKIŞ

Doç. Dr. Necmi DERİN

Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN

Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Doç. Dr. İhsan AKAY

Dr. Öğr. Üyesi Abdusamet KAYA

Prof. Dr. Abdallah Ibrahim Abdel-Halim
Zaid ALKİLANİ

Dr. Öğr. Üyesi Azad Said SEMU

Dr. Öğr. Üyesi Âmad Kazım Muhammed
SALİH



Alan Editörleri

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri

Hadis-Dr. Arş. Gör. Taner KARASU

İslam Hukuku-Dr. Arş. Gör. İmran Hüseyin ÇELİK

Tefsir- Dr. Arş. Gör. Hüseyin ZAMUR

Arapça- Arş. Gör. Cennet ASANA

Kelam- Arş. Gör. Ahmet AKDENİZ

Tasavvuf- Arş. Gör. Abdulmelik İBRAHİMOĞLU

Kıraat ve Kur'an-ı Kerim- Dr. Öğretim Görevlisi Lokman ŞAN

Mezhepler Tarihi- Dr. Öğr. Üyesi Halide Rümeysa KÜÇÜKÖNER

İslam Sanatları ve Tarihi Bölümü Alan Editörleri

Dr. Arş. Gör. Sacide AKCAN

Dr. Arş. Gör. Ömer GÜNAN

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Alan Editörleri

Din Felsefesi- Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören BAYAM

Din Eğitimi- Dr. Arş. Gör. Fatih ÖZKAN

Din Sosyolojisi- Arş. Gör. Faruk EVRENK

Dinler Tarihi- Arş. Gör. Dilek Özbey TAN

Mantık- Arş. Gör. Alaattin TEKİN

İslam Felsefesi- Arş. Gör. Ahmet PEKAYDIN

Din Psikolojisi- Arş. Gör. Merve ZEYBEL

Edebiyat Alan Editörü

Doç. Dr. Mustafa Uğurlu ARSLAN

Tarih Alan Editörü

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah CENGİZ

Eğitim Alan Editörü

Dr. Arş. Gör. Zakir ELÇİÇEK

Kitap Kritiği Alan Editörü

Arş. Gör. Abdulmelik İBRAHİMOĞLU



Dil Alan Editörleri (Arapça)

Dr. Öğr. Üyesi Orhan CANPOLAT

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhammed NASSAN

Dil Alan Editörleri (İngilizce)

Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören BAYAM

Dr. Öğr. Üyesi Halide Rümeysa KÜÇÜKÖNER

Arş. Gör. Faruk EVRENK

DİZİNLENME BİLGİLERİ



INDEX COPERNICUS <https://journals.indexcopernicus.com/representative/journal/list>



TÜRK EĞİTİM İNDEKSİ <http://www.turkegitimindeksi.com/Default.aspx>



SOBIAD <https://atif.sobiad.com/index.jsp>



ACADEMIC RESOURCE INDEX-RESEARCH BIB

<http://journalseeker.researchbib.com/view/issn/2667-6273>

Dicle İlahiyat Dergisi

114 DAVUT IŞIKDOĞAN
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Göre
Covid-19 Süreci Çevrimiçi Eğitim
Etkinlikleri ve Verimliliği

133 RIFAT ABLAY
Kehf Sûresindeki Kıraat
Farklılıklarının Ashâb-ı Kehf
Kıssasının Anlaşılmasına Katkısı

145 MEHMET FADIL ÜNSAL
Hudûs Problematikğine İlişkin Felsefî Ve
Kelâmî Argümanların Eleştirel Bir
Değerlendirmesi

159 MURAT ÖZAYDIN
Nakşî-Hâlidî Meşâyihinden Şeyh
Şemsüddîn Rûhî Efendi ve Tasavvufî
Görüşleri

190 MURAT ÖZAYDIN
Seyda Muhammed Konyevî ve Manevî
Hastalıklar Üzerine Bir Değerlendirme

211 MESUT DALBUDAK
التيارات الحديثة في الرواية السورية
(١٩٦٧ - ١٩٤٦)

229 MAHMOUD MOHAMMAD NAASSAN
انتشار اللغة العربية وتطورها في بلاد
الهند والسند (منذ الفتح الإسلامي إلى
العصر المغولي)

İÇİNDEKİLER

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNE GÖRE COVID-19 SÜRECİ ÇEVİRİMİÇİ EĞİTİM ETKİNLİKLERİ VE VERİMLİLİĞİ

Davut İŞIKDOĞAN*

Öz

Dünyada bilgi teknolojileri, nüfus artışı ve insanların eğitim ihtiyaçları zorunlu olarak uzaktan eğitim yöntemini zorunlu kılmıştır. Covid-19 virüsü nedeniyle dünya genelinde oluşan pandemi süreci tüm dünyanın uzaktan eğitime yönelimini hızlandırmıştır. Çalışmamızda bu sürecin muhatabı olan öğrencilerin uzaktan din eğitimine ilişkin yaklaşımları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneğinde incelenmiştir. Oluşturulan ölçme aracıyla elde edilen veriler SPSS programında çözümlenmiştir. Verilerin değerlendirilmesi amacıyla ilişkisiz t-testi ve tek yönlü varyans analizi (Anova) kullanılmıştır. Çalışmada ölçek boyutları ortalama puanları ve belirlenen değişkenler arasında gerekli testler yapılmış ve literatür desteğiyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Uzaktan Eğitim, Pandemi, Covid-19

COVID-19 PROCESS ONLINE EDUCATIONAL ACTIVITIES AND ITS EFFICIENCY ACCORDING TO THE STUDENTS OF THE FACULTY OF THEOLGY

Abstract

Information technologies, population growth and the education needs of people in the world have necessitated the distance education method. The pandemic process, which has occurred worldwide due to the Covid-19 virus, has accelerated the orientation of the countries of the world to distance education. In our study, the views of the students who are the addressees of this process on distance religious education were examined in the example of Dicle University Faculty of Theology. The obtained data were analyzed in SPSS program. Unrelated t-test and one-way analysis of variance (Anova) were used to evaluate the data. In the study, necessary tests were made between the mean scores of the scale dimensions and the determined variables and were evaluated with the support of the literature.

Keywords: Religious Education, Distance Education, Pandemic, Covid-19

Giriş

Son yüzyılda bilgi teknolojilerinde meydana gelen gelişmeler yeni bir çağın

* Doç. Dr, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye
e-posta: isikdogan@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-5896-3833

başlamasına yol açmıştır. Bilişim, iletişim ve bilgi çağı gibi adlarla tanımlanan bu çağın en büyük özelliği bilgiye verilen önemin artmasıdır. Yüzyıllar boyunca insanlar aracılığıyla gerçekleşen bilgi aktarımının olduğu eğitim sistemi, matbaanın icadı ve bunu takip eden diğer teknolojik gelişmelerle değişmiş ve bilginin aktarılması ve yayılması hızlanmıştır¹. Geçmişten günümüze toplumlar incelendiğinde, tarım toplumundan sanayi toplumuna; sanayi toplumundan ise bilgi toplumuna geçildiği görülmüştür. Küreselleşmeyle paralel olarak teknolojik gelişmelerin merkezinde bulunduğu ileri sürülen “bilgi” ve “iletişim teknolojileri” günümüz toplumunun bir bilgi toplumu olduğunun işareti olarak da görülmektedir².

Bilgi toplumunda teknoloji ve iletişim alanında yaşanan gelişme ve değişimler nedeniyle bilgi hızla yayılmış ve katlanarak çoğalmıştır. Bilgiye erişimin çok kolay olduğu günümüzde bilgi, yalnızca eğitim kurumlarının içinde sınırlı kalmamış, yaşam boyu sürdürülebilen, geliştirilebilen, aktarılabilen bir yapıya dönüşmüştür. Küreselleşmenin de etkisiyle yaşam boyu eğitime artan gereksinim özellikle 1980’li yıllardan itibaren yükseköğretim kurumlarını ve sistemlerini büyük ölçüde etkilemiş³, etkilemeye de devam etmektedir. Bunu hızlandıran en önemli unsur ise bilgi ve iletişim teknolojilerinde yaşanan hızlı ve yoğun değişim ve gelişmelerdir⁴. İçinde yaşadığımız dönüşümü kavramak ve geleceğe hazırlanmak için ihtiyaç duyacağımız en önemli kavramın ise “bilgi” olduğu öne sürülmektedir.

Çevrimiçi online eğitim, (a) Uzaklığın eğitim almaya engel olabileceği durumlarda, örneğin kırsal bölgede ve coğrafi açıdan uzak yerleşim yerlerinde yaşayan insanların eğitimlerini sürdürmek üzere yeterli sayıda kaynak ve öğretmenden yoksun olmaları, (b) Fiziksel bir engeli ya da hastalığı nedeniyle eve bağımlı olan insanların eğitim gereksinimleri, (c) Örgün eğitime devam edememiş gençler ve kendilerini geliştirmek isteyen yetişkinlerin eğitim gereksinimleri gibi nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmış olan bir eğitim modelidir.⁵ Yirmi birinci yüzyılın eğitimi; zaman ve mekândan bağımsızdır, amaç ve sonuca doğru yönelimlidir, öğrenci merkezlidir, aktif takım çalışması ağırlıklıdır, öğrenim elde etmeye yöneliktir, farklı öğrenenlere ve öğrenme biçimlerine hitap etmektedir ve beceriye yöneliktir⁶. Bunun yanında 21. yy. eğitiminin sahip olduğu iki önemli olgunun daha olduğu düşünülmektedir. Bu olgular, bilgi toplumu anlayışı ve hayat boyu öğrenmedir⁷.

Günümüzde web tabanlı uzaktan eğitim pek çok alanda olduğu gibi din eğitimi

¹ A.W. Tony Bates, *Technology, Open Learning and Distance Education* (New York: Routledge, 1995).

² Mehmet Barış Horzum - Yılmaz Kürşad, “Küreselleşme, Bilgi Teknolojileri ve Üniversite”, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 6/10 (2005).

³ Şule Erçetin, “Biz Akademisyenler Geleceğin Yükseköğretim Kurumlarını Yaratmaya Hazır Mıyız?”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 25 (ts.), 75-86.

⁴ Horzum - Kürşad, “Küreselleşme, Bilgi Teknolojileri ve Üniversite”.

⁵ Timothy J. Newby vd., *Educational Technology for Teaching and Learning* (New Jersey: Pearson, 2006).

⁶ Anil Aggarwal, *Web-Based Learning and Teaching Technologies: Opportunities and Challenges* (Hershey-USA: Idea Group Publishing, 2000).

⁷ Horzum - Kürşad, “Küreselleşme, Bilgi Teknolojileri ve Üniversite”.

alanında da yaygın şekilde kullanılan bir eğitim modelidir. ABD ve Kanada’da ilahiyat eğitimi veren 270’ den fazla kurumu akredite eden The Association of Theological Schools in the United States and Canada (ATS)’ya üye okullardan 106’sı en az 6 dersi uzaktan eğitim aracılığıyla vermektedir. Bu okullar arasında yer alan Virginia’daki Regent Üniversitesi 4 yıllık lisans eğitiminden sonra 90 kredilik Master of Divinity programının 60 kredisini online olarak okuyabilme imkanı sunmaktadır. Indiana’daki Bethany Theological Seminary, Ohio’daki United Theological Seminary, Florida’daki Northwestern Theological Seminary ise bütün derslerin online alınabileceği Master of Divinity programları sunmaktadır⁸.

Dünyada uygulama açısından bakıldığında uzaktan din eğitimi veren birçok resmi ve özel kuruluşun bulunduğunu görmek mümkündür. Birçok üniversitenin kilise ile işbirliği yaparak, Hristiyanlığın farklı kol veya mezheplerinin öğretilerini insanlara uzaktan eğitim yoluyla ulaştırma çabalarını görmekteyiz. Cambridge, Harvard, Massachusetts, Austrian Catholic University, University of Leeds uzaktan eğitim yoluyla sertifikalı din öğretimi yapan üniversitelere örnek olarak verilebilir.

Türkiye’de açık ve uzaktan eğitim, ilahiyat önlisans programlarının açılmasıyla başlamıştır. 1990’lı yıllarda Ankara Üniversitesi’nin öncülüğü ve girişimiyle açılan ilâhiyat ön lisans programı, din görevlilerinin, kademeli olarak, önce iki yıl, sonra dört yıla tamamlanmak suretiyle eğitilmeleri ve toplumu din konusunda daha iyi aydınlatmalarını temin etmeye yönelik bir eğitim programıdır⁹.

Bunun yanı sıra yüzyüze sürekli devam edemeyen öğrenciler için Açık İmam Hatip Liseleri açılmıştır. Meslekî Açık Öğretim Lisesi kapsamında değerlendirilen bu okullar, program içeriği bakımından örgün eğitimdeki meslek liselerinin program içerikleriyle aynı olmasına karşın, yapısı ve işleyişi bakımından diğer örgün eğitim kurumlarından farklı, kendine özgü bir modeldir. Halen yönetmelik gereği ders geçme ve kredi sistemine göre mezun vermekte olan Meslekî Açık Öğretim Lisesinde uzaktan öğretimin temel süreçlerinden yararlanılmaktadır.

Dünya, 2020’nin başında Çin’in Wuhan kentinde çıkan bir virüsün tehdidi ile karşı karşıya gelmiştir. Bu virüsün hızla çevreye yayılarak tüm dünyayı tehdit eder hale gelmesi, küresel ekonomiyi ve ülkeleri etkilemesi, farklı önlem ve uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Bu uygulamaların başında uçuş yasakları, karantina, sıkıyönetim gibi, devletler veya yerel yönetimler tarafından gerçekleştirilen eylemler ve sosyal mesafenin korunmasına yönelik düzenlemeler vardır. Salgının yavaşlatılması için kitlelerin bir süre evde kalması sağlanarak hareketin olabildiğince azaltılmasını öngören baskılama yaklaşımı, virüsün kendi müdahale edilmeden yayılımına izin vererek toplum bağışıklığı oluşturmaya yönelik yaklaşıma göre daha baskın çıkmış ve genel geçer bir uygulama olarak bütün ülkelerde zorunlu olarak benimsenmiştir. Sağlık sektöründen

⁸ Recep Kaymakcan vd., “İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/25 (2014), 43-62.

⁹ Sait Yazıcıoğlu, “İlahiyat Önlisans Programı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 42/1 (2001), 1-9.

sonra bu durumdan en çok etkilenen sektörlerin başında eğitim sektörü gelmiştir. Birleşmiş Milletlerden son edinilen verilere göre¹⁰ dünyada 770 milyon kişilik öğrenen kitle (öğrenci vb), okul ve üniversitelerin kapanmasından etkilenmiştir.

Derslerin uzaktan ve çevrimiçi yapılmasını gerektiren bu sistem tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de 2020 yılı bahar yarıyılı itibariyle uygulanmaya başlanmıştır. Öğrencilerin öğrenme ihtiyaçlarının karşılanması düşüncesiyle tüm eğitim-öğretim kademelerinde arayışlara girilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki okul öncesi, ilkökul, ortaokul ve liselerde EBA sistemi uygulanmıştır. Daha önce belli programlarda uzaktan eğitim yapan üniversiteler nispeten yeni duruma hazırlıklıyken diğer üniversiteler öğrenme yönetim sistemi arayışına girerek çoğunlukla hizmet alımı yolunu seçmişlerdir.

Üniversite öğrencileri boyutuna bakıldığında bilgi teknolojileri kullanımı hususunda alt yapıya sahip olan ve olmayan tüm öğrenciler uzaktan eğitim uygulamasına tabi tutulmuşlardır. İlahiyat Fakülteleri de bunların dışında değildir. Örgün öğretimde öğrenim gören öğrenciler oranla daha önce özellik itibariyle uzaktan eğitim ile ders alan İLİTAM gibi programlar da bulunmaktadır. Bu programlarda öğrenim gören öğrenciler, örgün öğretimle ders görüp pandemi sürecinde uzaktan eğitime geçem zorunluluğu yaşayan öğrencilere göre bu konuda daha deneyimli görünmektedirler.

Öğrencilere göre yeni bir uygulama olan uzaktan/çevrimiçi eğitim ve bu eğitimle ilgili süreçlere ilişkin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin algılarının tespiti bu çalışmanın ana problemini oluşturmaktadır. Bu problem çerçevesinde;

1. Öğrencilerin teknoloji kullanma becerileri
2. Öğrencilerin uzaktan eğitimin verimliliğine ilişkin algıları
3. Öğrencilerin uzaktan eğitim yoluyla verilen ders içerikleri ve sınav değerlendirmelerine ilişkin görüşleri çalışmanın alt problemlerini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmanın amacı, Covid-19 ile birlikte Mart 2020 tarihi itibariyle başlayan çevrimiçi uygulamalarla ilgili olarak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin teknolojiyi kullanma yeterlikleri ve uzaktan eğitimle verilen derslerle ilgili farklı boyutlardaki algıları tespit etmektir. Bu amaçla oluşturulan ölçme aracı ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, çevrimiçi teknoloji kullanma becerileri, bu yolla verilen derslerin verimliliği, ders içerikleri ve değerlendirme sınavlarına ilişkin algıları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Uzaktan eğitim, tüm dünyada son dönemlerde gündemde olan ve pandemi süreciyle hız kazanan bir olgudur. Özellikle eğitilecek nüfus ve fiziksel ortam dengesizliği bu sürecin devam edeceğini göstermektedir. Süreç olarak çevrimiçi

¹⁰ Zhong Raymond, “The Coronavirus Exposes Education’s Digital Divide.”, New York Times (18 Mart 2020).

uygulamaların bir anlamda pratiği olan Covid-19 pandemisi dönemi eğitimler, hem öğrencilerin hem de öğreticilerin bu konuyla ilgili algılarının şekillendiği dönem olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan çalışma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrimiçi uygulamalara ilişkin algılarının tespiti açısından önemlidir.

1. Araştırmanın Modeli ve Yöntemi

Araştırma evrenini 2020-2021 öğretim yılı Bahar döneminde Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan yaklaşık 3200 öğrenci oluştururken, araştırma örneklemini ise bu grubu temsilen 462 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, uzaktan eğitim uygulamalarına ve çevrimiçi öğrenme etkinliklerine ilişkin görüş ve algılarıyla, bu algı düzeylerinin bazı faktörlere göre farklılaşp farklılaşmadığı araştırılmıştır. Bu nedenle çalışmada ilişkisel tarama modeli¹¹ kullanılmıştır. Bu tür modellerde ihtiyaç duyulan veriler, hedef kitle olarak tanımlanan çalışma evrenindeki birey ya da objelerden çeşitli araçlar kullanılarak toplanır. Soruna ilişkin mevcut durum herhangi bir müdahale olmaksızın betimlenmeye çalışılır. Çalışmaya konu edilen araştırma tek faktörlü bir desen olarak planlanmıştır¹².

Ölçme aracının geçerliliği, hazırlanan anketin neyi ölçtüğü ve hazırlanış amacını ne kadar iyi gerçekleştirdiğini ifade eder¹³. Ölçme aracının güvenilirliği ise “ölçme aracının ölçtüğü özelliği ya da özellikleri ne derece bir kararlılıkta ölçmekte olduğunun göstergesidir”¹⁴. Güvenirlik ise, “bir ölçme aracında bütün soruların birbiri ile tutarlılığını, ele alınan oluşumu ölçmede türdeşliğini ortaya koyan bir kavram”dır¹⁵. Araştırmamızın güvenilirlik katsayılarının belirlenmesinde Cronbach Alfa katsayısı kullanılmıştır. Çünkü Cronbach Alfa katsayısı, istatistik temelleri tutarlı ve güvenilirlik yapısı en iyi olan katsayıdır¹⁶. Ölçüğümüzde 3 temel boyut ele alınmış ve bu boyutların altında yer alan ölçeklerin tek bir yapıyı ölçüp ölçmediğini test etmek için faktör analizi uygulanmıştır¹⁷. Ayrıca öğretmenlerin görüşlerini belirlemek için kullanılan ölçeğin her bir boyutunun geçerlik güvenilirlik çalışması ve elde edilen verilerdeki yeterliğinin saptanması için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiğini belirlemek için Barlett Testi uygulanmıştır.¹⁸ Ölçüğümüzdeki üç temel boyutla ilgili yapılan geçerlik ve güvenilirlik testleri aşağıda verilmiştir. Üç boyutta geçerli ve güvenilir sonuçlar elde edilerek gerekli analiz ve testler uygulanmıştır. Ölçek toplam puanları normal dağılım göstermediği halde *skewness* ve *kurtosis* değerlerinin makul seviyede olması nedeniyle dağılım normal kabul edilmiş ve parametrik testler kullanılmıştır. Analizlerde ilişkisiz t-testi ve tek yönlü varyans analizi (Anova) Testleri kullanılmıştır.

¹¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 1998), 79-81.

¹² Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Pegema Yayınları, 2005), 240-242.

¹³ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002), 16.

¹⁴ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 16.

¹⁵ Kazım Özdamar, *Paket programlar ile İstatistiksel Veri Analizi-I* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 1999), 512.

¹⁶ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 152.

¹⁷ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegema Yayıncılık, 2003), 117.

¹⁸ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 50.

Tablo-1: Ölçme Aracının Geçerlik-Güvenirlilik Tablosu

	Madde Sayısı	Cronbach Alpha	KMO
UE İçerik Boyutu	11	0,93	0,91
UE Teknoloji Kullanma Boyutu	9	0,90	0,88
UE Verimlilik Boyutu	14	0,96	0,96

Yukarıdaki tablo incelendiğinde ölçme aracı boyutlarının Cronbach Alpha değerlerinin .90 ile .96 arasında olduğu görülmektedir. Bu değerler ilgili boyutların yüksek düzeyde güvenilirliğe sahip olduğunu göstermektedir.¹⁹ Elde edilen verilerin geçerliğinin saptaması için yapılan Kaiser-Meyer-Olkin(KMO) testine göre yeterlik puanları incelendiğinde yukarıda belirtilen boyutların .88 ile .96 arasında olduğu görülmektedir. Bu puan aralıkları sosyal bilimlere göre, elde edilen verilerin “çok iyi” ve üzeri düzeyini ifade ettiğini göstermektedir.²⁰

2. Araştırma Bulguları

Bu bölümde araştırmada uygulanan ölçekle elde edilen bulgulara yer verilmiş ve elde edilen bulgular, araştırmanın alt problemlerine göre sıralanmıştır.

Tablo-2: Araştırmaya katılanların kişisel bilgileri

Bilgisayar Kullanma Düzeyi	Düşük	Orta	İyi	
	N 121	235	106	
	% 26,2	50,9	22,9	
Günlük Bilgisayar Kullanma Süresi	1 Saat	1 Saat üzeri		
	N 255	207		
	% 55,2	44,8		
İlahiyat Programı Okuma Amacı	Mesleki bilgi ve beceriyi geliştirme	Öğretmen olmak	Din görevlisi olmak	Diğer (Kendini geliştirme vs.)
	N 103	186	57	116
	% 22,3	40,3	12,3	25,1
Program Türü	İLİTAM	İlahiyat Lisans		
	N 236	226		
	% 51,1	48,9		
Sınıf	1.Sınıf	2.Sınıf	3.Sınıf	4.Sınıf
	N 88	75	119	180
	% 19	16,2	25,8	39
	23 ve altı	24 ve üzeri		

¹⁹ Şeref Kalyacı, SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri (Ankara: Asil Yayın, 2006), 406.

²⁰ Tavşancıl, Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi, 50.

Yaş	N	242	220
	%	52,4	47,6

Tablo-3:Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitim Ders İçeriklerine İlişkin Görüşleri

Uzaktan Eğitimde İçerik Boyutu	\bar{X}	Düzye
Final sınavları bilgi seviyemi değerlendirecek nitelikteydi.	3,7749	Oldukça a
Sınavdaki sorular ders içerikleriyle tutarlıydı.	3,5866	Oldukça a
Ders kaynaklarında öğrencilere kazandırılacak bilgi, beceri ve davranışları içeren amaçlar belirtilmiştir.	3,5801	Oldukça a
İlahiyat programı iyi bir şekilde tasarlanmıştır.	3,5693	Oldukça a
Program lisansüstü eğitime hazırlayacak niteliktedir.	3,5649	Oldukça a
E-ders (pdf vs.) paketleri tek başıma öğrenmemi destekleyiciydi.	3,4329	Oldukça a
Ders kaynaklarındaki konular birbirleriyle tutarlıdır.	3,3615	Orta
Ders kaynakları güncel bilgileri kapsamaktadır.	3,2035	Orta
Ders içerikleri programın amacına uygundur.	3,0130	Orta
Uzaktan eğitimde derslerin içeriğini öğrenme için yeterli buluyorum.	2,9264	Orta
Dersler, programın amacına uygundur.	2,8939	Orta

Araştırmaya katılan öğrencilerin uzaktan eğitim ders içeriklerine ilişkin ifade ettikleri ortalama değerler yukarıdaki tabloda verilmiştir. Yukarıdaki tabloda verilen bulgular incelendiğinde katılımcıların uzaktan eğitim ders içerikleri boyutundaki 6 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanının “oldukça” düzeyde olduğu, 5 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanlarının ise “orta” düzeyde olduğu görülmektedir. Katılımcılar içerik boyutunda en çok “Final sınavları bilgi seviyemi değerlendirecek nitelikteydi.” ifadesine; en az da “Dersler, programın amacına uygundur.” ifadesine katılmışlardır.

Tablo-4:Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitim İle İlgili Teknolojik Becerileri

Teknik Beceriler Boyutu	\bar{X}	Düzye
Sistem üzerinden ders içeriklerine rahatlıkla erişebildim.	3,3225	Orta
Uzaktan eğitim diğer öğrencilerle sosyal ve dostça bir etkileşim içerisindeyim.	3,1688	Orta
Öğrenci işleriyle ilgili konularda (kayıt, öğrenci belgesi) yeterli destek alabildim.	3,0887	Orta
Uzaktan eğitimdeki öğreticilerimle sosyal ve dostça bir etkileşim içerisindeyim.	3,0476	Orta
Derslerle ilgili talep ve önerilerimi iletebildim	3,0390	Orta
Derslerle ilgili problem yaşadığımda gerekli desteği alabildim.	2,9827	Orta
Öğrenme isteğimi azaltacak problemler yaşamadım.	2,9307	Orta
Sisteme erişimde problem yaşadığımda teknik destek alabildim.	2,8636	Orta
Sisteme erişimde problemler yaşamadım.	2,5693	Zayıf

Araştırmaya katılan öğrencilerin uzaktan eğitim teknik boyutu becerilerine ilişkin ortalama değerler yukarıdaki tabloda verilmiştir. Yukarıdaki tabloda verilen bulgular incelendiğinde katılımcıların uzaktan eğitim teknik becerileri boyutundaki 8 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanının “orta” düzeyde olduğu, 1 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanlarının ise “zayıf” düzeyde olduğu görülmektedir. Katılımcılar teknik beceri boyutunda en çok “Sistem üzerinden ders içeriklerine rahatlıkla erişebildim.” ifadesine; en az da “Sisteme erişimde problemler yaşamadım.” ifadesine katılmışlardır.

Tablo-5:Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitimin Verimliliğine İlişkin İlişkin Görüşleri

Uzaktan Eğitimde Verimlilik	\bar{X}	Düzyey
Evden eğitim alabilme rahatlığı sağlıyor	3,4978	Orta
Uzaktan eğitim işlerimin yoğunluğundan dolayı benim için uygundur.	3,4545	Orta
Uzaktan eğitim yer ve zaman konusunda tasarrufu sağlıyor	3,4026	Orta
Uzaktan eğitim öğrenciye kendi öğrenme hızında kazanımlar sağlar.	3,3571	Orta
Uzaktan eğitim ihtiyaç duyduğum eğitimler için uygun bir alternatiftir.	3,2987	Orta
Uzaktan eğitimin bana uygun olduğunu düşünüyorum.	3,2554	Orta
Uzaktan eğitim kişiler için iyi bir öğrenme fırsatı sunar.	3,1753	Orta
Bu programın mesleki açıdan iyi olduğunu düşünüyorum.	3,1429	Orta
Uzaktan eğitimle elde edilen öğrenmeler kalıcıdır.	2,9784	Orta
Gerektiğinde derslerin öğretim üyeleriyle etkileşime geçebildim.	2,9372	Orta
Uzaktan eğitimde öğretmenimle iletişimimde kendim gibi olabiliyorum ve gerçekte nasıl bir öğrenci olduğumu gösterebiliyorum.	2,8442	Orta
Uzaktan eğitim öğretim uygulamaları açısından öğrenciyi daha aktif hale getirir	2,7900	Orta
Uzaktan eğitim öğretim uygulamaları açısından öğrenciyi daha aktif hale getirir.	2,7597	Orta
Uzaktan eğitim geleneksel eğitimden etkilidir.	2,3939	Zayıf

Araştırmaya katılan öğrencilerin uzaktan eğitimin verimliliği boyutuna ilişkin ifade ettikleri ortalama değerler yukarıdaki tabloda verilmiştir. Yukarıdaki tabloda verilen bulgular incelendiğinde katılımcıların uzaktan eğitim teknik becerileri boyutundaki 13 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanının “orta” düzeyde olduğu, 1 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanlarının ise “zayıf” düzeyde olduğu görülmektedir. Katılımcılar teknik beceri boyutunda en çok “Evden eğitim alabilme rahatlığı sağlıyor” ifadesine; en az da “Uzaktan eğitim geleneksel eğitimden etkilidir.” ifadesine katılmışlardır.

Tablo-6: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Günlük Bilgisayar Kullanma Süresine Göre İlişkisiz T-Testi Sonuçları

	Günlük Bilgisayar Kullanma Süresi	N	X	SS	Sd	t	p
İçerik Ortalama Puanları	1 Saat	255	3,252	,884	424,918	-2,641	,009
	2 Saat	207	4,481	,956			
Teknik Boyutu Ortalama Puanları	1 Saat	255	2,842	,965	460	-3,326	,001
	2 Saat	207	3,150	1,017			
Uzaktan Eğitim Boyutu Ortalama Puanları	1 Saat	255	2,918	1,134	439,115	-3,635	,000
	2 Saat	207	3,306	1,144			

*p<0.05

Tablodaki verilere göre, içerik ortalama puanları ile günlük bilgisayar kullanım süreleri arasında anlamlı bir farklılık görülmekte [$t(439,115)=-3,635$, $p>0.05$], teknik boyutu ortalama puanları ve uzaktan eğitim ortalama puanları ile günlük bilgisayar kullanma süresi arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir. İçerik ortalama puanları günlük 1 saat bilgisayar kullananlarda $X=3,252$; günlük 2 saat bilgisayar kullananlarda $X=4,481$ 'dir. Teknik boyutu ortalama puanları günlük 1 saat bilgisayar kullananlarda $X=2,842$; günlük 2 saat bilgisayar kullananlarda $X=3,150$ 'dir. Uzaktan eğitim boyutu ortalama puanları günlük 1 saat bilgisayar kullananlarda $X=2,918$; günlük 2 saat bilgisayar kullananlarda $X=3,306$ 'dir.

Ortaya çıkan sonuç aslında beklenen bir sonuçtur. Çünkü bilgisayar kullanım sıklığı, bireylerin teknik bilgilerini yaparak ve yaşayarak öğrenme çerçevesinde artırmaktadır. Farklı çalışmalarda da günlük bilgisayar kullanım süresinin farkındalık üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda günlük kullanım süresi arttıkça teknik donanımla ilgili farkındalığın arttığı tespit edilmiştir²¹

Tablo-7: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Program Türüne Göre İlişkisiz T-Testi Sonuçları

	Program Türü	N	X	SS	Sd	t	p
İçerik Ortalama Puanları	İLİTAM	236	3,724	,637	375,775	9,529	,000
	İlahiyat Lisans	226	2,969	1,014			
Teknik Boyutu Ortalama Puanları	İLİTAM	236	3,337	,780	411,205	8,372	,000
	İlahiyat Lisans	226	2,607	1,066			
Uzaktan Eğitim Boyutu Ortalama Puanları	İLİTAM	236	3,759	,619	438,345	15,539	,000
	İlahiyat Lisans	226	2,395	1,172			

²¹ Eray Yılmaz vd., "Öğretmenlerin Dijital Veri Güvenliği Farkındalığı", Sakarya University Journal Of Education 6/2 (2016), 26.

*p<0.05

Tablo verilerine göre, içerik ortalama puanları program türü arasında [t(375,775)=9,529, p<0.05], teknik boyutu ortalama puanları ile program türü arasında [t(411,205)=8,372, p<0.05] ve uzaktan eğitim boyutu ortalama puanları ile program türü arasında anlamlı farklılık görülmektedir. [t(438,345)=15,539, p<0.05]. İçerik ortalama puanları İLİTAM programında X=3,724; ilahiyat programında X=2,969'dir. Teknik boyutu ortalama puanları İLİTAM programında X=3,337; ilahiyat programında X=2,607'dir. Uzaktan eğitim boyutu ortalama puanları İLİTAM programında X=3,759; ilahiyat programında X= 2,395'dir.

Dikkat edildiğinde üç boyutta da İLİTAM programı lehinde anlamlı farklılaşma görülmektedir. Dicle Üniversitesi örneğinde düşünüldüğünde İLİTAM programı, 2011 yılında kurulmuş ve uzaktan eğitimle yürütülen bir programdır. İlahiyat programı ise örgün ve yüz yüze eğitimle yürütülen bir programdır. İlahiyat programında öğrenim gören öğrenciler sadece pandemi süreciyle sınırlı olarak uzaktan eğitim ile muhatap olacakları ve bunu da geçici gördükleri için, bu öğretim türüne yeterince odaklanamamaktadırlar. İLİTAM programının özellik itibariyle uzaktan eğitim programı olması, bu programda öğrenim gören öğrencilerin uzaktan eğitimle ilgili tüm boyutlarda becerilerini geliştirmelerine sebep olmaktadır. Ayrıca ders içerikleri açısından İLİTAM öğrencilerine sunulan e-kitaplarda, derslerle ilgili tüm bilgiler bir arada bulunmakta ve daha derli toplu bir doküman özelliği yansıtmaktadır. Lisans öğrencilerinde ise içerikler, örgün eğitimde yüz yüze eğitimde önerilen ekstra kaynaklarla birlikte, öğrenciler açısından dağınık görünmektedir. Bu durum da çalışmamızda, üç boyutta da ortalama puanların İLİTAM programı lehinde yüksek çıkması sonucunu doğurmuştur.

Tablo-8: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Yaş Değişkenine Göre T-Testi Sonuçları

	Yaş	N	X	SS	Sd	t	p
İçerik Ortalama Puanları	23 ve altı yaş	242	3,049	1,017	418,127	-8,102	,000
	24 ve üstü yaş	220	3,691	,662			
Teknik Boyutu Ortalama Puanları	23 ve altı yaş	242	2,646	1,056	442,807	-8,140	,000
	24 ve üstü yaş	220	3,347	,785			
Uzaktan Eğitim Boyutu Ortalama Puanları	23 ve altı yaş	242	2,526	1,205	387,149	-13,200	,000
	24 ve üstü yaş	220	3,714	,680			

*p<0.05

Tablo verilerine göre, içerik ortalama puanları arasında ile yaş değişkeni arasında [t(418,127)= -8,102, p<0.05], teknik boyutu ortalama puanları ile yaş değişkeni arasında [t(442,807)= -8,140, p<0.05] ve uzaktan eğitim boyutu ortalama puanları ile yaş değişkeni arasında anlamlı farklılık görülmektedir. [t(387,149)= -13,200, p<0.05]. İçerik ortalama puanları 23 ve altı yaş grubunda X=3,049; 24 ve üstü yaş grubunda X=3,691'dir. Teknik

boyutu ortalama puanları 23 ve altı yaş grubunda $X=2,646$; 24 ve üstü yaş grubunda $X=3,347$ 'dir. Uzaktan eğitim boyutu ortalama puanları 23 ve altı yaş grubunda $X=2,526$; 24 ve üstü yaş grubunda $X=3,714$ 'dir.

Çalışmamızda yaş değişkenleri 23 yaş ve altı ile 24 yaş ve üstü olarak sınıflandırılmıştır. 23 yaş ve altı olan grupta hem İLİTAM hem de İlahiyat lisans programında öğrenim gören öğrenciler bulunmaktadır. 24 yaş ve üzerinde de her iki programdan ama özellikle İLİTAM programından öğrenciler bulunmaktadır. 23 yaş ve altı olan öğrencilerin içerisinde büyük çoğunluk İlahiyat lisans programında öğrenim gören öğrencilerdir. Bu yaş grubunda olan İLİTAM öğrencilerinin çoğunluğu ise yeni başlayanlardan oluşmaktadır.

Sonucun 24 yaş ve üstü lehine anlamlı olarak farklılaşmasının nedeni, özellikle daha önceden öğrenme yönetim sistemi tecrübesine sahip olan İLİTAM öğrencilerinin büyük oranda bu yaş grubundan olmaları olarak değerlendirilmektedir. İlahiyat lisans öğrencilerinin tamamına yakını ise 23 yaş ve altı grubunda yer almaktadırlar. Bu öğrencilerin daha önce uzaktan eğitimle öğrenme tecrübesine sahip olmamalarının daha ortalamalarının daha düşük düzeyde çıkmasına sebep olduğu düşünülmektedir.

Tablo-9: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Bilgisayar Kullanma Düzeyine Göre One Way Anova Testi Sonuçları

	Bilgisayar Kullanma Düzeyi	N	X	SS
İçerik Ortalama Puanları	Düşük	121	2,944	,961
	Orta	235	3,417	,870
	İyi	106	3,685	,828
Teknik Boyutu Ortalama Puanları	Düşük	121	2,459	1,013
	Orta	235	3,080	,921
	İyi	106	3,353	,920
Uzaktan Eğitim Boyutu Ortalama Puanları	Düşük	121	2,373	1,137
	Orta	235	3,238	1,075
	İyi	106	3,587	,950

* $p < 0.05$

Tablo-10: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Bilgisayar Kullanma Düzeyine Göre Varyans Analizi

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Toplamı	F*	p	Anlamlı Fark
İçerik Ortalama Puanları	Gruplar arası	32,887	2	16,443	20,951	,000	Düşük-Orta
	Gruplar içi	360,245	459	,785			Düşük-İyi
	Toplam	393,132	461				Orta-İyi
Teknik Boyutu Ortalama Puanları	Gruplar arası	49,929	2	24,964	27,889	,000	Düşük-Orta
	Gruplar içi	410,865	459	,895			Düşük-İyi
	Toplam	460,793	461				Orta-İyi
Uzaktan Eğitim Boyutu	Gruplar arası	93,625	2	46,812	41,262	,000	Düşük-Orta
	Gruplar içi	520,746	459	1,135			Düşük-İyi
	Toplam	614,371	461				Orta-İyi

Ortamların Puanları

Katılımcıların uzaktan eğitime ilişkin görüşlerinin bilgisayar kullanma düzeyine göre anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını test etmek amacıyla istatistiksel testlerden one way anova testi kullanılmıştır. Farklılığın kaynağını test etmek amacıyla Post Hoc testlerinden LSD testi kullanılmıştır. Tablodaki verilere göre, içerik ortalama puanları $F(2-459)= 20,951$, $p<0,05$, Teknik Boyutu Ortalama Puanları $F(2-459)= 27,889$, $p<0,05$, Uzaktan Eğitim Boyutu Ortamların Puanları $F(2-459)= 41,262$ $p<0,05$ ile bilgisayar kullanma düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir. Farklılığın yönü (düşük-orta)-(düşük-iyi)-(orta-iyi) şeklinde elde edilmiştir.

Tablo değerleri esas alındığında, üç boyutta da daha üst bilgisayar kullanma düzeyine sahip olanların lehinde bir anlamlı farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Üç boyutta da bilgisayar kullanma düzeyleri yüksek olanların, orta ve düşük düzeyde olanlara göre, bilgisayar kullanma düzeyleri orta olanların da düşük düzeyde olanlara göre daha yüksek ortalamalara sahip oldukları görülmektedir. Bu da beklenen bir sonuçtur.

Literatürde benzer çalışmalara bakıldığında Brinkerhoff ve Koroghlanian tarafından, üniversite öğrencilerinin bilgisayar becerileri ve uzaktan eğitimin bir türü olan internete dayalı eğitime yönelik tutumları incelenmiştir. Öğrencilerin tutumlarının genel olarak nötr ya da orta düzeyde olduğu görülmüştür. Ancak, daha önce bilgisayar ve internet kullanan öğrencilerin daha olumlu tutuma sahip oldukları belirlenmiştir.²² Bu ve benzeri²³ diğer çalışmalar elde ettiğimiz sonucu desteklemektedir. Drennan, Kennedy ve Pisarski (2005) tarafından yapılan bir diğer araştırmada, uzaktan eğitimin yüz yüze ders oturumlarıyla desteklendiği bir dersle ilgili 248 öğrencinin görüşlerine başvurulmuştur. Uzaktan eğitim yöntemlerinin kullanıldığı bu derste ileri düzeyde bilgisayar kullanma becerileri olan öğrencilerin, bu derslere kolay uyum sağladığı, olası teknik sorunları çözümlenerek, uzaktan eğitimle ilgili olumlu görüşleri olduğu ortaya konmuştur.²⁴

²² Jonathan Brinkerhoff - Carol M. Koroghlanian, "Student Computer Skills and Attitudes Toward Internet-Delivered Instruction: An Assessment of Stability Over Time and Place", *Journal of Educational Computing Research* 32/1 (2005), 27-56.

²³ Mehmet Başaran vd., "Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmenlerin Teknoloji Kullanım Durumlarının İncelenmesi", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 17/37 (2021), 4619-4645.

²⁴ Judy Drennan vd., "Factors Affecting Student Attitudes Toward Flexible Online Learning in Management Education", *The Journal of Educational Research* 98/6 (2005), 331-338.

Tablo-11: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Programı Okuma Amacına Göre One Way Anova Testi Sonuçları

	Amaç	N	X	SS
İçerik Ortalama Puanları	Mesleki Bilgi ve Beceriyi Geliştirme	103	3,453	,871
	Öğretmen Olmak	186	3,301	,994
	Din Görevlisi Olmak	57	3,561	,808
	Diğer(Kendini geliştirme, bilgi amaçlı vs.)	116	3,253	,889
Teknik Boyutu Ortalama Puanları	Mesleki Bilgi ve Beceriyi Geliştirme	103	3,197	,946
	Öğretmen Olmak	186	2,863	1,061
	Din Görevlisi Olmak	57	3,083	,875
	Diğer(Kendini geliştirme, bilgi amaçlı vs.)	116	2,924	,976
Uzaktan Eğitim Boyutu Ortalama Puanları	Mesleki Bilgi ve Beceriyi Geliştirme	103	3,319	1,098
	Öğretmen Olmak	186	2,929	1,209
	Din Görevlisi Olmak	57	3,478	,946
	Diğer(Kendini geliştirme, bilgi amaçlı vs.)	116	2,961	1,141

*p<0.05

Tablo-12: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Programı Okuma Amacına Göre Varyans Analizi

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	df	Kareler Toplamı	F*	P	Anlamlı Fark
İçerik Ortalama Puanları	Gruplar arası	5,176	3	1,725	2,037	,108	
	Gruplar içi	387,952	458	,847			
	Toplam	393,132	461				
Teknik Boyutu Ortalama Puanları	Gruplar arası	8,373	3	2,791	2,825	,038	1-2;1-4
	Gruplar içi	452,421	458	,988			
	Toplam	460,793	461				
Uzaktan Eğitim Boyutu Ortalama Puanları	Gruplar arası	20,741	3	6,914	5,334	,001	1-2
	Gruplar içi	593,630	458	1,296			1-4; 2-3; 3-4
	Toplam	614,371	461				

Katılımcıların uzaktan eğitime ilişkin görüşlerinin programı okuma amacına göre anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını test etmek amacıyla istatistiksel testlerden One Way Anova testi kullanılmıştır. Farklılığın kaynağını test etmek amacıyla Post Hoc testlerinden LSD testi kullanılmıştır.

Tablodaki verilere göre, içerik ortalama puanları arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir. $F(3-458)=2,037$, $p<0.05$. Farklılığın yönü [din görevlisi olmak-diğer(kendini geliştirme, bilgi amaçlı vs.)] şeklinde elde edilmiştir.

Teknik boyutu ortalama puanları arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir. $F(3-458)=2,825$, $p<0.05$. Farklılığın yönü (mesleki bilgi ve beceriyi geliştirme- öğretmen olmak)-[mesleki bilgi ve beceriyi geliştirme- diğer(kendini geliştirme, bilgi amaçlı vs.)] şeklinde elde edilmiştir.

Uzaktan eğitim boyutu ortamları puanları arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir. $F(3-458)=5,334$, $p<0.05$. Farklılığın yönü (mesleki bilgi ve beceriyi geliştirme-öğretmen olmak)-[mesleki bilgi ve beceriyi geliştirme- diğer(kendini geliştirme, bilgi amaçlı vs.)]-[din görevlisi olmak- öğretmen olmak)-[din görevlisi olmak- diğer (kendini geliştirme, bilgi amaçlı vs.)] şeklinde elde edilmiştir.

Tablo-13: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Sınıf Düzeyine Göre One Way Anova Testi

Sınıf Değişkenine Göre One Way Anova Testi	Sınıf Düzeyi	N	X	SS
İçerik Ortalama Puanları	3.Sınıf	119	3,502	,896
	4.Sınıf	180	3,670	,696
	1.Sınıf	88	2,730	,919
	2.Sınıf	75	3,097	1,027
Teknik Boyutu Ortalama Puanları	3.Sınıf	119	3,141	,958
	4.Sınıf	180	3,298	,798
	1.Sınıf	88	2,328	,969
	2.Sınıf	75	2,726	1,119
Uzaktan Eğitim Boyutu Ortamları Puanları	3.Sınıf	119	3,358	1,042
	4.Sınıf	180	3,665	,741
	1.Sınıf	88	2,119	,954
	2.Sınıf	75	2,432	1,298

* $p<0.05$

Tablo-14: Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Sınıf Düzeyine Göre Varyans Analizi

Sınıf Değişkenine Göre One Way Anova Testi	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	df	Kareler Toplamı	F*	P	Anlamlı Fark
İçerik Ortalama Puanları	Gruplar arası	59,863	3	19,954	27,423	,000	3-1; 3-2; 4-1; 4-2; 1-2
	Gruplar içi	333,269	458	,728			
	Toplam	393,132	461				

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Göre Covid-19 Süreci Çevrimiçi Eğitim Etkinlikleri ve Verimliliği

Teknik Boyutu Ortalama Puanları	Gruplar arası	63,596	3	21,199	24,44	,000	3-1; 3-2; 4-1; 4-2; 1-2
	Gruplar içi	397,197	458	,867			
	Toplam	460,793	461				
Uzaktan Eğitim Boyutu Ortalama Puanları	Gruplar arası	183,649	3	61,216	65,09	,000	3-4; 3-1; 3-2; 4-1; 4-2; 1-2
	Gruplar içi	430,722	458	,940			
	Toplam	614,371	461				

Katılımcıların uzaktan eğitime ilişkin görüşlerinin anlamlı bir şekilde farklılaşmış olduğunu test etmek amacıyla istatistiksel testlerden One Way Anova testi kullanılmıştır. Farklılığın kaynağını test etmek amacıyla Post Hoc testlerinden LSD testi kullanılmıştır.

Tablodaki verilere göre, içerik ortalama puanları arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir. $F(3-458) = 27,423$, $p < 0.05$. Farklılığın yönü (3.Sınıf-1.Sınıf)-(3.Sınıf-2.Sınıf)-(4.Sınıf-1.Sınıf)-(4.Sınıf-2.Sınıf)-(1.Sınıf-2.Sınıf) şeklinde elde edilmiştir.

Teknik boyutu ortalama puanları arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir. $F(3-458) = 24,444$, $p < 0.05$. Farklılığın yönü (3.Sınıf-1.Sınıf)-(3.Sınıf-2.Sınıf)-(4.Sınıf-1.Sınıf)-(4.Sınıf-2.Sınıf)-(1.Sınıf-2.Sınıf) şeklinde elde edilmiştir.

Uzaktan eğitim boyutu ortama puanları arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir. $F(3-458) = 65,093$, $p < 0.05$. Farklılığın yönü (3.Sınıf-4.Sınıf)-(3.Sınıf-1.Sınıf)-(3.Sınıf-2.Sınıf)-(4.Sınıf-1.Sınıf)-(4.Sınıf-2.Sınıf)-(1.Sınıf-2.Sınıf)-şeklinde elde edilmiştir.

3. Tartışma ve Yorum

Katılımcıların uzaktan eğitim ders içerikleri ile ilgili görüşlerinin ortalama değerleri incelendiğinde bu boyuttaki 6 maddeye dair ortalama puanının “oldukça” düzeyde olduğu, 5 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanlarının ise “orta” düzeyde olduğu görülmektedir. Katılımcılar içerik boyutunda en çok “Final sınavları bilgi seviyemi değerlendirecek nitelikteydi.” ifadesine; en az da “Dersler, programın amacına uygundur.” ifadesine katılmışlardır.

Açık ve uzaktan öğrenme sistemlerinde basılı malzemedeki görsel işitsel malzemeye kadar çok çeşitli öğrenme malzemesi ve ortamı işe koşulmaktadır. Ancak sistemin temel öğrenme malzemesini basılı malzemeler dediğimiz ders kitapları oluşturmakta, diğer ortam ve öğrenme malzemeleri ise basılı ders kitaplarını desteklemek ve öğrenmeyi tamamlamak amacıyla kullanılmaktadır.²⁵ Açık ve uzaktan öğrenmede öğrenenlerin birbirinden ve öğrenme kaynaklarından uzak olması nedeniyle tüm öğrenme faaliyetleri hazırlanan çeşitli öğrenme malzemeleri aracılığıyla yürütülmektedir. Bu da ancak ders malzemelerinin başarılı bir şekilde tasarlanmasıyla

²⁵ Şefik Yaşar - Mehmet Gültekin, “Uzaktan Eğitimde Kullanılan Ders Kitaplarının Yapısalcı Öğrenmeyi Gerçekleştirecek Biçimde Düzenlenmesi” (Açık ve Uzaktan Eğitim Sempozyumu. 22-23 Mayıs, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2002).

gerçekleşebilir.²⁶ Açık ve uzaktan öğrenme sistemlerinde kullanılan kitaplar, öğreneni merkeze alan bireyselleştirilmiş öğretim yaklaşımı çerçevesinde tasarımılandığında etkili olabilirler.

Bu çerçevede örneklem dâhilindeki katılımcıların muhatap oldukları iki tür kitap bulunmaktadır. 1. Birincisi pandemi süreciyle birlikte ilk kez uzaktan eğitimle karşılaşan örgün öğretimdeki öğrencilerin karşılaştıkları kitaplar. 2. Baştan beri öğrenimlerini uzaktan öğretim yoluyla alan İLİTAM öğrencilerinin muhatap oldukları kitaplar. Örgün öğretim, pandemi dolayısıyla hazırlıksız bir şekilde uzaktan eğitime maruz kalmıştır. Dolayısıyla bu programda ders veren öğretim üyeleri ve kurumlar içerik ve sınav değerlendirmeleri açısından yeni bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. Bu yeni durum için yeterli hazırlık süreci olmadığı için örgün öğretimde yüz yüze yapılan derslerde öğrencilere sunulan kitaplarla öğretim devam etmiştir. İLİTAM programında ise ders kitapları, materyaller ve yapılan çevrimiçi sınavlar uzaktan eğitim standartlarına uygun şekilde hazırlanmakta ve öğrencilere uygulanmaktadır. Sınavlar da ilk aşamada ödevlendirme dışındaki sınırlı seçeneklerle yapılmıştır. Bu durum öğrencilerin ders muhtevasına ilişkin puanlarının oluşmasına etki etmiştir.

Uzaktan eğitim teknik boyutu ile ilgili bulgular incelendiğinde katılımcıların uzaktan eğitim teknik becerileri boyutundaki 8 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanının “orta” düzeyde olduğu, 1 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanlarının ise “zayıf” düzeyde olduğu görülmektedir. Katılımcılar teknik beceri boyutunda en çok “Sistem üzerinden ders içeriklerine rahatlıkla erişebildim.” ifadesine; en az da “Sisteme erişimde problemler yaşamadım.” ifadesine katılmışlardır.

Uzaktan eğitim, bilgi ve iletişim teknolojilerinin kullanımıyla zaman ve mekan gözetmeksizin, paylaşımda bulunulabilen eşzamanlı-eşzamansız öğrenme uygulamaları yardımıyla bilgi ve beceri kazandırmaktır.²⁷ Bu yüzden yükseköğretim kurumlarında öğrenim gören öğrencilerin bu tür bir yeniliğe hazırbulunuşluklarının bulunmasının önemi artmaktadır.²⁸ Çevrimiçi öğrenmeye hazırbulunuşluk, teknolojiye erişim ve teknolojiyi kullanma becerisi ve teknolojik okuryazarlık tanımlanmaktadır.²⁹ Web-tabanlı eğitimde öğrencilerin başarı ve tatminlerini etkileyen pek çok değişken bulunmaktadır. İlişki seviyesi ve öğrenme şekilleri örnek olarak gösterilebilir.³⁰ Bu faktörlerin öğrenim sürecini nasıl etkilediğini anlayabilmek, gerekli düzenlemelerle öğrenim sürecinin iyileştirilmesinde büyük rol oynar. Web tabanlı öğrenimde

²⁶ Seçil Banar, “Bir Uzaktan Öğretim Aracı Olarak Basılı Ders Malzemesi ve Görüntü Düzenlemesi”, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Dergisi 2/2 (1996), 54-72.

²⁷ Don Morrison, E-Learning Strategies: How to Get Implementation and Delivery Right First Time (United Kingdom: John Willey&Sons, 2003), 4.

²⁸ Özlem Çakır - Mehmet Barış Horzum, “Öğretmen Adaylarının Çevrimiçi Öğrenmeye Hazır Bulunuşluk Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Eğitimde Kuram ve Uygulama 11/1 (2015), 1-15.

²⁹ Oliver Ron, “Assuring the Quality of Online Learning in Australian Higher Education” (Proceedings of Moving Online II Conference, Lismore: Southern Cross University, 2001), 222-231.

³⁰ Micheal G. Moore - Greg Kearsley, Distance Education: A Systems View of Online Learning (Belmont USA: Wadsworth, 2011), 163.

öğrencinin rolünü tespit etmek amacıyla yapılan araştırmalar sonucunda öğrencinin başarısını arttırmadaki rolü; öğrenim araçlarına erişim, teknolojiyi kullanabilme, öğrenme tercihleri çalışma şekil ve alışkanlıkları, öğrencinin amaç ve hedefleri, yaşam tarzı ve kişisel özellik ve karakter temaları olarak yedi ana başlık altında toplanmıştır.³¹

Bu bilgiler ışığında araştırmamızın uzaktan eğitimin teknoloji boyutuna ilişkin puanlarına bakıldığında özellikle örgün öğretimde öğrenim görmekte olan öğrencilerimizin bu süreç için gereken hazırbulunuşluk düzeylerine sahip olmadıkları görülmektedir.

Çalışmamıza katılanların uzaktan eğitimin verimliliği boyutuna ilişkin bulguları incelendiğinde katılımcıların bu boyuttaki 13 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanının “orta” düzeyde olduğu, 1 maddeye ilişkin görüşlerinin ortalama puanlarının ise “zayıf” düzeyde olduğu görülmektedir. Katılımcılar teknik beceri boyutunda en çok “Eviden eğitim alabilme rahatlığı sağlıyor” ifadesine; en az da “Uzaktan eğitim geleneksel eğitimden etkilidir.” ifadesine katılmışlardır.

Yapılan farklı çalışmalarda uzaktan eğitim programlarındaki öğrencilerin kendilerini gruba ait hissetmeleri, sosyal olarak izolasyonlarını önlemek için sohbet, tartışma panosu, özel mesajlaşma ya da yüz yüze etkileşim gibi çeşitli bileşenlerle etkileşime girmelerini sağlamanın önemli bir unsur olduğu bulunmuştur. Etkileşim içerisinde olan öğrenciler eğitime katılmaya daha gönüllü olacak ve zaman içerisinde oluşan yalnızlık hissi sonucunda programı terk etmeye yönelmeyecektir. Bu durum öğrencinin başarı ve memnuniyetine de olumlu bir şekilde yansıtacaktır.³² Bu anlamda sağlanacak memnuniyet düzeyi, dönüt olarak verimliliğe yansıtacaktır. Ayrıca Chang ve Tung, yeniliğin yaygınlaşması kuramı ile teknoloji kabul modeline algılanan sistem niteliği ve bilgisayar öz-yeterliği değişkenlerini de ekleyerek, öğrencilerin çevrimiçi uzaktan eğitim ortamlarını kullanma eğilimlerini incelemiştir. Buna göre, öğrencilerin bilgisayar öz-yeterlik algıları ile dersin web sitesinin kendi tercihlerine uyumlu olabilmesi, yararlı olması, kullanım kolaylığı ve niteliği konusundaki görüşleri, çevrimiçi uzaktan öğrenme ortamlarını tercih etmelerinde³³ ve verimliliğin arttırılmasında önemli etmenlerdir.

Sonuç

- Uzaktan eğitim içerik ortalama puanları, uzaktan teknoloji kullanma ortalama puanları, uzaktan eğitimde verimlilik boyutları ile günlük bilgisayar kullanma süreleri arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Bu farklılık daha günlük 2 saat kullanan katılımcılar lehinde ortaya çıkmıştır.

³¹ Lynne Schrum - Sunjoo Hong, “Dimensions and Strategies For Online Success: Voices From Experienced Educators”, JALN 6/1 (2002), 57-67.

³² Hale Ilgaz - Petek Aşkar, “Çevrimiçi Uzaktan Eğitim Ortamında Topluluk Hissi Ölçeği Geliştirme Çalışması”, Turkish Journal of Computer and Mathematics Education 1/1 (2009), 27-34.

³³ Su-Chao Chang - Feng-Cheng Tung, “An empirical investigation of students’ behavioural intentions to use the online learning course websites”, British Journal of Educational Technology 39/1 (ts.), 71-83.

- Uzaktan eğitim içerik ortalama puanları, uzaktan teknoloji kullanma ortalama puanları, uzaktan eğitimde verimlilik boyutları ile günlük bilgisayar kullanma düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Bu farklılık bilgisayara kullanma düzeyi bir üst kategoride olan katılımcıların lehinde ortaya çıkmıştır.
- Uzaktan eğitim içerik ortalama puanları, uzaktan teknoloji kullanma ortalama puanları, uzaktan eğitimde verimlilik boyutları ile öğrenim görülen program türü arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Bu farklılık İLİTAM programında öğrenin gören öğrenciler lehinde ortaya çıkmıştır.
- Uzaktan eğitim içerik ortalama puanları, uzaktan teknoloji kullanma ortalama puanları, uzaktan eğitimde verimlilik boyutları ile yaş değişkeni arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. 24 ve üzeri yaş grubunda yer alan katılımcıların sahip oldukları ortalama puanlar daha yüksek çıkmıştır.
- Uzaktan eğitim içerik ortalama puanları ile okuma amacı arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmemiş ancak uzaktan teknoloji kullanma ortalama puanları, uzaktan eğitimde verimlilik boyutları ile okuma amaçları arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Bu farklılaşmaya dair ayrıntılı bilgi ilgili tabloda ayrıntılı verilmiştir.
- Uzaktan eğitim içerik ortalama puanları, uzaktan teknoloji kullanma ortalama puanları, uzaktan eğitimde verimlilik boyutları ile öğrenim görülmekte olan sınıf düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Bu farklılaşmalar tüm düzeylerde üst sınıflar lehindedir.

KAYNAKÇA

- Aggarwal, Anil. *Web-Based Learning and Teaching Technologies: Opportunities and Challenges*. Hershey-USA: Idea Group Publishing, 2000.
- Alkan, Cevat. "Uzaktan Eğitimin Yapı ve İşleyiş Boyutu". *Uzaktan Eğitim Dergisi* Kış (1998).
- Aydın, Cengiz Hakan. *Açık ve Uzaktan Öğrenme: Öğrenci Adaylarının Bakış Açısı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegema Yayınları, 2005.
- Banar, Seçil. "Bir Uzaktan Öğretim Aracı Olarak Basılı Ders Malzemesi Ve Görüntü Düzenlemesi". *Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Dergisi* 2/2 (1996), 54-72.
- Başaran, Mehmet vd. "Uzaktan Eğitim Sürecinde Öğretmenlerin Teknoloji Kullanım Durumlarının İncelenmesi". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 17/37 (2021), 4619-4645. <https://doi.org/10.26466/opus.903870>
- Bates, A.W. Tony. *Technology, Open Learning and Distance Education*. New York: Routledge, 1995.
- Brinkerhoff, Jonathan - Koroghlanian, Carol M. "Student Computer Skills and Attitudes Toward Internet-Delivered Instruction: An Assessment of Stability Over Time and Place". *Journal of Educational Computing Research* 32/1 (2005), 27-56. <https://doi.org/10.2190/AR4T-V3P8-UMMX-AB4L>
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegema Yayıncılık, 3. Basım, 2003.

- Chang, Su-Chao - Tung, Feng-Cheng. "An empirical investigation of students' behavioural intentions to use the online learning course websites". *British Journal of Educational Technology* 39/1 (ts.), 71-83. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8535.2007.00742.x>
- Çakır, Özlem - Horzum, Mehmet Barış. "Öğretmen Adaylarının Çevrimiçi Öğrenmeye Hazır Bulunuşluk Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 11/1 (2015), 1-15.
- Drennan, Judy vd. "Factors Affecting Student Attitudes Toward Flexible Online Learning in Management Education". *The Journal of Educational Research* 98/6 (2005), 331-338. <https://doi.org/10.3200/JOER.98.6.331-338>
- Erçetin, Şule. "Biz Akademisyenler Geleceğin Yükseköğretim Kurumlarını Yaratmaya Hazır Mıyız?" *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 25 (ts.), 75-86.
- Habermas, Jürgen. *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Horzum, Mehmet Barış - Kürşad, Yılmaz. "Küreselleşme, Bilgi Teknolojileri ve Üniversite". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/10 (2005).
- Ilgaz, Hale - Aşkar, Petek. "Çevrimiçi Uzaktan Eğitim Ortamında Topluluk Hissi Ölçeği Geliştirme Çalışması". *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education* 1/1 (2009), 27-34.
- Kalyacı, Şeref. *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın, 2006.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınevi, 1998.
- Kaymakcan, Recep vd. "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2014), 43-62.
- Moore, Micheal G. - Kearsley, Greg. *Distance Education: A Systems View of Online Learning*. Belmont USA: Wadsworth, 3. Basım, 2011.
- Morrison, Don. *E-Learning Strategies: How to Get Implementation and Delivery Right First Time*. United Kingdom: John Willey&Sons, 2003.
- Newby, Timoty J. vd. *Educational Technology for Teaching and Learning*. New Jersey: Pearson, 2006.
- Özdamar, Kazım. *Paket programlar ile İstatistiksel Veri Analizi-I*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 1999.
- Raymond, Zhong. "The Coronavirus Exposes Education's Digital Divide." *New York Times* (18 Mart 2020). <https://www.nytimes.com/2020/03/17/technology/china-schools-coronavirus.html>.
- Ron, Oliver. "Assuring the Quality of Online Learning in Australian Higher Education". 222-231. Lismore: Southern Cross University, 2001.
- Schrum, Lynne - Hong, Sunjoo. "Dimensions and Strategies For Online Success: Voices From Experienced Educators". *JALN* 6/1 (2002), 57-67.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002.
- Yaşar, Şefik - Gültekin, Mehmet. "Uzaktan Eğitimde Kullanılan Ders Kitaplarının Yapısal Öğrenmeyi Gerçekleştirecek Biçimde Düzenlenmesi". Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2002.
- Yazıcıoğlu, Sait. "İlahiyat Önlisans Programı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 1-9.
- Yılmaz, Eray vd. "Öğretmenlerin Dijital Veri Güvenliği Farkındalığı". *Sakarya University Journal Of Education* 6/2 (2016), 26-45.

KEHF SÛRESİNDEKİ KIRAAT FARKLILIKLARININ AŞHÂB-I KEHF
KISSASININ ANLAŞILMASINA KATKISI*

Rıfat ABLAY**

Öz

Müfessirler, Kur'ân'ın anlaşılması ve âyetlerin yorumlanması hususunda birçok faktörü bir araya getirerek onu anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Birçok müfessir, Kur'ân mesajının yorumlanmasında diğer faktörler kadar kıraat farklılıklarını da dikkate almaktadır. Nitekim kıraat farklılıklarının temeli sahih nakle dayanmaktadır. Sahih nakille gelen kıraatlere işin erbabı hiçbir müfessir ilgisiz kalmamaktadır. Ashâb-ı Kehf kıssası, Kehf sûresinin 9-26. âyetlerinde zikredilmektedir. Bu hikâyenin nerede ve ne zaman geçtiği, kaç gencin bu mağaraya sığındığı ve yüzyıllarca süren bir uykudan uyandıklarında ne yaşadıkları konusunda çeşitli kaynaklarda farklı yorumlar yapılmıştır. Söz konusu sûre, kıraat farklılıkları açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Çalışmamızda, bu kıssada üç farklı kıraatin anlama olan etkisi ve Ashâb-ı Kehf kıssasının anlaşılmasına yaptıkları katkısı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Yedi Kıraat, On kıraat, Kehf Sûresi, Ashâb-ı Kehf.

THE CONTRIBUTIONS OF QIRAAT DIFFERENCES UPON
UNDERSTANDING THE STORY OF AŞHÂB AL KAHF IN SURAT KAHF

Abstract

In making sense of the Qur'an, commentators try to consider different factors involved in understanding and interpreting its verses. Many of these commentators take the differences in *qiraat* (recitation of the Holy Quran) into account besides other factors in deciphering the message of the Holy Book. Differences observed in *qiraat* are historically attributed to authentic narrations. No competent commentator would remain indifferent to the *qiraats* that have been handed down through such narrations. The story of Aşhâb al-Kahf (People of the Cave) is mentioned in verses 9-26 of Surat Kahf. Different sources have made different interpretations about where and when this story took place, how many young people sought refuge in this cave, and what they experienced upon waking up from a centuries-long sleep. This Surat has rich content in terms of *qiraat* differences. The present study focuses on the effect of three different *qiraats* of upon meaning and its positive contributions to understanding the story of Aşhâb al-Kahf.

Keywords: *Qiraat*, Seven *qiraats*, Ten *qiraats*, Surah al-Kahf, Aşhâb al-Kahf.

Giriş

¹ * Bu çalışma, 26.05.2021-28.05.2021 tarihlerinde gerçekleştirilen “Uluslararası Ashab-ı Kehf ve Lice Sempozyumu” bünyesinde sunulan tebliğ esas alınarak geliştirilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır-Türkiye, rifat.ablay@dicle.edu.tr.
Orcid: 0000-0002-5948-9221

Kıraat farklılıklarının Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasına ve ayetlerin yorumlanmasına büyük katkısı bulunmaktadır. Kıraat ilmi Kur'ân'ın eda ve telaffuzunu ilgilendirdiği gibi Mushaf hattının da zeminini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâletinden itibaren başta sahâbe, tâbiîn ve kıraat âlimlerinin çabası sonucu bu ilim, günümüze kadar intikal etmiştir. Risâletin özellikle Medine döneminde,² İslâm toplumunun sosyokültürel durumu göz önünde bulundurularak farklı kıraatler ile okumaya ruhsat verilmiştir.³ Bu ruhsat Hz. Osman dönemine kadar devam etmekle beraber ümmet içerisindeki ihtilafları bertaraf etmek adına onun döneminde bazı sınırlamalar getirilerek aralarında kıraat birliği tesis edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) dönemindeki geniş ruhsat, Hz. Osman döneminde zaruret şartlarının büyük oranda ortadan kalkmasından dolayı biraz daha daraltılmıştır.⁴ Hz. Osman'ın almış olduğu bu karar, sahâbe ve ardından ümmetin icmâna mazhar olmuştur.⁵ Bu çoğaltma işlemi sayesinde Müslümanlar arasında kıraat birliği sağlanmıştır. Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birisini teşkil eden kıraat farklılıkları günümüzde de devam etmektedir. Söz konusu kıraat farklılıkları ihtilafa sebep olmadığı gibi Kur'ân'ın anlaşılmasına ve yorum zenginliğine de katkı sunmaktadır.

Hz. Osman, sahâbenin de onayını alarak bir komisyona çoğalttığı mushafları, farklı İslâm beldelerine⁶ birer muallim sahâbe ile ulaştırmıştır. Müslüman halkın kıraati, beldelelere mushaf ile gelen bu sahâbîlerin beraberinde getirdiği mushaftaki kıraatlerine göre şekillenmeye başlamıştır.⁷ Mushaf hattına uyan, Arap dili kaidelerine bir yönü ile de olsa muvafık olan ve telaffuzu da nakil yoluyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırılan kıraat vecihleri o günden günümüze kadar sahih olarak kabul edilmiştir.⁸

² Kur'ân-ı Kerim'in yedi harfe göre okunmasına dair verilen ruhsatın Medine döneminde verildiği yönünde kuvvetli emareler bulunmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın yedi harfe göre okunmasına dair ruhsatın verildiği bazı hadis metinlerinde "Hz. Peygamber'in Benî Gifâr kabilesinin su birikintisinin yanında bulunurken Cibrîl'in geldiği" bildirilmektedir. Benî Gifâr Medine'de bulunan bir kabiledir. Hadis metni için (bkz. Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi b. el-Haccac Müslim, *Sahih-i Müslim*. (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1955), 1/562; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Kahire: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 2/603; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/484; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/536.)

³ Söz konusu ruhsatın verildiğine dair hadis kaynaklarında birçok farklı varyanta yer verilmektedir. Bu hadislerde en çok tekrar edilen ifade şudur: "Şüphesiz bu Kur'ân, yedi harf üzere indirildi. Bu yedi harften hangisi kolayınıza geliyorsa onun ile okuyun." Hadislerin metni için (bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim Cu'fi el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü Tavkî'n-Necâh, 2001), 3: 122; Müslim, *Sahihu Müslim*, 1: 560; Ebû İshâ et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî* (Mısır: Matbaatu el-Bâbî, 1975), 5: 193.)

⁴ Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebû Şame, *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûm tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 106.

⁵ Ebû Şame, *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûm tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, 141-142.

⁶ Mushafların dağıtıldığı beldelerin şunlar olduğu kaydedilmektedir: Medine, Mekke, Basra, Kûfe, Şam, Yemen ve Bahreyn. Bilgi için (bkz. Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1: 7.)

⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, t.y., 1: 8.

⁸ Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed b. Ebû Tâlib Mekkî, *el-İbâne an me'âni'l-kirâât* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 51; Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebû Şame, *İbrâzü'l-me'âni*

Söz konusu kıraatler, Kur'ân'a fonetik açıdan olduğu kadar anlam açısından da katkılarda bulunmuştur. Müfessirlerin kâhir ekseriyeti kitaplarında kıraat farklılıklarının dilsel tahlilini yaparak farklı okuma yönlerinin anlam ile ilişkisine yer vermektedir. Anlamlandırma faaliyetinde istifade edilen kıraatler, sahih veya şâz olabilmektedir. Nitekim şâz kıraatler de Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbeden gelen birer âhâd haber olarak değerlendirilmiş, hükümlerin ihticacı ve açıklanmasında kendileriyle amel edilebileceği görüşüne yer verilmiştir.⁹ Bu tür kıraatler, Kur'ânî yönü olmasa da Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbesinden nakledilen birer görüş veya yorum olarak değerlendirilebilir. Bu vesile ile çalışmamızda sahih kıraat yönlerinden yola çıkarak Kehf sûresinde zikredilen Ashâb-ı Kehf kıssasını anlamlandırmaya ve daha anlaşılır kılmaya çalışacağız. Farklı kıraatleri değerlendirmeye geçmeden önce bu sûre ile ilgi kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Kehf Sûresine Dair Genel Bilgiler ve Ashâb-ı Kehf Kıssası

1.1. Sûreye Dair Genel Bilgiler

Kehf sûre-i celîlesi Mekkî sûrelerdendir. Medine döneminde nazil olan bazı âyetlerinin olduğuna dair rivâyetler olmakla beraber bu rivâyetlerin zayıf olduğu yönünde bilgiler mevcuttur.¹⁰ Sûredeki ayetlerin sayısı, beldelerdeki mushafırlara göre farklılık arz etmektedir. Medine ve Mekke kurrâsına göre 105, Şam kurrâsına göre 106, Basra kurrâsına göre 111, Kûfe kurrâsına göre ise 110 âyet olduğu kaydedilmektedir. Âyetlerin sayısına dair ihtilaf, kimi mushafta iki âyetin bir âyet sayılmasından veya bir âyetin ikiye bölünmesinden kaynaklanmaktadır. Günümüz mushafında 18., nüzûl sıralamasına göre ise 67. sûredir. el-Ğâşiye sûresinden sonra ve eş-Şûrâ sûresinden önce nazil olmuştur.¹¹ Sûre, adını dokuzuncu âyette geçen "Kehf" ifadesinden almaktadır.¹² Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sûreyi "Ashâb-ı Kehf Sûresi" şeklinde nitelendirdiğine dair rivâyetler de bulunmaktadır.¹³

Sûre hamd ile başlamakta, Allah'ın kutsiyetine ve sıfatlarına yer vermektedir. Kur'ân'da bir eğriliğin olmadığı ifade edilmekte, mümin kullara nail olacakları nimetler hakkında müjdelere verilmekte ve kâfirlerin Allah'a çocuk isnadında bulunması düşüncesi de yerilmektedir. Hz. Peygamber'e (s.a.s.), kâfirlerin inatçı tavırlarından

min Hirzi'l-Emânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5; Ebû Şame, *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûm tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, 124; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, ts., 1/9; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü't-Tevfikiyye li't-Türâs, 2011), 1/366-367.

⁹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 66; Rifat Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atiyye Örneği*, 1. Bs (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2020), 240.

¹⁰ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 3: 494; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtûbî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. Bs (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 10: 342; Muhammed Tahir b Muhammed b Muhammed et-Tunusi İbn Aşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 15: 241.

¹¹ İbn Aşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15: 241-242.

¹² İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 3: 493; İbn Aşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15: 241.

¹³ Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî* (Mısır: Matbaatu el-Bâbî, 1975), 4: 510; İbn Aşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15: 241.

dolayı üzülmeye karşılık üç farklı kıssa ile teselli verilmektedir. Söz konusu kıssaların ilki, mağara arkadaşları olarak bilinen Ashâb-ı Kehf'e dairdir (9-26). Bu kıssada inançları uğruna buldukları beldeyi terk edip bir mağaraya sığınan ve ardından uzunca bir süre uyutulan gençlerin mücadelesine ve iman uğruna verdikleri savaşa yer verilmektedir. İkinci kıssa, Hz. Musâ (a.s.) ve Hz. Hızır kıssası (60-82) olup kıssada bu iki zat arasında gerçekleşen olağanüstü durumlara yer verilmektedir. Üçüncü kıssa ise Zülkarneyn kıssasıdır (83-98). Kıssada; adalet ve takvası ile bilinen Zülkarneyn'in batıya ve doğuya yaptığı seferlerin yanı sıra Ye'cûc ve Me'cûc'ün yayılmasını önlemeye yönelik yapmış olduğu sete ve bu setin özelliklerine değinilmektedir.¹⁴

1.2. Ashâb-ı Kehf Kıssası

Çalışmada ele alınacak kıraatlerin anlaşılır kılınması için sûrede geçen Ashâb-ı Kehf kıssasına kısaca değinilmesi yararlı olacaktır. Kıssalarda geçmiş ümmetlerin durumları nazara verilerek kimilerinin haklı davalarındaki zaferlerine, kimilerinin de hüsrana dolu sonlarına işaret edilmektedir. Kıssada verilmek istenen mesajın önüne geçilmemesi için kıssanın geçtiği zaman dilimine ve mekâna dair bilgilere çoğunlukla yer verilmemektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.), ashâbı ve daha sonra gelecek nesillerin kıssalarda anlatılanlardan ibret almaları, hak davasında olanların mücadeleye devam etmeleri gerektiği, zalim topluluklarının da kaybetmeye mahkûm oldukları mesajı verilmektedir. Kur'ân'ın muhtevası incelenince görülecektir ki bazı kıssalar farklı sûrelerde farklı şekillerde zikredilmektedir. Ashâb-ı Kehf kıssası ise sadece Kehf sûresinin 9-26. âyetlerinde özlü bir şekilde geçmektedir.

Ashâb-ı Kehf kıssası sadece Kur'ân'da değil, İslâm dışındaki dinlerde veya bazı efsanelerde yeri olan bir kıssadır. Yahudi kaynaklarında Honi ha-Me'aggel adlı bir kişinin yetmiş yıl uyuduktan sonra uyandığı hikâyeye edilir. Hristiyan kaynaklarında ise İmparator II. Theodosios döneminde daha sonra "Efes'in yedi uyurları" şeklinde tanımlanacak olan yedi kişinin bozulmamış cesetlerine bir mağarada rastlandığı bilgisine yer verilmektedir. Hint dinleri kaynaklarında ise yedi kişinin peşlerinde bir köpek ile krallığa ve dünya saltanatına yüz çevirdikleri ifade edilmektedir.¹⁵

Kur'ân'da geçen Ashâb-ı Kehf kıssası ana hatlarıyla şu şekilde ifade ediliyor: Gençlerden oluşan bir topluluk, buldukları toplumun inancını reddederek Allah'a olan inançlarını haykırırlar. Zalim hükümdarın zulmünden kaçarak uzlete, yani Allah'ın rahmetine sığınır. Sığındıkları mağarada çok uzun bir süre uyuduktan sonra uyanırlar ve içlerinden birini şehre yiyecek getirmesi için gönderirler ancak bu kişinin alışverişte kullandığı para kendisini ele verir. Halk, daha sonra onların bulunduğu yere gelerek onların kaç kişi olduklarına ve mağarada ne kadar süre kaldıklarına dair tahminlerde bulunur.¹⁶

¹⁴ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 3/533-534.

¹⁵ İsmet Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", *DİA* (İstanbul: TDV, 1991), 3: 465.

¹⁶ Bilgi için (bkz. el-Kehf 18/9-26.; Abdürrahim Kızılsöker, "Yeniden Dirilişin Tarihî Bir Âyeti Ashâb-ı Kehf", *Büyük Uyanış Lice'de Ashâb-ı Kehf* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 371-378.)

Sonuç itibariyle bu kıssanın geçtiği zaman ve yer için birçok iddia ortaya atılmıştır. Oysa Kur'ân'da buldukları konumun, güneşin doğuşu ve batışı esas alınarak kuzey-güney yönünde olduğu bilgisine yer verilmektedir. Hangi dönemde yaşadıklarına dair zaman bilgisine ise yer verilmemektedir. Bu şekilde özet bilgi verilmesindeki hikmet, verilmek istenen mesaja odaklanılmasını sağlamaktır.

2. Kehf Sûresindeki Kıraat Farklılıkları ve Ashâb-ı Kehf Kıssası

Kehf sûresi, kıraat içeriği açısından zengin bir muhtevaya sahiptir. Müfessirler, bu sûredeki gerek sahih gerekse şâz kıraatlerden yararlanarak sûreyi anlamlandırma ve yorumlamaya çalışmışlardır. Konumuzun Ashâb-ı Kehf kıssası olması hasebiyle biz de çalışmamızda söz konusu kıssanın hikâye edildiği 9-26. âyetlerinde anlama etki eden veya anlamın zenginleşmesini sağlayan farklı kıraat yönleri üzerinde durmaya çalışacağız. Bu âyetler içerisinde de özellikle yorum farklılığına etkisi olan bazı kıraatler üzerinde durulacaktır. Öncelikle sırasıyla kıraat ihtilafının olduğu âyetler değerlendirilecektir.

2.1. Halklarından Kaçan Gençlerin Sığınağı

”وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْا إِلَى الْكَهْفِ يَنْسُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِزْقًا“ / “Mademki siz onlardan ve Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığın ki, rabbiniz size rahmetini yaysın; işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın.” (el-Kehf 18/16.).

Mealini verdiğimiz bu âyet-i kerimedeki kıraatin tahliline geçmeden önce konunun anlaşılması için müfessirlerin bu ayeti nasıl yorumladıklarına değinelim. Âyette bir grup gencin fitneye düşmemek ve inançlarından vazgeçmemek için kavimlerinden ve kavimlerinin Allah dışında taptıklarından uzaklaşarak bir mağaraya sığındıkları ifade edilmektedir. İçerisinde yaşadıkları toplumun Allah'ı bildikleri ancak başka varlıkları ona ortak koşarak ibadet ettikleri söz konusu olabileceği gibi, Allah'ı bilmeden başka varlıklara ibadet ettikleri de söz konusu olabilir.¹⁷ Kavimlerinden uzaklaşmalarının hem cismanî olarak hem de kalben olduğu yönünde görüşler vardır.¹⁸ Nitekim bu gençler buldukları toplumdaki öncelikle inanç yönünden uzaklaşmış, daha sonra aralarında duygusal bir kopuş meydana gelmiş ve nihayetinde inançları uğruna vatanlarını terk etmişlerdir. Söz konusu kavmin Allah dışında başka varlıklara da ibadet ettiği, Allah'a başka varlıkları ortak koşarak ibadet ettikleri ifade edilmektedir. Gençlerin Allah'a ibadet etmekten değil, kavimlerinin Allah dışında taptıklarından uzaklaştığı¹⁹ anda birbirlerine;²⁰ “O hâlde mağaraya sığın ki, Rabbiniz size rahmetini yaysın; işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın.” (el-Kehf 18/16.) demişlerdir.

¹⁷ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 3: 502.

¹⁸ Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Bahrü'l-Muhît* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 7: 150.

¹⁹ Ebû Hayyân, *Bahrü'l-Muhît*, 7: 150.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaikü gavamizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 2: 707; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 3: 502.

Bu âyette geçen “مَرْفَقًا” ifadesinin kıraatiyle ilgili farklı okuma vecihleri vardır. Nafi’, İbn Amir²¹ ve Ebû Ca’fer “مَرْفَقًا” şeklinde râ (ر) ’nın fethası ve fe (ف) ’nin de kesresi ile, geri kalan kurrâ ise âyette görüldüğü şekliyle okumuştur.²² Birinci kıraate göre; “kendileri zalim kavimden kaçarken Allah’ın kendileri için bir kolaylık sağlayacağı ve geçim hususunda kendilerine bir kolaylık verileceği” anlaşılmaktadır. İkinci kıraate göre ise “kavimlerinden kaçan gençlerin, zalim topluluktan korundukları ve içerisinde barınacakları bir mekân bulmayı umut ettikleri” anlaşılmaktadır.²³ İki farklı kıraatin diğer bir mana boyutu ise birinci kıraate göre; “Allah’ın onları uyuttuğu ve dolayısıyla hayatın idamesi için lazım olan şartlara ihtiyaç kalmadığı” manası anlaşılabilir. Diğer kıraate göre ise “kendilerini güvende hissedebilecekleri, rahat edecekleri bir mekâna”²⁴ işaret edilmektedir. Neticede iki kıraatin de mananın anlaşılmasına katkısı vardır. İki kıraat, birbirini nakzetmediği gibi aynı zamanda anlam yönünden de birbirini desteklemektedir. İki kıraatin bir arada düşünülmesiyle şu anlama varmak mümkündür: Allah, onlar için hem hayatlarını idame edecekleri bir ortamı, barınağı hem de geçim şartlarını sağlamıştır.

2.2. Güneşin Doğuşu ve Batışının Mağara Konumunu Tespitte Etkisi

وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَّوَرُّ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرُبُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ
 “(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün. Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler. Bu, Allah’ın mucizelerindedir. Allah kime hidayet ederse işte o, doğru yolu bulandır. Kimi de şaşırırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın.” (el-Kehf 18/17.).

Bu âyette geçen “تَزَّوَرُّ” ifadesinin kıraatiyle ilgili farklı okuma vecihleri vardır. İbn Kesîr, Nafi’ ve Ebû Amr “تَزَّوَرُّ” şeklinde zeyn (ز) harfinin şeddesi ile Kûfe imamlarından Asım, Hamza ve Kisaî “تَزَّوَرُّ” şeklinde zeyn (ز) harfini şeddesiz, İbn Amir ve Ya’kûb “تَزَّوَرُّ” şeklinde zeyn (ز) harfini sakin, râ (ر) harfini de şeddeli bir şekilde “تَحْمَرُّ” vezninde okumuşlardır.²⁵

İlk iki kıraate göre (“تَزَّوَرُّ” ve “تَزَّوَرُّ”) güneş ışınlarının mağaranın iç kısımlarını görmeden mağarayı teğet geçtiği manasına varılabilir. Bu iki kıraatten şeddeli (“تَزَّوَرُّ”) olanında devam ve istimrar manası bulunduğu için söz konusu ayetten güneş ışınlarının hiçbir mevsimde mağaranın iç kısımlarını görmediği yorumu çıkarılabilir.

²¹ Ebû Ali Hasan b. Ahmet b. Abdulgaffar Farisî, *el-Hüccet li'l-kurrâi's-seb'a* (Beyrut: Dârû'l-Me'mun li't-Türâs, 1993), 5: 130.

²² Farisî, *Hücce*, 5: 130; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 3: 502; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 2: 210.

²³ Âmâl Hamîs Hammâd, *Tefsîrü'l-Kur'âni bi'l-kırâati'l-Kur'âniyyeti'l-aşr min hilâl suver: el-İsrâ ve'l-Kehf ve meryem* (Yüksek Lisans, el-Camia'tü'l-İslâmiyye, 2006), 147.

²⁴ Münîr Ahmed Hüseyin ez-Zübeydî, “el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye”, *el-Kıraatü'l-Kür'âniyye ve eserihâ fi siyâki'l-kıssâti'l-Kur'ânî: Kıssatü Ahsahâbü'l-Kehfi enmuzecen/15/3* (2019): 286.

²⁵ Farisî, *Hücce*, 5: 131-132; Ebû Mansur Muhammed b Ahmed b Ezher el-Herevi Ezheri, *Kitâbu meani'l-kırâât* (Riyad: Merkezü'l-Bühûs fi Külliyyeti'l-Âdâb, 1991), 2: 107-108.

Son kıraate (“تَرَوُّرُ”) göre ise güneş ışınlarının tutulduğu, mağaraya girmediği veya diğer bir tabir ile ışınların filtrelenerek mağaraya girdiği iddia edilebilir. Nitekim “تَرَوُّرُ” anlam itibariyle “تَنْقَبُضُ”/tutuyor ile aynı manada²⁶ değerlendirilmektedir. Mağara ağzında ağaç türünden bazı bitkilerin bulunması ihtimali de söz konusu olabilir. Güneş ışınlarının ağaçların dal ve yapraklarından süzülükten veya tamamen zayıfladıktan sonra mağaranın giriş kısmına ulaştığı da söylenebilir. Bu şekilde mağaranın iç kesimlerinde/geniş alanda (وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ) bulunan Ashâb-ı Kehf ne güneşin faydalı ışınlarından ne de temiz havadan mahrum edilmişlerdir. Nitekim gün ışığı ve temiz havanın girmediği bir alanda nem ve rutubet nedeniyle çürüme meydana gelecektir. Son olarak şöyle bir yorum yapmak da mümkündür: Güneşin doğuşu ve batışında ışınların eğik açıyla geldiği anlarda ışınlar, mağaranın konumundan dolayı içeri girememektedir. Gün içinde güneşin yükselmesiyle beraber yine konumundan dolayı bu mağara belli bir oranda ışık alabilmektedir. Ancak bu ışık, güneşin doğduğu ilk anda veya batış anındaki gibi eğik bir açıyla gelmediği için iç kısımlara nüfuz edip zarar verecek şiddette değildir.

Sûre içerisinde Ashâb-ı Kehf kıssasının geçtiği konuma dair kısıtlı bilgiye rastlanmaktadır. Güneş doğarken mağaranın sağ tarafından meylettiğine, batarken de sol tarafını makaslayarak battığına göre; mağara ağzının kuzey-güney²⁷ hattında olduğu söylenebilir. “Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler.” ifadesinden mağaranın iç alanının genişçe olduğu ve onların da mağaranın orta kısımlarında yer aldıkları anlaşılmaktadır. Buldukları yerin kendilerini rahatsız etmeyecek derecede ışık alan bir yer olduğu da söylenebilir. Âyette geçen “تَقْرَضُهُمْ” ifadesinden mağaranın saçak türünden bir çıkıntıya sahip olduğunu veya mağaranın girişinin gölge yapmaya uygun olduğu söylenebilir. Çünkü akşam güneş batarken güneşin onları teğet geçtiğini ancak mağaranın bazı kısımlarının güneş aldığını veya mağara ağzından bir gölge ile güneşten korundukları iddia edilebilir.²⁸ Bir görüşe göre ise mağara girişinin kuzeye²⁹ açıldığı, güneş doğarken sağ taraftan, batarken de sol taraftan teğet geçtiği ifade edilmiştir.³⁰ Mağara girişinin kuzeye bakmasından dolayı gün ışığından mahrum kalmadıkları gibi zararlı sayılabilecek birtakım ışınların etkisinden de korunmuşlardır. Ancak bunun tersi de söz konusu olabilir. Nitekim mağara yönü güneye bakıyor olsaydı sabah güneşinin mağaranın sağ tarafına vurma ihtimali yüksek olurdu. Mağaranın yönü güney hattına ve kapısı batı yönüne açıldığı durumda ise güneşin, akşam batarken hafiften mağaranın girişini makaslayacağı söylenebilir.

Kıssanın mesajını arka planda bırakmamak amacıyla kıssanın geçtiği yerin ayrıntıları verilmemiştir. Bununla birlikte söz konusu yerin konumu bazı ayrıntılardan

²⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1991), 387.

²⁷ Ersöz, “Ashâ-ı Kehf”, 3: 466.

²⁸ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 3: 53.

²⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb* (Beirut: Dârü İhyâi Turasi'l-Arabî, 1999), 21: 443.

³⁰ Hammâd, *Tefsîrü'l-Kur'âni bi'l-kriâât*, 149.

hareketle tahmin edilebilir. Nitekim mağaranın bulunduğu mekânın yönü güneşin doğuşuna ve batışına göre tespit edilebilmektedir. Bu da mekânın tamamen değersiz olmadığını, hatta buraya bir değer atfedildiği bizlere bildirilmektedir.

2.3. Gümüş Para

وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا
/ “Böylece biz, birbirlerine sorsunlar diye onları uyandırdık. İçlerinden biri: "Ne kadar kaldınız"? dedi. (Bir kısmı) "Bir gün, ya da bir günden az", dediler. (Diğerleri de) şöyle dediler: "Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi siz birinizi şu gümüş para ile kente gönderin de baksın; (şehir halkından) hangisinin yiyeceği daha temiz ve lezzetli ise ondan size bir rızık getirsin. Ayrıca, çok nazik davransın (da dikkat çekmesin) ve sizi hiçbir kimseye sakın sezdirmesin." (el-Kehf 18/19.).

Bu âyet-i kerimede geçen “بُورِقِكُمْ” ifadesinde iki sahih kıraatin varlığı söz konusudur. Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Nafi‘, İbn Amir, Kisâi, Asım (Hafs rivâyeti) âyette görüldüğü şekliyle râ (ر) harfinin kesresiyle “بُورِقِكُمْ” şeklinde, Ebû Amr, Hamza, Halef, Ravh (Ya‘kûb’un ravisi) ve Asım (Ebû Bekr Şu‘be rivâyeti) râ (ر) harfini sâkin “بُورِقِكُمْ” şeklinde okumuşlardır.³¹

Bu kıraatteki farklılık, bizlere mağara sahiplerinin uykudan kalkarken alışveriş için gidecek kişinin yanında götürüleceği para birimine dair ipucu vermektedir. Âyette geçen “بُورِقِكُمْ” ifadesi râ (ر) harfinin kesresiyle olursa mutlak anlamda gümüş parayı, “بُورِقِكُمْ” şeklinde râ (ر) harfi sâkin okunursa da darphaneden çıkmış gümüş parayı ifade etmektedir.³² İçlerine girdikleri toplumun onları iki şekilde tespit etmiş olması mümkündür. Kullanmak istedikleri para, darphaneden çıkmamış ise ilgili toplumun para birimi darphaneden çıktığından ve mağara sahiplerinin parası da darpsız olduğundan kabul görmemiştir. Diğer bir ihtimal ise mağara sahiplerinin parası darphaneden çıkmıştır ve alışveriş yaptıkları toplumun parası darphaneden çıkmadığı için ya da uyandıkları toplumun darphanesinin emarelerini taşımadığı için mağara sahiplerinin parası dikkat çekmiştir. Bu konuyla ilgili ilk dönem kaynaklarında da söz konusu para biriminin eski dönemlerde yaşamış bir hükümdara ait olduğu belirtilmektedir.³³ Her iki durumda da alışveriş yapan kişinin eski dönemlere ait bir antika paraya sahip olduğu düşünülmüştür. Bu vesileyle alışveriş için gelen kişinin yabancı bir muhitten olduğuna hükmedilmiştir.

Kaynaklarda söz konusu mağara sahiplerinden bir gencin alışveriş için şehre inince şehir halkından bir grup esnaf, gencin kılık kıyafet, konuşma ve parasından dolayı onda bir farklılık olduğunu tespit etmiştir. Genç, parayı uzatınca esnaf, gencin eski döneme ait hazine gördüğünü zannetmiş ve genci dönemin hükümdarına

³¹ Farişî, *Hüccce*, 5: 135; Ezheri, *Kitâbu meani'l-kirâât*, 2: 107; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, t.y., 2: 310.

³² Ebû Nasr İsmail b Hammad Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 4: 1564; Ezheri, *Kitâbu meani'l-kirâât*, 2: 108; İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, 866; Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, 21: 446.

³³ Ebu Cafer İbn Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l Kur'ân* (Mekke: Dârü't-Terbiyyeti ve't-Türâs, t.y.), 15: 198.

götürmüştür. Bu genç, dünden bu yana bir mağarada uyuduklarını, falanca hükümdardan kaçtıklarını ve falanca yerde arkadaşlarının da olduğunu ifade etmiştir. Şehir halkı gencin tarif ettiği yere gidince de önce genç adam içeri girip olup biteni mağara arkadaşlarına anlatmıştır. Mağaradakiler, halkla görüşükten sonra yerlerine dönmüş ve orada da vefat etmişlerdir. Kimi görüşe göre; alışverişe çıkan genç mağaraya dönüp yaşadıklarını arkadaşlarına anlattıktan sonra mağara halkı vefat emişlerdir. Halk onları görmek için mağaraya girince de mağaradakilerin cesetlerinin sağlam olduğunu ancak ruhlarının çıktığını onlarla gelen kişinin de oracıkta ruhunu teslim ettiğini müşahede etmişlerdir.³⁴

Bu olayın cereyan ettiği dönem ile gençlerin tarif ettiği hükümdar ve bulunduğu dönem arasında uzunca bir zaman geçtiği, oraya gelenler tarafından tespit edilmiştir. Nitekim gençlerin elindeki para birimi çok öncelerde hüküm sürmüş bir hükümdara ait olduğu anlaşılmıştır. Tefsirlerde ve tarihî kaynaklarda bu konuda farklı devletlerin hükümdarlarına işaret edilmiş olsa da gerçek olan şudur ki bu gençler geçmiş bir dönemde zalim bir hükümdardan kaçmışlar ve sonraki bir dönemde farklı bir hükümdarın hükümrانlığında gözlerini açmışlardır. Uyandıkları topluma ait olmadıklarını ispat eden en önemli unsur, alışveriş için kullanmak istedikleri para birimidir. Nitekim paranın mühürlü veya mühürsüz olması onları her türlü ele vermiştir. Sunmaya çalıştığımız her iki sahih kıraatten bu yoruma ulaşmak mümkündür.

Sonuç

Kıraat ilmi, Kur'ân'ın eda keyfiyeti ve Mushaf hattı ile doğrudan ilintilidir. Farklı okuma vecihlerini barındıran kıraatlerin anlam ile de ilişkisi bulunmaktadır. Kaynağı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dolayısıyla vahye dayanan kıraat farklılıkları, fonetik yönden farklılıkların yanı sıra gramere dayalı nahvî (sentaktik) ve kelimelerin etimolojisini ilgilendiren sarfî (morfolojik) farklılıklardır. Kelimelerin bünyesinde oluşan söz konusu farklılıkların anlam üzerinde de etkisi vardır. Bu etki, bazen anlama yorum zenginliği katarken bazen de müfessire yeni bir kapı aralamaktadır.

Ashâb-ı Kehf kıssası, Kehf sûresinin 9-26. âyetlerinde zikredilmektedir. Bu kıssanın geçtiği âyetlerin bazısında kıraat farklılığı bulunmaktadır. Söz konusu kıraatler kıssanın anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Çalışmamızda bu kıssanın zikredildiği üç farklı âyette, üç kıraat farklılığı üzerinde durulmuştur. Bahse konu olan her üç kıraat de sahih kabul edilen, diğer bir tabir ile Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırılan kıraatlerdendir.

Birincisi, 16. âyette geçen “مَرْفَقًا” / kolaylık kelimesidir. Bu kelimedede iki farklı okuma vechi bulunmaktadır. Birinci kıraate göre; “kendileri zalim kavimden kaçarken Allah'ın kendileri için bir kolaylık sağlayacağı, geçim hususunda kendilerine bir kolaylık verileceği” manasına gelmektedir. İkinci kıraate göre ise anlam; “kavimlerinden kaçan

³⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l Kur'ân*, 15: 198; İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 3: 505-506.

gençler, zalim topluluktan korunacak, içerisinde barınacak bir mekân bulmayı umut ettikleri” şeklinde olmaktadır.

İkincisi, 17. âyette geçen “تَزَاوُرُ” / *meylediyor* kelimesidir. Bu kelimenin okunuşuna dair üç sahih kıraat bulunmaktadır. İlk iki kıraate göre (“تَزَاوُرُ” ve “تَزَاوُرُ”) güneş ışınlarının mağaranın iç kısımlarını görmeden mağaranın sağ tarafını teğet geçtiği manasını çıkarmak mümkündür. Aynı manada olan bu iki kıraatten şeddeli olan ikinci kıraatte (“تَزَاوُرُ”) devam ve istimrar manası olduğu için güneş doğarken sadece belli mevsimlerde değil, tüm mevsimlerde mağaranın içini görmeden, sağ tarafından teğet geçtiği yorumu yapılabilmektedir. Üçüncü kıraat (“تَزَاوُرُ”), anlam itibarıyla “تَنْقَبُصُ”/ *tutuyor* ile aynı manada olduğu için güneş ışınlarının tutulduğu, mağaraya ya hiç girmediği ya da filtrelenerek girdiği iddia edilebilir.

Üçüncüsü “بُورِقْكُمْ” / *gümüş para* kelimesidir. Bu kelimedede iki sahih kıraat vardır. “بُورِقْكُمْ” kelimesi râ (ر) harfinin kesresiyle olursa mutlak anlamda gümüş parayı, “بُورِقْكُمْ” şeklinde râ (ر) harfi sâkin okunursa da darphaneden çıkmış gümüş parayı ifade etmektedir. Alışveriş için kullanılmak istenen paranın mühürlü olabileceği gibi mühürsüz olma ihtimali de söz konusudur. Mağaradakilerin parasının darphaneden çıkma ihtimali olduğu kadar normal bir gümüş parçası olma ihtimali de söz konusudur. Kendi paraları mühürsüz ve uyandıkları toplumunki mühürlü olduğundan para biriminden hareketle onların tespit edilmiş olmaları muhtemeldir. Diğer kıraate göre mağaradakilerin parası mühürlü ise ve uyandıkları toplumunkinden farklı bir mühür taşıyorsa yine fark edilmeleri muhtemeldir. Bu iki kıraat farklılığı birbirini nakzetmediği gibi anlamca birbirini pekiştirmektedir.

Kaynakça

- Ablay, Rıfat. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği*. 1. Bs. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim Cu'fi el-. *Sahihü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necâh, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve shâhi'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Kahire: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *Bahrü'l-Muhît*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- Ebû Şame, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûm tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Şame, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'âni min Hirzi'l-Emânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, t.y.

- Ersöz, İsmet. "Ashâ-ı Kehf". *DİA*. 3: 465-467. İstanbul: TDV, 1991.
- Ezheri, Ebû Mansur Muhammed b Ahmed b Ezher el-Herevi. *Kitâbu meani'l-kırâât*. Riyâd: Merkezü'l-Bühûs fi Külliyyeti'l-Âdâb, 1991.
- Farisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmet b. Abdulgaffar. *el-Hüccet li'l-kurrâi's-seb'a*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1993.
- Hammâd, Âmâl Hamîs. *Tefsîrû'l-Kur'âni bi'l-kırâati'l-Kur'âniyyeti'l-aşr min hilâl suver: el-İsrâ ve'l-Kehf ve Meryem*. Yüksek Lisans, el-Camia'tü'l-İslâmiyye, 2006.
- Hayreddin Karaman - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an yolu : Türkçe meal ve tefsir*. 5 Cilt. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir b Muhammed b Muhammed et-Tunusi. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atiyye. *Muharrerü'l-vecîz*. 6 Cilt. 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1991.
- Kızılşeker, Abdürrahim. "Yeniden Dirilişin Tarihî Bir Âyeti Ashâb-I Kehf". *Büyük Uyanış Lice'de Ashâb-ı Kehf*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 2. Bs, 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mekkî, Ebû Muhammed b Hammus b Muhammed b Ebû Tâlib. *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, t.y.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi b. el-Haccac. *Sahihu Müslim*. 5 Cilt. Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi Turasi'l-Arabî, 1999.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-. *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l Kur'ân*. Mekke: Dârü't-Terbiyyeti ve't-Türâs, t.y.
- Tirmizî, Ebû İsa et-. *Sünenü Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu el-Bâbî, 1975.
- Tirmizî, Ebû İsa et-. *Sünenü Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu el-Bâbî, 1975.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Zübeydî, Münîr Ahmed Hüseyin ez-. "el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirâsati'l-İslamiyye". *el-Kıraatü'l-Kür'âniyye ve eserihâ fi siyâki'l-kıssâti'l-Kur'ânî: Kıssatü Ahsahâbü'l-Kehfi enmuzecen*, 15/3 (2019): 281-295.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Dârû't-Tevfikiyye li't-Türâs, 2011.

HUDÛS PROBLEMATİĞİNE İLİŞKİN FELSEFÎ ve KELÂMÎ ARGÜMANLARIN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ¹

Mehmet Fadıl ÜNSAL*

Öz

Bu makalede İslam düşüncesinin kadim meselelerinden biri olan hudûs problemi ele alınmıştır. Bu bağlamda âlemin zâtî hudûsünü savunan müslüman filozoflar ile zamansal hudûsü önceleyen kelamcılarının fikir ve argümanları karşılaştırmalı bir yöntemle incelenmiştir. Çalışmamızda ilk olarak âlemin unsurlarını teşkil eden cevher, cisim, cevher-i ferd ve araz gibi kavramların felsefi-kelami çerçevesine ışık tutulmuştur. Zira hudûs probleminin yeterince doğru bir zeminde anlaşılabilmesi, her şeyden önce söz konusu terimlerin entelektüel bir analizini gerektirir. İkinci olarak, zâtî hudûse ilişkin felsefi tezler incelenerek filozofların temel dayanak noktaları analiz edilmiştir. Son olarak ise kelamcılarının zamansal hudûs doktrinini hangi temel ilkeler üzerinden inşa ettikleri tahlil edilmiştir. Araştırmamızda eleştirel ve analitik bir metod takip edilmiştir ve hudûs, kıdem ve ibda gibi kavramlara yüklenen farklı anlamlara dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hudûs, Kıdem, İbda, Zâtî Hudûs, Zamanî Hudûs

A CRITICAL REVIEW OF THE PHILOSOPHY AND THEORETICAL ARGUMENTS REGARDING THE PROBLEM OF HUDÛS

Abstract

In this article, one of the ancient issues of Islamic thought, the problematic of hudûs, is discussed. In this context, the ideas and arguments of Muslim philosophers, who advocate the intrinsic hudûs of the world, and theologians, who prioritize temporal hudûs, have been examined with a comparative method. In our study, first of all, the philosophical-theological framework of the concepts such as essence, object, individual essence and attribute, which constitute the elements of the universe, is shed light on. To understand the problem of hudûs on a sufficiently correct basis, first of all, requires an intellectual analysis of the mentioned terms. Secondly, by examining the philosophical theses about the intrinsic hudûs, the basic points of the philosophers were analyzed. Finally, it has been analyzed on which basic principles the theologians built the temporal hudûs doctrine. In our research, a critical and analytical method has been followed and attention has been drawn to the different meanings attributed to concepts such as hudûs, seniority and ibda.

Keywords: Hudûs, Seniority, İbda, İntrinsic Hudûs, Temporal Hudûs

¹ Bu çalışma, *Adudüddin el-İci'de Uluhiyyet Anlayışı* adlı doktora tezimiz (Dicle Üniversitesi, 2022) esas alınarak hazırlanmıştır.

* Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mfunsal21@hotmail.com

Giriş

Âlemin hudûsü problematiği oldukça çetrefilli bir mesele olduğundan, İslam düşünce tarihinde sıklıkla tartışılan konuların başında yer almıştır. Âlemin zâtî veya zamansal yönden hâdis olduğu yönünde farklı teoriler öne sürülmüştür. Aristoteles'in varoluş düşüncesini Yeni Eflatuncu bir sentezle İslam inancına uyarlayan İslam filozoflarına göre âlem, Allah'tan zorunlu olarak sudûr etmiştir.² Bu sebeple âlem, zaman bakımından ezeli olup âlemin varlığı, Allah'ın varlığından bir an dahi geri kalmamıştır.³ Bunu üzerine İslam filozoflar, varlığı kendisinden olmayıp Allah'ın varlığına dayanan âlemin hudûsünü zâtî olarak telakki etmişlerdir.⁴ Öte yandan kelâmcılar "Allah, âlemi tabiatı gereği değil, kendi iradesiyle yaratmıştır. Kendi ihtiyariyle hareket eden bir varlığın ise icat ettiği fiilinden önce var olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın, yarattığı âlemden önce var olması bir zorunluluktur"⁵ şeklindeki kabule binaen âlemin zamansal yönden hâdis olduğunu iddia etmişlerdir. Tartışmanın tarafları, birbirilerine farklı ithamlarda bulunabilmişlerdir. Sözelimi âlemin zamansal yönden hâdis olduğunu savunan kelâmcılar, karşıt görüşü savunan İslam filozoflarını maddecilikle itham edebilmişlerdir. Aynı şekilde âlemin zamansal yönden kadîm olduğunu ileri sürenler de hudûs düşüncesindekileri âlemi yaratmadan önce Allah'ı muattal duruma düşürmekle suçlamışlardır.⁶

1. Âlemin Unsurları

1.1. Cevher

İslam filozofları Allah-âlem ilişkisini sudûr teorisine dayandırmalarına binaen madde ve suretten oluşmayan ve mücerredât olarak bilinen cevherlerin de var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda İslam filozofları cevheri beş kısma ayırıp şöyle taksim etmektedirler: "Cevher ya "yer-konum" (mahal) olur, bu heyûlâdır veya hulul edici olur, bu da sûrettir. Yahut her ikisinden oluşmuş olur, bu cisimdir yahut da bunların

² Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazile, Müessetü Hendâvî, Kahire ts. .s.23; İbn Sînâ, eş-Şifâ el-İlâhiyyât, İntişârâtü Nasır Husrev, Tahran, İran, H.1323 s.403; İslam filozofları Allah-âlem tasavvuru noktasında Allah'ı gaî illet değil tersine fail illet olarak görmüşlerdir. Allah'ın, kendi zâtını akl etmesini (idrak etmesi) var etmenin nedenini gören söz konusu filozoflar her yönüyle bir olan Allah'tan sudûr eden ilk mevcûdün birinci akıl olduğuna hükmetmişlerdir. Birinci akıl zâtı bakımından mümkün, Allah'ın lazimi olması bakımından ise vacibu'l-vucûd ligayrihidir. Birinci akıl vacibu'l-vucûd li zâtihîyi (Allah) idrak etmesiyle kendisinden ikinci akıl doğar. Vacibu'l-vucûd li gayrihi olan birinci aklın, zâtını idrak etmesiyle de gökyüzüne ait cisimlerin yörüngesi doğar. Birinci aklın lizâtihi mümkün bir varlık olması hasebiyle de ondan yeryüzünden en uzak yörünge doğar. Böylece birinci akıl ile çokluk başlar. Söz konusu silsile yeryüzü âlemini idare eden onuncu akla kadar devam eder. Onuncu akıldan da ilk madde ve çeşitli suretler (şekiller) doğar. bk. İbrahim Medkur, Mukaddime (İbn Sînâ'nın eş-Şifâ el-İlâhiyyâtı ile birlikte), s.21-22.

³ Abdulkarim Şehristânî, Musareatü'l-Felâsife, Matbaatü'l-Cebelâvî 1976, s.104.

⁴ Bekir Topaloğlu, "Hudûs" TDV İslam Ansklopedisi, İstanbul 1998, c.18, s.307; Hisâmüddin Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn, Matbaatü'z-Zehra ,Bağdat, 1967 s.11.

⁵ Ebü'l-Hüseyn Hayyât, Kitâbü'l-İntisâr, Kahire 2009, s.43.

⁶ Ebü'l-Berekât el-Bağdadî, Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hikme, İdâretü Cemiyeti Dâireti'l-Meârif el-Osmaniyye, Haydaradab., H.1358, s.43.

hiç birisi olmaz ki bu da mufâriktır. Şayet mufârikin cisimle ilişkisi yönetme şeklinde ise bu nefistir, taalluku bu şekilde değilse akıldır.⁷

Madde ve suretten arındırılmış (mücerred) cevherlerin varlığını reddeden kelâmcılar ise Cevheri, kendi başına var olan ve birbirine zıt arazlara kâbil olan şey olarak tanımlamışlardır. ⁸ Bâkîllânî ise muhtemelen Fârâbî'nin Allah'ın da bir cevher olduğu şeklindeki savını⁹ reddetmek amacıyla farklı bir cevher tanımı geliştirmiş ve cevherin hâdisliğini öne çıkarmıştır. Bâkîllânî *Temhid* adlı eserinde muhdesi; cevher, cisim ve araz şeklinde sınıflandırdıktan sonra cevher kavramını şu şekilde açıklar: "Arazların her türünden sadece birini kabul eden muhdes varlığa cevher adı verilir."¹⁰

1.2 Cisim

İslam filozofları ve kelâmcılar kendi varlık öğretilerine paralel olarak cismi farklı şekillerde tanımlamışlardır.¹¹ Âlemin zamansal yönden kadîm olduğu yönündeki kabullerine binaen zihnî varlığın mevcudiyetini savunan İslam filozofları cismin tanımını söz konusu kabul üzerine inşa etmişlerdir. Bu bağlamda İbn Sînâ cismi doğal (tabii) ve matematiksel (ta'limî) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Tabii cisim; kendisinde dik açılarla kesişen üç boyutun farz edilmesi mümkün olan cevherdir. Ta'limî cisim ise dik açılarla kesişen ve üç boyutu kabul eden bir niceliktir¹² Öte yandan kelâmcılar cismi tanımlarken vasita (hal) kavramının var olup olmadığı yönündeki kabulleri dikkate almışlardır. Söz konusu kavramın varlığına inanan Mu'tezile cismi; uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan üç boyutlu bir kavram şeklinde tanımlar.¹³ Mu'tezile söz konusu tanımla "cevher-i ferd" ile cisim arasında "vasita" denilen iki aşamanın varlığına işaret etmektedir. Nitekim bir yönden bölünen cevherler toplamı olan çizgi (hat), iki yönden bölünen cevherler toplamı olan yüzey (satıh) kavramları ne cevher-i ferd ne de cisimdir.¹⁴ Cevher-i ferd ile cisim arasında

⁷ İbn Sina, eş-Şifa el-İlâhiyyât, s.60; Kâdî Beyzâvî, *Tevâliu'l-Envâr* (Metâliu'l-Enzâr şerhi ile birlikte), el-Metbaatü'l-Hayriyye, Kahire, H.1323, s.109, Adudüddin el-Îcî, *Cevâhirü'l-Kelâm*, (Adudüddin el-Îcî'nin "Cevâhirü'l-Kelâm" isimli eserinin tahkik ve tahlili adlı eser ile birlikte), İstanbul, 2020, s.120.

⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebisratü'l-Edille*, DİB yay, Ankara 2004, c.1, s.64.

⁹ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazile*, s.23; İlhan Kutluer, "Cevher", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, c.7, s.451.

¹⁰ Ebu Bekr el-Bâkîllânî, et-Temhîd, *Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye*, s.16; Mâtürîdî kelâmcısı Nesefî, âlemin (muhdes); 'cevher, cisim ve araz' şeklindeki taksimine karşı çıkmıştır. İtirazını da şöyle bir akıl yürütmeye dayandırmıştır: Maksemin (taksim edilen) aksamlarından olan cisim ve cevherin arasında tedahül bulunduğu taksim bu şekilde yapılması uygun değildir. bk. Nesefî, *Tebisratü'l-Edille*, c.1, s.62 Sâçaklî Zâde, Taksim şartlarını şöyle açıklamıştır: "Câmi, mâni ve akşamların birbirileriyle mutebâyın olması taksim sahih olmasının şartıdır. " bk. Sâçaklî Zâde, *Metnu'l-Âdâb*, *Dârü'l-Nuri'l-Mübîn*, Amman, Ürdün 2014 s.32.

¹¹ H.Bekir, Karlığa, "Cisim", TDV İslami Ansiklopedisi, İstanbul 1993, c.8, s.28.

¹² İbn Sînâ, el-Îşârât ve't-Tenbihât, (Şerhü'l-Îşârât ve't-Tenbihât ile birlikte), Şebeketü's-Şiiyye, Tahran, H. 1386, c.2, s.5; Îcî, el-Mevâkif (Şerhu'l-Mevâkif ile birlikte), c.6, s.293.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu, İstanbul, 2013, c.1, s. 351; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâkif (Şerhü'l-Mevâkif ile birlikte), *Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2012, c.6, s.303; Beyzâvî, *Tevâliu'l-Envâr* (metâliu'l-Enzâr şerhi ile birlikte), s.109; İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil, *Menşee'tü'l-Mearif*, İskenderiyye, 1969, s.401.

¹⁴ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, *Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2012, c.6, s.305.

vasitanın varlığını reddeden Ehl-i-sünnet kelâmcıları ise¹⁵ 'Cismin oluşması için iki cevher-i ferd yeterlidir" şeklinde bir sav ileri sürmüşlerdir.¹⁶

1.3 Cevher-i Ferd (Atom)

Cevher-i ferd teorisini âlemin hâdis oluşuna delil teşkil etmek üzere İslam düşünce geleneğine dâhil eden Mu'tezilî kelâmcılar, ¹⁷ cevher-i ferd ile ilgili düşüncelerini muhdes ve kadîm kavramları arasında mukayese yaparak şöyle izah etmeye çalışmışlardır: Kadîm varlık hakkında bütün, parça ve sonlu olma gibi vasıflar tasavvur edilemez. Buna karşın kadîmin zıttı olan muhdes varlığa ise söz konusu niteliklerin nispet edilmesi gerekir. Binaenaleyh muhdes olan cismin bölünüp nihayetinde parçaları atom denen zerreciklerde son bulması gerekir.¹⁸

İslam filozofları, âlemin ezeliliğine yol açan heyûlâ-sûret teorisine binaen,¹⁹ kelâmcıların "Basit cisim; sonlu sayıda (mütenâhi), bölünemeyen parçalardan oluşur" şeklindeki savlarını reddetmiştir. İslam filozofların mezkûr tenkidi şöyle bir akıl yürütmeye dayanmaktadır: Eğer basit cisim, sonlu sayıda bölünemeyen parçalardan oluşursa iki cüz arasındaki parça ya etrafındaki parçaların birbiriyle temas etmesini engelleyecektir ya da söz konusu temasa mani olmayacaktır. Her iki ihtimal de geçersizdir dolayısıyla kelâmcıların cevher-i ferd teorisini doğru değildir. İbn Sînâ mezkûr delilin " orta parçanın etrafında bulunan parçaların birbirleriyle temas etmesine engel teşkil etmektedir" şeklindeki öncülün doğru olmadığını şöyle ispat etmiştir: Eğer orta parça etrafındaki parçaların birbirleriyle temas etmesine engel olursa orta parçanın etrafındaki parçalarla karşılaşan yanları birbirinden farklı olacaktır. Bu da orta parçanın bölünebileceği sonucunu doğurur. Oysa cismi oluşturan hiç bir parçanın bölünmediği yönünde bir varsayım ileri sürülmüştü. İbn Sînâ "Orta parça söz konusu temasa mani olmamaktadır" şeklindeki önermenin geçersiz olduğunu da şöyle izah etmiştir: Eğer orta parça etrafındaki parçaların birbirleriyle temas etmesine engel olmazsa parçaların birbirine girmesi (tedahul etmesi) durumu söz konusu olacaktır. Bu da cisimleri oluşturan parçaların bölündüğü sonucunu doğurur.²⁰

Cevher-i ferd düşüncesini Mu'tezile'den alan ve ileri bir düzeye taşıyan Ehl-i sünnet kelâmcıları²¹ ise cevher-i ferd teorisini şöyle ispat etmeye çalışmışlardır: Şayet cismin sonsuza dek bölünmesi mümkün olsaydı fil ile karıncanın parçaları eşit sayıda olacağından, filin karıncadan büyük olmaması gerekirdi. Oysa işin böyle olmadığı

¹⁵ Cürçânî, Şerhu'l- Mevâkif, c.6, s.305.

¹⁶ Nureddin es-Sâbûnî, el-Bidâye,İstanbul 2015, s.20; İcî, el- Mevâkif (Şerhu'l- Mevâkif ile birlikte), c.6, s.305.

¹⁷ Çağfer Karadaş, Bâkılâniye göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Arasta yay.,2003, s.47; Muhammed Salih ez-Zerkân, Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyevel'-Felsefiyye, Dârü'l-Fikr, Lübnan, ts. s.420.

¹⁸ Hayyât, Kitâbü'l-İntisâr, Kahire, s.10.

¹⁹ Veysel Kaya, Felsefi Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi (Basılmamış doktora tezi), Bursa, 2013,s.46. Madde-suret (Hilomorfizim) teorisine ilişkin bazı düşünceler için bk. Muhammet Sait Kavşut, "Molla Sadra'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru" e-Şarkiyat, c.10, sa.4 (Aralık-2018), s.1503-1504.

²⁰ İbn Sînâ, el-İşârâtve'Tenbihât(Şerhu'l-İşârâtve't-Tenbihât ile birlikte), c.2, s. 4-8.

²¹ Ali Samî Neşşâr, Neşetu Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam,Dârü'l-Mearif, Kahire,ts. s.475.

herkesçe bilinen bir şeydir; Binaenaleyh cisim bölünmeyen parçalardan oluşur.²² Ancak karınca delili olarak şöhret bulan mezkûr argümân "Herhangi bir cismin bir diğer cisimden büyük ya da küçük oluşu, cismin parçalarının niceliği (çokluk-azlık) ile ilintili değildir. Aksine cisimlerin hacimleriyle alakalıdır" şeklindeki bir savla tenkit edilmeye çalışılmıştır.²³ Îcî, Ehl-i sünnet kelâmcılarının cevher-i ferd teorisini ispatlayan mezkûr kanıtının tenkide uğraması üzerine adı geçen teoriyi şöyle bir kıyasla ispat etmeye çalışmıştır: Cisim parçalanmaya kabil bir varlıktır. Parçalanmaya kabil olan her varlık da fiilen parçalanabilir. Fiilen ortaya çıkan parçalar da sonludur. Netice olarak cisim sonlu parçalara bölünür.²⁴

1.4 Araz

İslam düşünürleri ontoloji ve kozmoloji tasavvurlarına bağlı olarak arazı farklı açılardan yorumlamışlardır. Sözelimi "zihnî varlığın" mevcudiyetine inanan İslam filozofları, arazı şu şekilde tanımlamışlardır: Araz, dış dünyada (hariçte) var olduğunda bir konumda bulunan mahiyettir.²⁵ Kelâmcıların ezici çoğunluğu âlemin zamansal yönden hâdis olduğu yönündeki tezlerine delil teşkil etmek için arazların hâdis oluşuna işaret eden şöyle bir tanım geliştirmişlerdir: "Arazların varlığı bir konuma dayanır"²⁶ Kelâmcılar aynı gerekçeyle arazların bir yerden (mahal) başka bir yere geçmesinin (intikal etmek) mümkün olmadığını iddia etmişlerdir.²⁷ Kelâmcılar iddialarını şöyle bir kanıtla ispat etmeye çalışmışlardır: İntikal, bir şeyin bir mekânda bulunduktan sonra başka bir mekânda var olmasıdır. Buna binaen intikal, yalnızca yer kaplayan (mutahayyiz) olanda tasavvur edilir. Araz ise yer kaplayan değildir. Öyleyse arazda yer değiştirme tasavvur edilemez. Kelâmcıların söz konusu delili şöyle bir eleştiriye maruz kalmaktadır: Arazlara nispet edilen intikalin yer değiştirme olarak yorumlanması doğru değildir. Çünkü bu anlamdaki intikal, cevherler için tasavvur edilir. Arazlardaki intikalden kasıt ise aynı arazın bir mahale dayandıktan (kaim olduktan) sonra başka bir mahale dayanmış olmasıdır. İntikalin bu anlamı dikkate alındığında arazın bir mahalden başka bir mahale intikal etmesinde bir sakınca bulunmadığı görülecektir. Dolayısıyla mezkûr iddianın ispatı için burhan mesabesinde olan bir kanıt ihtiyacı vardır.²⁸ Bunun üzerine Şemsuddin es-Samerkândî arazlardaki yer değiştirmenin imkânsızlığını, orijinal olarak nitelediği bir kanıtla ispat etmeye

²² Ebu Bekr el-Bâkılânî, et-Temhid, s.16; Sâbûnî, el-Bidâye, s.20; Hedice Hammâdî Abdullah, Menhecu'l-İmam Fahreddin er-Râzî Beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile, Dârün-Nevâdir, Lübnan, 2012, s.644.

²³ Sa'düddin et-Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, (Cemu'l-Ferâid bi İnâreti Şerhi'l-Akâid haşiyesi ile birlikte), Mektbetü'l-Medîne, Pakistân H. 1430, s.103-105; Kestelli Muslihuddin Mustafa, Haşiyetu'l-Kesteli 'alâ Şerhi'l-Akâid, İstanbul, ts, s.52.

²⁴ Îcî, el- Mevâkîf (Şerhu'l- Mevâkîf ile birlikte), c.7, s.8-9.

²⁵ İbn Sînâ, Mekûlât (Kategoriler), trc. Muhittin Macit, Litera yay., İstanbul 2010, s.46; Îcî, el- Mevâkîf,, Alemül-Kütüp, Beyrut ts. s.97.

²⁶ Sâbûnî, el-Bidâye, s.20; Hillî, Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İtikâd, Müessesetü'l-Alemi'l-Metbua, Beyrut ts. s.152; Îcî, el- Mevâkîf, s.99.

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, c.1, s.371; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, İntişârâtü'l-Beydâr, ts. c.1, s.152; Sâbûnî, el-Bidâye, s.20;

²⁸ Îcî, el- Mevâkîf, s.100; Cürçânî, Şerhu'l- Mevâkîf, c.5, s.29.

çalışır. Buna göre, araz, yer değiştirmenin gerçekleştiği esnada ya ilk mahalinde veya ikinci mahalinde olur. Fakat her iki ihtimal de geçersizdir. Çünkü arazın birinci mahalde olması onda istikrar etmesini gerektirir; bu da arazın birinci mahalde olduğu esnada intikalle nitelenmesini engeller. Arazın ikinci mahalde olması da bu mahaldeki istikrarın ancak intikalden sonra gerçekleşmesini gerektirdiği için doğru olmaz. Şayet intikal esnasında arazın hiçbir mahalde olmadığı düşünülürse, varlığı kendisine dayanan bir varlık konumuna düşer ki, bu da doru değildir.²⁹

2. Zâtî Hudûs ve Felsefi Temellendirmesi

İslam filozofları, âlemin hudûsünün zâtî olduğu yönündeki iddialarını birkaç açıdan delillendirmeye çalışmışlardır.

i) Âlem, zâtı bakımından mümkün bir varlıktır. Mümkün olan bir varlığın yaratıcısına olan gereksinimi ise hiçbir zaman ortadan kalkmaz. İmkânın ezeli olması ve yaratıcı konumunda olan Allah'ın âlemi yaratacak şartları ezelden taşıyor olması, âlemi başkasıyla zorunlu (vâcibün bi'l-ğayr)³⁰ olanların kategorisine sokmaktadır. Daha açık bir ifadeyle söz konusu durum, âlemin zaman bakımından ezeli, zât bakımından ise hadis bir varlık olduğu sonucunu doğurmaktadır.³¹

ii) Nedenli (ma'lûl) konumunda olan âlem, nedeninden geri duramaz. Başka bir deyişle âlem illetiyle birlikte ezelde vardır. Söz konusu çıkarım şöylece gerekçelendirilir: Varlığı başkasıyla zorunlu olan bütün varlıklar, zâtı gereği mümkün olan varlıklar (mümkünül-vücûd bizâtihi) kategorisindedir. Bu argümanı tersinden bir okuyuşla şu şekilde ifade etmek de mümkündür: Zâtı gereği mümkün olan bütün varlıklar, vücûd buldukları an varlığı başkasıyla zorunlu olan varlıklar kategorisine girerler.³²

iii) Bütün cisimler madde ve sûretten oluşur. Bütün madde ve suretler de kadîmdir. Öylese bütün cisimler kadîmdir. Kıyasın ikinci öncülünün bir parçasını oluşturan madde kadîmdir şeklindeki önerme şöyle bir akıl yürütmeye dayandırılmaktadır: Her hâdis, maddeyle öncelenir şeklindeki kabul maddenin kadîm olduğunu gerektirir. Aksi halde hâdis olarak varsayılan maddeyi başka bir maddenin incelemesi gerekir. Bu zincirleme sonsuza dek devam eder ki teselsüle yol açar teselsül düşüncesi de doğru değildir (batıldır). İkinci öncülün diğer bir parçası (suret kadîmdir) da şöyle ispatlanmaktadır: Kadîm olan maddenin sûretsiz bir şekilde tasavvur edilmemesi suretin kadîm oluşunu gerektirir. Parçaların (madde ve sûret) kadîm oluşu bütünün (cisim) de kadîm oluşunu gerektirir. Netice olarak cisim kadîmdir.³³ Söz konusu kanıt İslam filozofların cisimler madde ve sûretten oluşur şeklinde ileri sürdükleri sava

²⁹ Şemsuddin es-Semerkândî, es-Sahâifu'l-İlahiyye, Mektebetu'-Fellâh li'n-Neşri ve't-Tevzi, Kahire 1985, s.246.

³⁰ Zâtı gereği varlığı ve yokluğu mümkün olanın varlığa çıkması, illet-i tamın vuku bulmasıyla zorunlu hale gelir. Diğer bir deyişle vâcibün bilgayrih konumuna geçer. bk. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Nihâyetü'l-Hikme, Muessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, Kum, H. 1428, c.1, s.82.

³¹ İbn Sînâ, el-İşârâtve't-Tenbihât, (Şerhu'l-İşârâtve't-Tenbihât ile birlikte), c.2, s.410; Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimin, s.101.

³² İbn Sînâ, en-Necât (Şerhu Kitâbi'n-Necât ile birlikte), Fatime Büstân Şirin, Tahran, H. 1382, s.180.

³³ İcî, el-Mevâkıf, s.249.

dayanır. Ancak bu sav kâlamcılar nezdinde kabul gören (müsellem) bir önerme değildir. Dolayısıyla mezkûr kanıt kelâmcıları bağlamamaktadır.

iv) Zaman kadîmdir. Bu sav zamanın ölçüsü olan hareketin kadîm olduğu yönünde bir sonuç doğurur. Hareketin kadim oluşu da bağlı olduğu cismin kadîm oluşunu gerektirir. Netice olarak cismin kadîm olduğu sonucu doğar. Kıyasın birinci öncülü (Zaman kadîmdir) şöyle ispatlanmıştır: Zamanın hâdis oluşu yokluğunun ondan önce olmasını gerektirir. Söz konusu öncelik (takaddüm) önceki (sabık) ile sonrakinin (mesbukun) bir arada olmayacak bir şekilde olduğundan zamansaldır. Önceliğin zamansal oluşu da zamanın olmadığı durumda var olduğunu gerektirir. Bu da bir çelişkidir. Netice olarak zaman kadîmdir.³⁴ Söz konusu kanıt şöyle tenkit edilmektedir: Yokluğun zamana olan önceliğinin zamansal olduğu yönündeki görüş kelâmcıların kabulü değildir. Dolayısıyla zamanın olmadığında var olduğu yönünde bir çelişki söz konusu olamaz.³⁵

v) Failin âlemi yaratması kadîm bir eylemdir. Kadîm olan yaratma eylemi ise âlemin de kadîm oluşunu gerektirir. Şayet failin yaratması kadîm değil de hâdis olup belli bir vakte tahsis edilseydi, söz konusu yaratmanın hâdis bir şarta dayanması gerekirdi. - Aksi halde ise müreccih olmadığı halde tercihin vuku bulması durumu ortaya çıkardı. Yaratmanın dayandığı şartın ortaya çıkması için de başka bir şartın hudûsuna ihtiyaç duyulacaktı ki, bu da teselsüle yol açardı.³⁶ Bu akıl yürütme hudûsü apaçık olan günlük olaylarla tenkit edilmektedir. Cürcânî, söz konusu tenkidi şu şekilde özetler: âlemin kadîm oluşuna dair mezkûr argümanının dayanağı doğru kabul edilmesi takdirde günlük olayların da kadim oluşuna hükmetmemiz gerekir. Bu durum ise apaçık bir şekilde muhal olduğundan adı geçen kanıt geçersizdir.³⁷

vi) Âlemin varlığının mümkün oluşu ve Allah'ın onu var etmesinin imkân dâhilinde oluşu ezeldir. -Aksi takdirde zâtı gerği mümkün olmayanın zâtı gerği mümkün olana dönüşmesi sonucu doğar. Bu da apaçık bilgilere olan güvene gölge düşürür. Öyleyse âlemin cömertlik noktasında her yönüyle kâmil olan Allah'tan sudur etmemesi düşünülemez. Netice olarak âlem ezeldir. Mezkûr delillendirme iki vecihle tenkit edilmektedir: a) Söz konusu kanıt sadece filozofların kabulleri üzerinde inşa edildiği için iknâ delil türündendir. Dolayısıyla bağlayıcı yönü yoktur. b) Bir varlığın mümkün oluşunun ezeli olması söz konusu varlığın ezeli oluşunun mümkün oluşunu gerektirmez.³⁸ Ancak mümkün oluşu ezeli olan varlığın vücûd bulmasını oluşturan şartların ezelden var olması onun ezeli oluşunu zorunlu kılar yönündeki kabul dikkate alındığında mezkûr tenkidin pek güçlü olmadığı görülecektir.

3. Zamansal Hudûs ve Kelâmî Temellendirmesi

³⁴ İcî, el- Mevâkıf, s.249.

³⁵ İcî, el- Mevâkıf, s.249.

³⁶ İcî, el- Mevâkıf, s.249.

³⁷ Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkıf, c.7, s.236.

³⁸ İcî, el- Mevâkıf, s.249.

Kelâmcılar âlemin zamansal hudûsüne ilişkin düşüncelerini, altı farklı kanıtla ispat etmeye çalışmışlardır.

i) Cisimler hâdislerden arındırılmış bir şekilde düşünülemez. Hâdislerden arındırılması mümkün olmayan her şey de hâdistir. Binaenaleyh cisimler hâdistir.³⁹ Birinci önerme (cisimler hâdislerden arındırılmış bir şekilde düşünülemez) iki vecihle delillendirilmiştir. a) "Cisimler arasında ayrışmanın (temayüz) olması zorunludur.⁴⁰ Ayrışma de ancak arazlarla olur.⁴¹ Binaenaleyh cisimler hâdis olan arazlarla nitelenmiş (muttasıf) olmadan düşünülemez." Arazların hâdis oluşu ise şu şekilde ispatlanır: Arazlar iki farklı zamanda bâki kalamaz.⁴² Birden fazla zamanda baki kalamayan her şey de hadistir. Binaenaleyh arazlar da hâdistir.⁴³ Cürcânî söz konusu kıyasın ikinci önermesi olan "hâdislerden arındırılması mümkün olmayan her şey de hâdistir" öncülünü, "çünkü hâdislerin yeri (mahal) kadîm olarak kabul edilirse hâdisin de kadîm olması gerekir" şeklindeki bir argümanla desteklemeye çalışmıştır.⁴⁴ Ancak kelâmcıların "Cisimler cevher-i ferdlerden oluşur" şeklindeki teze dayanarak inşa ettikleri bu kanıtın cevher-i ferd teorisini reddeden İslam filozofları nezdinde geçerliliği yoktur. Bu da söz konusu kanıtın yakînî değil tersine iknâî bir kanıt olduğunu gösterir. b) Cisimler ya hareket ya da sükûn halinde bulunur. Hareket ve sükûn da hâdistir. Dolayısıyla cisimler hâdistir. Hâdislerden oluşan varlık da hâdistir şeklindeki kabule binaen âlemin hâdis olduğu sonucu çıkar.⁴⁵ Söz konusu kıyasın birinci öncülü olan "Cisimler ya hareket veya sükûn halinde bulunur." şeklindeki yargı hakiki münfasıl⁴⁶(maniaatü'l-cemi⁴⁷ ve manietü'l-hulu)⁴⁸ bir önerme ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu delillendirme şu şekildedir: "Cisim her koşulda bir mekânda bulunur" şeklindeki yargının bilgisi zaruridir. Bu aşamadan sonra eğer bir cismin bir mekândaki bulunması başka bir bulunma tarafından öncelenmişse diğer bir deyişle eğer bir cisim iki zaman arasında bulunduğu mekânda ilk konumunu koruyorsa bu duruma cismin sükûn hali denir. Eğer aksi bir durumdaysa buna cismin hareket hali denir.⁴⁹ Söz konusu önerme "Yeni icat edilen bir cisime iki zaman arasında bir

³⁹ İcî, el- Mevâkıf, s.245.

⁴⁰ Çünkü her bir mevcudun başka bir mevcûdta temayüz etmesi zorunludur. bk. Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, c.7, s.230.

⁴¹ Bu yargı, "Cisimler yapıları birbirine benzer olan cevher-i fertlerin bir araya gelmesi neticesinde oluşmuştur" şeklindeki kabule dayanır. bk. Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkıf, c.7, s.230.

⁴² Muhammed Basıl et-Tâî, Mezhebü'z-Zerretiinde'l-Müslimîn, Ürdün ts., s.8; Abdü'l-Mühsin Abdü'l-Maksud Muhammed Sultan, Fikretü'z-Zamanî inde'l-Eşâ ire, Metebetu Hancî, Kahire 2000, s.124.

⁴³ İcî, el- Mevâkıf, s.245.

⁴⁴ Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkıf, c.7, s.229.

⁴⁵ İcî, el- Mevâkıf, s.245.

⁴⁶Tam sayılar ya tektir ya da çifttir" örneğinde olduğu gibi kendisine nispet edilene (mahkumünaleh) iki tarafın bir anda isnat edilmesinin veya hiçbirinin nispet edilmemesinin mümkün olmadığını belirten önermeye hakiki münfasıl önerme (kaziye) denir. bk. Hüsâmüddin el-Kâtî, Şerhu kitâbi İşâgocî, Dârü'l-Feth, 2013, s.60.

⁴⁷ Parçalarının bir arada bulunmasının mümkün olmayan önermeye mâniatü'l-cemi denir. bk. Hüsâmüddin el-Kâtî, Şerhu kitâbi İşâgocî, s.61.

⁴⁸ Bütün parçalardan arındırılmasının mümkün olmayan önermeye mâniatü'l- hulu denir. bk. Hüsâmüddin el-Kâtî, Şerhu kitâbi İşâgocî, s.61.

⁴⁹ İcî, el- Mevâkıf, s.245.

mekânda bulunmadığından sükûn hali, yer değiştirmedeği için de hareket hali nispet edilmez" şeklinde mühtemel bir itiraz "cisimden kasıt bâkî olandır" şeklinde bir cevap verilmek suretiyle defedilmeye çalışılmıştır.⁵⁰Adı geçen kıyasın ikinci öncülünün (Hareket ve sükûn da hâdistir) temellendirmesi de söz konusu öncülü oluşturan hareket ve sükûn kavramlarının hudûsünün ayrı ayrı ispat edilmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda hareketin hâdis olduğu yönündeki görüş beş vecihle ispat edilmeye çalışılmıştır.

- Hareket ve ezeliyet kavramlarının mâhiyetleri arasında zıtlık mevcuttur. Aralarında zıtlık bulunan kavramların birbirine yüklenmesi (hamledilmesi) mümkün değildir. Binaenaleyh ezeli kavramının hareket kavramına yüklenmesi mümkün değildir. Ezeliyet kavramının hareket kavramına yüklenmesi mümkün olmadığına göre söz konusu kavramın zıttı olan hâdis kavramının hareket kavramına yüklenmesi icâp eder ve "Hareket hâdistir" şeklinde bir önerme ortaya çıkar ki bu da hareketin hâdis olduğu sonucunu doğurur.⁵¹Hareket ve ezeli kavramların arasındaki zıtlık açıklığa kavuşturulmak için söz konusu kavramların mâhiyetleri şöyle izah edilmiştir: Bir nesnenin başka bir mekânda ikinci bulunmasına hareket denir. Dolaysıyla harekette birinci bulunmanın öncelenmesi gerekir. Buna karşın ezeliğin mâhiyeti şöyle tanımlanır: Başkasıyla öncelenmişliği olmayan bir durumdur. ⁵²
- "Tümel (Küllî) mesabesinde olan mâhiyet, tikellerin (cüzî) şahsında varlık bulur" şeklindeki kabul, tikellerin bir nitelikle nitelenmesi tümelin de aynı nitelikle nitelenmesi anlamına geldiğini gösterir. Buna göre peyderpey ortaya çıkmasından ötürü hâdis olarak kabul edilen tikel hareketlerin ezeli olmayışı, tümel hareketin ezeli olmadığını gösterir.⁵³
- Tikel olan her hareketin ezeli bir yokluktan sonra vucûd buluyor olması söz konusu yoklukların (adem) ezeli zamanda bir arada bulunmalarını gerektirir. Bu bağlamda eğer hareket de ezeli olarak kabul edilirse zıtların (nakid) bir arada bulunması icâp eder bu da doğru değildir. Netice olarak hareket hâdistir.⁵⁴Söz konusu kanıt şöyle tenkid edilmektedir: Ezeli kavramı bütün hareketlerinin yokluğunun toplandığı sınırlı bir vakit ve özel bir zaman değil ki onlardan biri ezelde var olduğunda yokluğuyla bir araya gelsin. Tersine ezeli kavramının anlamı şudur: Onların yokluklarının bir başlangıcı olmadığı gibi aralarında bir sıralanma da yoktur. Dolaysıyla hareketin ezeli olduğu yönündeki sav zıtların bir arada bulunmasına yol açmamaktadır.⁵⁵

⁵⁰ İcî, el- Mevâkîf, s.245.

⁵¹ İcî, el- Mevâkîf, s.246.

⁵² İcî, el- Mevâkîf, s.246.

⁵³ İcî, el- Mevâkîf, s.246..

⁵⁴ İcî, el- Mevâkîf, s.246.

⁵⁵ Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkîf, c.7, s.230.

- Bir hareketten başlayıp sonsuza dek hareket silsilesinden bir bütün varsayılır. Birinci silsileye tatbik edilmek üzere başlangıç hareketi birinci silsilenin başlangıç hareketinden bir adım daha sonra olmak koşuluyla hareketler silsilesinden oluşan başka bir bütün daha varsayılır. İkinci aşamada her iki silsilede fertlerin birbirinin karşısına gelecek şekilde bir uygulama (tatbik) yapılır. Eğer sayısı fazla olan silsilenin her bir ferdinin karşısına az sayıdaki silsilenin fertleri tekabül ederse sayı bakımından az olan, sayısı çok olana eşit olur; bu da bir çelişkidir. Aksi takdirde az sayıda olan diğerinden eksik olduğu için sonlu (mütenâhi) olmasına hükmedilir. Sonlu olandan bir sonlu (mütenâhi) ile fazla olana da sonlu olma niteliği nispet edilir. Binaenaleyh sonsuz varsayılan silsilelerin hem sonlu hem de sonsuz niteliği ile nitelenmeleri gerekir ki bu da açık bir çelişkidir.⁵⁶
- Geri kalandan (mesbûk) başlamak üzere geride kalan-önde olan (mesbûk-sâbık) hareketlerden oluşan bir silsilenin sonsuza dek devam ettiği varsayılınsın. Mezkûr hareketler silsilesinde sondan başlayan ilk parça sadece geri kalan, silsilenin diğer parçaları ise hem önde olan hem de geri kalan mesabesinde olduğundan geride kalanların sayısı önde olanlardan bir adetle fazla olur. Ancak geride kalan ve önde olan kavramların hakikî mutedayîf⁵⁷ kategorisinden olmaları silsiledeki hareketlerin eşit olmalarını gerekli kılar.⁵⁸ Binaenaleyh hareket silsilesinin sonsuza dek devam etmesi geçersizdir. Bu da hareketin hâdis olduğu sonucunu doğurur.

"Cisimler ya hareket veya sükûn halinde bulunur. Hareket ve sükûn da hâdistir. Dolayısıyla cisimler hâdistir." şeklindeki kıyasın ikinci öncülünün (Hareket ve sükûn da hâdistir) bir parçası mesabesinde olan "sükûn hâdistir" yargısının kanıtı ise şöyle ileri sürülmüştür: Her sükûn ya hâdis ya da kadîmdir. Hiçbir sükûn kadim değildir. Netice olarak her sükûn hâdistir. Adı geçen kıyasın "Hiçbir sükûn kadîm değildir" şeklindeki önermesi de şöyle bir kıyasla ispatlanmıştır: Kadîm olan bir mevcûdun başka bir şeye dönüşmesi mümkün değildir. Sükûnün değişime uğraması ise apaçıktır (bedîhidir). Binaenaleyh sükûn kadîm değildir. Netice olarak sükûn hâdistir.⁵⁹

ii) "Cisim kadîm bir varlıktır" şeklindeki sav iki sonuçtan birini doğurur. a) Kadîm bir tek oluşun varlığı. b) Sonsuza dek birbirini takip eden oluşların varlığı. Sonuçların her ikisi de doğru değildir. Dolayısıyla cisim hâdistir. Cismin hâdis oluşu da âlemin hâdis oluşunu gerektirir.⁶⁰

⁵⁶ İcî, el- Mevâkıf, s.246.

⁵⁷ Übüvvet ve bünüvvet kavramları örneğinde olduğu gibi ancak birinin diğerine izâfet (isnad) edilmesiyle mâhiyetleri tasavvur edilebilen iki kavrama hakiki mutedayîf denir. bk. Zeynüddin Ömer b.Sahlân, el-Besair en-Nasîriyyefi'l-Mantık, Müsteşaru Mahkemeti İraniyye, Tahran, H. 1390, s.119.

⁵⁸ İcî, el- Mevâkıf, s.246.

⁵⁹ İcî, el- Mevâkıf, s.246.

⁶⁰ İcî, el- Mevâkıf, s.247.

iii) Âlemîn kendisinden oluştuğu cisim eğer kadîm ise ezelde ya sakın ya da hareketli olur. Koşul (şartıye) cümlesinin ikinci yan cümlesi (cisim ezelde sakın veya hareketli olur) geçersizdir. Dolayısıyla birinci yan cümle (cisim kadîmdir) de geçersizdir.⁶¹

iv) Her cisim mümkündür. Mevcut olan her mümkünün de bir yaratıcısı vardır. Netice olarak her cismin bir yaratıcısı vardır. Dolayısıyla her cisim yokluktan varlığa çıkmış hâdis bir varlıktır. Kıyasın birinci öncülü (Her cisim mümkündür) şöyle ispat edilmektedir: Her cisim birleşik ve mahiyetinde pek çok şey ortaktır (kesirdir).⁶² Her birleşik ve mahiyetinde pek çok şey ortak olan varlık da mümkündür. Dolayısıyla her cisim mümkündür. Söz konusu kıyasın ikinci öncülü de şöyle ispatlanır: Mümkün olan varlıkta asıl olan yokluktur. Mevcut olan mümkün varlık, yokluktan çıktığından hâdistir. Hâdis olan varlık da bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Söz konusu yaratıcı da varlığı kendisine dayanan bir zâttır. Aksi halde kısır döngü (devr) veya teselsül icap eder. Teselsül ise batıldır.⁶³

v) Konuyla ilgili beşinci kanı da şöyle izah edilmiştir: Bütün cisimler kendi iradesiyle var olanları yaratan, varlığı zorunlu olan (vacibu'l-vucûd) bir zât tarafından yaratılmıştır. İrade sahibi bir zâta nispet edilen hiçbir varlık kadîm olmaz. Netice olarak bütün cisimler hâdistir. İcî, dördüncü ve beşinci kanıtların daha önceki kanıtlardan farklı tarafı, mezkûr iki kanıtın âlemi oluşturan cisim, araz ve mücerredât gibi bütün var olanların hâdis olduğu yönünde bir sonuç doğurmasıdır⁶⁴ şeklinde bir tespitite bulunmak suretiyle söz konusu iki kanıtın tercih edilen tarafına işaret etmektedir.⁶⁵

vi) Âlemin zamansal yönden de hadis olduğuna dair iddiayı ispatlayan altıncı kanıt da şöyle temellendirilmektedir: Hiçbir cisim arazlardan arındırılamaz. Arazlar da hâdistir. Binaenaleyh bütün cisimler hâdistir. Netice olarak cisimlerden oluşan âlem de hâdistir.⁶⁶

Değerlendirme ve Sonuç

Kelâmcılar, filozofların aksine âlemin zaman bakımından hâdis olduğu yönünde bir sav ileri sürmüşlerdir.⁶⁷ Onların bu konudaki tezi şu umdeler üzerine kurulmuştur: Allah, âlemi tabiatı gereği değil, kendi iradesiyle yaratmıştır. Kendi ihtiyariyle hareket eden bir varlığın ise icat ettiği fiilinden önce var olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın, yarattığı âlemden önce var olması bir zorunluluktur.⁶⁸ Kelâmcılar, filozofların âlemin zamansal

⁶¹ İcî, el- Mevâkıf, s.246.

⁶² Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkıf, c.7, s.234.

⁶³ İcî, el- Mevâkıf, s.248.

⁶⁴ Dördüncü ve beşinci delilin bütün varlıkların hâdis olduğuna delalet etmesi" Kadîm bir varlık ne mucip bir sebebe ne de kendi iradesiyle hareket eden bir faile isnat edilir" şeklindeki kabule dayanıyor olmasındandır. bk, İcî, el- Mevâkıf, s.248.

⁶⁵ İcî, el- Mevâkıf, s.248.

⁶⁶ İcî, el- Mevâkıf, s.248.

⁶⁷ İcî, el-'Akâidü'l-'Aduddiyye (Haşiyetu'l-Gelenbevî alâ Şerhi'l-Celâl ile birlikte), c.1, s.109-118.

⁶⁸ Hayyât, Kitâbü'l-İntisâr, s.43.

kıdemine ilişkin düşüncelerini, Allah'ı, kendi iradesiyle hareket etmeyen, gelişigüzel iş yapan şuursuz bir fail konumuna düşürdüğü için yoğun tenkitlere tabi tutmuşlardır.⁶⁹ Aynı şekilde filozoflar da mütekellimlerin görüşlerinin Allah'ı işlevsiz (muattal) bir varlık konumuna düşürdüğünü, bu durumun da tam illet (illet-i tâm) deliline ters düştüğünü öne sürerek kelâmcıları tenkit etmişlerdir.⁷⁰ Kelâmcılar ve İslam filozoflarını âlemin hudûsu noktasında farklı değerlendirmelere iten temel etken ise onların hudûs, kıdem ve ibdâ gibi kavramlara yükledikleri farklı anlamlardır. Bu bağlamda kelâmcılar hudûs kavramını, "sonradan vucûd bulma eylemi" olarak tanımlarken;⁷¹ filozoflar ise aynı kavramı "zaman bakımından değil de zât bakımından hâdis olma eylemi"⁷² şeklinde yorumlamışlardır. Aynı şekilde Kelâmcılar ibdâ (إبداع) terimini "bir şeyi vasitasız bir biçimde yoktan var etme eylemi"⁷³ olarak tanımlarken; filozoflar ise söz konusu kavramı "varlığı zâtına dayanmayan bir şeyin vucûdunun idamesinin korunması"⁷⁴ olarak değerlendirmişlerdir. Yine Kelâmcılar kadîmi, "başlangıcı olmayan geçmiş bir zamanda mevcut olan varlık" olarak tanımlarken; filozoflar ise bu kavramı "bağlı olduğu bir ilkesi bulunmayan varlık" şeklinde yorumlamışlardır.⁷⁵ Dolayısıyla İslam filozofları ve kelâmcılar arasında gerçekleşen ihtilaf lafzîdir. Diğer bir deyişle hakiki bir ihtilaf değildir.

Kaynakça

- Abdü'l-Mühsin, Abdü'l-Maksud Muhammed Sultan, Fikretü'z-Zaman 'İnde'l-Eşâ'ire, Metebetü Hancî, Kahire 2000.
- Âlûsî, Hisâmüddin, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn, Mebeatu'z-Zehrâ, Bağdat 1967.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, Kitâbü'l-Mu'teberfi'l-Hikme, İdâretü Cemiyeti Dâireti'l-Meârif el-Osmaniyye, Haydaradab h.1358.
- Bâkılânî, Ebü Bekr, et-Temhid, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Beyzâvî, Kâdî, Tevâliu'l-Envâr, (Metâliu'l-Enzâr şerhi ile birlikte), el-Metbaatü'l-Hayriyye, Kahire h.1323.
- _____ Tefsîrül-Beyzâvî, Dârü'l-Marife, Beyrut 2013.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif, Şerhu'l-Mevâkıf, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, eş-Şâmil, Menşetü'l-Me'ârif, İskenderiyye 1969.

⁶⁹ Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimin, s.91.

⁷⁰ Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimin, s.94.

⁷¹ Nesefî, Tebsiratü'l-Edille, c.1, s.78; Celaleddin ed-Devvânî, Şerhi'l-Celâl ed-Devvânî 'alâ'l-Akaidi'l-Adudiyye, c.1, s.114-118; Âlûsî, Hivârün beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimin, s.48-52.

⁷² İbn Sînâ, eş-Şifâ el-İlâhiyyât, s.266; İbn Sînâ, Kitâbü't-Ta'likât Dârü'l-Ferkad, Suriye, 2009, s.170; Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn, s.48-52.

⁷³ Mâtürîdî, Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâleti Naşirün, Beyrut 2004, s.86; Kâdî Beyzâvî, Tefsîrül-Beyzâvî, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2013, s.132; Âlûsî, Hivârün beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimin, s.48.

⁷⁴ İbn Sînâ, eş-Şifâ el-İlâhiyyât, s.266; Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimîn, s.32-35.

⁷⁵ İbn Sînâ, Resâylünfi'l-Hikmeti ve'l-Meâd, Dârü'l-Arap li'l-Büstânî, Kahire, ts., s.102; eş-Şifâ el-İlâhiyyât, s.266; Âlûsî, Hivârün beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimîn, s.49.

- Devvânî, Celâlüddin, Şerhü'l-Celâl ed-Devvânî alâ'l-'Akâidi'l-Adudiyye, (Haşiyetu'l-Gelenbeviyye ile birlikte), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2017.
- Fârâbî, Ârau Ehli'l -Medineti'l-Fâzile, Müessesetü Hendâvî, Kahire, ts.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, Kitâbu'l-İntisâr, Kahire 2009.
- Hedice, Hammâdî Abdullah, Menhecu'l-İmam Fahreddin er-Râzî Beyne'l-Eşâ'irave'l-Mu'tezile, Dârü'n-Nevâdir, Lübnân 2012.
- Hillî, Hasan b.Yusuf, Keşfu'l-Murad fî Şerhi Tecridi'l-İtikâd, Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuat, Beyrutts.
- İbn Sînâ, eş-Şifa el-Îlâhiyyat, İntişârâtü Nasır Hüsrev, Tahran h.1363.
- _____el-Îşârâtve't-Tenbihât, (Şerhü'l-Îşârâtve't-Tenbihât ile birlikte), Neşrü'l-Belâğâ, Kum h.1393.
- _____Mekûlât (Kategoriler) ,trc. Muhittin Macit, Literayay., İstanbul 2010.
- _____en-Necât, (Şerhu Kitâbu'n-Necât ile birlikte), Fatime Bustân Şirin, Tahran h.1382.
- _____Kitâbü't-Ta'likât, Dârü'l-Farkad, Suriye 2009.
- _____Resâyîlünfî'l-Hikmeti ve'l-Meâd, Dârü'l-Arap li'l-Büstânî, Kahire ts.
- Îcî, Adudüddin, Cevâhirü'l-Kelâm, (Adudüddin el-îcî'nin "Cevâhirü'l-Kelâm" isimli eserinin tahkik ve tahlili adlı eser ile birlikte), İstanbul 2020.
- _____el-Mevâkîf, (Şerhu'l- Mevâkîf ile birlikte), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- _____el- Mevâkîf, Alemu'l-Kütüp, Beyrutts.
- _____el-'Akâidü'l-Aduddiyye, (Haşiyetü'l-Gelenbevî alâ Şerhi'l-Celâl ed-Devvânî alâ'l-'Akâidi'l-Adudiyye ile birlikte), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2017.
- Kâdî, Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu, İstanbul 2013.
- Karadaş, Çağfar, Bâkîllâniye göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Arasta yay., 2003.
- Karlığa, H.Bekir, "Cisim", TDV İslami Ansiklopedisi, İstanbul 1993.
- Kâtî, Hüsâmüddin, Şerhu Kitâbi'sâgocî, Dârü'l-Feth 2013
- Kavşut, Muhammet Sait, "Molla Sadra'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru" e-Şarkiyat, c.10, sa.4 (Aralık-2018), s.1492-1513.
- Kaya, Veysel, Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2013.
- Kestelli, Muslihuddin Mustafa, Haşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-'Akâid, İstanbults
- Kutluer, İlhan, "Cevher", TDV İslam Ansklopedisi, İstanbul 1993.
- Mâtûrîdî, Te'vîlâtü Ehli's-sünne, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Mü'in, Tebsiratü'l-Edille, DİB yay., Ankara 2004.

Neşşâr, Ali Samî, Neşetufikri'l-felsefî fi'l-İslam, Dârü'l-Me' ârif, Kahirets.

Râzî, Fahreddin,el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, İntişârâtü'l-Beydâr, ts.

Sâbûnî, Nureddin, el-Bidâye, İstanbul2015.

Sâcaklı Zâde, Metnü'l-Âdâb, Dârü'l-Nûri'l-Mubîn, Amman, Ürdün 2014.

Şehristânî, Musâreatü'l-Felâsife, Matbaatü'l-Cebelâvî, 1976.

Semerkindî. Şemsuddin, es-Sahâifü'l-İlahiyye, Mektebetu'-Fellâh li'n-Neşri ve't-Tevzi, Kahire 1985.

Tabâtabâî, es-Seyid Muhammed Huseyn, Nihâyetü'l-Hikme, Muessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, Kum h.1428.

Tâî, Muhammed Basıl, Mezhebü'z-Zerretînde'l-Müslimîn, Ürdün, ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn, Şerhu'l-Akâid,(Cemu'l-Ferâidbi'nâretiŞerhi'l-Akâid haşiyesi ile birlikte), Mektbetü'l-Medîne, Pakistân h.1430.

Topaloğlu, Bekir, "Kudret", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2002.

Zerkân, Muhammed Salih, Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeve'l-Felsefiyye, Dârü'l'Fikr, Lübnants.

Zeynüddin, Ömer b. Sahlân, el-Besair en-Nasîriyyefi'l-Mantık, Müsteşâru Mahkemetü İraniyye, Tahran h.1390.

NAKŞÎ-HÂLİDÎ MEŞÂYİHİNDEN ŞEYH ŞEMSÜDDİN RŪHÎ EFENDİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Murat ÖZAYDIN*

Öz

Nakşî-Hâlidî meşâyihinden olan, ömrünü Hakk aşığı, Allah dostu ve Resulullah aşkıyla yanıp tutuşmuş bir gönülle yaşayarak, bu duygularını eserlerine en güzel şekilde aktaran şeyh Şemsüddin Rûhî hazretleri, kendinden önceki Allah dostlarının çizgisinden hiçbir şekilde ayrılmamaya gayret göstermiş, kendi üstadlarının ve müridlerinin görüşlerine paralel bir şekilde bir yaşam tarzı sergileyerek; güzel ahlâkı, güçlü bir iman, yüksek bir hizmet anlayışı, salih bir amel, yılmaz bir irâde, keskin bir akıl, ferâset ve basîrete sahip idi. Bu meziyetleri ve bunlara benzer yeteneklerinin kaynağı ise üstün takvâsı, mükemmel ihlâsı, haramlardan sakınma, iyilik dolu, halis ve güzel niyetli oluşunda gizli idi. Şeyhin hayat tarzı, Kur'an ve sünnete bağlılığı, takvâsı, tevâzusu, ihlâsı, doğruluğu, samimiyeti ve sadâkati gibi meziyetleri kendisinden sonrakilere birer örnek olmuştur. Örnek şahsiyeti ve yaşam tarzıyla, yazmış olduğu eserlerinde, özellikle Dîvân ve risâlelerinde kendisinden tasavvufî açıdan geniş manada istifade edebileceğimiz görüşler beyan etmiştir. Makalemizde elimizden geldiği ölçüde şeyhin hayatından kesitlerle birlikte, manevi hayatını ve tasavvufî görüşlerini ana hatlarıyla anlatmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Nakşî, Hâlidî, Şeyh, Şemsüddîn, Risâle, Tasavvuf.

SHEIKH ŞEMSUDDIN RUHI AND HER SUFI VIEWS FROM THE NAQŞHI-KHÂLIDÎ MAŞÂYIH

Abstract

Sheikh Şemsuddin Ruhi, who was a Naqshî-Khâlidî sheikh, lived his life with a heart that was a lover of God, a friend of Allah, and a heart burning with the love of the Messenger of Allah, and transferred these feelings to his works in the best way possible. by displaying a way of life in some way; He had good morals, a strong faith, a high understanding of service, a righteous deed, an indomitable will, a sharp mind, foresight and foresight. The source of these virtues and similar abilities were hidden in his superior piety, perfect sincerity, avoidance of harams, being full of goodness, sincere and good intentions. The virtues of the sheikh, such as his lifestyle, devotion to the Qur'an and the Sunnah, his piety, humility, sincerity, honesty, sincerity and loyalty set an example for those who came after him. With his exemplary personality and lifestyle, he has expressed views that we can benefit from in the mystical perspective in his works, especially in his Divan and epistles. In our article, we have tried to explain

* Dr. Öğrt. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, DİYARBAKIR
e-posta: ozaydinmrt@gmail.com

the spiritual life and mystical views of the sheikh as much as we can, together with sections from his life.

Keywords: Naqshî, Khâlidî, Sheikh, Şemsuddin, Treatise, Mysticism

Giriş

1. Şeyh Şemsüddîn Rûhî Efendi

Şüphesiz tarih, çok büyük insanları ebedileştirmiştir. Yüce Allah yoluna davet eden, birçok salihlerin ve büyük evliyaların isimlerini sahifelerinde tescil etmişlerdir. Fakat tarihin geniş kapılarına giren ancak evliyâdan bir bölümüdür. Büyüklerden azınlık bir kısımdır. O kısım ki üstün ahlak ile süslenmiş ve yüce fazîletlere hâiz olmuştur.

Bu azîz ve az tâifenin içerisinde yer alan mümtaz şahsiyetlerden biri de Rabbâni kutup, Yüce Allah'ın ipine (İslam dinine) sınımsız sarılan, Resûlullah'a aşık, müridlerinin efendisi, senedi, dayanağı, iftihârı, istimdâd kaynağı Nakşî-Hâlidî tarîkatının büyük şeyhlerinden biri olan Şeyh Şemsüddin Rûhî hazretleridir.

Şeyh hazretleri 1270/1854¹ yılında Diyarbakır'da köyünde dünyaya gelmiş ve 29 Mart 1910² tarihinde burada vefat etmiş ve defnedilmiştir.

Şeyh hazretleri, şeyh Hasan-i Nûrâni hazretlerinin en büyük oğludur. Aslen Hakkâri olan Nûrâni hazretleri Hakkârî'den ayrılıp Diyarbakır'a gelerek, burada yakın civarlarda bulunan medreselerde eğitim görmeye başlar. Burada kısa bir zaman sonra medresesini açar ve öğrencilerin eğitimine başlar, çok kısa bir süre sonra medrese genişleyerek bölgeye hitap etmeye başlar, çok sayıda öğrenci yetiştirilir. Bölgede meydana gelen gelişmeler, İstanbul'da saraya kadar ulaşır ve o devrin Osmanlı padişahı Sultan Abdülmecit Han (1823/1861) hazretleri bizzat bölgeyi ziyarete gelir, güzel bir şekilde ağırlanır, padişah ziyadesiyle memnun olarak bölgeden ayrılırken, medreseye bir hediye olması adına bölgede geniş bir araziye şeyh hazretlerinin şahsında hibe eder ve hediye olarak hizmette kullanmaları adına kabul etmelerini ister.

Şeyh Şemsüddîn, mahlâsının "Rûhi" olduğunu, birçok şiirlerinde bu mahlâsı kullandığını, bazende "Rûhiyâ" (Ey Rûhî) şeklinde telaffuz ettiğini, "Şemsüddîn" ismini çok sevdiğinden bu ismi de kendisine lakâb olarak kullandığını ifade etmektedir. Beyitlerin devamında ise, mezhep imamının Şafii, akîde imamının Eş'arî, tarîkat olarakta Nakşî-Hâlidî olduğunu beyan etmektedir. Bu beyitleri burada zikretmemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz:

Şu zayıf ve güçsüz kul, lakabı Şemsüddin, kendisi zâlim ve câhildir.³ Ciğeri pâre pâre,

¹ Başbakanlık Devlet Arşivlerinde ve Osmanlı Devleti nüfus kayıt defterlerinden alınan belgeden doğum tarihinin 1854 olduğu anlaşılmaktadır.; M. Şefik Korkusuz, "Tezkire-i Meşâyih-i Âmid (Diyarbakir Velileri)", İstanbul 1997, s. 38.

² Korkusuz, a.g.e., s. 39.

³ Şeyh hazretlerinin burada zâlim ve câhil ifadelerini kullanma sebebi şudur: Burada her iki kelimenin manasına göre yorumlamamak gerekmektedir, mana mecâzidir. Şeyh, kendi nefsinin isteklerini karşıladığı için, Yüce Allah'ın emir ve yasaklarını gerçekleştirme bağlamında ve nefsinin azgın isteklerini

*Şafî, Rûhî. Yüzü kara, Âtikattaki imamı Eş'arî. Bilki tarîkat olarak Nakşî-Hâlidî. Nakşîlerin seccadesini kendine kemer edinen. O velîlerin sadık hizmetkarlarından biridir.*⁴

1.1. Öğrenimi

Büyük kutup şeyh hazretleri babasının medresesinde şer'î ve İslâmî öğrenimini başarıyla tamamladı. Daha küçük yaşlardan itibaren, Kur'an-ı Kerim okuduktan hemen sonra medresedeki hocalarla birlikte, İslami İlimlerin yanısıra Nahiv, Sarf, Belağat, Mantık, Felsefe, Astronomi ve diğer alet ilimlerinin tahsiline iştihak dolu bir istekle devam ediyor ve kısa zamanda büyük ilerlemeler sağlıyordu. Şeyh hazretleri kendisini fıkıh ilminde de oldukça geliştirdi. Akide de bağlı bulunduğu İmamı Şafî hazretlerinin fikhî meselelerini en ince ayrıntısına kadar ziyadesiyle inceledi. Bu konuda ki becerisinin bir eseri olarak fıkıh ilminde ve şeriatın ince meselelerinde kendisinin verdiği hükümler âlimler arasında adeta bir meşale görevi görmüştür.⁵

1.2. Şahsiyeti

Şeyh Şemsüddîn, bambaşka şahsiyet sahibi bir insandı. Girdiği her mekanda ve her yerde hiç çekinmeden Yüce Allah yoluna davet ederdi. İnsanları, büyük bir dehâ ve genel bir çağrı ile yol göstererek irşâd ederdi. Öyle ki onun çağrısı şümûlü erkeği, kadını, büyüğü, küçüğü, amiri, memuru, fakiri, Arabı ve Acemi içine almaktaydı.

Şeyh hazretlerinde, güzel ahlâk, insani olgunluklar kemâli ile mevcut idi. Güçlü bir imana, yüksek bir hizmete, salih bir amele, yılmaz bir iradeye, keskin bir akla, görür bir basîrete sahip idi. Bu meziyetleri ve bunlara benzer yeteneklerinin kaynağı ise üstün takvâsı, mükemmel ihlâsı, haramlardan sakınma, iyilik dolu, halis ve güzel niyetli oluşunda gizli idi.

Şeyh hazretleri iman için, parlayan bir güneş, fışkıran bir kaynak gibiydi. Dergâhından ayrılmayı istemeyen seçkin, ilmi ile âmil bir şahsiyetti. Yüksek ilmi sayesinde âlimleri terbiye eder bu şekilde âriflerin bayrağını yükseltirdi. Tarîkatı Nakşbendiyye'nin âşığı, Yüce Allah'ın dininin güvenilir bekçisi idi.

Şeyh hazretleri, insanlara gayet açık, sade ve anlaşılır bir dille hitap eder ve onları şu şuura erdirirdi: *"Mutluluk ve insan için gerçek ve ebedî hayat, ancak Allah'a bağlanmakla ve dosdoğru tarîkat yürümek ile tamam olabilir. Böyle bir şuûru vermekteki asıl gaye şudur. Bu devirde insanoğlu, izzet ve onurunu, saadet ve mutluluğunu Allah'ın dininden uzak kalmakta ve harama girmenin gölgesinde gerçekleştirebileceğini hayal*

dizginleme noktasında zayıf kaldığını ve bunları layıkıyla yerine getirmediği için, kulluk bağlamında gerçek manada Allah'a layık bir kul olamamanın üzüntüsüyle kendisini bu hususta son derece zâlim olarak nitelemektedir. Aynı şekilde câhil kelimesinde de anlatılmak istenen şudur: Şeyh, kulluk bağlamında, Cenab-ı Mevla'nın sonsuz ve ezel-ebed olan ilmi karşısında kendisinin ne kadar çaresiz, zayıf ve yetersiz olduğunu belirtmek ve yerine getirilmesi gereken hususlar konusundaki bilgisizliğini ve acziyetini ifade edebilmek için kendisini câhil olarak niteler. Her iki kelimedede de şeyh hazretleri büyük bir tevazu göstererek kendi nefsini ayaklar altına sermiştir. İşte; Allah dostlarının tamamının sergilemiş olduğu bu davranış, tam anlamıyla açık bir beyanla Kur'an ve Peygamber ahlakından başka bir şey değildir.

⁴ Şemsüddîn, Rûhî, *Dîvân-ı Rûhî*, s. 3-4.

⁵ Bilgiler Şeyh'in torunu Şeyh Şafî Efendi'den nakledilmiştir.

etmekte olduğu için, yukarıda zikredilen hususlarla bilinçlendirmek ve yönlendirmek adeta bir farziyet mesabesinde dir.” buyurmuştur.

Şüphesiz bu övülür hasletler ve güzel menkîbelerin bir şahısta toplanması eşine az rastlanır hadiselerdendir. Fakat görüldüğü gibi tüm bu güzel hasletler ve meziyetler, Cenâb-ı Mevlâ'nın inayetiyle büyük kutup ve mürşid Şeyh hazretlerinin şahsında yerleşmiştir. Bundan dolayıdır ki, ümmet daima bu şahsiyetin güzelliğini anmaktadır. Şeyhin örnek hayatından anlamlar çıkararak ilham almaktadırlar. Şeyhin hayat tarzı, Kur'an ve sünnete bağlılığı, takvâsı, ihlâsı ve doğruluğu ve sadâkati gibi meziyetleri kendisinden sonrakiler birer örnek olmuştur. Bu hasletlerinden dolayı, sevgisi gönüllerin tamamını celbetmiş, onun bu güzelliği ruhları ve nefisleri esir eylemiştir.

1.3. Takvâsı

Şeyh hazretleri kendine örnek olarak, başta Resulullah Efendimizi seçmiş, ardından Hulefâ-i Râşidini, seçkin sahabeleri ve onların yolundan giden müctehid ve imamların ve tarîkat büyüklerinin sıkı takipçisi olmuş ve onların hayatındaki güzelliği ve üstün meziyetleri hayatında uygulamayı başarabilmiş büyük bir mürşid-i kâmilidir.

Şeyh hazretleri, irşâd, tarîkat, sülûk, ibadet, takvâ, cömertlik, fazîlet, atılganlık, cihâd, sâdelik, velîlik, yumuşamayı bilmeyen Hakk kelâmı, haramlardan ve şüphelilerden sakınma ve zühd hayatı itibarıyla takipçisi olduğu büyükleri andırması ve hayatının son anına kadar bu çizgisinden ayrılmamış ve bu prensiplerinden asla taviz vermemiştir. Bütün bu bol ve üstün manalar onun şahsiyetinde toplanmış durumdaydı. Şeyh hazretleri ümmet bilincine sahip, nadide bir şahsiyetti.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar sebebiyle, insanlar gruplar halinde, cemaat, cemaat, ona bey'at ederler, intisâb ederlerdi. Daha önce hiç benzeri bulunmayan bir şevk, bir yönelme ve büyük bir sevgi ile tarîkatına bağlanmak isterlerdi. Bu sevginin bir alâmeti olarak, şeyhin vefat yıldönümünde her yıl yaklaşık 100.000 kişi türbesini ziyaret etmektedir. Bu ziyaretlerde insanın aklına hemen şeyhin bu kerametli sözü gelmektedir: *“Dostlarım, emri Hakk tecelli edince insanlar ölürler ve zaman ilerledikçe bir süre sonra insanlar artık unutulur ve akla hayale gelmez olurlar. Ancak ben fakir Şemsüddîn Cenab-ı Mevlâ'nın sonsuz inâyet ve rahmetiyle inşallah unutulmayacağım ve ölümümden sonra yıllar geçtikçe, zaman ilerledikçe daha da yenileneceğim ve hatırlanacağım.”* bu sözün alameti olarak her yıl gittikçe katlanarak artan sayıda ziyaretçi akınıyla karşılanmaktadır.⁶

Şeyh hazretlerinin kutupluk makamına yükselmesi ve halkı irşad etmesi, İslam tarihi açısından son derece olumlu ve faydalı bir iz, hak manada bir tasavvuf içinde

⁶ Şeyh hazretlerinin bu keramet dolu sözleri kendisinin manevi büyüklüğünü bir kez daha gözler önüne sermektedir. Şeyhin vefatından yaklaşık yüz yıla yakın bir zaman geçmiş olmasına rağmen her yıl şeyhin doğum yıldönümü olan 20 Mayıs tarihinde giderek artan sayıda 100.000'lere ulaşan bir sayıda ziyaretçi türbeye akın etmektedir. Türbeye gelen araç sayısı karakol kayıtlarında 7000'den fazladır. Her yıl türbeye giden ziyaretçiler, halkın şeyhe olan teveccühü, orada yaşanan izdiham, trafik yoğunluğu ve coşkunluk medyada da geniş bir yankı bulmakta ve haberlere konu olmaktadır.

sağlam bir fikir oluşturmuştur. Çünkü şeyh hazretleri o pâk ve parlak tarîkatı Nakşbendiyye'nin âdâbında Selef-i Sâlihîn yolunu takip etmiş, çizgisinden asla taviz vermemiş, yaşadığı sürece sapasağlam bir şekilde değişmeler, katlamalar ve atamalar olmaksızın tarîkatı canıyla, malıyla layığıyla korumasını bilmiş, muhafaza etmiş ve kendisinden sonrakilere şerefle takdim etmiştir.

Şeyh hazretleri'nin sıfatlarından biri de din ve tarîkatı dünyaya alet etmemesi idi. Şeyh, tarikatın devamlı kalmasına, bid'atten ve maddi menfaatten uzak olmasına çok düşkün ve tarikatın bu şekilde kalması için istek ile korunmasına çalışır ve büyük bir çaba sarf ederdi. Şeyh her zaman şunları söylerdi:

“Şüphesiz tarîkat, tarîkatı yürüten mürşidler, âlimler ve müridler Şeriat-ı Ğarra'nın hükümlerini uygulayıp takip ederlerse, bid'atlardan, şeriata ters düşen işlerden sakınırlarsa, şahsi menfaatlerden, maddi makam ve gayelerden temiz olmaya devam ederlerse, şüphelerden ve haramlardan uzak dururlarsa, sünnet-i seniyye'yi ve Ahlak-ı Muhammediyye'yi kendilerine örnek alıp, onlara bağlı kalırlarsa, makbul ve kıymetli bir şekilde kalır.”⁷ diyerek tarîkatın bu çizgiler vasıtasıyla muhafaza edileceğine dikkat çekmiş, her fırsatta bu hususlara vurgu yapmış ve mürîdlerine telkin etmiştir.

1.4. İlmî Şahsiyeti

Şeyh hazretleri, ceddine layık olmak ve onların yolundan yürümek için ciddi manada ilim tahsiline koyulmuştu. Çoğu zaman akşamdan sabaha kadar, mütalaaya daldardı. Ders vermek için hazırlık yapardı. Bazen uykunun galip gelmesiyle, başı yastığın üzerine düşerdi. Talebeler sabah namazına uyandıkları vakit, şeyhin lambasının sönmüş ve sönmeye yakın bir konumda loş bir şekilde yandığını görürlerdi.

Şeyh hazretleri ilim tahsilinde hep şunları söylerdi: *“Allah'a şükürler olsun. İlim ağacının bol meyvesine nâil olduğumuz gibi, elimiz ile yetiştirdiğimiz talebe fidanları da meyve verdiler. Müslümanlara ve Müslümanlığa faydalı bir hale geldiler.*

Dünyevî ve maddî bir gayemiz olmamakla beraber, ey ilim peşinde koşan hocalar ve talebeler; niyetiniz sade, hedefiniz Yüce Allah'ın rızasına ulaşmak olsun.

Âlim olmak için, şöhret ve servete kavuşmak için, insan saflarında yükselmek için, yüksek makamlarda oturmak için, okuyacağım ve okutacağım diye tasavvur etmeyin. Çünkü bu niyetler insanı karanlığa ve bulanıklığa götüreceği gibi, insanın göstermiş olduğu çabayı da kısır ve verimsiz kılar.”⁸ diye güzelce nasihatte bulunurdu.

1.5. Ahlâkı ve sıfatları

Şeyh hazretleri, üstün ahlâka ve yüce edeplere sahip bir insandı. Bu öyle bir ahlâk ve edepti ki, şanınin yükselmesini, makamının üstünlüğünü, selef-i sâlih'in yoluna bağlı kalmakla elde edildiğini belirtecek derecede mütevâzî bir kişiliğe sahipti.

Şeyh hazretleri zaman içerisinde emsali az bulunan bir mürşîd ve davet sahibi idi. Bütün zamanını, insanları Yüce Allah'ın yoluna davet etmekle, onları irşâd etmekle, Hak yolu, doğru yolu onlara göstermekle geçirirdi. Son derece sabırlı,

⁷ Şeyh Şafii Efendi/ Molla Recep Efendi/ Molla Zeynel Abidin

⁸ Şeyh Şafii Efendi/ Molla Zeynel Abidin Efendi/ Molla Recep Efendi.

mükafatını ancak Yüce Allah'tan bekleyen ve dileyen, cömert, aziz ve temiz bir nefis sahibi, daima ileriye doğru atılan, atılğan ve gözü pek bir şahsiyetti.⁹

Şeyh hazretleri dosdoğru ve müstakim bir insandı. Kur'an'ı Kerim'e ve Sünnet-i Seniyye'ye sınıksız sarılmış, en güzel yolu tutmuş ve bid'atten çok uzaktı. İnsanların ihmal ettikleri, sünnet-i seniyye'leri ihmal etmelerine çok kızıyor, sünnetin ihyası edilmesine büyük önem veriyor ve bu yönde de büyük çaba sarf ediyordu. Terkedilmiş sünnetleri ihya için bizzat kendisi uyguluyor ve ardından yapılması için teşvik ve telkinde bulunuyordu. Çirkin gördüğü bid'atleri öldürür ve hemen iptaline çalışırdı.¹⁰

1.6. Vefâtı

Kur'an ve sünnet çizgisinde dolu dolu bir yaşam süren, hayatının her anını Allah sevgisi ve Resulullah aşkıyla zenginleştiren, attığı her adımda ve yaptığı her amelde Allah vücudunun tüm azalarında derinden hisseden, kalp kırmaktan çekinen, son derece mütevâzi ve ilim, irfan, takva ve maneviyat dolu bir ömür süren Şeyh Abdurrahman Aktepe hazretleri 29 Mart 1910 günü Diyarbakır'da ikamet ettiği evinde geçirmiş olduğu kalp krizi sonucunda vefat ederek, Hakk'a yürümüştür. Şeyh hazretleri babasının bulunduğu türbede, Molla Selim Efendi tarafından kabre indirilmiş, telkini de yine aynı kişi tarafından okunmuş ve babasının yanına defnedilerek, ebedi yolculuğuna uğurlanmıştır.¹¹

1.7. Eserleri

Şeyh hazretleri birçok eser kaleme almış, ancak bu eserlerden birçoğu çeşitli sebeplerden ötürü kaybolmuş, günümüze ulaşamamıştır. Şeyh hazretlerinin şu anda sağlam olarak 12 eseri mevcuttur. Kütüphanesinde de yaklaşık 250 adet yazma eser mevcuttur.¹² Bu on iki eserinin dışındaki eserleri, ya bakımsızlıktan ya da alimlerin kütüphaneden alıp geri getirmeyişlerinden ve bir takım sebeplerden dolayı günümüze ulaşamamıştır

- 1) Ravdu'n-Naîm
- 2) Dîvân-ı Rûhi
- 3) Kitâbu'l-İbrîz
- 4) Keşfu'z-Zulâm fi Akâidi Firâki'l-İslam
- 5) Minhâcu'l-Usûl
- 6) Astronomi üzerine yazılmış eser
- 7) Kitâbu's-Sarf ve'n-Nahv
- 8) Kitâbu't-Tıb
- 9) Risâleler
- 10) Kitâbu'l Mantık

⁹ Şeyh Şafii Efendi/ Molla Recep Efendi/ Molla Zeynel Abidin Efendi

¹⁰ Şeyh Şafii Efendi/ Molla Recep Efendi/ Molla Zeynel Abidin Efendi

¹¹ Korkusuz, a.g.e, s. 39; Şeyh Şafii Efendi/ Molla Recep Efendi/ Molla Zeynel Abidin Efendi/ Molla Faruk Efendi/ Molla Hüseyin Efendi/ Molla Tayyib Efendi/Molla Muhammed Efendi.

¹² Yazma eserlerin birer kopyası mikrofilm şeklinde oluşturularak, Yazma Eserler Kütüphanesinde koruma altına alınmıştır.

- 11) Risâle-i Râbitâ
- 12) Risâletu'l-Edeb ve'l-Âdâb

2. Tasavvufî Görüşleri

2.1 Râbitâ

Râbitâ lugatta, iki şeyi birbirine bağlayan bağ, ip, ilişki gibi manalara gelen Arapça bir kelimedir.¹³ “Râbitâ” Arapça bağlayan, rapteden ve ilgili demektir. Tasavvufî olarak, müridin zihni planda, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle “beraberlik” halinde olmasını ifade eder.¹⁴ Bir başka deyişle “müridin, ruhaniyetinden feyz alacağına inanarak, kâmil olan mürşidinin sûretini zihninde tasavvur etmesidir.¹⁵ Aynı kökten türeyen ve Kur’an-ı kerim’de yer alan “Ribât” ve “Murâbata”¹⁶ ise, sınırlarda düşmanı gözetlemek nöbet tutmak, verilen emrin eksiksiz olarak yerine getirilmesi gibi anlamları ifade eder.¹⁷ Beden ile nefsin irtibatını sağlaması sebebiyle kalbe de, “Ribât” denilmiştir. Çünkü tasavvufta “Nazargâh-i ilâhi” kabul edilen ve mâsivânın girmemesi için her şeyden önce gözetlenmesi gereken yer kalptir.¹⁸

Râbitâ hakkında Kur’an-ı kerim’den delil olarak,

“Ey iman edenler, Allah’tan korkun. O’na yaklaşmaya vesileler (yollar) arayın ve Allah yolunda cihâd edin ki kurtuluşa eresiniz.”¹⁹ ve “De ki; Eğer Allah (c.c.)’i seviyorsanız bana uyunuz ki, Allah’da sizi sevsin ve bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”²⁰ ayeti delil olarak gösterilmektedir.

Şeyh hazretleri, râbitâ konusunda tarîkat silsilesinde kendi ceddinden olan Mevlâna Hâlid-i Bağdâdi Hazretlerinin râbitâ konusunda zikretmiş olduğu altın cümleleri kendine rehber edinmiş, râbitâ üzerine girdiği her tartışma ortamında Allah (c.c.)’ın inâyeti ve sâdatların manevi bereketiyle her ortamdan zaferle ayrılmasını bilmiştir. Biz burada râbitâ konusunda kendisine rehber ve adeta bir kalkan edinip, sık sık zikrettiği sözlerinin bir kısmını zikretmemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz.²¹

Hakk’el yakînin esrarından gafil bazı kimselerin râbitâyı tarîkatı bid’attan saydıkları ve râbitânın bir aslı ve hakikatının bulunmadığını iddia ettikleri bu fakirin

¹³ DİA, “İslam Ansiklopedisi”, “Râbitâ” md., İstanbul, 2007, c. 34, s. 378

¹⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, s. 507, İstanbul 2005; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (thk. Müsterek Komisyon), “Râbitâ” mad., c. III, ss. 1560-1561, Kahire 1979; Bkz; *El-Mu’cemu'l-Vasît*, “Râbitâ” mad., c. II, Kahire 1960; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, ss. 53-56; İstanbul 1305.

¹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yayınları, s. 387, Ankara 1950; İrfan Gündüz, *Bir Tasavvufî Terim olarak Râbitâ*, MÜİF. Dergisi, sy. V, İstanbul 1985, s. 245-275.

¹⁶ Âl-i İmran Sûresi, âyet, 200; Enfal Sûresi, a. 60.

¹⁷ Uludağ, a.g.e, s. 398.

¹⁸ Kuşeyrî, a.g.e, ss. 263-265; Daha geniş bilgi için bkz.; İrfan Gündüz “Râbitâ”, MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi Yay, ss. 245-275; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, (ter. H.K.Yılmaz, İrfan Gündüz,) Vefa Yay. İstanbul 1990, ss. 134-135; es-Serrâc, *el-Luma'*, (ter. H. Kâmil Yılmaz), ss. 418-419; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, ss. 17-46; Kelâbâzi, *et-Taarruf*, ss. 109-181; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, ss. 459-467.

¹⁹ Mâide Sûresi, âyet, 35.

²⁰ Âl-i İmrân Sûresi, âyet, 31.

²¹ Şemsüddîn Rûhî, *Risâletu'r-Râbitâ*, Diyarbakır 1890, s. 1-5.

kulağına gelmiştir. Hayır! O Râbitâ Tarikat-ı Âliyye-i Nakşibendiyyemizin temel asıllarından büyük bir asıldır. Hatta kitab-ı aziz ve Resûl'ün sünnetinden sonra vusûl'un en büyük sebeplerindendir. Sadatımızdan kimi sülukta sadece onunla yetinmiştir. Kimi de başka şeyleri de emretmekle beraber, fenâfillah'ın mukaddimesi durumundaki fenafişşeyh'e ulaştırılan en yakın yolun râbitâ olduğuna dikkat çekmiştir. Kimisi de onu "Ey iman edenler Allah'tan sakının ve sadıklarla beraber olun"²² ayetiyle ispat etmiştir. Mesela Hocayı Ahrar diye meşhur olan büyük sâdatlardan şeyh Ubeydullah "Rabb'ul Âleminin keliminde emredilen sadıklarla beraber olmaktadır birliktelik sûrî (fiziki) veya manevi olabilir, dedikten sonra manevi birlikteliği râbit ile tefsir etmiş (açıklamıştır).²³

el-Eşbâhu's-Şerîf'in muhassisi olan Ahmed bin Muhammed el-Hamevî (1455/1505) "*Nefehâtu'l kurbî vel ittisal bi isbatî't-tasarrufî li evliyaillahi teala vel-kerameti ba'del intikal*" isimli kitabında özetle şunları söylemektedir; Ruhlarının cisimlerine galebe çalmasından ötürü evliya değişik suretlerde tezahür ederler. Bazı sahih hadis rivayetlerindeki şu hadiste buna hamledilmiştir. Zira Allah Resul'u şöyle buyurmuştur; "*Cennetin her bir kapısından bir kısım cennet ehli çağırılır. Bunun üzerine Hz. Ebubekir: Bütün o kapılardan kimse girer mi? diye sorunca Allah Resul'u; Evet, seninde onlardan olacağını umarım.*" diye cevap vermiştir.²⁴

Şeyh der ki; Ruh, külli olduğu zaman bazen yetmiş bin ayrı surette tezahür edebilir ortaya çıkabilir. Ruhun daha şiddetli bir özgürlüğe, istiklale sahip olması hasebiyle berzahta öncelikle gerçekleşir.

Şeyh der ki; Şafii imamlardan İmam-ı Gazzâlî (505/1111) *İhyâ*'da namazın her bir rûknünde kalpte hazır olması gereken duyguların tafsilatını yaparken şöyle der; peygamber'i ve kerim şahsını kalbinde hazır et ve "Esselamu aleyke eyyuhen-nebiyyu" (ey nebî sana selam olsun) de. Bunu söylerken de selamının O'na ulaştığına ve O'nun da daha güzel bir selamla karşılık verdiğiğine, selamını aldığına dair emelin umudun sadık olsun.²⁵

Şeyh der ki; Şafilardan, Şeyh Şihâb el-Hafacî'nin şeyhi olan Allame Şihâb İbn-i Hacer el-Mekkî, *Şerhu'l-Ubâb* adlı eserinde teşehhüd kelimelerinin manalarını açıklarken şöyle der; Resulullah'a (sana selam olsun derken) hitap edilmiş, sanki bunda şöyle bir işaret vardır. Allah-u Teala ümmetinden namaz kılanlardan Resulullah ile onların aralarındaki perdeleri kaldırır, adeta ümmetin en faziletli amellerine (namaza) şahit olmak için yanında hazırmış gibi olur. Ayrıca O'nun hazır oluşunu anımsamak daha fazla huşu' ve huzura sebep olur. Daha sonra yazar "*İhyâ*"dan nakledilenlerle görüşünü te'yid eder.²⁶

Şeyh der ki; Şeyhlerin şeyhi el-İmam el-Ârif es-Sühreverdî (1145/1234) eserinde, ehl-i kurb Allah'a yakın olanların namazları babında aynısını söyler. Bazı ibareleri

²² Tevbe Sûresi, âyet, 119.

²³ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 2.

²⁴ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 3.

²⁵ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e., aynı yer.

²⁶ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 3.

şöyledir; Nebî'ye selam eder ve O'nu kalp gözünün önünde temessül eder (şahsının önünde olduğunu düşünür).²⁷

Şeyh der ki; Tasavvuf ehlinin ıstılahında buna “Fena fi'r-Râbitâ” denir. “Sözümüz Resûlullah'ın sureti hakkında değildir.” denemez, zira diyoruz ki; bu râbita peygamberlere mahsus değildir. Öyle olunca da onlarla evliyâ arasında müşterektir. Bu konuda ehli katında bir şüphe söz konusu değildir.²⁸

Şeyh der ki; Şafililerden el-İmam el-Arif eş-Şa'rani (1492/1565) “*en-Nefehâtu'l-Kudsiyye*” kitabında zikrin adabını sayarken şöyle der; yedincisi şeyhinin şahsını gözünün önünde hayal etmesidir. Bu da tasavvuf ehlinin katında en önemli adaptır.²⁹

Hanefi imamlardan Allame eş-Şerif el-Cürcânî (1339/1413) eserinin girişinde İslam fırkalarından bahsetmeden evvel evliyanın suretlerinin müridlerine (temessül) etmesinin ve müridlerin onlardan feyizlenmesinin sıhhatinden söz eder.³⁰

Şeyh der ki; Muhakkiklerin önderi müteahhîrinin zübdesi (hası) eş-Şeyh el-Arif Abdülğani en-Nablûsî (1641/1731) el-Hanefî de aynı yolda yürümüş (onun görüşünü paylaşmış) ve yaptığı “*Tâciye*” nin şerhinde yazılanları takrir edip şöyle demiştir; Hanbeli imamlardan en büyük Gavs ve imam seyidim Şeyh Abdülkadir el-Geylânî (v. 1166) hülâsa olarak şöyle buyurmuştur; “Kavmin (tasavvuf ehlinin) yoluna giren salikin (fakirin) evliya'ya rabita-i kalb yapması gerektir ki, rabıtayı yapmayan yabancının aksine bu kişi zahiren bir ikrama ermese bile rabıtası sebebiyle (mutlaka) istifade eder. Bu bölümü İmam Sühreverdî'nin “*Avarif*” kitabında yer alan müridün şeyhi ile olan adabı konusundan nakletmiştir.³¹

Yine Hanbeli'lerden Allame Şemsüddîn İbn-i Kayyim (691/751) “*er-Rûh*” isimli kitabında şöyle der; Ruhun bedende bulunmayan bazı durumları (özellikleri) vardır. Zira ölenin bedeniyle ilintili olduğu halde Refîk-i Alâ'da bulunabilir. Öyle ki bedene (mezara) selam verenin selamını oradaki mekanından alabilir. Bu bölümü el-Hafız es-Suyûtî'nin “*el-Müncelî*” kitabından nakletmiştir.³²

Şeyh der ki; Dinimizde râbitâ, tefekkürün bir çeşididir. Tefekkür, varlıkları ve olayları düşünüp onlarda gizlenen ilâhi rahmeti, hikmeti, kudreti fark etmek ve bu vesile ile kalbi zikre geçirmektir. Tefekkür farzdır. Kalbin en önemli vazifesi tefekkür yoluyla uyanmak ve Yüce Allah'a bağlanmaktır. Allah-u Teala'nın zatından başka her varlık tefekkür edilebilir, hayale alınıp üzerinde derin derin düşünülebilir.³³

²⁷ Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabeddîn Ömer, “*Avârifü'l-Meârif*”, (ter. H.K.Yılmaz, İ. Gündüz,) Vefa Yay. İstanbul 1990, s. 520; Bkz; Sühreverdî, “*Avârifü'l-Meârif*”, (ter. Y. Pakiş, D. Selvi) Umran Yay., İst.anbul 1988, s.389

²⁸ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, aynı yer.

²⁹ İmam Şa'rânî, “*En-Nefehâtu'l-Kudsiyye fî beyânî kavâid'iş-Sûfiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1835.

³⁰ Şemsüddîn Rûhî a.g.e, s. 5.

³¹ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, aynı yer.

³² Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 4.

³³ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 6.

Râbitânın gayesi; Hz. Peygamber'e ulaşan Allah dostları silsilesiyle gönüllerin feyzyâb olmasıdır. Muttasılan bir elektrik kablosuna tutunarak titreyen insanlar gibi, en sondaki de aynı akımdan istîdâdına göre bir hisse alır.³⁴

Râbitâ yapmak insana ait bir özelliktir. Kalbi ve gönlü olan herkes bir çeşit rabita yapar. Ancak her rabita şekli kalbi uyandırıp Allah'a ve ahirete bağlamaz. Tasavvufta tavsiye edilen rabita, kendisine bakılınca Yüce Allah'ı zikrettiren bir kâmil insanı düşünmekten ibarettir. Kâmil insanın kalbi Allah-u Teala'nın en fazla nazar ve tecellî ettiği bir mahaldir. Bu kalb, ilahi aşk ve zikirle mamur olmuştur. Ona bağlanan kalb de o aşk ve zikirden nasiplenir, beslenir, kuvvetlenir, mamur olur.³⁵

Râbitâ, müridin kâmil mürşidini hayal ederek kalbini onun kalbine bağlamasıdır. Rabita, birbirini seven ruhların kaynaşmasıdır. Rabita, kalbin kalpten nur ve feyiz almasıdır. Rabita, gönlün gönle bakışı ve birinden diğerine sevgi akışıdır. Rabita, müridin terbiyesi için en mühim bir vasıtaadır. Rabita namaz gibi şekli, zamanı ve usulü dinimizce belirlenmiş bir ibadet değildir; kalbi uyandırıp huşu ve huzur içinde ibadete hazırlamaktır. Rabita, manevi terbiye aracıdır. Rabita, azgın nefis için en güzel ıslah ilacıdır. Rabita, gafil kalbin uyanık kalbe bağlanıp uyanmasıdır. Rabita, üzerine devamlı ilahi feyzin aktığı kalbe bağlanıp ondaki sevgi ve feyzi çekmektir.³⁶

Râbitânın aslı muhabbete dayanır. Muhabbet râbitası, müridin mürşide olan ileri seviyede sevgisi ve edep ile gerçekleşir. Bu râbitaya devam eden mürid, yavaş yavaş mürşidinin boyasına boyanır, onun halleri ile hallenir, ahlakına bürünür, sevgisi ile tatlanır, güzelleşir ve kâmil bir insan olur. Çünkü muhabbet râbitası seveni, sevilenin sıfatlarına sokar. Bilinmelidir ki kulun tek başına mukarrebûn makamına çıkması, yakîn ve müşâhede halini elde etmesi çok zordur. Bunun için bu güzel hallere ulaşmak isteyen kimseye, o halleri elde etmiş, yolu bilen kâmil bir mürşîd gereklidir. Böyle bir mürşidi bulan müridin, onun ruhaniyetini vasıta yapıp ilahi feyiz ve nurlarından bolca nasiplenmesi gerekir. Bunun en kısa yolu muhabbet rabitasıdır. Müridin, mürşidinin huzurunda feyiz alması kolaydır. Huzurunda olduğu gibi gıyabında da edep ve feyiz alabilmesi için mürşidinin kalbine yönelerek onun suretini çokça hayal etmesi lazımdır.³⁷

Şeyh der ki; "Râbitâ", müşâhede makamına ulaşmış, ilahi huzurda kabul görmüş, Allah'ın nuru ve edebiyetle süslenmiş kâmil bir mürşide kalbi bağlamaktan ibarettir. Çünkü kâmil mürşidin kalbi ilahi nur, feyiz, sevgi ve ilimler için bir merkez yapılmıştır. Ona yönelen ve sevgiyle bağlanan bir kalbe, oradan nur, feyiz, sevgi ve ilim akar. Bu kuvvetli kalp müridin zayıf kalbini besler. Kendisine râbita yapılacak mürşîd, nefisini ıslah etmiş, huzur makamına ulaşmış, Allah-u Teala'ya tam teslim olma halini

³⁴ Topbaş; Osman Nuri, "İmandan İhsâna Tasavvuf", Erkam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 254.

³⁵ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 7.

³⁶ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 8.

³⁷ Şemsüddîn Rûhî a.g.e, s. 9.

elde etmiş ve en önemlisi insanları terbiye için görevlendirilmiş olmalıdır. İrşat izni ve ehliyeti olmayan kimseye yapılan rabîta, hem yapana hem de yapılanı zarar verir.³⁸

Sonuç olarak; karar ve sorun çözme ehli olan evliya'yı kıram ve büyük âlimlerim açık beyanlarından sonra avamın bu tür hükümleri inkar etmesi caiz mi dir? Bu evliyadan öylesi var ki vasıtasız, uyumayan Hayy olan Allah(c.c.)'tan ledünnî ilimler alır. Uzun ve sıkıcı olmasın diye bu kadarıyla yetindim. Yoksa nimet sahibi Allah'ın yardımıyla dopdolu bir mücellid telif edebilirdim. Evliyanın inkarı tehlikesine düşmüş olan din kardeşlerime olan şefkatimden olmasaydı bazı bu esrarı izhar etmeye girişmezdim. Lakin iki şey beni buna mecbur kıldı. Birincisi tarîkatı savunmaktır ki, tarîkat; Vusûl'un Allah'a varışın kulpu, Allah'ın rızasına ulaşmanın merdiveni ve Resûlullah'a ittiba' (uymak)dır. Tarîkatın temeli Fırka-ı Nâciye (kurtulan fırka) olan ehl-i sünnet akâidine temessük etmek, ruhsatları bırakıp, azîmetlere sarılmak, dünya ziyinetinden hatta mâsivâdan i'raz edip (yüz çevirip) Mevla'ya yönelmek, Allah'ı görüyormuşsun gibi O'na ibadet etmen, "Sen O'nu görmüyorsan O seni görüyor."³⁹ mealindeki hadisi şerifte "ihсан" diye tabir edilen "huzur" melekesini tahsil etmek (elde etmek), halkla beraberken halvette olmak, dini ilimlerden istifade ve ifade (öğrenip, öğretmek) ile süslenmek, avam mü'minlerin giyimiyle giyinmek, zikretmek, Allah'tan gafil olarak bir nefes alıp vermemek şeklinde nefesleri muhafaza etmek ve büyük ahlâk sahibinin ahlâkıyla ahlaklanmaktır.⁴⁰

2.2. Peygamber Sevgisi

Allah-u Teala hazretleri, Peygamber'e hitaben "*De ki; Ey insanlar, ben sizin hepinize gönderilmiş bir peygamberim.*"⁴¹ buyurmaktadır. Bu ayetten biz, O'nun bütün insanlığa gönderildiğini öğrenmekteyiz. Yine Allah-u Teala: "*Şüphesiz sen doğru yola götürüyorsun. Göklerde ve yerlerde bulunan her şeyin sahibi olan Allah'ın yoluna*"⁴² ayetiyle birlikte, Cenâb-ı Hak Peygamber'ini şu şekilde vafediyor. "*O Allah ki ümmilere kendi içlerinden bir peygamber göndermiştir. O peygamber, onlara Allah'ın ayetlerini okur, onları tezkiye eder, onlara kitabı ve hikmeti öğretir.*"⁴³ ayetten anlaşıldığı üzere peygamber bize, ayetleri okuyor, kitab-ı yani Kur'an-ı öğretiyor. Hikmet, isabettir; yani Hz. Peygamber'in sünneti, adabı, ahlakı, halleri ve öğrettiği gerçeklerdir. Allah-u Teala topyekün insanlığa, kendisine itaat etmelerini emretmiştir. Allah ve Resul'üne itaat edin"⁴⁴ *Resûl'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur.*"⁴⁵ Allah-u Teala, ayrıca Hz. Peygamber'in getirdiğini kabul etmeyi de emretmiştir. Peygamber'in yasakladığından kaçınmakta yine aynı şekilde Cenâb-ı Hakk'ın buyruğudur.

³⁸ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 12.

³⁹ Buhâri, *İman*, 37; Müslim, *İman*, 1; Ebû Dâvud, *Sünnet*, 16; Tirmizî, *İman*, 4; İbn-i Mâce, *Mukaddime*, 9.

⁴⁰ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 13.

⁴¹ A'raf Sûresi, âyet, 158.

⁴² Şuâra Sûresi, âyet, 52-53.

⁴³ Cum'a Sûresi, âyet, 2.

⁴⁴ Nur Sûresi, âyet, 54.

⁴⁵ Nisâ Sûresi, âyet, 80.

Bu sebeple, iyi bir Müslüman olabilmek ve Allah'ın sevgisini kazanabilmek için, Kur'an da en güzel örnek "*Usve-i Hasene*" olarak takdim edilen Hz. Muhammed Efendimizi iyi tanımalı ve onu canımız dahil dünyadaki her şeyden çok sevmeliyiz.

Şeyh hazretleri, o kadar peygamber sevgisi ile doluydu ki kelime-i şهادetini dahi "*Eşhedu ella ilahe illallah Celle Celâluhû, ve eşhedu enne Muhammederesûlullah. Ah. Ah. Ah.*" şekiinde dile getirirdi. Bu üslubu eserlerinde dahi kendini göstermiş, kendi el yazması eserlerinde, peygamberin adının geçtiği yerlerde, bu şekilde esere işlemiştir.

O Resulullah aşığıydı. Sünneti Resulullah'a o kadar bağlıydı ki, O'nun isminin dahi abdestsiz anmamaya gayret gösterirdi. Resulullah'a olan bu büyük sevgisi kendisini eserlerinde derinden ve açık bir şekilde hissettirmiştir. Eserini yazma gayesinin Allah'ın rızasını kazanmak ve Resulullah'ın şefâatine layık olmak olduğunu belirtir.⁴⁶ Daha sonra Peygamber'i anlatmaya başlar. Şeceresini zikreder. Efendimiz'in soyunun Adnan'dan İbrahim'e kadar, oradan Sam ve Nuh'a, oradan İdris'e ve Adem'e kadar ulaştırırsa da Adnan'dan sonrasının sıhhati konusunda çekingelerini de dile getirmeyi ihmal etmez.⁴⁷ Silsilesinin pak ve temiz olduğunu, hepsini Hak din üzere olduğunu ve Allah'ın inayetiyle hepsinin cennette olduklarını zikreder.⁴⁸

Şeyh hazretleri bu faziletleri anlattıktan sonra Mi'râc konusuna giriş yapar. Mi'râc'ın ruh ve cesetle oluştuğuna kesinlikle inanmak gerektiğini ifade eder. Bu ifadelerini de uzunca bir şekilde aklı ve naklî delillerle ispat eder.⁴⁹ Resûlullah'ın Yüce Allah'ı gözleriyle de gördüğünü ifade eder.⁵⁰

Mi'râc konusunda şeyh hazretleri şöyle buyurur: Yüce Allah lâmekân da Resul'u ile 90.000 kelime konuştu. Cenâb-ı Mevla bu konuştukların üçe böldü. Resul'une 30.000'ini herkese tebliğ etmesini istedi. Zira bu 30.000 kelime şeriatın temelleri idi. Kitap ve sünnet bu kısımdan müteşekkildir. Bu izahata bağlı olarak, eğer bir insan şeriatından ayrılrsa, o havada da uça, denizde de yürüse çok iyi bilinmelidir ki o kişi sahtekardır.⁵¹

Diğer 30.000'i de tarikat ve hakikattir. Cenâb-ı Mevlâ bunları istediklerine söyleyip, istemediklerinden saklayıp söylememe hususunda, Resulüm sen bu 30.000 de serbestsin. Kendilerine güvendiğin insanlara söyleyebilirsin diyerek habibini serbest bıraktı. Zira tarikat ve hakikat çok derin mevzulardır, kabiliyeti olmayanlara söyleme.⁵²

Şeyh hazretleri Resulullah aşkının bir yansıması olarak eserinin birçok yerinde kendisini bir şair ve Allah Resulu'nun nâtını söyleyen ve yazan bir meddâh olarak tanıtır ve şeref olarak bu bana yeter diyerek tevâzuyu da elden bırakmaz.⁵³

⁴⁶ Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, s. 514.

⁴⁷ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 146.

⁴⁸ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 149.

⁴⁹ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 380.

⁵⁰ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 390.

⁵¹ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 427.

⁵² Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 428.

⁵³ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 479.

Bir diğer önemli hususta şudur: eserinde büyük bir tevazu örneği sergileyerek, kendini Allah Resulu'nun kapısında bir Kelb (haşa cenabından köpek) olarak niteler.⁵⁴ Resulullah'ı genişçe anlattıktan sonra, eserinde uzunca bir dua eder. O duanın bir bölümünü burada zikretmemizin oldukça faydalı olacağı kanaatindeyiz.

“Allah Resul’üne seslenerek *“Ayağının tozuna anam babam sana feda olsun ey Nebi (s.a.v.), eshab-ı kehf’in kelbi dahi cennete girecekken, senin meddahın olan ve de sana iman etmiş biri olarak cehenneme girmem senin lutfuna uzaktır. Her ne kadar çok günahlarım varsa da, yalnız senin vasfında güzel sözlerde bulundum.”*⁵⁵ diyerek şefaat diler.

2.3. Vahdet-i Vücûd

Tasavvuf literatüründe, Vahdet-i Vücûd, zevkle elde edilen, yaşanarak bilinen, bu yönüyle kitap okunarak öğrenilen bir felsefe sistemi değildir.⁵⁶ “*Vahdet-i Vücûd*” özellikle İmâm-ı Rabbânî (1564/1624) tarafından eleştirilmiştir.⁵⁷

“Vahdet” kelimesi Arapça bir kelimedir. “Tek kalmak, tek başına kılmak” anlamlarına gelen “*vâhide*” fiilinin mastarıdır.⁵⁸ “*Vücûd*” kelimesi de, vahdet kelimesi gibi, Arapça kökenli bir kelimedir. Arapça da bulmak, bulunmak, varlık anlamına gelen “*vecede*” fiilinin mastarıdır.⁵⁹ Türkçe de ki karşılığı “varlık” kelimesidir. Vahdet-i vücûd, Arapça, varlığın birliği demektir. Allah’tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak, bilmektir.⁶⁰

Literatüre baktığımızda özellikle “*Lâ mevcûde illâ Hû*” ifadesiyle şekillenen “*Vahdet-i Vücûd*” nazariyesi, Muhyiddîn-i Arabî (1165/1240) ile sistemleşmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.” Bu cümle vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder.⁶¹ Klasik eser müelliflerine baktığımızda “*Allah*” ve “*varlık*” kavramları üzerine, Hâris el-Muhâsibi (243/857), Ebâyezîd-i Bistâmî (261/874), Cüneyd-i Bağdâdî (297/909) gibi müellifleri zikretmek yerinde olacaktır.⁶²

Şeyh hazretleri eserlerinde; varlık ve yokluk felsefesi üzerinde çokça durmuştur. Bu felsefi fikrin çıkışında da “vahdet-i vücûd” felsefesi ile kurulmuş bir tasavvufî anlayış hakimdir. Şâh-ı Nakşbend Bahâu'd-dîn (1318/1389) Hazretlerinin “*Risâle fi Vahdeti'l-Vücûd*” eseri bu tarîkatın ekseri mürşidleri üzerinde bu fikirlerin tesirini vücûda getirmiştir. Dolayısıyla şeyh de bu etkileşimden ziyâdesiyle nasibini almıştır. Tarîkatın esaslarından biri olan “*Muhabbet*”, Allah'ın yarattıklarına karşı, bir salikte zuhur etmesi

⁵⁴ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 397.

⁵⁵ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 470.

⁵⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 683.

⁵⁷ Ensârî, Muhammed Abdulhak, *Şeriat ve Tasavvuf*, (çev. Yusuf Yazar) Ankara 1991, s. 151-162 (İmâm-ı Rabbânî'nin eleştirileri bu eserde geniş bir şekilde yer almaktadır.)

⁵⁸ İbn-i Manzûr, a.g.e., c. III, s. 448.

⁵⁹ İbn-i Manzûr, a.g.e, c.III, s. 445; Kam, Ferit, Vahdet-i Vücud (Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu), DİB. Yayınları Ankara 1994, ss. 68-75.

⁶⁰ Cebecioğlu, a.g.e, s. 683.

⁶¹ DİA., a.g.e, “*Vahdet-i Vücûd*” md. c. 42, s. 433

⁶² Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, KB. Yayınları, Ank. 1990, s. 34-35.

ve bunun tesisi için sevginin oluşması, had safhaya ulaştığında Yunus Emre'nin dediği gibi “Yaratılanı severim, Yaratan’dan ötürü” mikeyasınca her şeyde Hakk’ı görme hali zuhur eder. Muhabbetin sonucunda, her şeyde Hakk görülür ve müşâhede edilir.⁶³

Şeyh der ki; sağlam ve gerçekçi bir vahdet-i vücûd’dan söz edebilmek için öncelikle sağlam bir kur’an bilgisine sahip olmak gerekir. Kur’an’a tam anlamıyla vakıf olan bir kişi, ayetlerin inceliklerini kavrar, ne gibi hususları kapsadığını tam anlamıyla idrak eder ve mükemmelliğe doğru giden yolda kendini geliştirip yetiştirdikten sonra, vahdet-i vücûd’un bilgisine ulaşabilir.⁶⁴

Şeyh der ki; Var olan da, var eden de Hazret-i Allah’tır. Vahdet-i vücûd bundan sonra başlar. Bu hiçlikten sonra Allah-u Teâla dilerse kendi varlığından onu kendi dilediği kadar haberdar eder. Varlık (vücûd) birdir. âlem, onun tecellî ve zuhur mahallidir. Bu meydana çıkma (tecellî ve zuhur), bir takım taayyün dereceleri ve iniş (tenezzül) mertebelerinden geçer. Yani, yaratılış bir meydana çıkıştır ve iniş mertebeleri de sıfatlarda bil-kuvve mevcûd olan istidatların derece derece görüşünden başka bir şey değildir.

Şeyh der ki; Tasavvufsuz Vahdet-i vücûd olamaz. İyi bilinmelidir ki tasavvufun en son merhalesi, Vahdet-i vücûd’un bidâyetidir. Hiç olduğunu bilen, zerre hakir olduğunu gören kişi ancak Hakk’ı görür, Vahdet-i vücûd’dan ancak böyleleri bahsedebilir. Allah-u Teâlâ dilerse esrarını onlara açar. Bunlar da dünya yüzünde yok denecek kadar nadirdir. Bu nükteyi ve inceliği anlamak her velinin işi değildir.

Şeyh der ki; Mürşîd-i hakîkî Hazret-i Allah’tır. Bunlar Hazret-i Allah’ın talebesi olduğu için Hazret-i Allah’ı bunlar bilir. Hazret-i Allah onlara ne öğrettiyse ve ne gösterdiyse onu bilir ve görürler, o esrarı ancak onlar çözer ve çözdürmeye çalışırlar. Allah-u Teâlâ’nın onlara göstermesiyle, O’nun izin verdiği ölçüde ve kaldırabilecekleri ölçüde kendilerine nasîb eder ve bu dereceye ulaşan kişiler vahdet-i vücûd’u O’nun dilediği kadar bilirler.⁶⁵

2.4. Tevhîd

Tevhîd, Arapça, birleştirmek demektir.⁶⁶ Vahdet kelimesi, köken olarak Arapça bir kelimedir. “tek kalmak, tek başına kalmak” anlamlarına gelen “vâhide” fiilinin mastar halidir.⁶⁷ Ayrıca bir şeyin bölünemezlik durumuna ve tekliğine “vahdet” denir. Tevhîd; Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fillerinde bir, yegâne ve benzersiz olduğunu benimsemektir.⁶⁸ “Vahdetu’l-bârî” şeklinde, Allah hakkında kullanıldığı zaman “zâtının birliği” anlamına gelir. Bu anlamda vahdet, bölünemeyen, parçalanamayan hakiki birliktir.

⁶³ Şemsüddîn Rûhî, *Dîvân-ı Rûhî*, s. 33.

⁶⁴ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 36.

⁶⁵ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 44.

⁶⁶ Cebecioglu, a.g.e, s. 659; Âsım Efendi, a.g.e., “Tevhîd” maddesi, c. II, s. 323; Bkz; Cürçâni, *Ta’rîfât.*, s. 146.

⁶⁷ İbn-i Manzûr, a.g.e, c. III, s. 448.

⁶⁸ DîA, a.g.e, “Tevhîd” md., c. 41, s. 21.

Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde, Allah'ın bir tek oluşu, benzersiz oluşu, ortağının bulunmayışı vurgulanmaktadır. "İlahınız bir olan Allah'tır".⁶⁹ "De ki, o tek olan Allah'tır."⁷⁰, "İki ilâh edinmeyin, çünkü O, sadece bir tek ilahdır."⁷¹ ayetleri bunlardan bazılarıdır.⁷²

Mutasavvıfların ileri gelenlerinden Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi; içinde her nevi eser ve şeklin izmihlale uğradığı ve bütün bilgilerin mahvolduğu bir mana olarak tanımlar.⁷³ Hucvîrî ise; bir şeyin (yegâneliğine, vahdâniyetine) ve birliğine, o şeyin birliği hakkındaki sıhhatli bir ilimle hükmetmektir, diye açıklar.⁷⁴ Hakk Teâla, zat ve sıfatlarında bölümsüz, fiillerinde delilsiz ve şeriksiz olarak vâhid olduğu için, muvahhidler ve tevhîd ehli O'nu bu sıfatta tanımışlar, birliği hakkındaki bilgilerine de "Tevhîd" adını vermişlerdir.⁷⁵

Şeyh hazretleri: "Kaygılarını tek'e indirenin, diğer kaygılarına Allah-u Teala (c.c.)'nin kefil oluşu"⁷⁶na dair hadis-i şerifini kendine ilke edinmiş bu çizgide tevhîd inancını sağlam bir çizgiye oturtmuştur.

Şeyh hazretleri, nefsin heva, heves ve isteklerinden kurtulup selamete ermenin yolunun tevhîdden geçtiğini ve meselenin kökten çözümünün tek çaresinin tevhîd olduğunu eserlerinde açıkça dile getirmiştir.

Şeyh derki, temeli sağlam olmayan bir bina eninde sonunda zarar görmeye, hatta yıkılmaya nasıl mahkumsa, tevhîd temeli sağlam olmayan bir anlayış ve düşünce de aynı şekilde, Allah'ın hak yolundan sapmaya açık olacaktır. Şeyhe göre, ehli tasavvufta tevhîd asıldır, hiçbir şekilde taviz verilemez, tevhîdi sağlam olan, kalesini her türlü saldırıdan emin kılmış sayılır.⁷⁷

2.5. Mürşîd

Mürşîd kelimesi, "irşâd" kelimesinden türemiş ism-i fâildir. Lugat olarak rehber, delil, kılavuz, yol gösteren, uyaran, irşad eden demektir.⁷⁸

Gerçek mürşîd, Hz. Muhammed'dir. Diğer mürşîdler onun manevi mirasını elde etmeye muvaffak olan kişilerdir. Seyyîd Şerif Cürcânî (1340/1413), mürşîdi; doğru yolu gösteren, sapıklıktan önce hak yola ileten kişi olarak tanımlar.⁷⁹ Mürşîde itaat, çok

⁶⁹ Bakara, Sûresi, âyet, 163.

⁷⁰ İhlas Sûresi, âyet, 1

⁷¹ Nahl Sûresi, âyet, 51.

⁷² Kur'an-ı Kerim'de yer alan Tevhîd'le alakalı diğer ayetler şunlardır; Âl-i İmran, âyet, 2-6-18; Nîsâ, âyet, 87-171; En'am, âyet, 19-102; Tevbe, âyet, 31; Hûd, âyet, 14; Ra'd, âyet, 16-30, ayet-i Celîleleridir.

⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, II.ci Baskı, İstanbul 1981. s. 387.

⁷⁴ Hucvîrî, a.g.e, s. 519.

⁷⁵ Hucvîrî, a.g.e, aynı yer; Kuşeyrî, a.g.e, s. 389..

⁷⁶ İbn-i Mâce, *Sünen*, Mukaddime, s. 23.

⁷⁷ Şemsüddin Rûhî, *Ravdu'n-Nâim*, ss. 34-42-84-88-96-14-132-147-223-2265-287-312; Aynı yazar, *Dîvân-ı Rûhî*, ss. 22-28-33-42-48-54.

⁷⁸ Uludağ, a.g.e, s. 389; Cebecioğlu, a.g.e, s. 455; İbn-i Manzûr, a.g.e, "Mürşîd" maddesi; Âsım Efendi, a.g.e, c. III, s. 232.

⁷⁹ Cebecioğlu, a.g.e, s. 455; Bkz; Cürcânî, a.g.e, s. 211.

önemlidir. Çünkü onlara itaatsizliğin ve saygısızlığın tevbesi yoktur. Mürîd Sadâkat ehli olmalıdır.⁸⁰

Şeyh hazretleri Mürşîd-i kâmiller için çok güzel ifadeler kullanmış, onların faziletlerine ve toplum üzerinde ne kadar gerekli olduklarına ve Allah katındaki sorumluluklarının ne kadar ağır olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur.

Şeyh der ki: Her mümin ziyaret için gittiği mürşîd-i kâmilî, Allah ve Resulü'nün bir emaneti olarak görmelidir. Ona karşı yapacağı hürmetin, aslında Allah ve Resulü'ne yapılan bir hürmet çeşidi olduğuna inanmalıdır. Şeyh mürşîddir, ruh ile meşgul olur, mürebbîdir. Kendisine intisâb eden müridin bütün hususiyetlerini, kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak, herkese ayrı ayrı yol gösterir.

Şeyh der ki; Peygamberimiz'in sünneti ve Kur'an-ı Kerim'in buyurduğu emir ve yasakları takip eden "Sûfiyyûn" yolu İslamiyetle beraber başlamış ve zamanımıza kadarda devam etmiştir. Bu yol, Allah'a ibadetin korkudan değil de, sevgiden yapılmasını prensip edinmiştir. Bu yolun ilk yolcuları, Hz. Ebubekir, Hz. Ali, Selman-i Fârisî ve diğer bazı kıymetli sahabelerdir. Allah hepsinden razı olsun.⁸¹

Bu yolun yolcuları, dinde verilmiş müsaadelerden ziyade, en efdal, Allah katında en kıymetli olanı tercih ederler. Bütün dünya ve ahiret işlerinde hepsi "Sünnet" dediğimiz, Peygamberimiz'in hareketlerini, adetlerini, ahlakını taklit ve tatbik etmişlerdir. Hepsi de evvela, Kur'an-ı rehber edinmişler ve din ilimlerine çok büyük önem vermişlerdir. Bilinen bütün mürşidler, yetişme çağlarında başka bir mürşidin elini öpmüş, ona imkan nispetinde bedenen ve ruhen hizmet etmişler ve zamanı gelipte manevi olgunluğa erişince izin verilmiş sekçin kimselerdir. Bu izin, mürşidin kendi arzusuna bağlı değildir. Allah tarafından manevi bir işarettir. Zaten, Allah tarafından verilmiş bir işaretle izin verilmeyen kimse, Allah'ın memuru olamaz. Hakiki izin sahibinin yardımcısı Allah olduğu için ondan istifade edilir. Allah ancak izin verdiklerine yardım eder. Allah'ın memurları da yetişme, akıl, firâset ve takvâ derecelerine göre, değişik tarzda büyüklük ve salâhiyette oldukları için, onların yanındaki istifade nisbeti değişir. Bazılarından daha çok, bazılarından daha az istifade edilir.⁸²

Şeyh der ki; Mürşidler şöyle tarif edilir; "*Zâhiruhû meal halk, bâtinuhû meal Hak*" Zahiri dış halleri halkla, dünya ile; iç alemleri ise Allah'la birlikte olmaktır. Mürşidlerin yanında dünya işleri görüşülür. Onlarda bu işlere iştirak ederler, ancak kalpleri ise Allah'la beraberdir. Onların yanında dünyanın sevgisinin bir sinek kadar değeri yoktur. Dünyayı, ahireti kazanmak için vasıta olarak kullanırlar. Onun için dünya işlerine de bizler gibi çalışırlar. Fakat, niyetleri yalnız ve yalnız ahiretin ve Allah'ın rızasının kazanılmasıdır. Yoksa, dünya malı toplamak değildir.⁸³

⁸⁰ Kuşeyrî, a.g.e., s. 418.

⁸¹ Şemsüddîn Rûhî, *Risâletü'l-Edeb ve'l-Âdâb*, s. 7.

⁸² Şemsüddîn Rûhî, a.g.e., s. 7

⁸³ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e., aynı yer.

Allah sevgisi onların kalbini tamamen doldurduğu için, dünya malının sevgisine yer kalmamıştır. Nasıl ki Mecnun yalnız Leyla'sını düşünürse, severse, mürşîdlerin Leyla'sı da Allah-u Teala hazretleridir.⁸⁴

Peygamberimiz'in şerâatına ve sünnetine aykırı hareket eden ve kendini mürşîd sanan kimsenin kendine bir faydası olamayacağı gibi onun elinden bir başkasına da fayda gelmez. Çünkü kendisi hidayete gelmemiş ki başkasının hidayetine vasıta olsun, ona fayda versin.⁸⁵

Şeyh der ki; Mürşîdler, Allah'ın yeryüzündeki askerleridirler. İnsanları, doğru yola çevirme memurlarıdır. Peygamberimizin vârisleridirler. Bu sebepten dolayı, onun vazifesini devam ettirmeye memurdurlar. Bu vazifelerini ise tevbe suretiyle, hidayete kavuşulmasıyla yaparlar. İnsanlara, Allah'ın rahmetini tattırarak, Allah'ı sevdirebilirler. Buna paralel olarak da Allah'a da kullarını sevdirebilirler.⁸⁶

2.6. Mürîd

Mürîd, Arapça isteyen demektir. Allah'a ulaşmayı arzu eden, bir başka deyişle, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir şeyhe (veya mürşîde) bağlanan (öğrenci olarak kaydını yaptıran, bey'at eden) kişiye mürîd denir.⁸⁷

Mürîd, kendi ihtiyârından sıyrılarak, nefsinde ve malında ancak mürşîdine amel etmeli, sâdık olmalı, huzurunda sükût etmeli ve her daim edebi ziyadesiyle muhafaza etmelidir.⁸⁸

Tasavvuf yolundaki mürîd, Allah'a yaklaşmayı arzu edip, kendisine o yönde bir vesile arayan ve o vesileyi de mürşîdi kâmil olarak bilip ona teslim olan ve ondan alacağı terbiye ile irşad olan sülûk ehlidir. Başka bir deyişle salıktır. Sadece Allah'ın rızasına taliptir. Mürîdin en büyük sıfatı yokluktur. Yani üzerinde taşıdığı varlığa ait mevcudatın cümlesinden vazgeçip, mürşîd kapısından girerek o yokluğuyla Allah'a ulaşarak, O'nunla var olmasıdır. Bunun dışında arayıcı, arzu edici veya murâd ediciler hedefleri doğrultusunda birer yolcudan veya birer meşakkat ehlinde öteye gidemezler. Çünkü Allah'ın rızasının dışındaki her şey gerçek mürîd için "hiç" ölçüsündedir. Kendi isteğini şeyhinin isteğinde eriten, fani kılan kişiye mürîd denir ki, bu eğitim, kulu Allah'ın iradesine teslim olmaya götürür.⁸⁹

Şeyh der ki: Mürşîdine, mürit kardeşlerine ve tüm Müslümanlara özellikle Cuma günü, Ramazan ayında, arife gününde, seher vakitlerinde, hac sırasında, Allah yolunda savaşırken, yağmur yaparken, ezan ile kamet arasında, secdede, iki hutbe arasında dua etmelidir. Duayı yalvararak ve huşuyla yapmalı; korku ve ümit duygularını dengelemeli

⁸⁴ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 8.

⁸⁵ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 9.

⁸⁶ Aktepe, a.g.e, aynı yer.

⁸⁷ Cebecioğlu, a.g.e, s. 454; İbn-i Manzûr, a.g.e, "Mürîd" maddesi, c. III, s. 235; Âsım Efendi, a.g.e, "Mürîd" maddesi, c. III, 321.

⁸⁸ Sühreverdî, a.g.e, s.389.

⁸⁹ Şemsüddîn Rûhî. "Risâletu'l-Edeb ve'l-Âdab" s. 11.

ve kabul edileceğini ummalıdır. Duanın başında Allah-u Teala'ya hamd etmeli, Peygamberimize salat ve selam getirmeli ve yine duayı aynı şekilde bitirmelidir. ⁹⁰

Şeyh der ki; Tüm işlerinde Allah-u Teala'yı unutmamalı; alışveriş sırasında Allah'ın takdirini kabullenmeli; öldükten sonra sevap defterini kabartacak iyi işler yapmalıdır. Allah'u Teala'nın kendisine bağışlamış olduğu nimetlerine tüm bedeniyle ve hareketleriyle şükretmelidir. ⁹¹

Şeyh der ki; Kalbinin hastalıklarını iyileştirmeye uğraşmalı ve aşağılık duygusuna kapılmayarak ruhunu yüce duygularla süslemelidir. Görevlerini titizlikle yapmalı, onların değerini azaltacak davranışlardan kaçınarak gerçek bir çabayla Allah-u Teala'ya yönelmelidir. Zenginliği önemsememeli; yanında toprak ile altın eşit olmalıdır. Zevk ve eğlenceye düşkün olmamalı; olayların kendisini etkilemesine izin vermemeli; aksine olumsuzlukları gidermeye çalışmalıdır. ⁹²

2.7. Muhabbetullah

Muhabbet hali, kulun gözüyle Allah'ın kendisine verdiği nimetlere; kalbiyle Allah'ın kendisine olan yakınlık, inâyet, hıfz ve yardımına; îmânı ve yakîniyle Allah'ın kendisine hidâyet ve inâyet nasîb ederek kendisine bakarak Yüce Mevlâ'yı sevmesidir. ⁹³

Şeyh der ki, Muhabbetullah, Kulun, ilâhi aşkın ateşi ile yanıp kavrulup, başka bütün sevdiği her şeyden el çekmesi, Allah'tan gayrı olan her şeyden yüz çevirmesi ve O'nu kayıtsız, şartsız, ve koşulsuz delicesine sevmesidir. ⁹⁴

Şeyh der ki: Gerçek muhabbet, sevgilinin arzu ve isteklerini, kendi nefsinin arzu ve isteklerine tercih etmektir. Kâmil mürşide gösterilen bu muhabbet, esasında Yüce Allah içindir. Bu hâli elde eden insanın bütün arzusu, mürşidinin sevdiği şeyleri yapmak ve devamlı onun istekleri doğrultusunda yaşamak olur. ⁹⁵

Dünya varlığından sıyrılan ve dünyevi tüm şeylerle alakasını kesen aşkın kalbinde Hakk ile baki olarak hiçbir şey kalmaz. Kişi öyle bir fena makamına erer ki, Hakk'tan başka hiçbir şey müşahede etmez olur. Kendi benliğinden sıyrılır, kendi yok olur, Hakk ile bütünleşmiş olur. Bunun sonucu olarak kişi, her türlü tasarrufun yegane sahibi "*Hâkim-i mutlak*"ın emrinde ve O'nun vasıfları ile görür ve görünür. Dolayısıyla her gördüğü sevgiliye muhabbet nazarıyla baktığı için Hakk'ın tecellisini görür. ⁹⁶

2.8. Fakr

Arapça, fakirlik, yoksulluk, ihtiyaçlılık gibi manaları ifade eder. Varlıktan kurtulup, Allah'ta fani olmaktır. Fakr, şerefli bir makamdır. ⁹⁷ Değişik manalara gelen bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de on dört yerde geçerken, bunların ikisi muhtaç, ⁹⁸ on ikisi

⁹⁰ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, aynı yer.

⁹¹ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 13.

⁹² Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, aynı yer.

⁹³ Serrâc et-Tûsî, Ebû Nâsır, "*el-Luma*", "*İslam Tasavvufu*", Çev. Prof. Dr. H.K. Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996, s. 56.

⁹⁴ Şemsüddîn Rûhî, *Dîvân-ı Rûhî*, s. 43.

⁹⁵ Şemsüddîn Rûhî, *Risâletu'l-Edeb ve'l-Âdâb*, s. 17.

⁹⁶ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 42-46-52

⁹⁷ Cebecioğlu, a.g.e, s. 20; İbn-i Manzûr, a.g.e, "Fakr" maddesi.

⁹⁸ Kasas Sûresi, âyet, 24; Fâtır Sûresi, âyet, 15.

fakir, fakirlik,⁹⁹ biri de bel kemiği manasına karşılık kullanılmıştır.¹⁰⁰ Fakr, eliyânın şîârı, asfiyânın zîneti ve Hakk Subhânehû ve Teâlânın has dostları olan enbiyâ ve Takvâ sahipleri için tercih ettiği bir haslettir.¹⁰¹

Şeyh der ki, Allah dostları fakrı kendilerine bir manevi işaret, bir huzur beklentisi, bir fazilet ve şeref nişanı olarak görmelidirler ki, Cenâb-ı Hakk'ın sayısız ihsanlarına ve nimetlerine kavuşabilsinler.

Şeyh hazretleri tasavvuf felsefesinde temel prensipleri ortaya konmuş olan fakrı her haliyle bizzat yaşamış ve bunu tüm müridlerine ve çevresindekilere aşlamış ve tavsiye etmiştir. Şeyh derki; gönül sultanlığının, manevi huzur ve mutluluğun fakrı, bir fazilet ve şeref olarak görüldüğü sürece gerçekleşir, aksi durumda hiçbir fayda sağlamaz ve bundan hiçbir feyiz alınmaz.¹⁰² Mülk âleminde zengin olmak, para kazanmak gibi meyillere zemin hazırlayan mülkiyet duygusu, aslında insanın fakrını hissetmesi için verilmiştir. Mülk boyutu ile, farâzî şekilde yaşanan mülkiyet ve bunun uzantısındaki farazî zenginlik, şeriatın zahirine binaen yaşantısı yönüyle gerçek fakrın hissedilmesine sahip olunan tek şeyin Yüce Yaradan'ın bahşettiği “cüzî irâde” olduğu sonucuna ulaştırmalıdır.

Sonsuz fakr, sonsuz zenginliğin anlaşılabilmesi zeminidir. Aslında gerçek fakr, gerçek zenginliktir. Farâzî, gelip geçici bir zenginliğin terk edilmesi, benliğin mülkten elini çekmesi, kur'an ve sünnete uygun yaşama gayretinin sonucunda insandaki ene duygusunun tamamen ortadan kalkması ve tabiatın silinerek berraklaşması sonucunda bunların arkasına gizlenmiş esmâ açığa çıkar. Bu seviyeye ulaşarak bu güzellikleri yaşayan insanın zenginlikten nasibi, toprak altında altın küpü bulmuş bir insanın yaşadığı sevinçle mukayese bile edilemez.¹⁰³

2.9. Halvet

Halvet kelimesi, uzlet, inziva, yalnızlık, boş yer, nikahlısı ile kapalı yerde bulunma, تنها, boş olma, boşaltma, şenliksiz yere uğrama, yalnız başına bir yere uğrama gibi manalara gelir. Halvet, tasavvufi hayata yeni başlayan kimsenin hemcinslerinden ayrılmasıdır.¹⁰⁴

Halvet, Arapça, “yalnız kalıp, تنها bir köşeye çekilmek” demektir. Tasavvufta, zihni konsantrasyonu gerçekleştirmek için ve bazı özel zikirlerle riyazetleri gerçekleştirmek üzere, şeyhin müridini karanlık bir yere, belirli bir süreliğine koyması işlemidir.¹⁰⁵

Halvet, safvet ehlinin sıfatı; uzlet, vuslat ehlinin emaresidir.¹⁰⁶ Şeyh der ki, halvetten asıl maksat şudur; Halvet sevgiliyle baş başa kalmaktır. Her türlü halvetin

⁹⁹ Bakara Sûresi, âyet, 268-271; Âl-i İmran Sûresi, âyet, 181; Nîsâ Sûresi, âyet, 6-135.

¹⁰⁰ Kıyâme Sûresi, âyet, 25.

¹⁰¹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 359.

¹⁰² Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 48.

¹⁰³ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 54.

¹⁰⁴ İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1988, s. 168.

¹⁰⁵ Cebecioğlu, a.g.e, s. 249; Âsım Efendi, a.g.e, c. III, s. 246.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, a.g.e., s. 197.

eriştiği yegâne merci Cenâb-ı Hakk'tır. Aşk ile dolu gönüller, sadece sevgiliyle hemhâl olurlar. Onunla baş başa kalıp, onun sırlarına ererler.¹⁰⁷

Şeyh der ki, halvet olgunlaşmak ve ilerlemek için belli bir müddet tenhâda yalnız kalmak halidir. Halvet, vuslat (kavuşma) alâmetidir. Bu prensip seyr-u sulûk mesabesine ulaşmış kabiliyetli dervişler ve mürşîd-i kâmiller tarafından tatbik ettirilir. Bu prensipleri uygulamadaki asıl amaç; ibadet, dua, riyâzet, mücâhade, çile, halvet ve tefekkür neticesinde ruhun derece derece saflaşması ve ilâhi hakikatları kavramasına engel olan perdelerin kalkarak aslî berraklığını kazanmasına imkan sağlamaktır.¹⁰⁸

2.10. Zikir

Arapça, unutmamanın zıddı olan hatırlamayı ifade eden bir kelimedir. Zikir, lügatta, anma hatırlama, zihinde tutma, yâd etme unutmama, ağzına alma, açıklama manasında Kur'an kaynaklı bir tasavvuf kavramıdır. Zikir, diğer bir ifade ile korku (havf) veya sevginin çokluğun sebebiyle, gaflet meydanından müşâhede alanına çıkıştır. Zikir, âriflerin yaygısı, muhîblerin sağlama bastığı yer, âşıkların şarabıdır. Kısaca zikir, zikredilenden (Allah'tan) başkasını unutmaktır.¹⁰⁹

Zikir, Hakka giden yolda riayet edilmesi son derece mühim olan kuvvetli bir esastır. Hatta bu yolda temel şart zikretmektir. Devamlı zikretmenin dışında, başka hiçbir şekilde Allah'a ulaşmak mümkün değildir.¹¹⁰

Şeyh der ki, zikir şeytanı yanından uzaklaştırır ve Allah'ın hoşnutluğunu kazandırır. Kalpten gam ve tasayı giderip, kalbe ferahlık, sevinç ve rahatlık bahşeder. Kalbi ve yüzü nurlandırarak, bedeni ve ruhu güçlendirir. Hataları önler, giderir ve yok eder. Zikir kalbin şifa ve ilacıdır. Zikir, cehennem ile kul arasında bir duvardır. Zikir, dilin gıybet, yalan ve haram şeylerle meşgul olmasını önler. Zikir, murakabeyi temin eder ve ihsan kapısının açılmasına vesile olarak, Allah'a kurbiyyeti sağlar.

Usulüne ve gayesine uygun olarak yapılan zikir, tarîkat ehli kişinin daima Allah'ı hatırlamasını, dünyada başıboş olmadığının şuurunun canlı tutulmasını ve bu şuurla hareket etmesini ve davranışlarını Allah'ın koyduğu ölçülere göre ayarlamasını temin eden bir otokontrol vasıtası durumundadır.

2.11. İhsân

Bir şeyi iyi ve güzel etmek, güzel bilmek manasına Arapça bir kelime olan ihsân, tasavvufî terim olarak; her ne kadar görmese de, sanki Allah'ı görüyormuş gibi kulluk etmedir, anlamındadır.¹¹¹ İhsan bir makamdır. Bu makamda kul, Hakk'ın isim ve sıfatlarının izlerini düşünme durumundadır. İbadet yaparken Allah'ı hemen önünde imiş gibi düşünür ve sürekli O'na bakış halindedir. Bunun en düşük derecesi, Allah'ın

¹⁰⁷ Şemsüddîn Rûhî, *Dîvân-ı Rûhî*, s. 48.

¹⁰⁸ Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, s. 234.

¹⁰⁹ Cebecioğlu, a.g.e, s. 728; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "zikir" mad., c. I, s. 1071, Beyrut; Asım Efendi, a.g.e. "zikir" mad., c. II, s. 346; Bkz; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, "zikir" mad., c. II, s. 545; Cürçânî, a.g.e, s. 301.

¹¹⁰ Kuşeyrî, a.g.e., s. 301

¹¹¹ Cebecioğlu, a.g.e, s. 299; İbn-i Manzûr, a.g.e, "ihsan" maddesi; Asım Efendi, a.g.e, c. II, s. 543; Bkz; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, "ihsan" maddesi, s. 232.

kendisine baktığını düşünmektir. Bu, murakabenin ilk derecesidir. Bunun tahakkuku için yedi şeye ihtiyaç vardır.¹¹²

Şeyh der ki, kulun ihsânı, Allah-u Teala'ya taatte bulunması, Hakk'ın ihsânı ise, şükre muvaffak kılmak için, kuluna lütufta bulanmasıdır. Cenâb-ı Hakk'ın kullarına ihsanları sonsuzdur. Bu sebeple kul, kendisine gelen güzel ve hayırlı nimetler gibi, belalarında Hakk Teala katından gelen bir ihsan olduğunun şuuruyla hareket etmeli ve her kazaya rıza göstermelidir.¹¹³

İhsân gerçek aşktır. Sevdiğinin sevgisini kazanma çabasıdır. Sevdiğin için elinden gelen ne varsa, sunabildiklerinin en güzelini sınama çabasıdır. İhsan, dağın doruklarında olmak gibidir, bu durumda duygular daima zirvededir. Coşkudan, heyecandan hiç bir şey eksilmez. Sular içinde hala akması gereken ne varsa, durulmadan akmaya devam eder. İhsan her şeye rağmen bilinçli olmak halidir. İhsan yalnız ibadetle ilgili meselelerde mü'minin yükümlü olduğu bir sorumluluk değil, bütün söz ve işlerindeki değişmez tavrıdır.¹¹⁴

İhsân makamı, manevi huşu ve huzur içerisinde Allah-u Zülcelâl'e ibadet ederek kalbin temizlenmesini sağlama gayretidir. Bundan dolayı ihsan makamı olmazsa dinin bir kısmını eksik bırakılmış olur. Hadis-i şeriflerde açıkça, kulun bütün ibadet ve kulluk görevlerini yerine getiren yani hayatının her anında, Allah-u Zülcelâl'in kendisini gördüğünün, işittiğinin ve bildiğinin şuurunda olması gerektiği beyan edilmektedir. İşte, kişinin bu ihsan halini bozan sebepler; şeytanın vesvesesi, nefsin arzuları ve dış dünyanın etkileridir. O halde, bu tesirlerden kurtulmamız gerekmektedir ki ihsanı yaşayabilelim. Bu tesirlerden kurtulma yolu ise bunların sebeplerini, insana nasıl tesir ettiklerini ve bunlara karşı ne gibi tedbirler alınması gerektiğini; kısaca bu marazi durumun teşhis ve tedavisini bilmemiz gerekmektedir. Bu marazları tedavi etme usulü ve kurallarını en iyi bilen birer tasavvuf mütehasısı olan mürşid-i kâmil; hem bu konulardaki zâhirî ilmini, hem tecrübelerini ve hem de bâtinî yolla Allah-u Zülcelâl'in verdiği manevî ilmi kullanarak kişiyi tedavi edebilir.¹¹⁵

2.12. Sıdk

Arapça, doğruluk demek olan sıdk, gerçeklik, kalp temizliği manalarına gelir.¹¹⁶ İstılahta sıdk, müslüman'ın Hakk'a ulaşmasını temin eden gerekli sıfatlardan biridir. İnsan sıdk, ihlas ve sabır sahibi olmakla olgunluğa erer.¹¹⁷ Sır ve aleniyyenin (içte olanla, dışta olanın) eşit olması, "olduğun gibi görün veya görüldüğün gibi ol" vecizesinde anlatılmak istenen husus, mü'minin imanında sıdkı kadar, kafirin de

¹¹² Cebecioğlu, a.g.e, Aynı yer.

¹¹³ Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, s. 243, Aynı yazar, *Dîvân-ı Rûhî*, s. 34; aynı yazar, *Risâletü'l-Edeb ve'l-Âdab*, s. 18.

¹¹⁴ Şemsüddîn Rûhî, a. g. e, ss. 348-356; Aynı yazar, a.g.e, s. 54-56.

¹¹⁵ Şemsüddîn Rûhî a.g.e, ss. 312-367-386; Aynı yazar, a.g.e, ss. 26-61.

¹¹⁶ Cebecioğlu, a.g.e, s. 566; İbn-i Manzûr, a.g.e, "sıdk" maddesi; Bkz; Cürçânî, a.g.e, "sıdk" maddesi; Râgıb el-İsfehâni, "sıdk" maddesi; Âsım Efendi, a.g.e, c. II, s. 567.

¹¹⁷ Âsım Efendi, a.g.e, "sıdk" maddesi, c. II, s. 567; Ayrıca konu ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz; Serrâc, *el-Luma'*, s. 216; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. I, s. 324; Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 374.

küfürde sıdkı, şahsiyetteki dengenin bir göstergesidir. Salikin, söz ve işinde sıdkı ön planda tutmayı alışkanlık haline getirmesi ve bu halini devam ettirmesi, onu sıddıklar zümresine dahil eder.¹¹⁸ Sıdk, helâk olunacak yerde, hak olanı söylemektir. Özün söze uygun olmasıdır.¹¹⁹

Şeyh der ki: sıdk; içte ve dışta, Allah ile beraberliği, istikâmet (şeriata bağlı olmak) üzere muhafaza etmekle olur. Bu istikâmetin sağlanması, Allah'ı sürekli kalpte muhafaza etmek, O'ndan başka şeyleri hatıra getirmemekle mümkün olur. İnsan, kendisine bir zarar dokunacağından korksa bile, yine de doğruluktan ayrılmamalıdır. Zira bu davranış mutlaka kişinin yararınadır. Bir fayda dokunacağını ümit etse bile, yalan söylemekten de çekinmelidir. Çünkü yalan er ve geç insana zarar verir. Cenâb-ı Mevlâ yüce kitabımızda gideceğimiz yolu bize ayan beyan göstermiştir. Kur'an'ın rehberliğinde helal ve haramı, hayır ve şerri, iyi ve kötüyü, adalet ve zulmü, hak ve vazifeleri Peygamber'i vasıtasıyla, iyiliği emredip, kötülükten sakındırma çizgisinde bizlere açıkça bildirmiştir. Bizlere düşen Hak din yolunda Hakk'a erişmek için vazifemiz, onun göstermiş olduğu şerefli yoldan yürümek, ya dediklerini yaparak, yapma dediklerini de asla yapmamak kaydıyla sakınmak, sıdk ve sadâkat üzere olmaktır.¹²⁰

2.13. Zühd

Zühd, Arapça, rağbetsiz olmak, terk etmek, kötü kabul edilen şeylerden yüz çevirmek, dünyaya buğz etmek ve mâsivâyı terk etmek manalarına gelir.¹²¹ İstılahta zühd, dünyadan yüz çevirmek, nefsi mâsivâyâ olan meyil ve sevgiden alıkoymaktır.¹²²

Zühd, yüce bir makamdır, Hoş hallerin, güzel mertebelerin temelidir. Hakka yönelenlerin, her şeyden vazgeçip O'nun rızasına tâlib olanların ve tevekkül ehlinin ilk basamağıdır.¹²³

Şeyh der ki, dünyada zühd sıfatıyla anılmak, bin güzel ad ve sıfatla anılmadan daha değerlidir. Dünyaya rağbet sıfatıyla anılmak ise, bin kötü sıfatla anılmak demektir. Çünkü zühd, Allah'ın Peygamber'i için seçtiği, Peygamber'in de nefsi için ihtiyar ettiği bir sıfattır. Zühd helallerde olur. Haram ve şüpheli olanı zaten terk etmek farzdır.¹²⁴

Şeyh der ki, zühdün gayesi, müslümanın sahip olduğu imanın mahiyetini arttırarak, dinine duyduğu değeri yükseltmektir. Külfetsiz nimet düşünülemez. Hastalığın ne olduğunu bilmeyen bir kimse için, sıhhatin bir nimet olarak kabul edilmesi mümkün değildir.¹²⁵

¹¹⁸ Cebecioğlu, a.g.e, s. 567.

¹¹⁹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 292.

¹²⁰ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 356; Aynı yazar, *Dîvân-ı Rûhi*, s. 46.

¹²¹ Cebecioğlu, a.g.e, s. 734; İbn-i Manzûr, a.g.e, "zühhd" maddesi, c. III, ss. 197-197; Âsım Efendi, a.g.e, "zühhd" maddesi, s. 1125

¹²² İbn-i Manzûr, a.g.e, s. 197.

¹²³ Serrâc, a.g.e., s. 45.

¹²⁴ Şemsüddîn Rûhî, *Dîvân-ı Rûhi*, s. 24.

¹²⁵ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 27.

Şeyh der ki, emek verdiğimiz bir şeyin değeri de büyük olur. Zühd, dünyaya karşı duyulan rağbeti, gönülden söküp atmaktır. Bir kimse, dünya malını, nefse ait hevesleri, şöhret ve kazanma hırsını gönülden çıkarmadığı müddetçe zâhid olamaz. Zühd'den murâd, gönül hanesini ağıyardan temizlemektir. Çünkü, Allah ve Peygamber sevgisi zühd sayesinde gerçekleşir.¹²⁶

Şeyh der ki, nefsi tezkiye konusunda takip edilmesi gereken yol, dini, nefsi için vicdan kılmaktır. Maddi varlığını besleyen kimselerin tatmini imkansız ve fâsit bir daire içine gireceği şüphesizdir. Her şeyi maddi ölçüler içinde değerlendiren kimselerden meydana gelen toplumlarda hikmet ve tefekkürden eser kalmaz. Sadece teknik ve teknolojinin esiri olan insanların makinadan hiçbir farkı olmaz, kalb-i selîm, nefse nisbetle, ruha yönelmek suretiyle gerçekleşir.¹²⁷

Şeyh der ki, her daim dünyayı kalbinizden çıkarın, ona hiçbir zaman kalbinizde yer vermeyin, kalbinizden dünya ne kadar uzak olursa, sizler o kadar selamette olursunuz. Kalbinizde yeri olmayan dünya, dışardan ne kadar çırpınırsa çırpınsın, Allah'ın inayetiyle size zarar veremez, bu şekilde devam ettiğiniz surette, dünyanın esiri olmazsınız aksine dünyanın istek ve tuzaklarına karşı siz hükmeder duruma geçersiniz. Unutmayın ki; haramdan yüz çevirmek farz, helalden fazla olanları tek etmek fazilet ve şüpheli olan şeyleri terk etmekte keramet alametidir.

2.14. Tevâzû

Tevâzû, Arapça da alçak gönüllülüğü ifade eder. Azlıkla övünmek, alçak gönüllülüğe yönelmek, herkesin ağırlığını yüklenmek şeklinde de tarif edilmektedir.¹²⁸ Tevâzû, nefsi tanıyıp ciddi olarak alçaltma, tevâzû hürmetine nefsi yüceltmedir.¹²⁹

Tevâzû, hased edilmeyen bir nimettir. Kibir ise, merhamet olunmayan bir felakettir. İzzet ve şeref tevâzûdadır. Kibirde izzet arayan bulamaz ve muvaffak olamaz.¹³⁰

Şeyh der ki, kâinâtın yegane sahibi olan Cenâb-ı Mevlâ hazretleri, yaratmış olduğu tüm nimetleriyle kullarını rahmetinin bir eseri olarak hiç kimseyi ayırt etmeyip nasıplendirdiği gibi, kainatta yer alan, güneş, toprak ve su gibi en önemli üç nimeti de, kafir, Müslüman, zalim, mazlum, fakir, zengin hiçbir mahlukatı ayırmaksızın herkesi nimetlerinden eşit şekilde faydalandırdıklarını, buna karşılık ne yapılırsa yapılsın, ne denilirse denilsin üzerlerine düşen vazifeyi hiçbir şikayette bulunmadan, sızlanmadan, en ufak bir acizlik belirtisi göstermeden yaptıklarını, bu yönleri itibariyle şefkatin, tevâzûnun ve merhametin timsali olduklarını, dolayısıyla insanların bunlardan büyük ibret alarak hayatlarını ve davranışlarını bu çerçevede değerlendirmeleri ve şekillendirmeleri gerektiğine dikkat etmelerine vurgu yapar. Ayrıca, tevâzûnun timsali

¹²⁶ Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, s. 78-82.

¹²⁷ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, ss. 101-163-243.

¹²⁸ Cebecioğlu, a.g.e, s. 656; İbn-i Manzûr, a.g.e, "tevâzu" maddesi; Bkz; Râgıb el-İsfehâni, a.g.e, "tevâzu" maddesi"; Âsım Efendi, a.g.e, "tevâzu" maddesi, c. I, s. 1199.

¹²⁹ Cebecioğlu, a.g.e, s. 657.

¹³⁰ Kuşeyrî, a.g.e., s.235.

olan toprağın üzerine insanlar basmakta, her türlü pisliklerini gömmekte buna rağmen toprak hiç şikayet etmeden içine almamazlık etmeden her şeyi kabul etmektedir, işte bu yönüyle tevazu; topraktan yaratılmış olan insanoğlu için ibretlerle dolu büyük bir nimettir. Tevâzû mü'minin en kıymetli ve kendisine çok yakışan en güzel zinetidir. Mü'mîn olan kişi, daima herkese karşı tevazu sahibi olmalıdır. Mademki her şeyin sonu, topraktır, inanan kişi toprak olmadan önce toprak olmayı bilmelidir.¹³¹

2.15. Güzel Ahlâk

Ahlâk, Arapça hulk'un çoğuludur, huylar demektir. Ahlâk, insanın manevi seciyesini tenzih eden hususiyetlere denir.¹³² Ahlak ilmi ise, öğrenmeye yönelik düzenlenmiş olan ahlâk nazariyesidir. Ahlâk ilmi, faziletler ve onları kazanmak, rezil davranışlar ve onlardan kaçınmak ilmidir.¹³³

Güzel ahlâkın alâmeti, azâ ve cefâ vermekten kaçınmak ve verilen ezâ ve sıkıntıları şikâyet etmekten, âcizlik göstermeden sineye çekmektir.¹³⁴

Şeyh hazretleri peygamber ahlâkıyla ahlaklanmaya azmettiği için, her sohbetinde güzel ahlâk sahibi ve örnek insan olmayı tavsiye ederek, gördüğünüz bir hatayı ifşa edeceğiniz yerde onu setredin. Birbirinizi Allah için sevin. Çevrenizdeki insanları, sizlere olan menfaatlerinden, faydalarından ve iyiliklerinden dolayı değil, rıza-ı lillah için sevin ve muhabbet edin, her işinizde gayeniz Allah'ın rızasını kazanmak olsun, derdi.¹³⁵

Şeyh der ki; insan, hem bilgi sahibi olan, hem de eylemde bulunan bir varlıktır. Neleri yapıp, neleri yapmayacağı din ile kendisine bildirilmiştir. Helal-haram, iyi-kötü, güzel-çirkin kavramlar insanın karar vermesinde etkin olan terimlerdir ve ilahi kaynaklı olarak tesisi edilmişlerdir. Ahlaki değerleri toplumlarda bir müessese haline getirenler peygamberlerdir. Bizim peygamberimiz Hz. Muhammed, insan olarak sergilediği üstün şahsiyet ve tebliğ ettiği İslam dini ile beşeriyetin kurtuluş reçetesini âleme sunmuştur.

Şeyhe göre; çalışma manevi yönden gayret etmeye işarettir, bunun da temelinde yine çalışma ve gayret etme vardır. İnsan, rûhî melekelerini yüceltmek için feyiz alacağı bir mürşidin talimi üzerine çalışmalı ve tefeyyüz etmelidir.¹³⁶ Bu örneklik için lazım gelen hasletlerden biri de fazilettir. Fazîlet; olgunluk, erdemlilik, üstünlük gibi anlamları ihtiva eder. Fazilet, insanın doğuştan getirdiği iyi yönlerin olgunlaştırılmış şekline denir.¹³⁷

Şeyh der ki, örnek insan olabilmek için, sözüne güvenilir, vadini yerine getiren, bağlılığında şüphe olmayan bir insan modeli şekli ortaya konmaktadır. Bu modelin en güzel örneği ve şeref timsali hiç şüphesiz fahri kainat Efendimiz'dir. O, peygamberlikle

¹³¹ Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, s. 384; Aynı yazar, *Dîvân-ı Rûhi*, s. 24.

¹³² Cebecioğlu, a.g.e, s. 39; İbn-i Manzûr, a.g.e, "hik" maddesi.

¹³³ Cebecioğlu, a.g.e, s. 39; Gazzâli, *İhyâ*, c. III, s. 27-55.

¹³⁴ Kuşeyrî, a.g.e, s. 332.

¹³⁵ Şemsüddîn Rûhî, *Dîvân-ı Rûhi*, s. 44.

¹³⁶ Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, s. 244.

¹³⁷ Cebecioğlu, a.g.e, s. 208.

görevlendirilmeden önce bile hiç yalan konuşmamış; peygamberlik görevlendirildikten sonrada; birine bir şey emanet edildiğinde ona ihanet etmeyi, konuştuğunda yalan söylemeyi, verilen sözde durmamayı, tartışmada aşırı gitmeyi nifâk alâmeti olarak nitelemiş, bu davranışlarda bulunan kimselerde nifâk alameti bulunduğuna dikkat çekmiştir.¹³⁸

Şeyh der ki, Hakk âşıkları kendi gönüllerinde ve baktıkları her yerde, her şeyde, Allah'ın kudretini, büyüklüğünü ve yaratma gücünü görür, hisseder, O'na hayran olurlar. Birliğin müşahedesi onları aşk divanesi eder. Hakikatın sırlarına vâkıf olan can, dışarıdan bakılınca divane gibi görülür; ama o aslen Hakk'ın güzelliğinin hayranıdır. Bundan da kurtulması mümkün değildir. Onun içindir ki âşıklar, bu hallerinden dolayı daima hamd ederler. Yüce Allah'ın vermiş olduğu nimet ve ihsanlarına karşı sena ederler. Allah'ı öven, O'na şükreden bir kul olmak elbette ki Peygamberimiz'in işlemiş olduğu en güzel hasene örneğidir.¹³⁹

Şeyh hazretleri güzel ahlâkla ilgili düşüncelerini şöyle sonlandırır: Etrafınızdakilere karşı daima güzel ahlâkınızla örnek olun. Güzel ahlâkınız sayesinde tüm kapılar yüzünüze açılır. Sizin olumlu davranışlarınız en güzel nasihat ve en güzel örnektir. Sizi görenler dinin güzelliğini davranışlarınızda, tavırlarınızda, eylemlerinizde, hülâsa güzel ahlâkınızda bulsun. Bu sebeple hâl ve hareketlerinize elden geldiğince yanlış yapmama yönünde, mükemmel bir insan olmak, Resulullah ahlâkıyla ahlaklanma yönünde büyük çaba gösterin. Bunları yaptığınız takdirde, öncelikle Cenâb-ı Mevlâ'nın rızasını, inâyetini ve rahmetini, Peygamber'in de sevgisini, teveccühünü ve şefaatinizi ziyadesiyle kazanmış olur, ömrünüzde de huzurlu, mutlu ve saadetli olursunuz.¹⁴⁰

2.16. İhlâs

İhlâs, gösteriş bırakmak; taatte, ibadette, samimi olmak manalarını ihtiva eden Arapça bir ifadedir.¹⁴¹ Kalbi, safâsına keder veren şeyden kurtarma, tam bir doğrulukla kullukta bulunmak, amellerinde Allah'tan başkasından karşılık beklememektir.¹⁴² Taat ve ibadette her daim sırf Allah'ı kastetmektir.¹⁴³

Şeyh der ki; ihlâs sırf Allah rızası için sevmek ve ona karşı samimi olmaktır. Bunun gereği, irşad ve terbiye için tabi olduğu mürşidine bütün varlığı ile bağlanmaktır. Şöyle ki, bütün alem gavs, kutûb, mürşid ve büyük velilerle dolu olsa, mürîd, hidayet ve manevi nasibinin sadece kendi mürşidinin yanında olduğunu bilmeli, kendisine sevgiyle tabi olmalıdır. Mürîd, ulaştığı bütün ilahi ilim, feyiz ve nurun kendisine mürşidinin üzerinden geldiğini, Cenab-ı Hakk'ın onu vesile ettiğini

¹³⁸ Şemsüddîn Rûhî, *Risâletü'l-Edeb ve'l-Âdab*, s. 19.

¹³⁹ Şemsüddîn Rûhî, *Risâletü'l-Edeb ve'l-Âdab*, s. 18.

¹⁴⁰ Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, ss. 11-143-213-245-312-335; Aynı yazar, *Dîvân-ı Rûhî*, ss. 23-34-46.

¹⁴¹ Cebecioğlu, a.g.e, s. 298; İbn-i Manzur, a.g.e, "ihlâs" maddesi; Bkz; Cürcânî, a.g.e, "ihlas" maddesi; Âsım Efendi, a.g.e, "ihlâs" maddesi c. I, s. 234.

¹⁴² Cebecioğlu, a.g.e, Aynı yer.

¹⁴³ Kuşeyrî, a.g.e., s. 289.

bilmeli ve kalbini tamamen ona çevirmelidir. Kısaca gönlünü ve gözünü mürşidinde toplamalıdır. Şüphe müride zarar verir.¹⁴⁴

İhlas'lı olabilmenin tek şartı; ömrü boyunca Allah'ın emir ve yasaklarına sıkı sıkıya sarılan, ibadetin her çeşidiyle O'na ibadet eden Peygamberimiz'i örnek alarak onun gibi yaşamaya gayret etmek, O'nun hayatındaki gibi tüm insanlığa örnek olmak ve yapılan her iyiliği ve ihsanı bir karşılık, bir çıkar ve bir menfaat beklemeden yapabilecek dirayeti gösterebilmekte gizlidir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin....."¹⁴⁵ buyurulmaktadır. Dolayısıyla Allah'a itaat edebilmek için Peygamberimiz'i örnek almak, onun takip etmiş olduğu metodları takip etmek gerekmektedir. Peygamber'e itaat ise, O'nun sünnetine sınıksız sarılmak, sünnete uygun hareket etmek ve sünnetini layığıyla uygulamak suretiyle olur. Allah ve Resul'u neyi emretmişse onu yapmak, neyi yasaklamışsa ondan kaçmak ve uzak durmak itaatın esasıdır. Tâat, boyun eğme, Allah'ın iradesine uyma, Allah'ın rızasına uygun düşen söz, hareket ve fiillerin bütünüdür. dolayısıyla insan her yönüyle Yaradan'a karşı son derece saygılı, edepli, vakarlı ve itaatkar olmalıdır. İnsan emirlere riayet eder, yasaklardan kaçınırsa selamette olur.¹⁴⁶

2.17. Sünnete Bağlılık

Kur'an-ı Kerim'deki "Ey Muhammed, de ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun. Allah'ta sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah affeder ve merhamet eder."¹⁴⁷ ayeti celilesi, mutasavvıflar için Hz. Peygamber'e tabi olmada teşvik edici bir rol oynamıştır. Yine bu hususta; "Sizin için Allah'ın Resulünde güzel bir örnek vardır."¹⁴⁸ ayeti de bu konuda oldukça etkili olmuştur. Çünkü örnek alınması gereken en uygun ve en mükemmel mü'min tipi Hz. Muhammed'dir.

Mutasavvıflar içinde havâs derecesinde olanlar; dini esasları sağlamlaştırdıktan sonra ilâhi hudûdu koruyup, bu konuda tüm sünnetleri kesintisiz yerine getirdikten sonra, Allah Resulü'nün, tâat, ibâdet, âdâb ve güzel ahlâk ile ilgili hoş hallerini araştırarak, nefislerini O'na uydurmaya ve O'nu örnek almaya çalışırlar ve O'nun âdâd, ahlâk, fiil ve davranışlarına sıkı sıkıya bağlanırlar.¹⁴⁹

Şeyh, Resulullah'ın sünnet-i seniyyesine sıkı sıkıya bağlıydı. Bu hususta hiç taviz vermezdi. Tam bir Resulullah aşığı olan şeyh Abdurrahman, kurtuluşun anahtarının Resulullah'a tam bir ittibâyla teslim ve tabi olmakla mümkün olabileceğini belirtmiş, hayatının tamamını bu sevgiyle ve bu coşkuyla geçirmiştir. Dünyaya değer vermemesi, mütevâzi yaşantısı, takvâsı, ihlâsı ve diğer tüm faziletli yönleri bu bağlılığını açıklayan en büyük kanıtlardır.

Şeyh der ki, Sünneti dışarıda bırakan, Kur'an bize yeter diyen bir İslâm anlayışı yanlıştır. Bugün, her Müslüman'ın Resûlullah'ın halifesi olmaya aday olması

¹⁴⁴ Şemsüddîn Rûhî, *Risâletü'l-Edeb ve'l-Âdab*, s. 12.

¹⁴⁵ Nîsâ Sûresi, âyet, 22.

¹⁴⁶ Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, ss. 111-146-215-248-314-33; Aynı yazar, *Dîvân-ı Rûhi*, ss. 28-37-49.

¹⁴⁷ Âl-i İmrân Sûresi, âyet, 31.

¹⁴⁸ Ahzâb Sûresi, âyet, 21.

¹⁴⁹ Serrâc, a.g.e, s. 45.

icap etmektedir. Zira bugün insanlar Resûlullah Efendimiz'in bildirdiği yolun dışında yollara tabi olmaktadır ve başka batıl fikirlerin peşinden gitmekte, yanlış metotlar takip etmektedirler. Her mükellefin, Hz. Peygamber tarafından çizilen tek ve kusursuz modele yani sünnete uyma mecburiyeti vardır. “Allah ve Resûlu'nun hüküm verdiği bir hususta mü'minlerin muhayyerliği yoktur.”¹⁵⁰ “Peygamber'in inandığı gibi inanan mü'minlerin, Resûl-u Ekrem'in yolunu ve metodunu takip etme mecburiyetleri vardır.”¹⁵¹ Bilinmelidir ki: Hiç kimse Resûlullah'ın terk ettiğini işlemekle veya Resûlullah'ın sünnetine muhalefet hevâ ve arzularına göre, mevcut sistemin müsaade ve emirlerine göre hareket etmekle Allah'a yaklaşamaz. O'nun terk ettiğini işleyenle, işlediğini terk eden arasında pek fark yoktur.¹⁵²

Lafla sünnete uyuyoruz deyip de, hal ve gidiş itibariyle sünnete aykırı birçok bid'at işleyen insanlar gibi olmamalıyız. Sünnet kitaplarını okumalıyız, Peygamber Efendimiz'in hadis kitabını okumalıyız ve sünnet-i seniyyeye hayatımızı uydurmaya, Efendimiz'in sünnetine göre yaşamaya azami ölçüde gayret etmeliyiz. Çünkü, hadîs-i şeriflerde, insanların bozulduğu ahir zamanda Peygamber Efendimiz'in sünnetine sarılan, onu öğrenen, öğreten, yaşayan, yaşatan, ihyâ eden insanlara yüz şehid sevabı verileceği müjdelenmiş ve bildirilmiştir.¹⁵³

Şeyh der ki: Hz. Peygamber'in hayat biçimi olan sünnete saygı göstermek, onu korumak ve hayatımızı ona göre düzenlemek dinî bir görevdir. Sünnete dayanan davranışlarımız bizi Peygamber Efendimize yaklaştırır, ona benzememize ve onun sevgisini kazanmamıza vesile olur. Kıyamet gününde şefaatine nâil olmamıza ve onun “ümmetimdir” diyerek bize sahip çıkmasına sebep teşkil eder. Bu bakımdan sünneti hafife almamalı, günlük hayatımızda elden geldiğince Efendimizin davranışlarını örnek alarak yaşamaya çalışmalıyız.¹⁵⁴

2.18. Nefs

Nefs, Arapça bir kelime olup; Ruh, akıl, insanın bedeni, ceset, kan, azâmet, izzet, görüş, kötü göz, bir şeyin cevheri, hamiyet, işkence, ukûbet, arzu, murâd, gibi manalara gelen bir kelimedir. ¹⁵⁵ Lugatta, can, ruh, kan, cesed, nazar değdiren göz, yanında, herhangi bir şeyin özü, cevheri, azamet, izzet, hamiyet, gayb gibi manaları ihtiva eder.¹⁵⁶

Nefs, mahlûkat içerisinde insanı hem mükerrer bir mevkiye yüceltebilen, hem de bunun zıddı olarak esfel-i sâfilîne düşürebilen iki vecheli bir vasıta. Islâh

¹⁵⁰Ahzâb Sûresi, âyet, 36; Allah ve Peygamber'i bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz. Allah'a ve Peygamber'e baş kaldıran şüphesiz apaçık bir şekilde sapmış olur.

¹⁵¹ Bakara Sûresi, âyet, 285; Peygamber'e inananlar, ona Rabb'inden indirilene inandı. “Peygamberleri arasından hiçbirini ayırt etmeyiz, işittik, itaat ettik, Rabb'imiz!. Affını dileriz. Dönüş sanadır” dediler.

¹⁵² Şemsüddîn Rûhî, *Ravdu'n-Naîm*, s. 132, 148.

¹⁵³ Şemsüddîn Rûhî, *Risâletu'l-Edeb ve'l-Âdab*, s. 11.

¹⁵⁴Şemsüddîn Rûhî a.g.e, s. 213-245-312-345-348.

¹⁵⁵ Cebecioğlu, a.g.e, s. 472.

¹⁵⁶ Âsım, *Kâmus*, c. II, s. 103;İbn-i Manzûr, a.g.e, “nefs” maddesi.

edildiğinde hayra; terbiye olunmadığında ise şerre vesîle olma istidâdına sahip olan, adeta iki ağızlı bir bıçak hükmündedir.¹⁵⁷

Şeyh hazretleri nefsin yedi mertebesine göre fikirler beyan etmiş, nefis terbiyesinin nasıl olacağı şeklinde oldukça faydalı açıklamalarda bulunmuştur.

Şeyh der ki: İnsanı felakete götüren nefsidir. İnsanın nefsi, onun en büyük düşmanıdır. Firavun, Şeddâd, Karun ve Nemrut gibi Tanrılık davasında bulunan ve felakete gidenlerin hepsi, nefisleri yüzünden bu felaketlere maruz kaldılar. Nefisleri büyüdükçe büyüdü ve sonunda ilahlık davasına kalkıştı. Çünkü nefis, kendinden daha üstün bir varlığın bulunmasını asla istemez. Büyüyüp terakki edip, elde etmek isteyebileceği hiçbir şey kalmayınca, bu defa ilahlık davasına başlar. İşte onlar haddi aşmış, azgınlaşmış nefislerinin iddiasına boyun eğerler. Firavun evvelce fakir bir kimse idi. Bir çobanın oğlu idi. Kendisi ise bekçiydi. Bir gece ihtilal yaparak, padişahın sadık adamlarını ortadan kaldırarak tahta geçti. Nefsi azgınlaştı ve sonuç olarak başına büyük felaketler açtı, helak oldu.¹⁵⁸

Şayet insan kendini bir şey olmuş zannederse, o insan yok sayılır. İnsan kendini adam olmuş olarak görmemeli, nefisine bu payeyi vermemelidir. Vücudunu ve nefisini yok bilmelidir.¹⁵⁹

Her türlü günah, kurallara yapılan zulüm ve hakaretlerin hepsinin kaynağı nefistir. Ne zamanki insan, fakirliğini, aczini ve kendinden aşağı bir mahluk olmadığını (nefsi yönden) bilip idrak ederse, bu şuura varırsa, o insanda kibir ve azamet kalmaz. İşte o zaman, Allah'ın emir ve yasaklarına göre hareket etmeye başlar. Mesela, insan 1000 kişilik bir kabilenin içinde tek başına bulunsa, onlarla mücadeleye kalkışsa onlara güç yetirebilir mi? Elbette ki güç yetiremez. Onlara karşı biçare ve kuvvetsizdir. Dolayısıyla onların emirlerine uymak ve her dediklerini yapmak mecburiyetinde kalır. Öyleyse azameti Hüdâ'ya karşı da insanın boynu bükük ve mahzun olması gerekmektedir. Kendinde bir kuvvet ve kudretin olmadığını şuuru varmalı, buna göre hareket etmeli ve özellikle Cenâb-ı Hakk'ın tüm emirlerine kayıtsız, şartsız ve itirazsız bir şekilde mutlaka uymalı ve teslim olmalıdır.¹⁶⁰

SONUÇ

Maddi hayatımızı idame için Hakk'ın lutfettiği vasıtalar, ulvi gayelere yöneltilmedikçe topluma hiçbir fayda sağlayamazlar. Bu fani dünyadan nice sultanlar, nice Karunlar gelip geçerek, her biri isyan karanlıklarında kaybolup gitmişlerdir. İnsanların gönlünde taht kuran müstesna şahsiyetler ise ebediyete doğru beşerin vicdanında tarih olmuşlardır.

XIX. ve XX. yüzyılları arasında Diyarbakır'da yaşamış bulunan şeyh Şemsüddîn Rûhî Efendi, 54 yıllık ömrünün tamamını, tasavvufa ve ilme adayarak medrese eğitimi

¹⁵⁷ Topbaş, a.g.e., s. 111.

¹⁵⁸ Şemsüddîn Rûhî, *Risâletü'l-Edeb ve'l-Âdâb*, "Nefis" bölümü.

¹⁵⁹ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 13.

¹⁶⁰ Şemsüddîn Rûhî, a.g.e, s. 16.

almış, dînî, itikâdî, Fıkıhî, Tasavvufî, Kelâmî, Astronomi ve Edebiyat gibi, İslâmî, Fennî ve Edebî alanlarda kendini her yönden mükemmel bir şekilde ikmâl etmiş, ilim ve icâzet sahibi, ehli takvâ, ehli tasavvuf ve bir mürşîd-i kâmil olarak gönüllere taht kurmuş büyük mutasavvıflardan biridir.

Ailesinin geleneğine ve o dönemlerin eğitim anlayışına uygun olarak yetiştirilen şeyh hazretleri daha küçük yaşta, bir bilim ve kültür merkezi olan bir coğrafyada, önce aile ocağında daha sonra Suriye ve Irak'ta, babasının gözetiminde ilkeli ve programlı bir şekilde öğrenim hayatına başlamış. temel eğitim olarak nitelendirilen bu süreçte, şeyh göz kamaştıracak kadar parlak zekası, hafızası, anlama ve kavrama yeteneğinin yanı sıra, mükemmel davranışlarıyla da büyüklerinin sevgi ve hayranlığını kazanmıştır.

İslami bilimlerden, Hadis, Fıkıh, Tefsir, Siyer, Arapça, Tasavvuf ve Kelam ile, pozitif bilimlerden, Mantık, Astronomi, Matematik ve Tarih ile, batın biliminden olan Tasavvuf felsefesi öğrenimlerine başlayarak, bu ilimleri başarıyla tahsil edip, kendini her yönden mükemmel bir şekilde ikmal etmiştir.

Şeyh hazretleri, Hakk yolunda yürümeyi, yalnızca belli bir amaç sistemine indirgememiş, belirli zikir ve ibadetlerden saymamış, bu uğurda bilgilenerik aydınlanmanın ve çevresini de aydınlatmanın asıl amaç olduğunu düşünerek, ulaştığı seviyeyi kesinlikle yeterli görmeden, sürekli kendisini aşmış ve yenilemiştir.

Peygamber aşığı olduğu için, tüm hayatını ona göre şekillendirmeye çalışmış ve peygamber ahlakıyla ahlaklanmıştır. Herkese karşı edebî en güzel örneğini sergiliyor, peygamberin hayat tarzı gibi ve onun örnek ahlakı gibi bir hayatı yaşamaya son derece büyük çaba sarf ederek özen göstermiştir.

Şeyh hazretleri birçok eser yazmış ve babasından kalan kütüphaneyi daha da zenginleştirmiş ve birçok el yazması eser kazandırmıştır. Temel prensiplerden asla taviz vermeyerek ibadet ve ders saatlerinin dışında kalan tüm vaktini kütüphanesinde kitaplarıyla bir arada geçirmiştir.

Şeyh hazretleri, mürşîdlik makamına geçtikten sonra; peygamber aşığı bir şahsiyet olarak peygamber ahlâkına sahip kişiliğiyle şekillenmiş gerçek manada bir gönül eriydi. Yüklendiği, ulvî görevin sorumluluk duygusuyla, büyük bir ihlâs ve samimiyetle, asla kişisel çıkar beklentisi içinde olmadan ve maddî değerlere sırt çevirerek, çevresinde oluşan binlerce insanın dillerinden düşürmedikleri ve gönüllerinden başka bir yere koyamadıkları bir mürşîd-i kâmil olmuştur.

Mânevî şahsiyetinin yanısıra; Tasavvuf Tarihi literatüründe yer alan klasik eser müelliflerinden Kuşeyrî, Serrâc, Sühreverdî, Hucvîrî ve Muhyiddîn-i Arabî, Gazzâlî gibi öne çıkan şahsiyetlerin görüşlerinden ziyadesiyle etkilenerik istifâde etmiş ve onlardan elde ettiği kazanımları, kavramlar üzerinde kendi görüşleriyle yoğurup harmanlayarak eserlerini kaleme almış ve kendisinden sonraki nesillere büyük bir miras bırakmıştır.

Tasavvufî görüşleri çerçevesinde ele alındığında; Kalbi, Allah sevgisiyle dopdolu biçimde derin düşüncelere dalmak ve uzun süre tam bir yalnızlık içinde aydınlanan

gönül ışığıyla, ilahi varlığa erişmeyi amaçlayan bir yöntem geliştirmiş ve bunun Allah aşıkları için bir yaşam tarzı olduğunu ifade etmiştir. Böyle bir eğitim, ancak yeterli bilgi birikimi olan, Allah aşkıyla yoğrulmuş, kendini Hakk yoluna adanmış, kişiliğini oluşturan, bütün değer yargılarını bu amaç doğrultusunda biçimlendirmiş gönül erlerinin başarıyla gerçekleştirebileceği bir eğitim olduğunun altını çizmiştir.

Peygamber sevgisi, sünnette bağlılık ve ahlâkî değerler konusunda ecdâdının mânevî mirasına sahip çıkarak bunları hayat düsturu edinmiş, mânevî tekâmülü gerçekleştirme hususunda tavsiyelerde bulunmuş, bu konuda takınılması gereken tavır ve uygulanması gereken prensipler hususunda sıkı bir takipçi olup asla taviz vermemiştir.

KAYNAKÇA

Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*, (Matbaa-i Osmaniye), c. III, İstanbul 1305

Beysanoğlu, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, İstanbul 1957.

_____, *Diyarbakır'da Gömülü Meşhur Adamlar*, Ankara 1985.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Y. İstanbul 2004.

Cürcani, Seyyid Şerif, *"Ta'rîfat,"* (thk. Abdurrahman Umeyru), Beyrut 1987 (Matbaa-i Amire), İstanbul 1275.

Ensârî, Muhammed Abdulhak, *Şerîat ve Tasavvuf*, (çev. Yusuf Yazar) Ankara 1991

Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, KB. Yayınları, Ank 1990.

Gazzâlî, İhyâ-u Ulûmi'ddîn, Çev. Mustafa Çağrı, Diyanet Yayınları, İstanbul 2020.

Gündüz, İrfan, *Bir Tasavvufî Terim olarak Râbitâ*, MÜİF. Dergisi, sy. V, İstanbul 1985

İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (thk. Müsterek Komisyon), "Râbitâ" mad, c. III, Kahire 1979

İmam Şa'rânî, *en-Nefehâtu'l-kudsiyye fî beyâni kavâid'îş-Sûfiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1835).

Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücut* (Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu), DİB. Yay. Ankara 1994

el-Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin, *"er-Risâletü'l-Kuşeyriyye"*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, II.ci Baskı, İstanbul 1981.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *"Kûtu'l-Kulûb"* Çev. (Yakup Çiçek, Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul 2003.

Şemsüddîn, Rûhî Efendi, *Ravdu'n-Naîm*, Diyarbakır 1894.

_____, *Dîvân-ı Rûhi*, Diyarbakır 1900.

_____, *Kitâb'ul-İbrîz*, Diyarbakır 1902.

_____, *Keşfu'z-Zulâm fî Akâidi Firâki'l-İslâm*, Diyarbakır 1888.

_____, *Minhâcu'l-Usûl*, Diyarbakır 1889.

_____, *Astronomi Eseri*, Diyarbakır 1903.

_____, *Takvim*, Diyarbakır 1886.

_____, *Kitâbu's-Sarf ve'n-Nahv*, Diyarbakır 1890.

_____, *Kitâbu't-Tıb*, Diyarbakır 1901.

_____, *Risâle*, Diyarbakır 1906.

_____, *Kitâbu'l-Mantık*, Diyarbakır 1889.

_____, *Risâletu'r-Râbitâ*, Diyarbakır 1902.

_____, *Risâletu'l-Edeb ve'l-Âdâb*, Diyarbakır 1903.

Topbaş; Osman Nuri, *Îmandan Îhsâna Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2006.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1990.

es-Serrâc et-Tûsî, Ebû Nâsır, *el-Luma*, *İslam Tasavvufu*, Çev. Prof. Dr. H.K. Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996

Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabeddîn Ömer, *Avârifü'l-Meârif*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1983. -

_____, *Avârifü'l-Meârif*, ter. (H.K.Yılmaz, İrfan Gündüz,) Vefa Yay. İstanbul 1990

Uzun, Mehmet, *Antolojiya Kürdî*, Aram Yayınları, İstanbul 2003.

SEYDA MUHAMMED KONYEVÎ (ö. 2022) ve MANEVÎ HASTALIKLAR
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Murat ÖZAYDIN*

Öz

1942 yılında Mardin’de dünyaya gelen Seyda Muhammed Konyevî Hazretleri, Doğu medreselerinin ilmi geleneğine uygun olarak küçük yaştan itibaren çeşitli âlimlerden, tefsir, hadis, fıkıh gibi zahiri ilimleri öğrenmiştir. Bunun yanı sıra tasavvuf ilim ve edebini de başta Gavs-ı Bilvanisi’nin halifelerinden Abdu’s-Samed-i Ferhendi Hazretleri olmak üzere çeşitli sadatlardan tahsil etmiştir. İnsanları samimi bir tevbeyle Allah yoluna yönelmeye çağıran Seyda Hazretleri, daima sevenlerini nefsin hilelerine uymamak gerektiği konusunda ikaz etmiştir. Manevi bir terbiye ile nefsi kin, hased ve husumet gibi kötü ahlaklardan temizlemek gerektiğini anlatarak, kurtuluşun Kur’an ve Sünnet çizgisindeki bir yaşamla gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Yürüttüğü hizmetlerde hiçbir dünyevi hesap peşinde olmayıp, sadece Allah rızasını hedeflemiştir. Sohbetlerinde ve eserlerinde; İnsanlara karşı adaletsizlik yapmamak, kul hakkından sakınmak ve her türlü haksızlıktan kaçınmak, düsturlarının insanlara yardım etmekten daha öncelikli bir kulluk görevi olduğunu ve Allah katında makbul amelin ancak ihlasla yapılan amel olduğunu vurgulayarak, ihlasla yapılan az amelin, hesapçı olarak yapılan çok amelden üstün olduğuna dikkat çekerek, özellikle, riyâ, kibir, gurur, hased, öfke, kin gibi manevi hastalıklara ve azaların afetlerine dikkat çekerek, nefsin ve şeytanın hilelerine uymamak gerektiği konusunda uyarılarda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kalp, İhlâs, Gurur, Konyevî.

SAYDA MOHAMMED KONYEVÎ (d. 2022) and AN EVALUATION ON
SPIRITUAL DISEASES

Abstract

Sayda Mohammed Konyevi, who was born in Mardin in 1942, learned the outward sciences such as tafsir, hadith and fiqh from various scholars from a young age in accordance with the scientific tradition of Eastern madrasahs. In addition to this, he received Sufi science and literature from various sadats, especially Abdu's-Samed-i Ferhendi, one of the caliphs of Gavs-ı Bilvanisi. Calling people to turn to the way of Allah with sincere repentance, His Holiness Seyda always warned his fans that they should not follow the tricks of the nafs. Explaining that it is necessary to cleanse the soul from bad morals such as hatred, envy and enmity with a spiritual education, he stated that salvation will be achieved by a life in line with the Qur'an and Sunnah. He did not pursue any worldly calculations in his services, but aimed only at Allah's

* Dr. Öğrt. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, DİYARBAKIR

approval. In his conversations and works; Emphasizing that the motto of not doing injustice to people, avoiding the rights of the servant and avoiding all kinds of injustice is a duty of worship that takes precedence over helping people, and that the only good deed in the sight of Allah is the one done with sincerity, noting that little deeds done with sincerity are superior to many deeds done calculating. In particular, he drew attention to the spiritual diseases such as riyâ, arrogance, pride, envy, anger, hatred and the disasters of the members, and warned that one should not follow the tricks of the soul and the devil.

Keywords: Mysticism, Heart, Sincerity, Pride, Konyevî.

Giriş

1. Seyda Muhammed Konyevî

Seyda Muhammed Konyevî Hazretleri, 1942 yılında Mardin merkeze bağlı Konaklı köyünde dünyaya geldi.¹ Doğduğu köy bir dağ yamacında, susuz ve insanların bin bir sıkıntı ile geçimlerini sağlamaya çalıştığı zor bir yerdi. Seyda'nın ailesi de bu köyde, bağıcılık ve hayvancılıkla geçinmekteydi.

Seyda Muhammed Konyevî'nin babası çok faziletli, takva ehli bir insandı. Seyda'nın annesi ise, Hazreti Ömer (r.a.) Efendimizin soyundandı ve meşhur Şeyh Musa ez-Zûlî'nin torunları olarak biliniyorlardı.² Asla yabancılara kızlarını vermeyen Mollazâde bir aileydi. Ama Seyda'nın babası Hacı Hasan Efendi erdemiyile, ahlakıyla diğer insanlardan farklı olduğunu hemen hissettiriyordu. Bu hali, Farukî yani Hz. Ömer efendimizin soyundan gelen ve Şeyh Musa ez-Zûlî'nin torunlarından olan şeyh Abdi Esvet ailesinin dikkatini çekti ve gönül rahatlığıyla kızlarını Hacı Hasan Efendiye verdiler. Seyda hazretleri işte bu ailenin ilk çocuğuydu.

1.1. Muhammed Konyevî'nin Çocukluğu

Muhammed Konyevî daha beş yaşında iken Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrendi ve hatmetti. Köylerine yakın bir mesafede olan ve Nakşî şeyhi olan Seyda Molla Abdulcelil'den tevbe aldı ve düzenli hatmelere devam etti.³ İlim öğrenmeye ve İslami yaşantıya çok meraklıydı. Fakat köylerinde ve yakın bir yerde medrese olmadığı için sistemli bir eğitime başlayamadı. İlkokulu bitirdikten sonra ilim tahsiline başlamadan önce bir süre ailesinin işlerine yardımcı oldu, çobanlık gibi işler yaptı. Bu yıllarda içini ilim hasreti yaktı durdu. Bu onun ileride ilmin kıymetini daha iyi bilmesine vesile oldu.

¹ Konyevî, Muhammed, *Nefse Hitâb*, Reyhani Yay. İstanbul. 2012, s.5.

² Sultan Şeyhmus (Şeyh Musa Ez-Zûli) SULTAN ŞEYHMUS. MUSA BİN MAHİN EL-MARDİNİ. Şeyh Abdülkadir-i Geylani devrinde yaşamış evliyanın büyüklerinden olan Şeyh Musa Ez-Zûli, Mardin'de yaşamış, orada vefat etmiştir. Kabri şerifleri, Mardin Şehrine yaklaşık 20 km. mesafede, Diyarbakır yolu üzerinde olup ziyaretgâh-ı enamdır. Kabri şeriflerinin bulunduğu makam, aynı zamanda O'nun irşâd faaliyetlerini sürdürdüğü dergâhı idi. Doğum ve vefat tarihleri bilinmemektedir. Ancak O'nun, Şeyh Abdülkadir Geylani ile olan yakınlık ve samimiyeti, yaşadığı devir, hayatı, tasavvufi kişiliği hakkında sarıh bilgiler vermektedir. Abdülkadir Geylani'nin menakıbı hakkında telif edilmiş tüm eserlerde, onun ismi zikredilmekte, kişiliği anlatılmakta, Abdülkadir Geylani'ye olan bağlılığı, sevgisi ve edebi vurgulanmaktadır.

³ Konyevî, a.g.e., s.4.

O zaman dahi Konyevî Hazretlerinin keskin zekâsı, yakın çevresinin ve onu tanıyanların dikkatini çekerdi. Akrabaları, onun okuyup o dönemin en revaçta görülen mesleği olarak öğretmen olmasını isterken, köyün imamı olan dayısı onun medreseye yerleşmesini ve İslami ilimleri tahsil etmesini istiyordu. Zira daha küçük bir çocuk iken bile kendisinde mahzun ve vakur bir hal vardı. Diğer çocuklara hiç benzemiyordu, çok farklıydı. Zira o, yüce bir davanın ağır yükünü taşıyacak bir edebe sahipti. Çok şefkatli ve merhametliydi asla çocuk veya genç arkadaşlarıyla kavga etmedi. Yaşı büyük birinin hali gibi vakur, ağır başlı dururdu. Küçük yaşına rağmen büyüklerin zor yapabileceği ağır iş ve sorumluluk isteyen birçok işlerde babasına yardım ederdi, koyunları meraların bulunduğu çok uzak yerlere götürerek, çobanlık yapardı. Bütün bunlar olurken, hayatın deveranı içinde olgunlaşarak; günlerini tefekkür ve ibadetle geçirmeye gayret etti.

1.2. İlmî Şahsiyeti

Seyda Konyevî, Van'ın Gürpınar İlçesinde okudu. Hocası, Şeyh Muhammed Diyauddin'in (k.s.) torunlarından Şeyh Takyeddin'in halifesi olan Seyda Molla Abdülbâki efendi idi. Buradan mezun olduktan sonra, Menzil'de hem müezzinlik, hem de müderrislik görevini ifâ etti.⁴ Medresesinde nice âlimler yetişti. Şeyhinin akrabaları olan gençlere ve şeyhinin bizzat çocuklarına da Seydalık yaparak; onlara ders verdi ve onları en güzel şekilde yetiştirdi. İlm-i Alet diye tanımlanan gramer ilimlerinin yanı sıra Hadis, Tefsir, Hanefi ve Şafii fikhî ve tasavvuf ilimlerini okuttu.

Seyda Konyevî, her gün sabah erkenden medreseye gelir, öğrencileriyle akşama kadar ilgilenirdi. Bazen ders olmamasına rağmen öğrencilerinin arasında hiç konuşmadan sukût hali içerisinde uzun uzun oturur, bu sırada ortamda ne bir ses olurdu ne de bir hareketlilik. Seyda bu haliyle de adeta talebelerine vakar ve tefekkür dersi verirdi.

1.3. Tasavvufî Kişiliği

Seyda Konyevî Hazretlerinin, daha küçük yaşta iken tasavvuf büyüklerine karşı büyük bir sevgi ve alakası vardı. Genç yaşta Seyda Molla Abdulcelil'den tevbe alıp ve düzenli hatmelere devam ettiği gibi, hep tasavvuf ehli olan alimlerden ders aldı. Ama gerçek anlamda bir mürşide intisab ederek, tasavvufa yoluna girmesi ilginç bir rüya ile başladı. Bir tasavvuf şeyhinin damadı olmasına rağmen henüz hiç bir yere intisab etmemişti.⁵

Seyda Konyevî, ilmi icazetine iki ay kala bir gün Diyarbakır'ın Silvan ilçesine bağlı Ferhend köyünün camisinde, Kur'an okurken uyuyakalır. Rüyasında cami kapısında bir ilim talebesi belirerek kendisine "Şeyh Alaaddin Haznevi Hazretlerinin kendisini falan köyde beklediğini" söyler. Seyda hazretleri o ilim talebesine sevincinden sarılır ve: "Sana da Şeyh Alaaddin'e de kurban olurum" der. Seyda hazretleri rüyanın

⁴ Konyevî, a.g.e., s.5.

⁵ Konyevî, a.g.e., s.6; Seyda Muhammed Konyevî'nin hayatına dair geniş malumat, yazmış olduğu yaklaşık 80 küsur eserinin birçoğunda detaylı bir biçimde anlatılmıştır. Biz burada genel hatlarıyla aktarmaya çalıştık.

devamında Seyda Şeyh Abdussamet hazretlerine bu durumu açıklar ve ziyaret için hazırlıklar yapılırken uyanır.

Seyda Konyevî, Suriye'nin Kamışlı şehrinden arabayla Til-Ma'rûf beldesine giderek Şeyh Alaaddini ziyaret eder, Şeyh Alaaddin de sanki onu bekliyormuş gibi karşılar ve özel olarak ilgilenir. Ondan tarikat alarak bir hafta orada kalır ve sonra geri döner.

1.4. Gençlere Tasavvufî Nasîhatları

Seyda Konyevî, sevenlerine daima Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ve ashâb-ı kirâmın yolundan gitmelerini tavsiye eder, sevenlerine, Allah (c.c.)'in rahmetinden, nefsin ve dünyanın kötülüğünden çok bahsederdi. Hz. Peygamber, ashâb-ı kiram ve ilmiyle amel eden âlimlerin ahlakından bahseder ve onlar gibi bir ahlakla ahlaklanmalarını tavsiye ederdi.

Derdi ki; Allah dostları, Cenâb-ı Hakkın yeryüzüne rahmetle nazar etmesine vesile olan, Allah'ı kullarına anlatıp sevdiren, kullarını da Allah yoluna davet eden seçkin kullardır. Gaflet karanlığında boğulan insanlığı ancak onların irşadının nuru aydınlatır.⁶

Kur'ân-ı Kerim iki kapak arasında duran bir kitap değil, Allah'ın kullarına bir hitabıdır. Allah dostları ise Kuran-ı Kerim'i okuyup okutan, onu beyan eden ve yaşantısıyla hayata geçirmeye örnek olan şahsiyetlerdir. Onların gönülleri tutuşturan samimi hitabı ile Kuran-ı Kerim müminlerin yüreğine tesir eder ve hayata yön verir.

İnsanlar ancak ilmiyle amel olan samimi âlimler etrafında cemaatleşerek dinlerini muhafaza edebilirler. Yoksa zamanın akıl çelen ve nefsi peşine sürükleyen fitneleri insanların çoğuna yolunu şaşırtır. Nitekim yok edilmek istenen İslami ilimler ve tasavvufî âdâb, ancak Allah dostu âlimlerin etrafında birleşmek suretiyle ihyâ edilmiştir.

Cihâd, nefis ve şeytanla yapılan mücadeledir. Yani, şeriat, fıkıh, haramlardan kaçarak yaşamak, farzlardan nafilere kadar, müstehablara, mendublara kadar da yerine getirmektir. Nefisle ve şeytanla mücadelenin bu şekilde yapılması gerekir.

İlim öğrenmek gereklidir. Ancak ilk önce itikadı sağlamlaştırmak gerekir. Önce iman sağlam olacak, sonra fikhî hükümler tüm rükünleriyle tatbik edilecek ve son olarak ta Ahlaki konuları sabır, ilim, merhamet, kıskançlık yapmamak, insanlara kötü düşünmemek, her daim yardımcı olmak, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmayı bilmek şeklinde gerçekleştirilecek bir ilim tahsili kişiyi daima doğru götürecektir ve menfaat verecektir.

Kâmil bir insan olmak için kişi, ölünceye kadar mücadele edecek, çünkü insan için yükselmenin ilerlemenin sınırı yoktur, dereceler Allah katında bitmez. O dereceleri daima kazanmak için eksik sıfatları izale edecek, güzel sıfatları kazanmak

⁶ Konyevî, *Âdâb*, Reyhani Yay. İstanbul, 2012, s. 27.

için gayret gösterecektir. Zahiri olacak, elleri, ayakları ve diğer azalarını kullanacak, manevi olarak kalbi, ruhu ve canıyla bunu ihlâs ve samimiyetle gerçekleştirecektir.⁷

Hiç şüphesiz imandan sonra maneviyat bağları Cenâb-ı Hakk'ın bizlere en büyük nimetidir. Bu nimete vesile olanlar da, kendilerini Allah'ın yoluna adanmış sâdât-ı kirâm hazerâtıdır. Allah onlardan razı olsun. Dünyada onların yolundan ayrılmamayı, ahirette de onların şefaatine kavuşmayı nasip eylesin.⁸

Seyda Konyevî'nin şefkatli ve samimi daveti, nicelerini gaflet uykusundan uyandırmış ve batıl yollara savrulmaktan kurtarmıştır. Onun özlü ve tesirli hitabı, manevi himmeti ve akılda kalan nasihatleri gönüllerdeki kasveti silkelemiş, ibadetin lezzetini duyurmuştur.

1.5. Eserleri

Muhammed Konyevî, tasavvufi kişiliğinin yanısıra, bir ilim ehli de olması hasebiyle, güçlü kalemıyla yaklaşık 80 küsur eser kaleme almıştır. Biz burada belli başlı eserlerini zikretmeye çalıştık.

1. Ayet ve Hadislerle Tasavvuf
2. Kalp Gözüyle Ölüm ve Kıyamete Bakış
3. Ayet ve Hadislerle Kalbe Şifa Veren İslami Hayat
4. Cennet Yolunun Rehberi
5. Ebedi Hayatın Huzuru ve Nefs Muhasebesi
6. Mü'min Kardeşliği
7. Kur'an ve Sünnet Işığında Adab
8. Hanefi ve Şafii Mezhebine Göre İbadetlerin Edep ve Sırları
9. Allah Dostları / Hayatı-Sözleri Menkıbeleri
10. Muhabbetullah ve Tasavvuf
11. Hanefi ve Şafii Mezhebine Göre Asrımız Meselelerine Fetvalar
12. Manevi Hayat
13. Muhtelif Sorulara Ehl-i Sünnete Göre Cevaplar
14. Hatme Duası
15. Açıklamalı Hadislerden Seçmeler
16. Batıl İddialara Hak Cevaplar
17. Sahabe-i Kiram Soruyor Peygamber Efendimiz Cevaplıyor
18. Kur'an-ı Kerim'de Peygamber Kıssaları
19. Kurban Risalesi
20. İtidal Risalesi
21. Mü'minin 24 Saati
22. Hizmette Birlik
23. Tesettür ve Hicab Risalesi
24. Peygamberler, Sahabeler ve Allah Dostlarından İbretli Kıssalar
25. Sila-i Rahim Risalesi

⁷ Konyevî, a.g.e., s. 29.

⁸ Konyevî, a.g.e., s. 33.

26. Hz. Peygamberin (s.a.v.) Kulluk Hayatı
27. Kalplerin Şifası Sohbetler (8 Cilt)
28. Allah'ı Görür Gibi İbadet Etmek
29. Evlatlarıma ve Dostlarıma Vasiyetim
30. Gelin Allah İçin Birbirimizi Sevelim
31. Sabır ve Şükür Risalesi
32. İslami Hayat İçin Temel Esaslar
33. Evrâd-ı Konyevi
34. Tasavvufa Giriş ve Zikir Adabı
35. İslam Akaidi
36. Mü'minin Kendine Nasihatı 'Nefse Hitap'
37. Gönül Sohbetleri (10 Cilt)
38. Hizmet Risalesi
39. Kur'an ve Sünnete Göre Çocuk Terbiyesi
40. Fitne ve Tefrika Tehlikesi
41. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahabe-i Kiram'ın Yaşadığı Ramazan
42. Azaların Afetleri
43. Güzel Ahlak Risalesi
44. Tasavvuf Risalesi
45. İlim ve Salih Amel Risalesi
46. Zekat Risalesi
47. Üç Büyük Düşman 'Nefs, Şeytan, Dünya'
48. Örnek İnsan Hz. Muhammed
49. Tevbe
50. Mü'minin Kurtuluşu 'İlim, Amel, İhlas'
51. Sahabeler Saadeti Nasıl Buldular
52. Ramazan Risalesi ve Üç Aylar
53. Dünya Bizi Aldatmasın
54. Alışveriş ve Ticaret Risalesi
55. Evlilik Risalesi
56. Uhuvvet Risalesi
57. Aile Risalesi
58. Tevhid Risalesi
59. Bela ve İmtihan Risalesi
60. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Üstün Ahlakı

1.6. Vefatı

Makalemiz yayına hazırlandığı sırada 8 Şubat 2022 günü Seyda Muhammed Konyevî, geçirdiği Covid 19 rahatsızlığı sebebiyle İstanbul'da tedavi gördüğü hastanede Hakk'ın rahmetine kavuştu. Konya Kayacık Sultan Reyhani Camisinde, oğlu Feyzullah Sönmez tarafından binlerce kişinin katılımıyla cenaze namazı kılınarak, Kayacık aile kabristanına defnedildi.

2. Mânevî Hastalıklar

Hiç kimse, kalbin kötü vasıfları olan hırs, hased, riyâ, kibir, ucûb ve benzeri afetlerden sıyrılmış değildir. Bu hastalıkların hepsi maneviyatı öldürücüdür. Bu nedenle kalp, bu tehlikeli vasıflardan temizlemeli ve güzel sıfatlara dönüştürülmelidir.⁹

Kalb, dinî ve tasavvufî bağlamda bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracıdır. Bir et parçasından ibaret olan kalble bir ilişkisi olmakla birlikte ondan ayrı olan bu anlamdaki kalbe “rabbânî latife” ve “ilâhî cevher” de denir.¹⁰

Mutasavvıflara göre, manevi kalbin maddi kalbe bir nevi taalluku vardır ve bu kalp insanın hakikatidir. Bu latife, idrak edicilik ve bilicilik özelliklerine sahiptir.¹¹

Kalbin temizlenerek tedavi edilmesinin en büyük ilacı Allah (c.c.) zikridir. Zikirle parlayan kalp hakkın rızasına mazhar olur. Be nedenle Mutasavvıflar en çok kalbe vurgu yapmış ve ayette de buyurulduğu gibi, “*Onu (nefsini) temizlikle parlatan, gerçekten felah bulmuştur.*”¹² bunun üzerinde ehemmiyetle durmuştur.

Maneviyatın temizliğinin ihmali, bedendeki yaraların içini temizlemeden dışını merhemle sıvamaya benzer. Kalp, Allaha ulaşmak içindir. Günahlar ise insanın kalbini paslandırıp kör hale getirir. Böyle bir kalpte nur kalmaz. Bu nedenle günah işlendiği vakit, kalbin üzerine gelen manevi kir ve pas tevbe ile yıkanıp temizlenmelidir. Temizlenmeyen kalbin sonu hüsrandır ve perişanlıktır.¹³

Tasavvufî manada kalp, insanın mahiyeti, madde ile mananın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah’ın tecelli ettiği mahal ve ilahi latife gibi manaları ifade etmektedir.¹⁴ Bu bağlamda şunu ifade etmek gerekir ki; Kalp temizliği olmayınca sahil bir niyet ve ihlâslı amellerde gerçekleşemez. Bu nedenle kötü vasıflar, güzellerle bezenmelidir. Zahir ameller, kalp amelleri için temel hükmündedir. Temel sağlam olmayınca, bir bina misali, amelleri sâlih olmayan bir kişinin kalp temizliğine sahip olması, iyi sıfatlar kazanması ve iyi, güzel ameller gerçekleştirmesi asla mümkün olmayacaktır.

Zahir amele önem veripte, kalp temizliğine önem vermemek, bahçe duvarını en konforlu dizayn edipte, içerdeki ağaçların ve bitkilerin susuzluk ve bakımsızlıktan kuruyup, dökülüp yok olmasına aldırmazlık etmeyen kişinin durumu gibidir.

Kalp temiz olunca tüm vücut muhafaza olur. Ehli tasavvuftan biri derki; “Ben kalbimi on gece şeytandan, hatırlardan korudum. Kalbimde beni yirmi yıl bunlardan korudu.” Bu nedenle kalp temizliğine çok dikkat gerekir. İnsanın selameti, kalbini Allah’a sadık yapmasıdır. Çünkü kalp, Hakkın nazargâhıdır. Kalbi O’na bağlamak gerekir. Bize Hakkı unutturacak her şeyi kalbimizden çıkarmak gerekir ki selamet sahiline ulaşalım.¹⁵

⁹ Konyevî, a.g.e., s. 64.

¹⁰ DİA, *Kalb* maddesi, Süleyman Uludağ, Diyanet Yay. İstanbul, 2001, s. 229-232.

¹¹ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler, Sözlüğü*, Anka Yayınları, 2005. s. 341.

¹² Şems Suresi, Ayet. 9.

¹³ Konyevî, *Azaların Afetleri*, Reyhani Yay. İstanbul, 2010, s. 6.

¹⁴ Cebecioğlu, a.g.e., Aynı yer.

¹⁵ Konyevî, a.g.e., s. 7.

İnsan kalbini Hakka teslim ederse, Allah o kimsenin gözlerine, ayaklarına, diline ve diğer bütün azalarına sahip çıkar, yanlıştan muhafaza eder. Bu açıdan kalp temizliği büyük önem taşımaktadır. Sadece okumak yeterli değildir. Nasıl ki bahçıvan bahçesindeki tüm zararlı nesnelere temizleyerek, su vererek itinayla bakıyorsa, bizlerde kalbimizdeki dünya hırs, riya, kin, hased gibi bütün kötü sıfatları temizleyerek, onu muhabbet, ihlas ve zikir gibi güzel sıfatlarla bezeyip beslemeliyiz.

Kimin azaları ıslah olmamışsa, o kimsede manevi hastalıklar zirve yapmış demektir. Bu durumdan kurutulmak için, kalbi her an kontrol altında tutarak, oradaki zarar verici kötü sıfatlardan temizleyerek arındırmak gerekir. Kişinin kalbi mezmûn olan sıfatlardan temizlenerek, güzel sıfatlarla süslendiği vakit, o kişinin bütün niyet ve davranışları her daim hayır üzerine olur.

Kays bin Haccac derki; “Şeytanım bana, “Senin yanına geldiğim vakit besili develer gibiydim. Şu an kuş kadar kaldım, deyince neden? diye sordum, dedi ki “Allah’ın zikriyle beni erittin.” Kalp, bir kale, şeytanda kaleye giripte fethetmeye çalışan düşman gibidir. Kaleyi korumak kapılarını ve surlarını sağlamlaştırmak ve gediklerini tıkamakla mümkün olur. Bu nedenle, kalbi, şeytanın vesveselerinden korumak her mü’mine bir borçtur ve herkesin üzerine farzdır. Şeytanın kalbe sahip olması demek, kalbin afetlerine davetiye çıkarmaktır.

2.1. Riyâ

İnsanın manevi hayatını hasta eden afetlerin başında gelir. Riyâ, ihlâsın ve samimiyetin zıddıdır. Amel işlerken Allah’tan başkası düşünülerek ihlası terk etmektir.¹⁶ Gösteriş ve başkalarına yaranmak için yapılan herşey riyâdır. Küçük şirkte riyâdır. İnsanın amelini, emeğini boşa çıkarmamak için, amelden önce niyetini hakkın rızası için yapmalıdır.

Riyâkarlık bir cehalet eseridir. Onun için riyâ yapan kişi âlim dahi olsa cehalete mağlup olmuş demektir. Sürekli yanlışa düşer. Ebedi bir sevabı, eline geçeceği belli olmayan, kısa bir dünya çıkarına feda eder ve kendisi gibi aciz, zararı faydasından fazla olan insanın, rıza ve memnuniyetini; her şeye gücü yeten, hem rızkını hem de ecelini eline bulduran, Cenâb-ı Hakkın rıza ve memnuniyetinden üstün tutar. Oysaki. Hak yerine tercih ettiği insanlar, ona ne bir rızık verebilir, ne ömrünü uzatabilir, ne de ondan bela, sıkıntı ve musibetleri def edebilir.¹⁷

Riyâ üç kısımdır: birincisi mele başlamadan önceki riyâdır. Yapılacak iş, Allah için değil gösteriş içindir, ameli önceden tayin eder ve bozar. En kötü riyâ türü budur. İkincisi, amel esnasındaki riyâdır. Önce Allah içindir, sonra şeytan ayağını kaydırır ve riyâyâ dönüşür. Bu iki riyâ türü de ameli bozar ve ciddi zarar verir.

Üçüncüsü ise, amel Allah için yapılır. Daha sonra kişi amelini teşhir eder, takdir edilmekten hoşlanır, bundan kişiye bir sevap kalmaz. Başkalarını hayra teşvik için ameli zikretmek riyâ değildir. Ancak elden geldiğince bundan da kaçınmak gerekir.¹⁸

¹⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 521.

¹⁷ Konyevî, a.g.e., s. 15.

¹⁸ Konyevî, a.g.e., s. 18.

İnsanı riyaya götüren iki sebep vardır. Biri çıkar beklentisi, diğeri de sevgi kazanmak ve takdir toplamak hevesidir. Bu hasletlerden korunabilmek için azami seviyede sakınmak gerekir. Eğer gerçekten nefsimizi seviyorsak, yapmamız gereken onun arzu ve isteklerine uymayarak, Hakkın emir ve yasaklarına sıkı sıkıya sarılmaktır.

Hadisi şeriflerde riyâ ile ilgili önemli ikazlar mevcuttur. Bir hadiste, şehit, ilim ehli ve zengin üç kısımdan bahsedilir ve bunların kıyametteki halleri anlatılır. Sonuç itibariyle bu üç taifeye mensûb olanların, kıyamet günün Cehennemi tutuşturan odun olacakları ikazı bizlere iletilir.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, riyanın sayılamayacak kadar çok zararı vardır. Her türlü riyadan korunmak için; *“Allah’ım bilerek sana şirk koştuktan Sana sığınıyoruz. Ve bilmeyerek Sana şirk koştuktan da Sana istiğfar, tevbe ediyoruz.”*¹⁹ İfadelerinden oluşan Peygamberimizin duasını sık sık tekrar etmeliyiz.

Riyadan korunmak için İhlâsa da sıkı sıkıya sarılmamızdır. İhlâsın oluşması için; amellerimizde hakkın emirlerini yerine getirmek, rızasını kazanmak için yapılan tüm ameller, halis ameldir. Salih ve makbul olan amelde budur. Çünkü; ihlâs, Allah’ın nurlarından bir nurdur ve bu nuru, ihlâsı gerçek mü’min kullarının kalbine verir. İhlâsta kuvvet ve Allah’ın yardımı vardır. Amel az olsa da ihlasla yapıldığı vakit, Hakkın rızasına vesile olur, kul büyük mükafatlara nâil olur.²⁰

2.2. Kibir

Kalbin afetlerinden biri de kibirdir. İnsanın kendini başkalarından büyük zannederek tekebbürde bulunması büyük bir zaftır. Bu sıfat yerilen nefis hastalıklarındandır.²¹ Çünkü büyükmek Cenâb-ı Hakka hastır. Aksini iddia eden yalancıdır. Kibirli insanın durumu çok tehlikelidir. Cenab-ı Hak; *“kibirlenen ve büyükmeklerin, Allah kalplerini mühürlemiştir.”*²² ayetiyle uyarmaktadır. Peygamberimizde; *“kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremez.”*²³ buyurmaktadır.

Kendilerini diğeri insanlardan üstün görenler, vaktiyle şeytanın yapmış olduğu hatayı tekrarlamış olurlar. Mü’min kişinin yapması gereken şey; Müslüman kardeşlerinin Allah için sevmek, imanları için takdir etmek, ibadetleri için hürmet etmek, onlar için her türlü kolaylığı sağlamak, kedi için beslemediği ümidi onlar için beslemek, din kardeşini kendi nefesine tercih etmektir. Ancak kibirli, insan tüm bunların zıddını yapar. Kendini yüceltir, ibadetlerini kusursuz bulur, başkalarını her daim hor görür, kendini kurtuluş ehli sayar, başkalarını delalet, cehalet ve felaket içinde olduğunu savunur.²⁴

Kibirli insan, kendisinden üstün olanlara kızgın, kendi seviyesindekilerden de son derece rahatsızdır. Onları sevmez ve iyi işlerinden de hoşlanmaz. İyi niyetlilerin

¹⁹ Buhârî, *el-Edebül-müfred*, I, s. 250.

²⁰ Konyevî, a.g.e., s. 23.

²¹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 375.

²² Mü’min Sûresi, Ayet, 35.

²³ Müslim, *İman*, 147.

²⁴ Konyevî, a.g.e., s. 24.

yok olması, hezimete uğraması onun en büyük arzusudur. Bu iddiada bulunan kimseler âlim ve âbid olduklarını idia ederler, ancak büyük yanılğı içindedirler. Çünkü Peygamberimiz kibrin afetlerini, gerek ayet, gerek hadislerle zikrederek uyarmıştır.

Yakalarını bütünüyle şeytana kaptırmiş kişiler, utanıp, sıkılıp, ağlamaları gereken günahlarıyla da kibirlenirler. Bunları bir üstünlük, hüner ve fazilet sayarlar. Bize düşen görev, akıbetimizin hayrolması için nefsimizi ıslah ederek, Allaha karşı abdiyyetimizi kemâle erdirmekle mümkün olur. Çünkü kibir, çok tehlikeli bir hastalıktır, tedavisi şarttır. Kalbin bu gibi arazlardan temizlenmesi, baki olan ahiret hayatının kazanılması demektir. Kibri bir kenara atarak, salih amellere yönelmek bizler için en büyük kurtuluş yoludur.

Kibirin ileri derecesi olan ucûbta öyle bir hastalıktır ki, insanın üzerinden Cenâb-ı Hakkın tevfikini kaldırır ve ameline şeytanı ortak yapar. Ucûb, nefsin gizli bir sebepten ötürü değişip, her zamanki halinden sıyrılıp uzaklaşmasıdır.²⁵ Oysaki yememiz, içmemiz, hastalığımız ölümümüz kısaca hayattaki her şeyimiz Allah'ın elindedir. Mülk ve kudret O'nundur. O'nun karşısında herkes ve her şey fakir, güçsüz, aciz ve zayıf durumdadır. Tüm bunlara rağmen O'nun huzurunda kendimizi beğenme gafletinde bulunmak büyük bir delalete işaretir.

Kibir ve ucûbtan kurtulmak isteyen bu dört hususu layıkıyla yerine getirmelidir.²⁶

1. Başarıyı Allah'tan bilmelidir. Çünkü kişi başarıyı Hak'tan bildiği vakit O'na her daim şükreder ve kibir ve ucûba düşmez.
2. Her daim Allah'ın kendisine ikram ettiği nimetlere bakmalıdır. Kişi nimetleri çok görürse, Hakka şükreder, amelini az görerek kibir ve ucûba kapılmaz.
3. Kişi amelinin kabul ihtimalini her daim aklında tutarak tefekkür etmeli ve hesabını buna göre yapmalıdır. Bu korku yüreğinde ve zihninde olan kişi kibir ve ucûba kapılmaz.
4. Kişi daha önce işlemiş olduğu günahlarını her daim hatırlamalı ve nedamet duyarak sıkı sıkı tevbe etmelidir. Günahlarının sevaplarından fazla olduğunun idrakinde olan kişi kibir ve ucûba kapılmaz.

Şeyh Abdülkadir-i Geylani'nin şu nasihatini de akıldan çıkarmamak gerekir; “insan neyi ucûblanabilir ki? İlmi ile ucûblansa o ilmi ona kim verdi? Konuşması ile ucûblansa dilini çeviren kimdir? Malı ile ucûblansa o malı ona kim verdi? Gerçekten ucûblanmak büyük bir akıl eksikliğidir.”

Bu sözlerden çıkarılması gereken büyük dersler vardır. Çünkü kibir ve ucûbun zararları sonucu manevi hayat alt üst olur ve kişiyi felakete götürür. Kişi kendisinin kurtulduğu sarhoşluğuna kapılır ve hayır işlerinden de uzak durur bu da onun helakine sebep olur.

2.3. Gurur

²⁵ Cebecioğlu, a.g.e., s. 668.

²⁶ Konyevî, a.g.e., s. 32.

Kalbin afetlerinden biri de gururdur. İnsanların birçoğu hatalı oldukları halde kendilerini doğru yolda zannederler. Oysaki. Asla gerçekleşmeyecek düşünce ve hayalin peşinden gitmek, yapmadığı şeyi umut etmek, boş bir kuruntuyla kendini beğenmekten başka bir şey değildir.

Gurur, helak olmanın başta elen sebeplerindedir.²⁷ Aldanmaktır. Ayet ve hadislerde bu durumla ilgili ikazlar mevcuttur. *“Akıllı insan, kendi nefisini hesaba şeker ve ölümden sonrası için çalışır. Aldanmış olan ise, nefis ve hevâsına uyar, buna rağmen Allah’tan temennilerde bulunur.(affedileceğini, Cennete götürüleceğini düşünür.)”*²⁸

Gurur ve aldanış, cehaletten daha kötüdür. Çünkü cehalet, bir şeyi bilmemektir. Gurur ise, onu yanlış ve ters manada bilmektir. Bu nedenle çoğu kimseler, kötü oldukları halde, kendilerini iyi zannederek, yaptıkları işlerin yanlış olmasına rağmen onların doğruluğu hakkında diretirler.²⁹

Burada anlayışlardaki sıkıntılar sebebiyle aldanışlar meydana gelir. Birinci aldanış, dünyayı ahiretten üstün tutmaktır ki, bu en büyük aldanıştır. Bunun sebebi, dünyanın hazır ve göz önünde oluşu, ahiretin ise, gayb ve zamanın arkasında oluşudur. Bu durumda olanları Cenâb-ı Hak, *“Dünya hayatını ahiretten daha çok seven ve bu sebeple Allah yolundan sapan ve onun eğri bulan kimseler, açık bir dalâlet içindedirler.”*³⁰ ayetiyle uyarılmaktadır.

Diğer bir aldanışta insanların iyi ve kötü olmayı, dünyadaki mal ve rahatlıkla ölçme gafletinde bulunmalarındır. Bazıları, malları çok ve hali vakti yerinde olan kişiler olduklarından, kendilerini ve bu durumdaki kişileri Allah nazarında iyi ve itibarlı kişiler olarak zannederler. Bu tür kimseleri Cenâb-ı Hak; *“İmtihan etmek maksadıyla, Allah insanı öne çıkardığı ve ona nimet verdiği zaman, Rabbim beni üstün kılmıştır. Hayır! (Bu söz doğru değildir)”*³¹ ayetiyle uyarılmıştır.

İmtihan malzemeleri kişiye bir üstünlük sağlamaz. Önemli olan imtihanı başarabilmektir. Çünkü Cenâb-ı Hak, maddi durumu ön plana çıkarıp hesaba katmadan, imtihanı başarmış olan mü’minlerin, imtihanı kaybeden inkarcı ve fâsıklardan daha üstün olduklarını bildirmiştir.

Şeytanın dürtüsüyle hareket edeneler daima bir aldanış içinde olurlar. Kimisi ufak bir taatle kendini mükemmel görür, günahlarını görmez hiçe sayar, ufak ibadetlerin kendini kurtaracağına inanır. Bazıları da günahlarını hiç görmez, yalnızca ibadetlerini sayar ve kendini çok iyi biri olarak addeder. Bazıları da insanlara tebliğ yaparken, ihlas, sabır, yumuşaklık ve şefkat göstermezler. En ufak olumsuzlukta kızarak tepki gösterirler, anlattıklarıyla kendileri amel etmezler, uyarılarında hadsizlik ettiğin söylerler.³²

²⁷ Cebecioğlu, a.g.e., s. 234.

²⁸ Tirmizî, *Kıyâmet*, 25.. İbn-i Mâce, *Zühd*, 31.

²⁹ Konyevî, a.g.e., s. 35.

³⁰ İbrahim Sûresi, Ayet, 3.

³¹ Fecr Sûresi, Ayet, 15.

³² Konyevî, a.g.e., s. 36.

Şeytan tüm insanları günahla değil, bazılarını amel ve ibadetlerle aldatır. Şeytan amel ve ibadetlerin içine olumsuzluk, medhedilme ve takdir gibi unsurları yerleştirerek rıza-i ilahi çizisinden uzaklaşmayı sağlar.

Hakka giden yolda başarılı olanlar, o yol üzerindeki engellerin afetlerini ve kalbe giriş yollarını bilerek, kendilerini bunlardan muhafaza ederek basiretli davranmada itinayla davranan kimselerdir. Aldananlar ise, Cenâb-ı Hakkın onları kendi iradelerine terk ettiği ve kalplerini hakkı bilip anlamaktan geri bıraktığı kimselerdir.

Düşman karşısındaki uyanıklık ve temkin durumu, şeytan ve nefse karşıda azami derecede gösterilmelidir. Her insan amelini sadece Allah rızası için yapmaya gayret etmeli, aldanmamak için ilim ve amel ehli olmalı, nefsin hile ve tuzaklarına bu şekilde karşı koyacak ferasete sahip olmalıdır.

2.4. Öfke

Kalbin afetlerinden bir de öfkedir. Öfke kalpta yanan bir ateştir. İmansız kişiler, kendi hayvani tabiatlarına uyup kızgınlık gösterirler, peygamberimiz ve O'na iman etmiş müminlerin, Cenâb-ı Hakk'ın himaye ve terbiyesi sayesinde bu huyu yendikleri, *“Kâfirler, kalplerinde haksız kızgınlık barındırmışlardır. Buna karşılık, Allah peygamberin ve müminlerin üzerine sükûnet indirmiştir.”*³³ ayetiyle müjdelenmiştir.

Kızgınlık ve öfke hali ile ilgili birçok hadis mevcuttur. Bir hadiste peygamberimiz, *“Allah'ın kızgınlığından kulu koruyacak amelin, Allah'ın kullarına kızmamak”*³⁴ olduğunu bildirmiştir. Karşılaştığımız olumsuzlarda öfkemizi kontrol altına almalıyız. İnsan kızdığı vakit, bir çocuğun top ve topaçla oynaması gibi şeytan onunla oynar ve eğlenir.³⁵

Kızgınlığın ifrat hali; bu hissin din, akıl ve maslahatın kontrolünden çıkması ve taşkınlık halini almasıdır. Tefrit halindeki kızgınlık, sahibine zulüm ve haksızlık yapılmasına sebep olur. İfrat derecesinde kızan kişi, gücü yetince karşısındakine saldırır ve yenmeye çalışır. Bunu yapmayınca kindarlık boyutuna geçer ve kalbinde depolar. Sarhoşlar gibi dengesiz ve tutarsız olur, sureti de çirkin bir hal alır.

Kızgınlığı yutmak peygamberlerin, velilerin ve alimlerin huyu ve şiarıdır. Kızgınlık hali ise zalimlerin, hainlerin, cahillerin ve rezillerin ahlakıdır. Semavi kitaplarda geçen; *“Ey insan! Kızdığın zaman beni hatırla ki, ben de kızdığım zaman seni hatırlayayım da seni de azabımla helak ettiklerim içinde helak etmeyeyim.”* sözü öfkeyi yenmenin ne kadar büyük bir erdem olduğunun en güzel ifade biçimidir.³⁶

İnsan ne vakit öfkesine galip gelirse, yutarsa bunu sırf Allah için yapmalıdır. Çünkü böyle bir davranışın Allah nezdinde önemi çok büyüktür. Peygamberimiz; *“Her kim öfkesini yenerse Allah o kimseden azabı men eder. Her kim Rabbine istiğfar ederse*

³³ Fetih Sûresi, Ayet, 26.

³⁴ Taberani, *el-Mu'cemus-Sağîr*, 118

³⁵ Konyevî, a.g.e., s. 39.

³⁶ Konyevî, a.g.e., s. 40.

Allah onun istiğfarını kabul eder. Her kim dilini kötü söylemekten muhafaza ederse Allah o kimsenin ayıplarını örter.”³⁷ buyurmuştur.

Öfkelenen kişi “Eûzu-Besmele” çekmeli ve Kelime-i Tevhîd-i sıkça zikretmelidir. Ayakta ise oturmalıdır. Oturuyorsa yana yatmalıdır. Soğuk su ile abdest alması müstehabdır, çünkü öfke ateşendir ve ateşi de ancak su söndürür. İnsanoğlu Allah’ın kullarına kızmayarak onlara şefkat ve merhametle davranmalı, bu güzel sıfatlarla bezenmek içinde, Cenâb-ı Hakka iltica etmeli, yardım istemeli ve samimiyetle gayret göstermelidir.³⁸

2.5. Kin

Kalbin afetlerinden biri de kindir. Kin; kalbin kızdığı kimseyi devamlı hatırda tutarak ona buğzetmesi ve ondan aşırı derecede tiksinsesidir. İnsan, birinden intikam almaya muktedir olamadığı vakit, yuttuğu öfkesi içine döner, orada birikerek büyük bir kine dönüşür. Çekemeyen kişinin en özgün vasfı, bir kişiyi görünce yüzüne karşı iyi davranması, yanından ayrılınca ardından gıybetini yapması, bela ve sıkıntı geldiğinde feryat etmesidir.³⁹

Kin, kızgınlığın zehirli bir meyvesidir. Kinin zehrinin alametleri şunlardır;⁴⁰

1. Hased etmektir. Çünkü bu sıfat, kin duyulan kişinin nimete nail olmasına, huzur bulmasına üzülmek, bela ve musibete uğrayınca sevinmektir. Bu hal münafıkların en belirgin alameti ve huyudur.
2. İçteki hasedi dışa vurmak ve sözü edilen üzüntü ve sevinci, söz ve fille açıkça göstermek.
3. Kin duyduğu kişiyle ilişkiyi kesmek, onu yaklaşmasına rağmen ondan uzaklaşmak.
4. Kendini her daim haklı çıkarmak için, karşısındaki kişiyi küçültmek ve konuşmaya, dostluğa değmediğini ileri sürmek.
5. Kin duyduğu kişi hakkında helal olmayacak şekilde konuşmak, gıybetini yapmak, iftira atmak, sırrını ifşa etmek ve onu zora sokacak hallerini açıklamak.
6. Kindarlık yaptığını çirkinleştirmek ve onunla alay etmek için söz ve davranışlarını taklit etmek.
7. Fırsat buldukça, karşısındaki vücuduna veya malına zarar vermek.
8. Alacağını vermemek, affını istemek, sıla-i rahim yapmak gibi haklarını ifa etmekten uzak durmak.
9. Kindarlık ettiğine karşı su-i zanda bulunak, kötü olduğunu düşünmek ve iyi biri olacağına ihtimal vermemek.
10. Kindarlık ettiğine haksızlık yapan veya düşmanlık besleyen kişilerle dost olarak, bu açıdan da kişiye eziyet etmekten mutlu olmak.

³⁷ Tirmizî, *Birr* 74, *kıyâme* 48; İbn Mâce, *Zühd* 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 438, 440. Beyhâki, *Şuâbu'l-İman*

³⁸ Konyevî, a.g.e., s. 42.

³⁹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 254.

⁴⁰ Konyevî, a.g.e., s. 43.

Kindar kişi, din kardeşinin yüzüne gülmez, onunla yumuşak konuşmaz, onu önemsemez, ona acıyıp merhamet etmez, onunla birlikte bir hayra girişmez, onun iyiliklerini söylemez ve ona iyi davranılmasını tavsiye etmez.

Tüm bu hasletler, kin duyan mümin bir kişinin manevi hayatını derinden yaralayan derecesini düşüren, ona büyük sevaplar kaybettiren ve ona çok sayıda günah kazanmayı kolaylaştıran hasletlerdir.

Allah'ı arayan, O'nun sevgisiyle birleşen ve O'nun zikriyle dost olan kalplerde kin ve düşmanlıktan eser kalmaz. İnsan manevi hayatını sağlıklı yürümesini istiyorsa, kalbinde bulunan kin ve düşmanlığı bir kenara bırakarak kendisine yapılan kusur ve yanlışları affetme erdemini gösterebilmelidir. Çünkü kin, şeytanın ahlakı, insanları affetmekse Cenâb-ı Hakk'ın, peygamberlerin ve evliyaullah'ın ahlakıdır.⁴¹

2.6. Kıskançlık

Kalbin afetlerinden biri de "hased" yani kıskançlıktır. Hased, ihlasın kalbe girmesine büyük bir perde ve engeldir. Hased, kendisine faydası olmasa dahi, başkasının hakkı olan bir şeyden mahrum kalmasını istemektir. Kendine nimet verilen kişiden, o nimetin gitmesini arzu etmektir. İnsana ait hallerin en kötüsü, şeytani fiillerin en güzelidir.⁴² Yalnız şunu da unutmamak gerekir ki başkasının sahip olduğu nimetlerin benzerine sahip olmayı istemek, gıpta etmektir.

Hadis-i şerifte buyurulduğu gibi; *"bir kişiye kötülük olarak, müslüman kardeşine hakaret etmesi yeterlidir. Bütün Müslümanların kanı, şerefi ve malı diğer Müslümanlara haramdır."*⁴³

İnsanın dağlar kadar ameli olsa da hased, tüm amellerin sevabını yok eder. Oysaki insan, binbir zahmetle, nefsini zorlayarak amel işleyerek sevap kazanmaya gayret etmektedir. Bu kazanımlarını hased duygusuyla yok etmesi çok üzücüdür.

Hased sahibi, Allah'ın düşmanıdır. O'nun takdirine kırgındır. O'nun kulları arasındaki taksime razı gelmesini iddia etmektedir. İbn-i Sîrin derki; *"ben dünyaya ait bir şeyden dolayı hiç kimseyi kıskanmadım. Çünkü eğer bu kişi cennet ehli ise, onun şu anki nimetleri, ileride öreceği nimetlerin yanında az ve anlamsız kalır, dolayısıyla kıskanmaya gerek yoktur. Eğer cehennem ehli ise, bugün veya yarın azaplara düşürülecektir, böylesi bir kişide kıskanılmaya değmez."*⁴⁴

Hased kişi, başkasında bir nimet görünce, kendini mağdur hisseder ve bunun kahrını duyar. Hased sahibi, rakibinin perişan ve mağdur olmasından, elindeki nimetin kaybolup gitmesinden başka hiçbir şeyle tatmin olupta sükûna ermez. Hased kişi, nimetin zevalinden başka hiçbir şeyle memnun olmaz.

İnsanı hasetlik yapmaya götüren sebeplerin başında buğz ve düşmanlık gelir. Bir başkasına karşı bu duygulara bir kişi, onun iyilik ve nimet görmesini istemez ve

⁴¹ Konyevî, a.g.e., s. 44.

⁴² Cebecioğlu, a.g.e., s. 254.

⁴³ Buhari, *Nikah*, 45, *Edeb*, 57, 58, *Feraiz*, 2; Müslim, *Birr*, 28-34; Ebu Davud, *Edeb*, 40,56 Tirmizi, *birr*, 18.

⁴⁴ Konyevî, a.g.e., s. 46.

bundan aşırı rahatsız olur, bela görmesine sevinir ve mutlu olur. Bu nedenle dinimizde buğz ve düşmanlık men edilmiş ve haram sayılmıştır.

Ayet ve hadislerde bu konuya şiddetle vurgu yapılmıştır. Kıskançlık dünyevi işlerde olur, ahiret işlerinde bu duygu yoktur. Çünkü bu alanda, ne nefis ne de şeytan mevcut değildir. Hased, insanlara iyilik dileyen ve kendileri de iyiliklere mazhar olan peygamberlerin ve salih mümin kulların huylarının bırakılması, dünya ve ahiret rüsvaylığına mahkum olan iblisin ve onun yolundan giden kafirlerin huyuna sahip çıkılmasıdır.

İşte durum bu kadar vahimken yapılması gereken şudur; en doğru davranış, müminlerin nimet ve iyilik görmelerine sevinmek, hizmet ve faziletlerinden dolayı da onları riyasız sevmektir. Böylesi bir sevgi ve sevinmek hem kalbe rahatlık verir, hem de kişiye sevap kazandırır.

Hased hastalığını tedavi eden amel ise, kıskandığı insanı methetmek, ona sevgi ve ilgi göstermek, kendisine yardım etmek ve iyilikte bulunmaktır. Bunları yapma ferasetini herkes gösteremez. Çünkü, acı bir ilacı içmek kadar nefse zor ve ağır gelir, sonrasında ise memnuniyet verici bir sonuca ulaştırır. Her kim bu ilacın acılığına sabrederse o kişi şifa bulmanın huzur, saadet ve ferahlığına kavuşur.⁴⁵

2.7. Dünya Sevgisi

Kalbin afetlerinden biri de dünya ve mal sevgisidir. Tasavvufta dünya, seni Allah'tan alıkoyan her şey, imtihan yeri, ahiretin tarlası ve geçici fani yer olarak tanımlanmıştır.⁴⁶ Kişinin kalbinde dünya sevgisi ne derece kuvvetli olursa, ahiret sevgisi o derece zayıf ve kişinin kalbinden çıkar. Kim neyi sever ve isterse Allah onu nasib eder. Çünkü dünyanın Hak katında hiçbir değeri yoktur.⁴⁷

Dünyaya karşı uyanık olmak gerekir. Fazla rağbet ederek, onun hakkında olmayacak beklentilere girmemek gerekir. Dünya öyle istikrarsız bir mekandır ki, sağlam olan kişi aniden hastalanır, emniyet içinde olan apansız korkuya mübtela olur, sevinçli biri aniden kederlenir, zengin olan bir anda fakirleşir. Bu nedenle dünyaya aşırı önem vererek onu sevip yüceltmek akıl sahiplerinin işi değildir.

Bu konuda peygamberimiz; *“dünya, ahirette evi olmayanın evi ve orada malı bulunmayanın malıdır. Dünya malının aklı olmayan toplar. İnsan, malım malım der. Halbuki onun malı yediği ve giydiği şeylerdir.”*⁴⁸ buyurmuştur.

Dünyayı aşırı bir şekilde seven, öldüğü vakit sevdiğinden ayrıldığı için azâb çeker. Bu azabın şiddeti de dünya sevgisinin şiddeti mesabesindedir. Allah'ı ve ahireti seven, öldüğü vakit sevdiğine kavuştuğu için sevinir ve huzur bulur. Bu sevincin büyüklüğü de Allah ve ahiret sevgisinin büyüklüğü mesabesindedir.

İnsanoğlunda Allah ve ahiret sevgisini oluşturan ve güçlendiren şey, mârifetullah ve Allah'a layıkıyla ibadetle bağlantılıdır. İnsanda dünya sevgisini uyandıran ve kuvvetlendiren şey ise, nefsin şehvetine teslim olmaktır. Bu açıdan

⁴⁵ Konyevî, a.g.e., s. 48.

⁴⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 174.

⁴⁷ Konyevî, a.g.e., s. 49.

⁴⁸ Ahmed bin hanbel, *Müsned*, Beyhaki, *Şuâbu'l-İman*, Müslim, *Birr*, 19.

bakıldığında ayet ve hadislerde nefsin kötülüklerinden bahsedilmiş ve müminler açıkça uyarılmıştır.⁴⁹

Su ile ateş nasıl bir arada bulunamazsa, dünya ve ahiret sevgisi de bir kalpte bir arada bulunamaz. Bu nedenle baki olan ahiret hayatını hedefleyerek bu dünyayı satanlar, değer verip önemsemeyenler, hem dünya ve hem de ahiret saadetini kazanmış olurlar. Ancak bunun tam zıddını yaparak, dünya nimetleri için ahiretini satanlar, her ikisini de kaybetmeye mahkumdurlar. Bu hususta söylene şu söz çok manidardır; “Yamadık dünyayı, yırtarak dinimizden. Sonunda dinde dünyada gitti elimizden.”

2.8. Cimrilik

Kalbin afetlerinden biri de cimriliktir. Cimrilik, Allah’ın verdiği nimetleri insanlardan esirgeyerek, onların ihtiyaçlarını gidermeyerek mağdur olmalarına sebep olmaktır.

Cimrilik, Allah’ın gazabına sebep olan, sahibini dünyada ve ahirette perişan edecek olan kötü ve çirkin bir sıfattır. İnsan, kıyamette yaptıklarının karşılığını mutlaka alacaktır. Dolayısıyla hayır yapmışsa hayırla karşılaşacak, kötülük yapmışsa kötülükle karşılaşacaktır.⁵⁰

Cenâb-ı Hak; “kim nefsinin cimrilikten muhafaza ederse, o müflih (kurtulmuş) kimselerdendir.” ayetiyle müjde vermiştir.⁵¹ Peygamberimizde; “Allah’ım! Cimrilikten, tembellikten, kocayıp yaşlanmaktan, doğacak hastalıklardan, kabir azabından, hayatın ve ölümün fitnesinden Sana sığınırım.”⁵² diyerek duada bulunmuştur.

2.9. Uzun Emel

Kalbin afetlerinden biri de uzun emeldir. Özellikle insanın öleceğini bildiği halde, gelecekte olacak işler üzerine derin düşünmeye yoğunlaşma olarak tarif edilir. Ölüm, nefsin arzularının sökülüp atılması, giderilmesidir. Çünkü nefsin hayatı hevâ iledir. Bu hevâ ile nefis, tabii alçak isteklere, şehvetlere ve lezzetlere meyyleder.⁵³ Oysaki insan, ne zaman öleceğini bilemeyeceğinden, kalbinde böylesine bir uzun emel sevgisini beslemesi kendisi için tehlikeli ve ciddi bir hastalıktır.⁵⁴

Kalpteki böylesi bir sevgi, ahiret hayatı için büyük bir afettir. Bu hastalığa yakalanan kişi, ahiret yolculuğunda geri kalır. Kendi kendine; “Daha gencim, önümde uzun bir hayat var, şimdi biraz rahat edeyim, zevk-u sefa süreyim, daha sonra tevbe eder, ibadete yönelirim.” diyerek kendini avutur.

Dünya hayatındaki meşguliyetler arttıkça, Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirmekte bir o kadar zorlaşır ve ihmallere dönüşür. Bir emelin sonucunu diğeri takip eder, kalpte her yeşeren yeni bir umut ve emel, bizi ateşe ve hüsrana biraz daha yaklaştırır. Oysaki ölüm çok yakınımızdadır. Ölüm, genç, yaşlı, çocuk dinlemez ve

⁴⁹ Konyevî, a.g.e., s. 50.

⁵⁰ Konyevî, a.g.e., s. 52.

⁵¹ Teğabun Sûresi, Ayet 16.

⁵² Buhârî, *Deavat*: 38; Müslim, *Zikir Dua*: 18; Nesâî, *İstiâze* 13, 65

⁵³ Cebecioglu, a.g.e., s. 432.

⁵⁴ Konyevî, a.g.e., s. 54.

belirli bir vakti yoktur. Ölüm düşüncesini zihinde her daim diri tutmak, uzun emel için en güzel ve en tesirli ilaçtır. Cehennem ehlinin çoğunluğu uzun emel sahipleridir.

Bir kişi, uzun emeli terk ederse, Cenâb-ı hak, o kimseye dört büyük ikramla karşılık verir:⁵⁵

1. Tâat ve ibadet yapma kuvvetiyle nasiplendirilir. Ölüm fikri diri olunca, karşılaştığı meşakkat ve sıkıntılara sabrederek, tâat ve ibadete sarılır. Allah'a teslim olduğu için, ibadetlerini yerine getirmek için manevi kuvvet verilir.

2. Dertlerini, hasretini ve kederini azaltır.

3. Kanaatkâr olmakla nasiplendirilir.

4. Kalbi nurlandırılır. Nurlanmada ancak, midenin açlığı, iyi arkadaş, geçmiş günahları unutmamak ve uzun emeli terk etme suretiyle gerçekleşir.

Sonuç itibariyle uzun emel, aldanmaktan başka bir şey değildir. Akıllı bir mümine yakışan bu sıfatı terk etmesidir.

2.10. Tefekkürü terk etmek

Kalbin afetlerinden biri de tefekkürü terk etmektir. Tefekkürün terki, insanı ahiretten ve Allah'tan gafil bırakacağı için, çok büyük zararları olan bir husustur. Tefekkür ehli, Allah'ın zatını değil, nimet ve kudretlerini düşünür.⁵⁶ Hadiste buyurulduğu gibi; *"Bir saatlik tefekkür, altmış yıl ibadetten daha hayırlıdır."*⁵⁷

Kıyâmeti, cehennem azabını düşünmek, kişiyi ibadete ve tâate yöneltir. Tefekkürü terk etmek ise kişiyi günah deryasına sürükler. Bu nedenle tefekkür, müminin en önemli sıfatlarından biri, tüm hayırlı işlerinde başı ve altın anahtarıdır.⁵⁸

Tefekkür öyle bir aynadır ki, insana tüm sevap ve günahlarını gösterir, gözler önüne serer. Bu nedenle Cenâb-ı Hak, birçok ayette tefekkürü ve tefekkür ehlini zikrederek onları övmüş, faziletlerini dile getirmiştir. Tefekkür, kabin amelidir, kişiyi hakka ve hakikate ulaştırır. Tefekkür ziyadeleştikçe bilgi artar, bilginin artmasıyla da kişi ilmiyle amel etmeye yönelir. Amelin sürekliliği de kişiyi felaha eriştirir, ebedi saadete kavuşmasına vesile olur.⁵⁹

İnsan her daim, ebedi olarak hiç bitmeyecek olan ahiret hayatı hususunda tefekkürü vird edinmelidir. Allah'ın vereceği mükafatın ümidiyle amel ederek ibadete sarılır. Azabı hatırladıkça da günahlardan uzaklaşır. Çünkü ibret nazarıyla bakış, Allah hakkındaki bilgiyi arttırır, çokça zikretmekte O'nun sevgisini arttırır. Dolayısıyla çokça tefekkürde bulunmakta Allah korkusunun arttırır.⁶⁰

Tefekkür babında dikkat edilmesi gereken en önemli husus şudur; Allah'ın zatını tefekkür yasaklanmıştır. Çünkü O'nun mahiyeti insan düşüncesine sığmaz, O'nun zatını düşünmek insanlara bir fayda da sağlamaz. Bu nedenle peygamberimiz

⁵⁵ Konyevî, a.g.e., s. 55.

⁵⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 643.

⁵⁷ Suyutî, *Camiu's-Sağir*, II/127; Aclûnî, I/310, Deylemi.

⁵⁸ Konyevî, a.g.e., s. 72.

⁵⁹ Konyevî, a.g.e., s. 42

⁶⁰ Konyevî, a.g.e., s. 73.

“Yaratılanlar hakkında düşünün, yaratıcı hakkında düşünmeyin. Çünkü O’nun zatını anlayamazsınız.”⁶¹ buyurmuştur.

2.11. Makam Sevgisi

Kalbin afetlerinden biride, makam, mevki ve şöhret sevgisidir. Bu unsurlar, insanın kalbine şer tohumu eken, onu dünyaya bağlayan, hırs ve uzun emele sevk eden ciddi bir hastalıktır. Kişi bu hastalığı kalbinden söküp atmadıkça, hakkın rızasına giden yolda mesafe kat etmesi asla mümkün değildir.

Tasavvufi manada makam, kulun tekrar etmek suretiyle kazandığı ve kendisinde özellik haline getirdiği edepelerle kulun mücâhede ve riyâzat ile ulaştığı dereceye verile addır. Hal geçici, makam sürekli.⁶²

Dünya ahiretin tarlasıdır. Ömür süresi bilinmediğinden, ahireti kazanacak ameller için azami gayret gösterilmeli, vakit iyi değerlendirilmelidir. Bu nedenle, makam, mevki ve şöhret hırsına kapılarak insanların gözünde bu çerçevede bir yer edinmek için çabalamak, Allah’ın emir ve yasaklarının dışına çıkmak, akıl karı değildir.⁶³

İnsan için en büyük makam, mevki Cennet-i Âlâ’dır. Dünyadaki tüm makam, mevki ve şöhret basamakları geçicidir. Ahiret yurdunun rütbesi ise, bakidir ve çok kıymetlidir. Dünyadakilerin sonu yoktur. İnsan ulaştığı her basamaktan sonra daha büyüğünü ister, doyumsuz hale gelir. Unutmamak gerekir ki Firavunda isteklerinin peşine düşmüş ve sonunda “Sizin en büyük Rabbiniz benim”⁶⁴ diyerek ilahlık iddiasında bulunmuş, bunun üzerine Cenâb-ı Hak, “Allah da bunun üzerine onu, hem dünyada, hem ahirette olmak üzere iki azapla yakalayiverdi.”⁶⁵ ayetiyle akıbetinin ne olduğunu ibret olarak gözler önüne sermiştir.

İnsanın kendinde olmayan bir vasıfla, diğer insanların gözünde makam, mevki ve şöhret sahibi olmaya çalışması haramdır. Bu yolda çaba sarf edenler sonunda büyük bir yoksulluk ve zelliliğe düşmüşlerdir.

Kalpteki bu duyguları atmak için, .ok ciddi bir tedaviye ihtiyaç vardır. Çünkü bu sevgi; yalana, riyaya, nifaka, gerçekleri gizlemeye, düşmanlığa, hased etmeye, kin gütmeye ve aşırıya gidip haddi aşar günahlara düşmeye zenin hazırlar ve hızlıca sevk eder. Bunun en güzel ilacı amel ve ilim düsturlarıyla bu duyguları bertaraf etmektir.⁶⁶

Makam ve mevki sevgisinden kurtulmak isteyen kişi, öncelikle bu sevginin dünya ve ahiretine verdiği zararları tefekkür etmelidir. Bu sevgi, insanı daima eziyete ve zillete düşürür. Hep başkalarını gözetir, onların gönlünde olmak ister, üzüntü, hased, düşmanlık ve sıkıntılar yakasını bırakmaz. Unutmamak gerekir ki, insanın kalbi deniz dalgası gibi çok hızlı ve değişkendir. İnsana düşen görev, tün dünya kendisinin

⁶¹ İbnü'l-Esîr *Câmiu'l-Ehâdis ve'l-Merasil*, h.25793.

⁶² Cebecioğlu, a.g.e., s. 410.

⁶³ Konyevî, a.g.e., s. 66.

⁶⁴ Nâziât Sûresi, Ayet, 24.

⁶⁵ Nâziât Sûresi, Ayet, 25.

⁶⁶ Konyevî, a.g.e., s. 67.

olsa, tüm insanlar kendisine hizmetkar olsa dahi bunlara itibar etmeyerek nefsini dizginleyebilecek feraseti göstermesidir.⁶⁷

Ameli boyuta gelince; makam ve mevkinin kazanıldığı yerden hicret ederek, tanınmayan beldeye gitmektir. En tesirli, gerçekçi ve en kalıcı silah budur. Birde, iş yaparken insanların beğenisinden uzak bir şekilde icra etmek esas olmalıdır. Bu şekilde hareket edilerek, ilim ve amel icrası gerçekleştirildiği takdirde, makam, mevki ve şöhret sevgisi kökünden sökülerek yok edilir. Bu reçeteleri uygulamak kurtuluşun anahtarıdır. Cenâb-ı Hakk'ın rızasını kazanmanın dışındaki tüm işler, kişiye bir fayda sağlamaz, mutluluk vermez, tam aksine ona zarar vererek, maneviyatının zayıflamasına, buhranlar geçirmesine ve mutsuz olarak gaflet ve dalalete düşmesine zemin hazırlar.

SONUÇ

İnsanları samimi bir tevbeyle Allah yoluna yönelmeye çağıran Muhammed Konyevî Hazretleri, daima sevenlerini nefsin hilelerine uymamak gerektiği konusunda ikaz etmiştir. Manevi bir terbiye ile nefsi kin, hased ve husumet gibi kötü ahlaklardan temizleyerek, kurtuluşun Kur'an ve Sünnet çizgisindeki bir yaşamla gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Yürüttüğü hizmetlerde hiçbir dünyevi hesap peşinde olmayıp, sadece Allah rızasını hedeflemiştir. Sohbetlerinde ve eserlerinde; İnsanlara karşı adaletsizlik yapmamak, kul hakkından sakınmak ve her türlü haksızlıktan kaçınmanın, insanlara yardım etmekten daha öncelikli bir kulluk görevi olduğunu ve Allah katında makbul amelin ancak ihlasla yapılan amel olduğunu vurgulayarak, özellikle, riyâ, kibir, gurur, hased, öfke, kin gibi manevi hastalıklara ve azaların afetlerine dikkat çekerek, nefsin ve şeytanın hilelerine uymamak gerektiği konusunda uyarılarda bulunmuştur.

Günah deryasında yüzen bir kalpte, Allah ve peygamber sevgisi ve aynı zamanda Allah dostlarının sevgisinden de hiçbir iz kalmaz. Böyle bir yaşam süren kişide duygular körelir, tüm çevresine karşı sorumsuz biri konumuna geçer. Yaptığı kötü davranışlar ve işlemiş olduğu günahların doğal bir sonucu olarak, kalp kararmaya başlar. Sosyal yaşam sekteye uğrar, merhamet, samimiyet, şefkat, yardımlaşma, diğergamlık gibi insanı duygularını kaybeder. Öncelikle aile çevresinde başlayan bu olumsuzluklar, yakın çevresine ve toplumdaki davranışlarına da sirayet eder. Toplumdan hızlı bir şekilde uzaklaşmaya başlar.

İnsanın maddi ve manevi azalarıyla düştüğü hatalar sonucu yaşamış olduğu manevi hastalıklar, riyâkarlık, hased, kibir gibi ciddi sorunlara sonucunda ahlaki çöküntü ve imanın zaafa uğraması hususunda ciddi sonuçlar doğurmaktadır. Bunların tedavisine yönelik manevi reçetelere uyulduğu takdirde saadetin altın anahtarı ve huzurun teminatı ve ahlaki erdemlilik uygulamadaki samimiyet ve bağlılıkla gerçekleşeceğinin yolu öğretilmiştir.

İnsanın zahir ve batın yönü vardır. Her iki yönü de icra ederken, kulluktaki samimiyet ve ihlâs yegâne düsturumuz olmalıdır. Dolayısıyla bunu Cenâb-ı Hakk'ın

⁶⁷ Konyevî, a.g.e., s. 68.

razı olduğu çerçevede gerçekleştirebilmek kolay değildir. Kalbimizle dilimiz, yani içimizle dışımız bir olmalıdır. Dış dünyamızı dinin güzellikleriyle tezyin ederken, kalbimizi de manevi hastalıklardan uzaklaştıracak reçetelere riayet ederek, güzel ahlakla bezemek en ideal çözüm olacaktır.

Kalbin ıslahı ve nefsin kötü hastalıklardan kurutulabilmesi için, vücudun tüm azalarının incelikleri iyice kavrayarak bu doğrultuda atılması gereken adımlardan hiçbir şekilde tereddüt etmemek gerekir. Bunları gerçekleştirebileceğimiz maneviyatın can damarı olan kalbimizi, vücudumuzun diğer organları tarafından gelecek duygusal ve nefsanî yönlendirmeler sonucu ortaya çıkacak olan her türlü manevî afetten korumaya gayrete azmetmeliyiz.

Seyda Muhammed Konyevî hazretleri, kalbin; riyâdan, kibirden, hasetten, cimrilikten, korkaklıktan ve kendini beğenmişlikten korunmasına azami derecede hassasiyet gösterilmesi sonucunda, kalbin manevî lezzetlere kavuşarak, müminler topluluğunun sadık bir eri olma yönünde büyük mesafeler kat edeceğine dikkat çekerek, tüm insanlığın içine düşmüş olduğu büyük buhrandan, ahlâki derin uçurumdan ve her türlü kargaşadan kurtulmanın yolunun Kur'ân'ın hükümleriyle amel etmek çerçevesinde gerçekleşeceğini açık bir dille ifade etmiştir.

KAYNAKÇA

Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut 1985 I/310; Türkçe çev, Mustafa Genç, Beka Yayınları, İstanbul 2019.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III cilt, Ocak Yayınları, Ankara, 2013.

Beyhâki, *Şuâbu'l-İman*, X cilt, Ocak Yayınları, Ankara, 2015

Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, II cilt, der. Prof. Dr. Mehmet Yaşar Kandemir, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2011

Canan, İbrahim (Prof. Dr.), *Kutûb-i Sitte*, XIX cilt, (Tirmizî, Müslim, Nesâî hadisleri), Akçağ Yayınları, Ankara, 2016

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler*, Sözlüğü, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.

Deylemî, *Firdevsu'l-Ahbâr*, (nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986.

DîA, *Kalb* maddesi, Süleyman Uludağ, Diyanet Yayınları, İstanbul, 2001.

Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-Edeb*, çev. Ahmet Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, Şâmil Yayınları, İstanbul, 2013.

Hucvîrî, "Keşfu'l-Mahcûb", haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996.

İbnü'l-Esîr *Câmiu'l-Usûl li Ehâdisi'r-Resûl*, XIX cilt, çev. S. Kemal Sandıkçı, Prof. Dr. Muhsin Koçak, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2008.

İbn-i Mâce, "Sünen, Tercüme ve Şerhi", X cilt, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2013.

Konyevî, Muhammed, *Nefse Hitâb*, Reyhani Yay. İstanbul. 2012.

----- *Âdâb*, Reyhani Yayınları, İstanbul, 2012.

----- *Ayet ve Hadislerle Tasavvuf*, Reyhani Yayınları, İstanbul, 2007.

- *Kur'an ve Sünnet Işığında Âdâb*, Reyhâni Yayınları, İstanbul, 2010.
- *Mü'minin Kendine Nasihati 'Nefse Hitap'*, Reyhani Yayınları, İstanbul. 2008.
- *Tasavvuf Risâlesi*, Reyhani Yayınları, İstanbul. 2012.
- *Üç Büyük Düşman 'Nefs, Şeytan, Dünya'*, Reyhani Yayınları, İstanbul. 2006.
- *Mü'minin Kurtuluşu 'İlim, Amel, İhlas'*, Reyhani Yayınları, İstanbul. 2014.
- *Hz.Peygamber (s.a.v)'in Üstün Ahlakı*, Reyhani Yayınları, İstanbul. 2013.
- *Dünya Bizi Aldatmasın*, Reyhani Yayınları, İstanbul. 2015.
- *Âzâların Afetleri*, Reyhani Yay. İstanbul, 2010
- Kuşeyrî, *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, Emek Matbaası, İstanbul, 1999.
- Serrâc, et-Tûsî, *el-Lumâ'*, çev. Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996
- Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, III cilt, çev. Dr. Seyit Avcı, Serhat Kitabevi, İstanbul, 2014.
- Sühreverdî, "*Avârifü'l-Meârif*", çev. Yahya Pakiş, Dilaver Selvi, Metinler Matbaacılık, İstanbul, 1988.
- Taberânî, *el-Mu'cemus-Sağîr*, Hüner Yayıncılık, Konya, 2019.

*التيارات الحديثة في الرواية السورية (١٩٤٦ - ١٩٦٧)

Mesut DALBUDAK*

الملخص

تتناول هذه الدراسة الرواية السورية الحديثة وتياراتها بين فترة ما بعد الاستقلال (1946م)، ولغاية الحرب العربية الإسرائيلية (1967م)، وترتكز الدراسة على عدّة روايات مختارة؛ تُمَثِّلُ التيارات الروائية التي ظهرت في الساحة الأدبية في تلك المدة، إذ تعملُ الدراسة على فهم طبيعة تلك المرحلة، ومدى تأثيرها على الأدب الروائي السوري الحديث في المدة اللاحقة، ومدى تأثير الظروف السياسية والاجتماعية على الروائي السوري، وتأثير الظروف الأدبية العامة السائدة ودورها في نشأة الرواية السورية، وحال الواقع الروائي من حيث الكم والنوع، والتيارات الأولى في الرواية مثل؛ تيار الرواية التاريخية، والرواية الاجتماعية، والتيارات التي ظهرت لاحقاً، بداية بالواقعية التي تمثلت بالتسجيلية والنقدية والاشتراكية، وتيار الرواية الرمزية، والرواية الجديدة، والتركيز على بعض الروايات المهمة التي تمثلت تيارات أساسية ومؤثرة في تلك المدة.

الكلمات المفتاحية: الرواية السورية، التيارات الحديثة، الرواية التاريخية، الرواية الواقعية، الرواية الجديدة

SURİYE ROMANINDA MODERN AKIMLAR (1946-1967)

Öz

Bu çalışmada, Suriye'nin bağımsızlığı (1946) ile Arap-İsrail savaşı (1967) arasındaki dönemde modern Suriye romanı ele alınmıştır. Bu itibarla dönemin edebi sahnesinde ortaya çıkan akımları temsil eden başlıca romanlar çalışmada esas alınmıştır. Suriye'nin yaşadığı siyasi ve sosyal koşulların romancılar üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Modern Suriye romanının doğuşu, genel olarak Suriye'deki edebi hareketlerin gelişimi ve özellikle bazı karakterlerin vurgulanmasıyla Suriye romanının önemli özellikleri ortaya konulmuştur. Suriye romanında 1930'lu yıllarda ortaya çıkan tarihsel ve sosyal roman akımı da incelenmiştir. bağımsızlık dönemi ile İsrail savaşı arasındaki döneme odaklanarak dönemin Suriye romancıları üzerindeki etkisi ve bu etkinin mahiyeti ele alınmıştır. Ayrıca bu dönemde yazılan romanların sayısı ve türü hakkında bilgi verilerek bunları etkileyen koşullar incelenmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan Realizm, Sembolizm, Egzistansiyalizm, Modernizm gibi çağdaş Suriye romanın başlıca akımları ele alınmış ve bu akımları temsil eden bazı önemli romanlar incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Suriye Romanı, Modern Akımlar, Tarihsel Roman, Realizm Romanı, Modern Roman.

* المقال تلخيص لأطروحة ماجستير جرى تقديمها في معهد العلوم الاجتماعية في جامعة دجلة، تقديم الطالب مسعود دالبوداك.

* mesutdalbudak@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-2931-042X

المدخل

شهدت بداية القرن التاسع عشر حركة احتكاك ملحوظة بين العرب والغرب نتيجة حملات الأخير على المنطقة، وشمل الاحتكاك أصدمة سياسية وثقافية وأدبية، وتأثرت الآداب العربية عامة، والروائية خاصة بهذا الاحتكاك. وشكّلت ترجمة الأدب الروائي الغربي أول ملامح هذا التأثير، ومهدت الطريق لظهور روايات ذات طابع حديث، وسافر كتاب الرواية العربية إلى الغرب وتأثروا به¹ وشهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهور أول الأعمال الروائية ذات الطابع التقليدي؛ حيث كانت هذه الأعمال الأرضية الممهّدة لظهور الأدب الروائي الحديث فيما بعد، وساهم التواصل الثقافي، والأدبي، والفكري الذي حدث بين السوريين والغرب بشكل ملحوظ في ظهور أعمال روائية ذات بنية فنية وحديثة، ومتأثرة بالأعمال الروائية الغربية، وخصوصاً بعد النصف الثاني من القرن الماضي، وشهد عام (1937م) ظهور أول رواية سورية ذات طابع فني للكاتب شكيب الجابري الذي درس في الغرب وتأثر بثقافته²، ومع الاستقلال في عام (1946م) شهدت الساحة الروائية اهتماماً ملحوظاً من قبل الكتاب، وبدأت عمليات الترجمة إلى اللغة العربية من اللغات الأجنبية - خصوصاً الروسية - إذ تطوّرت الرواية الفنية في مرحلة ما بعد الاستقلال؛ نظراً لحالة الفراغ السياسي والاجتماعي ونتيجة الفقر والتخلف والجوع توجهت النخبة الأدبية إلى الفن الروائي محاولةً التخلص من الفوضى والضعف؛ ونهضت الرواية الحديثة في مرحلة الستينيات، وازداد الإنتاج الروائي بشكل ملحوظ نتيجة زيادة انفتاح المجتمع على الأدب العالمي. وقد أثرت التيارات الفكرية المختلفة التي ظهرت على الساحة السورية على توجهات الرواية الحديثة والقصة، لذلك كانت موضوعات النضال والكفاح وذكر بطولات الثوار ضد المحتل حاضرة بقوة في الرواية، وكذلك ممارسات المحتل، وأشغلت أحلام الوحدة العربية مكانة مهمة في الأدبي الروائي الحديث؛ بالإضافة إلى حبّ الوطن والتغني به. وشغلت القضية الفلسطينية مساحة مهمة في أعمال الروائيين السوريين، بالإضافة إلى الحبّ، المرأة، الطبقات الاجتماعية، والأفكار الغربية. كما لا يخفى أثر الحالة الاجتماعية والاقتصادية في تلك الفترة على الرواية؛ فأنتجت أعمالاً روائية تعكس ذلك.³ ومن جملة الأدباء البارزين في تلك الحقبة، أمثال حسيب كيالي، وحنا مينا، وجورج سالم، ووليد إخلاصي وغيرهم. إن فهم الأدب الروائي الحديث في سوريا يعتمد على فهم الحركة الأدبية، والفكرية في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين؛ من مؤسسات تعليمية وجامعات وجمعيات أدبية وطباعة، وانتشار الصحف والمجلات الأدبية، ورواج حركة الترجمة من اللغات الغربية إلى اللغة العربية، وخصوصاً من قبل الذين عاشوا في الغرب وتأثروا به. كما أنّ ظهور المؤسسات التعليمية ذات الطابع الديني في بلاد الشام كان ردّ فعل ضدّ الإرساليات الدينية وفعاليات التبشير التي تقاطرت على بلاد الشام في القرن التاسع عشر،⁴ أكثر من كونها حركة ذاتية ناتجة عن ظروف داخلية بحتة، ومما يؤكّد على أن الاحتكاك الغربي العربي ولّد حركة نهضوية فكرية وأدبية، ونتيجة لاعتبارات معينة تركّزت المدارس في لبنان بدايةً، ولم تنتشر في سوريا إلا لاحقاً. وإضافة إلى الاستقرار النسبي الذي تحقّق بعد الحرب العالمية الأولى؛ فانتشرت المؤسسات العلمية، ومؤسسات

¹ الفاخوري، حنا، تاريخ الأدب العربي، ط1، دار بيروت الكبرى، بيروت، 2012، ص 733؛ الجندي، أنور، خصائص الأدب العربي، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985؛ الموسى، خليل، ملامح من الرواية العربية في سورية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006.

² الخطيب، حسام، الرواية السورية في مرحلة النهوض (1967-1958)، دمشق، 1975، ص 13؛ سماق، فيصل، الرواية السورية نشأتها وتطورها مذاهبها، رسالة دكتوراه، 1982، أكاديمية العلوم السوفيتية في موسكو، مطابع الإدارة السياسية، دمشق، ص 14؛ أبو هيف، عبدالله، الأدب والتغير الاجتماعي في سوريا، دمشق، 1990، ص 11؛ الخطيب، حسام، سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية الحديثة، ط5، المكتب العربي لتنسيق والترجمة والنشر، تعز، 1991، ص 31؛ القطر، سيف الدين، الأدب العربي السوري بعد الاستقلال، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1997، ص 270؛ زياده، نيقولا، سوريا ولبنان، لندن، 1957، ص 54؛ فوتيه، إليزابيت، الأدب الروائي المعاصر في سوريا، (ترجمة ملكة أبيض)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008، ص 27.

³ Kula, Mevlüt, Modern Suriye Hikâyesinde Konu (1946-1967), Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009, s 41. (فولا، مولّد، الموضوعات في القصة السورية الحديثة 1949-1967، رسالة دكتوراه، جامعة أنقرة، 2009، ص 41).

⁴ زيدان، المصدر السابق، ص 1214.

التربية والتعليم، ومن بينها "المجمع العلمي العربي بدمشق" الذي عمل على تطوير حركة الأدب. ويُضاف إليه الأكاديمية التي فُتحت في الشام عام 1919م من قبل محمد كرد علي (1876-1953م)، وكانت تهدف إلى تطوير اللغة وآدابها⁵ وساهمت "جامعة دمشق التي افتتحت في ظل الإدارة الفرنسية في تطوير الحياة الأدبية والفكرية.⁶ وكانت المجلات والصحف السورية التي بزغ فجرها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من العوامل الأساسية في ظهور الرواية السورية الحديثة، وشهدت الأعوام بعد إعلان المشروطية الثانية 1908م حرية في العمل الفكري والصحفي؛ إذ ساهم ذلك في إحياء فضاء الأدب الروائي،⁷ واستمرّ ظهور المجلات؛ ومنها مجلة "المقتبس" التي صدرت من قبل محمد كرد علي وركزت على ترجمة واقتباس الأبحاث الغربية، ونشرت الأبحاث الأدبية الكلاسيكية، وكانت منبراً لكثير من كتّاب الرواية،⁸ ومجلة "العروس" النسائية عام 1910م لماري عجمي (1888-1965م)، التي أسهمت في توعية المجتمع السوري خصوصاً على الصعيد الأدبي النسائي القصصي والروائي حيث تبنت أفكاراً متحررة،⁹ وأسهمت مجلة "المجمع العلمي العربي" في عام 1921م بشكل أساسي في تنمية الأدب الروائي والفكر، إذ ركّزت على الأبحاث اللغوية والأدبية وشكّلت الأرضية لظهور الآداب الروائية،¹⁰ وكذلك مجلة "الرابطة الأدبية" التي صدرت في عام 1921م في دمشق برئاسة خليل مردم (1895-1959م) إذ أدّت دوراً أساسياً في تنمية الأدب الروائي،¹¹ وأسهمت مجلة "الحديث" لسامي الكيالي (1898-1972) التي ظهرت في عام 1927م في إنشاء جيل جديد من كتّاب الروائية من الذين نشؤوا بعد الحرب العالمية الأولى، وركّزت مجلة "الضاد" التي ظهرت في عام 1931م ذات المحتوى الأدبي والاجتماعي على القصيدة والقصة والرواية الأدبية، وأيضاً مجلة "المعرفة" في دمشق عام 1962م التي غلب عليها الطابع الأدبي، وأسهمت في إحداث تواصل بين العرب والغرب على صعيد الآداب الروائية المترجمة، وكان لها الدور الفاعل في صعود الأفلام الحديثة وتيارات الأدب الروائي المعاصر.¹² كما لعبت المؤسسات التعليمية والفعاليات الصحفية من طبع ونشر وترجمة دوراً مهماً في إنتاج طبقة أدبية مثقفة ومنفتحة على الآداب الغربية ومتأثرة بها.

نشأة الرواية السورية وتطورها

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهور أول الأعمال الأدبية ذات الطابع الحديث - إن جازت تسميتها بالحديثة - من قصة ورواية في العالم العربي وسوريا، وذلك نتيجة ترجمة واقتباس بعض الروايات والقصص الغربية.¹³ وظهرت المحاولات الأدبية الأولى مع فرنسيس المراه (1835-1874م)، وشكري العسلي (1886-1916م)، ونعمان القساطلي (1854-1920م)، وكان أدب تلك المدة يعتمد على المحتوى التاريخي، وذلك لسهولة تكوين سرديات قصصية وروائية تروي أحداثاً تاريخية؛ إذ يمكن إرجاع

5 القنطار، المصدر السابق، ص 17، 18.

6 شيا، المصدر السابق، ص 46؛ القنطار، المصدر السابق، ص 18.

7 الرفاعي، المصدر السابق، ص 206؛ سماق، المصدر السابق، ص 12؛ شيا، المصدر السابق، ص 35.

8 الرفاعي، المصدر السابق، ص 210.

9 لوقا، المصدر السابق، ص 99.

10 الياس، المصدر السابق، ص 403-406.

11 القنطار، المصدر السابق، ص 80.

12 الياس، المصدر السابق، ص 406-413، 419-422.

13 الزيات، المصدر السابق، ص 433؛ شيخو، لويس، تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، ط3، دار المشرق، لبنان، 2010،

ص 117، 285؛ سماق، المصدر السابق، ص 13؛ القنطار، سيف الدين، الأدب العربي السوري بعد الاستقلال، الثقافة، دمشق، 1997، ص 16.

ذلك إلى فقر مخيّلة الكتاب إلى إنتاج أحداث خيالية أو حتى واقعية روائية. ويُضاف إلى ذلك غنى التراث بالموروث التاريخي، فكانت روايات تلك الفترة محاولات لاستخلاص العبر والحكم من التاريخ. واتبعت هذه السرديات نمطاً كلاسيكياً على شاكلة المقامة، لذلك لم يصمد تيار الرواية التاريخية كثيراً، ولم يكن الوقت مناسباً ولا الأرضية مهيّدة ومناسبة لنشوء الرواية الحديثة، فلم يصمد أمام ما حملته الرواية الحديثة من متعة وتسلية.¹⁴ وتجب الإشارة إلى الأقلام الأدبية اللامعة في تلك الفترة أمثال؛ مريانا المراه - بنت حلب - التي قامت بالكتابة الأدبية ونشرت أفكارها، بعدما شبّت في أسرة عريقة من الناحية الأدبية،¹⁵ ويُعدّ فرنسيس المراه صاحب رواية "غابة الحق" من الروائيين الأوائل، إذ تطرّق في روايته إلى تفاصيل رحلته إلى فرنسا، وعمله الآخر "رحلة باريس" الذي طُبِع في حلب عام 1867م، و"دُرّ الصّدْف في غرائب الصّدْف"،¹⁶ وله مقالات كثيرة نُشرت في مجلات أدبية،¹⁷ وظهرت في تلك الفترة روايات نعمان القساطلي، "الفتاة الأمينة وأمها" و"مرشد وقتنة" و"أنيس أنيسة"¹⁸ التي نُشرت بين الأعوام 1880-1882م في مجلة "جنان" وركزت رواياته على الموضوعات الاجتماعية كالتخلف والعادات السيئة، لكنها بقيت خاضعة للبناء السطحي التقليدي، ودارت عقدة الروايات حول قصص حُبّ تميّزت بجانبها المثالي ونهاياتها السعيدة، وحكمتها شخصيات ذات نمطية ثابتة طيلة أحداث الرواية؛ خيرة أو شريفة، لذلك كانت الشخصيات سطحية وتفتقر إلى التشعب والعمق النفسي. واستحوذ الأسلوب الخطابي والتوجيهي على السرد والحوار بين الشخصيات، وظهرت في السرد ركافة بسبب ضعف الأسلوب الأدبي واستعمال الكلمات الغريبة، وأحياناً يخرج السرد عن النسق العام للرواية وأحداثها. وبالمجمل سيطر الأسلوب التقليدي على رواياته، وفيما يخصّ النشر؛ كان الإنتاج الروائي والقصصي للأدباء السوريين يتمُّ من خلال صحف ومجلات ذات محتوى أدبي بشكل "التفريق" على أعداد متتالية بفترات محددة، ولم يقتصر دورها على نشر الأعمال الروائية والقصصية المحلية فقط، إنما كانت تنشر الأعمال المترجمة،¹⁹ على نحو رواية "فجائع البائسين" لشكري العسلي (1886-1916) التي نُشرت في عام 1907م بمجلة "المقتبس" في العدد الثالث عشر، واستمر النشر على أجزاء متفرقة وفي أعداد متتالية،²⁰ وتعكس رواية "فجائع البائسين" حالة النثر الأدبي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بشكل جليّ من خلال مقدمة الكاتب التي تبين هدفه من الرواية، التي تركز على التوعية والإرشاد والقيم الأخلاقية، وتبين روايته جانباً من تأثيرها بالرواية الغربية من خلال النهايات المساوية لأبطالها، ويظهر تأثيره برواية "البؤساء" لهوجو التي ترجمها حافظ إبراهيم، وتسلبت روايته الضوء على حالة الترجمة الروائية غير الحرفية. ظلّت المحاولات الأدبية الأولى للرواية، والقصة في سوريا ذات محتوى تاريخي مثل غيرها من المحاولات العربية الأولى الرامية لإنتاج رواية حديثة.²¹ وشهد الربع الثاني من القرن العشرين ظهور أول الروايات الأدبية الحديثة؛ إذ أشار كثير من الباحثين إلى أنّ أول رواية حديثة ظهرت في عام 1937م للكاتب شكيب الجابري التي حملت اسم "همّ"، حيث كان ظهورها مرتبطاً بالأحداث السياسية بدرجة كبيرة، وشهدت الساحة السورية حالة متسارعة من

¹⁴ الخطيب، نفس المصدر، ص 27.

¹⁵ شيخو، المصدر السابق، ص 94، 156.

¹⁶ المراه، فرنسيس، دُرّ الصّدْف في غرائب الصّدْف، بيروت، 1872؛ المراه، فرنسيس، رحلة باريس، المطبعة الشرقية، بيروت، 1867؛ المراه، فرنسيس، غابة حق، المطبعة المارونية، حلب، 1865.

¹⁷ دي طرازي، المصدر السابق، ص 143.

¹⁸ القساطلي، نعمان، أنيس وأنيسة، مسلسل في مجلة الجنان، بيروت، 1881-1882؛ القساطلي، نعمان، مرشد وقتنة، مسلسل في مجلة الجنان، بيروت، 1881-1882؛ القساطلي، نعمان، البنت الأمينة وأمها، مسلسل في مجلة الجنان، بيروت، 1880.

¹⁹ Landau, Jacob M, Modern Arap Edebiyatı Tarihi (ç. Bedrettin Aytaç), Kültür Bakanlığı Yay, Ankara, 2002, 60-61. (لانداو، جاكوب، تاريخ الأدب العربي الحديث، ترجمة بدر الدين ايتاج، منشورات وزارة الثقافة، انقرة، 2002، ص 60-61).

²⁰ كرد، محمد علي، مجلة المقتبس، موقع المكتبة الشاملة الحديثة، العدد 13، ص 43-48، 1907.

²¹ Landau, a. g. e., s 61. (لانداو، المصدر السابق، ص 61)

الأحداث بدأت بانتهاء الحقبة العثمانية وتلاها الاحتلال الفرنسي، ثم الاستقلال، وتعرض المجتمع إلى تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية؛ فكان من الطبيعي حدوث تغيرات في الجانب الأدبي. وكان ما يزال تيار الرواية التاريخية التقليدي نشطاً - أيضاً - من قبل بعض الكتّاب. إذ يُعدّ رائد الرواية التاريخية في سوريا معروف الأرنؤوط (1892-1953)،²² الذي تميّز في الرواية التاريخية التي صوّرت فترة الازدهار التاريخي. وظهرت أول رواياته في عام 1929م تحت اسم "سيد قريش" التي تكوّنت من ثلاثة أجزاء، أخذت الرواية من سيرة النبي محمد (ص) موضوعاً لها، وفي عام 1936م أصدر رواية أخرى تحت اسم "عمر بن الخطاب" روى فيها سيرة الصحابي عمر بن الخطاب، واتبعها برواية أخرى في عام 1941م تحت مُسمّى "طارق بن زياد" ثم "فاطمة البتول"²³ في عام (1942م) فكان معروف الأرنؤوط رائد الرواية التاريخية في سوريا في تلك المدة وتميّزت رواياته بنزعتها العاطفية، واعتمدت الأسلوب التقليدي في البناء ممّا أدّى إلى غياب الجوانب الفنيّة التي تميّز بها الرواية الحديثة. وانعكس نمط حياته المليئة بالأحداث العاطفية على أغلب رواياته التي جاءت مركّزة في بعض جوانبها على العاطفية،²⁴ والتزمت رواياته؛ ومنها "سيد قريش" بسرد الوقائع التاريخية الحقيقية، نظراً للتقديس والإجلال الذي كان يديه الأرنؤوط للتاريخ الإسلامي. بالإضافة إلى قداسة الشخصية الأساسية عند الناس، لكنه ترك هامشاً من المزج بين الحقيقة والخيال في تفاصيل ثانوية، إذ عمل على إعادة كتابة الوقائع والأحداث التاريخية بشكل متخيّل، وبأسلوب فريد جعله يميّز عن غيره لقدرته على تصوير الأحداث التي مرّ بها أبطال المعارك، والأحداث الشيقة الأخرى التي تجذب القارئ لها.²⁵ والنمط الكلاسيكي الذي طغى على طابع رواياته التاريخية جعل استمرارها صعباً في ظلّ ظهور الرواية الحديثة التي كسرت كل الثوابت، وانطلقت إلى الحرية والأسلوب الغربي، وابتعدت عن النمط التقليدي من بيان وبديع، فالأرنؤوط مزج أفكاره وأحاسيسه الرومانسية في تفاصيل قليلة من رواياته؛ إذ ظلّت رواياته ملتزمة بالحقيقة التاريخية إلّا في تفاصيل قليلة أو في شخصيات ثانوية اخترعها؛ فالشخصيات في رواياته معروفة مسبقاً كونها شخصيات تاريخية ممّا أدى إلى فقدان التشويق عند القارئ. واستعان الأرنؤوط بالتاريخ ووظّفه بلون رمزي لمواجهة مشاكل الأمة، وخدمة لفكرة عامة، لكنه لم ينجح بما يكفي لحشد تفاصيل الرواية كاملة حول تلك الفكرة؛ فظلّ البناء الروائيّ يعاني من التفكّك، واقتصرت وحدة البناء على أقسام معينة لها عقدة بذاتها. وعانى السياق من خلل أيضاً، فالأحداث تفقد تسلسلها العام وتصبح سرداً على شكل معلومات تاريخية. أمّا روايات الجابري؛ فتميّزت بطابعها الفني؛ إذ اعتبرت أول محاولة حقيقية تحمل شروط الرواية الفنية بحدودها الدنيا؛ فأظهرت أول مرة الجوانب النفسية لتصرفات الشخصية في الرواية، كما خضعت للتأثير الغربي بشكل تام؛ فالأجواء والشخصيات، غريبة، كما غلبت عليها الأجواء العاطفية، واعتبر الجابري من أبرز ممثلي الرواية الاجتماعية الرومانسية في الأدب السوري.²⁶ وكان منتوجه الروائي الأول مع "نهم" ثم تلتها رواية "قدر يلهو"، "قوس قزح" ورواية "وداعاً يا أفاميا"،²⁷ ودارت بنية رواياته حول شخصية واحدة، أو شخصيتين طيلة السرد.

²² سماق، المصدر السابق، ص 14.

²³ الأرنؤوط، معروف، سيد قريش: رواية تاريخية اجتماعية، مجلة فتي العرب، دمشق، 1929؛ الأرنؤوط، معروف، عمر بن الخطاب، مجلة فتي العرب، دمشق، 1936؛ الأرنؤوط، معروف، طارق بن زياد، مجلة فتي العرب، دمشق، 1941؛ الأرنؤوط، معروف، فاطمة البتول، مطبعة دمشق، دمشق، 1942.

²⁴ السعافين، المصدر السابق، ص 163.

²⁵ عدنان بن زريال، أدب القصة في سوريا، دمشق، ص 147؛ الموسى، المصدر السابق، ص 70.

²⁶ الخطيب، ص 14-15؛ السعافين، المصدر السابق، ص 195.

²⁷ الجابري، شكيب، نهم، اليقظة، دمشق، 1937؛ الجابري، شكيب، قدر يلهو، اليقظة، دمشق، 1939؛ الجابري، شكيب، قوس قزح، اليقظة، دمشق، 1946؛ الجابري، شكيب، وداعاً يا أفاميا، الهلال، دمشق، 1960.

وكانت تُصوّر شخصية الكاتب، أو شخصية يعرفها، فلم تكن قدرة تحليل شخصيات أخرى أمراً سهلاً عند روائي تلك الفترة.²⁸ ويلاحظ في روايات الجابري خضوع أحداثها لهوى الكاتب وخياله بشكل مطلق تتلاشى في ثناياها السببية والمنطقية للأحداث، والواقعية في كثير من تفاصيل الرواية، وقد صوّرت رواياته، حياته نفسها التي عاشها غير أنه فقدت الجانب الواقعي، واطمحل المكان والزمان عنده، وغلبت الرومانسية على مجرى الأحداث والشخصيات. وكانت ذاته تستمدّ تضخمها من الأحداث والشخصيات الأخرى في رواياته. ورغم محاولاته في الاقترب من الواقع في روايته "فوس قرح" و"قدر يلهو" ظلّ ذلك خجولاً، ومفعماً بالأحلام، وخصوصاً في "نهم"، إذ دارت الرواية وأحداثها، وشخصياتها في فلك شخصية محورية حتى اقتربت من رواية السيرة الذاتية؛ فكل شيء في الرواية يعمل على خدمة شخصية واحدة كثيراً ما كانت توحى بتفاصيلها إلى شخصية الكاتب الذي كان يتخبط بين نقيضي واقعه الذي يهرب منه دوماً، وخياله وأوهامه التي خلقت له عالماً يُطلق فيه رغباته دون رقيب؛ فقد سقط الجابري بين واقع رغباته في بلاد الغرب، وبين الشوق والحنين لبلاده التي كبتت ذاته، فربما بحث عن واقع يشبه رغباته. أمّا أساليبه السردية؛ فمتعددة من حوارات داخلية وأخرى خارجية، وإفحام المذكرات أحياناً، إلّا إنّ الإطار العام بقي في الأسلوب الملحمي معطياً قدرةً كاملة للكاتب في وصف الشخصيات وما يحيط بها.

الرواية السورية الحديثة وتياراتها

تغيّرت ملامح الواقع السوري بعد الاستقلال لأسباب متعدّدة كانت كفيلة بتغيّر واقع الأدب الروائي، وكان من الطبيعي تلون الأدب الروائي بلون الواقع الجديد الذي ترافق مع زيادة انفتاح سوريا على العالم، ودخول المؤثرات الأجنبية، وخصوصاً الاشتراكية منها؛ وإذا كان التيار الرومانسي قد ظهر واضحاً في الأدب الروائي في فترة الثلاثينيات، إلّا أنه تراجع بعد الاستقلال؛ إذ تصدر تيار الرواية الواقعية الساحة الأدبية كونه كان الأقرب لمعالجة الواقع، والتصدي لمشكلاته، وخصوصاً بعدما ظهر أنّ التيار الرومانسي غير مجد من ناحية، وغير مجسد لضمير المواطن الكادح من ناحية أخرى. كما أنه غير آبه بحال الطبقات الفقيرة والمنسيّة في المجتمع التي تزايدت أعدادها نتيجة الظروف السياسية غير المستقرة. كما أن رابطة الكتاب السوريين التي ظهرت في عام 1951م لعبت دوراً مهماً في رواج تيار الرواية الواقعية بعدما تبنت الفكر الاشتراكي المنتشر وقتئذ في العالم، وعمل أعضاء الرابطة أمثال؛ حسيب الكيالي، وحننا مينا وغيرهما على إصدار منتوجات أدبية قصصية وروائية واقعية، ويضاف إلى هذا أيضاً اقترب الأنظمة الحاكمة في سوريا من النظام الاشتراكي، ووضع قوانين التوزيع الزراعي، وتأميم الشركات الوطنية، واستقبال الفكري الاشتراكي وأدبه بحفاوة كبيرة من خلال ترجمة أعمال أدباء الفكر، أمثال بوشكين وتولستوي وستالين.²⁹ إن تصنيف الأعمال الأدبية وفق مصطلحات ثابتة ليس أمراً سهلاً، كما أن تصنيف الأعمال الروائية وفق مذاهب أدبية محددة تنطبق عليها تلك الروايات، ليس أمراً سهلاً أيضاً. إذ إنّ مصطلحات وتيارات الأدب الروائي ومذاهبه ليست محددة بقوالب ثابتة، كما أنّها تختلف من حيث الظروف والنشأة والتطور، ناهيك عن سرعة تغير وتلون الأدب الروائي مع الزمن، مما يجعل الإمساك به بغية تأطيره أمراً عسيراً؛ لذا تكون مقاربات حشر الروايات في تيارات روائية معينة صعبة، أمّا بخصوص اختيار رواية معينة تكون نموذجاً يجري تحليلها في إطار دراسة؛ فهي ليست إلا محاولة لتسليط الضوء على بقية الروايات التي تتشابه معها. وبالرغم من أن الإنتاج القصصي الحديث كان في قمته في الخمسينيات إلّا أن الإنتاج الروائي كان شحيحاً، ويمكن إرجاع السبب في ذلك النقص لظنة أغلبية الكتاب الذين كانوا ينظرون إلى الفن الروائي، كممارسة ثانوية،

²⁸ السعافين، المصدر السابق، ص 251.

²⁹ الخطيب، المصدر السابق، ص 16؛ النساج، سيد حامد، (1981) بانوراما الرواية العربية الحديثة، ط1، مكتبة غريب، القاهرة، ص 213-214؛ القنطار، المصدر

السابق، ص 37.

وكانوا أكثر نشاطاً في كتابة الفن القصصي والمقالة؛ إذ بلغ عدد الروايات التي كُتبت من الاستقلال إلى عام 1958م (22) رواية فقط؛ حيث كانت الأعمال الروائية محدودة من ناحية الكم، مع أنّ الكثير من الروايات قد تمّ الاختلاف عليها تجنيساً، ومن تلك الروايات، رواية "من المجهولة إلى مايا" التي نُشرت في عام 1947م للكاتبة عبير آل شبلي التي عاشت في باريس وتأثرت بالتيار الوجودي فجاءت روايتها غنية بالتأملات والأفكار الفلسفية، وتبعتها رواية "مصرع لواء" للكاتب خليل السباعي التي نُشرت عام 1950م. كما نُشرت في نفس العام رواية الكاتبة وداد سكاكيني بعنوان "أرى بنت الخطوف"، ورواية أخرى للكاتبة سلمى الكزبري بعنوان "يوميات هالة"، ونُشرت رواية للكاتبة وداد سكاكيني في عام 1952م بعنوان "الحب المحرم"، ونُشرت رواية للكاتب عبد الوهاب صابوني بعنوان "عصام" في عام 1953م³⁰. وفي عام 1954م ظهرت أول رواية في الواقعية الاشتراكية لحنّا مينا بعنوان "المصاييح الزرق"، تبعتها رواية للكاتب حسيب الكيالي في عام 1956م بعنوان "مكاتيب الغرام"، ورواية "جرمة الناس" في عام 1958م للكاتب خليل السباعي. ومن الملاحظ افتقار أغلب هذه الروايات إلى الميزات الفنية في بنيتها؛ فلم تتجاوز حدّ نقطة البداية، أما أهم كتاب هذه الفترة الذين ظهرت أعمالهم بشكل واضح هم وداد سكاكيني وحسيب الكيالي وحنّا مينا لذلك جاء اختيار روايتهم ذات الاتجاهات الواقعية.

الرواية الواقعية

الواقعية التسجيلية هي إحدى الاتجاهات التي سلكتها الرواية السورية الحديثة؛ حيث اعتمد كتابها على اختيار ظواهر اجتماعية محددة تتناسب مع وجهة نظرهم، وتعطي صورة قريبة من خيالهم. وجاهد الروائي على إبراز ظواهر اجتماعية محيطية به، واختارها لتقل فكرة معينة اختلجت ذاته، وتبيّن وجهة نظره منها، غير أن هذا التصوير افتقر إلى العمق والتحليل النفسي وكان قريباً من الشكلية وتسجيل الوقائع والأحداث، وأعطت التسجيلية للبعد الحسي الأهمية الأكبر مقارنة بالبعد النفسي في الروايات التي صنفت وفق هذا المذهب الأدبي.³¹ وإذا كان القصد من التسجيلية نقل صور الواقع دون التّدخل فيه، فإن اختيار الأحداث بدايةً، ثم سردّها، أظهر موقف الكاتب منها، بالرفض أو التأييد، لذلك خضعت التسجيلية إلى نظرة الكاتب الخاصة التي اعتمدت على إبعاد حركة خارجية معينة وإبراز حركة خارجية معينة أخرى. واعتمدت الرواية التسجيلية على إيجاد نوع من التوازن بين الزمان والمكان، وحشرتهما في الرواية معاً، فيؤد ذلك سطيحة من حيث الأحداث التي رسمت الأفعال وأسبابها ونتائجها أمامنا، أمّا حينما يطغى الزمان أو المكان على الآخر في الرواية؛ فيبدو فهم الأحداث أكثر تعقيداً. إن الزمان في التسجيلية لا يبدو واضحاً، إنّما نراه يتسلسل خارجياً، ويتقدم مع تقدم الشخصيات بالعمر وفق سببية ومنطقية،³² ومثلّت الرواية التسجيلية إلى درجة كبيرة الواقع والتصقت به، فكاتب الرواية التسجيلية يشحذ حواسه ويختار الحركة الحسية، ويسلط الضوء على خصائص البيئة التي لا تتدخل في صنع الشخصيات، إنّما تكون الشخصيات مستقلة لها دور معين في العمل الفني.³³

أمّا الواقعية النقدية؛ فركّزت في اختيار موضوعاتها على الجوانب السلبية في المجتمع، وعلى القيم الفاسدة والمتخلفة، وقدمت صورة عن الواقع الممزق والمسحوق، وحاولت معالجة الواقع من خلال نقد جوانبه المتخلفة؛ فإن كانت الرواية الواقعية ذات الأسلوب

³⁰ القنطار، المصدر السابق، 272، 273.

³¹ السعافين، المصدر السابق، ص 285.

³² موير، إدوين، بناء الرواية، (ترجمة إبراهيم الصيرفي)، دار الجيل، مصر، 1965، ص 91-92.

³³ عبد الله، محمد حسن، المصدر السابق، ص 304.

النقدي قد استطاعت الولوج بقوة إلى داخل الواقع من خلال النظرة التشاؤمية، وفضحت بشكل كبير الكثير من عيوبه، إلا أن البعض يراها نقداً لنقد فقط، ولم تقدم نوعاً من الصور الإيجابية التي تتمثل بالحلول،³⁴ وقد تناولت روايات الواقعية النقدية في سوريا موضوعات متعددة طغت عليها السياسة مثل القضية الفلسطينية، بالإضافة إلى قضايا مجتمعية ذات أبعاد سياسية واجتماعية وفكرية، فمثلاً رواية "باسمة بين الدموع" التي نشرها عبد السلام العجيلي في عام 1959م تعاملت مع مشاكل وموضوعات اجتماعية وسياسية ذات أبعاد قومية من خلال حياة بطل روايته؛ فسرد السيرة الذاتية عالج كثيراً من الموضوعات التي كانت تحتلج ذهن الكاتب ووجدانه،³⁵ ورواية "سنة أيام" التي نشرها حليم بركات في عام 1961م التي طرح فيها القضية الفلسطينية وعالج فيها موضوعات اجتماعية وسياسية، ويلاحظ في الرواية نوع من التوجه الرمزي الذي لا يُخرج الرواية من اتجاهها الواقعي العام،³⁶ فأحداث الرواية دارت حول أحداث شبيهة بالقضية الفلسطينية، مثل الوطن المغتصب والأعداء والحرب، وقد اقترب الكاتب من البناء الحديث للرواية الفنية، مقارنة بالبناء التقليدي السائد في الفترة السابقة إذ كان البناء التقليدي يعتمد على حدث ينمو من خلال الزمن الروائي وبشكل مستمر مع تقدم الأحداث في الرواية، واتخذ بناء الأحداث شكلاً مختلفاً نتيجة للرمزية في الزمكان الروائي، كما خرج السرد عن الإطار التقليدي حيث خضع الحدث للتكثيف نتيجة الاسترجاع والتقاطع. وأنتج أسلوب السرد اختلافاً في تسلسل الأحداث حسب التعاقب الزمني في رواية "الستة أيام"، أما الشخصيات فقد تلاحمت بشكل وثيق مع الأحداث وظهرت واضحة مع تقدم الأحداث والتحليل النفسي.³⁷

وقد ظهرت عدة روايات قريبة في بنائها الفني من التسجيلية تطرقت إلى موضوعات اجتماعية بالدرجة الأولى، حيث نراها عند الروائية وداد السكاكيني (1913-1991) في روايتها "الحب المحرم" التي نُشرت في عام 1952م، إذ تناولت ظاهرة الأخوة في الرضاعة ومسألة التباعد بين الحبيين.³⁸ واقترب فاضل السباعي من التسجيلية في روايته "ثم أزهز الحزن" التي نُشرت في عام 1963م وتدور أحداثها حول حياة عائلة تمرّ في كثير من المصاعب والظروف السيئة بغية الوصول إلى بر الأمان والنجاح.³⁹ وكذلك محاولة حسيب الكيالي (1923-1993) من خلال روايته "مكاتيب الغرام" التي نُشرت عام 1956م.⁴⁰ ونجد تشابهاً في مجمل الروايات الواقعية من حيث الموضوعات التي تناولها الكتاب في أعمالهم. فقد حاول الكيالي في "مكاتيب الغرام" تسجيل موضوعات من الواقع المعاش، وتجسيدها في أبطال روايته، واختار في عقدة روايته موضوعات وأحداث معينة، غير أن هذا لم يشمل الرواية كاملة، ولم يركّز على موضوع أساسي ومعين يجعل من تسلسل أحداث الرواية محدد الغاية والمغزى، مثلاً شخصية "الأم" التي لم تظهر في الرواية إلا وفق تسلسل زمني لسرد أحداث يومية وفق سير تقليدي في ذهن الكاتب.⁴¹ وسرد الكيالي تفاصيل الحياة العائلية والأحداث التي جرت مع تقدّم الزمن التسلسلي في الرواية، وأحياناً كان القارئ يشعر بوجود تفاصيل تبقى خارج النسق العام للرواية؛ حيث ارتبطت تلك التفاصيل وتفاعلت مع الشخصية الرئيسية نتيجة الحياة الاعتيادية بمسوغات افتقرت إلى الأسباب، أو أُعتبرت محاولة لاستمرار النسق الزمني التصاعدي مع تقدّم "دلال" بالعمر؛ فإذا كانت الرواية تمتلك عقدة تدور حول طبيعة عيش "دلال" المنحرفة، فما

34 السماق، المصدر السابق، ص 100.

35 العجيلي، عبد السلام، باسمه بين الدموع، المكتب التجاري، بيروت، 1959.

36 السعافين، المصدر السابق، 319.

37 بركات، حليم، سنة أيام، مطابع مجلة شعر ببيروت، 1961.

38 السكاكيني، وداد، الحب المحرم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1952.

39 السباعي، فاضل، ثم أزهز الحزن، مكتبة الحياة، بيروت، 1963.

40 الكيالي، حسيب، مكاتيب الغرام، دار الفارابي، بيروت، 1956.

41 الكيالي، المصدر السابق، ص 10.

المغزى من ظهور أحداث متعلقة بشخصيات مثل "فؤاد" جاراها الصغير الذي ذهب معها إلى الروضة، و"الآنسة" التي كانت تحب عملها و"دلال" كثيراً، وغيرها من الأحداث التي لم تخدم رؤية الكاتب في عقدة روايته؛ إذ عانت من التفكك في عقدها، وفي منطقية بعض أحداثها، فعقدة الرواية لم تنجح في التركيز على هدف معين إنما ضاعت بين التفاصيل، وسارت الأحداث وفق تسلسل زمني محدد دون انقطاع؛ وإن كانت الأحداث متعلقة بشخصية مركزية في الرواية، إلا أن تعلق الأحداث بالسياق الزمني داخل الرواية ظهر أكثر وضوحاً، فالزمن ظهر بشكل فج، وطغى على كل شيء في الرواية، وغاب المكان مقارنة بالزمن، وإن كانت الأحداث تدور في مدينة دمشق إلا أن ملامح هذا المكان بقيت خجولة وغير واضحة. والشخصيات ظلّت سطحية من الداخل والخارج أيضاً، ما عدا بعض التفاصيل التي ساعدت الكاتب في نقل فكرته عن الواقع أكثر من تعلقها بالشخصية ذاتها، وتشاركت شخصيات الرواية في الصفات حتى أصبحت تلك الصفات عامة بينها جميعاً، وإذا كان الكاتب قد أظهر بعض الجوانب النفسية في شخصية "دلال" إلا أنها بقيت رهن أحداث عاطفية متذبذبة مرّت بها، وأنجحت شخصية عامة تصلح لكل فتاة إذا مرّت بنفس الأحداث؛ فشخصية "دلال" ببعدها النفسي ظلّت تفتقر إلى الوضوح، ولم تشهد الشخصيات تغيراً يُذكر أثناء الرواية، إلا إذا استثنينا شعور "دلال" بعد كل ما مرّت به من مغامرات عاطفية جعلت شوقها إلى الزواج وتكوين أسرة، والشعور بالندم لاحقاً.⁴² وأما ما تعلّق بسرد الحوار بين الشخصيات، فقد جرى على لسان بطلة الرواية بضمير المتكلم، ولم يتعد أسلوب السرد والحوار عن رؤية الكاتب في تصوير الواقع؛ فكانا متوافقين مع بنية الرواية وخدمتا غايتها الأساسية، وأما على صعيد الحوار بين الشخصيات؛ فبقي سطحياً لم تبرز فيه دلالات معينة تسهم في تكوين البعد التوضيحي للشخصيات، وكانت الحوارات الخارجية بين الشخصيات تطفئ على الحوارات الداخلية في الشخصية الرئيسية التي لم تظهر بوضوح نتيجة استعمال الكاتب ضمير المتكلم أثناء السرد.

الواقعية الاشتراكية

ألقي التقارب السياسي بين سوريا والدول الاشتراكية بظلاله على الجانب الأدبي والفكري نتيجة الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت تمر بها سوريا والدعم الذي تلقته نصرته لها في قضاياها.⁴³ وظهرت أول روايات الواقعية الاشتراكية مع حنا مينا في روايته "المصاييح الزرق"⁴⁴ التي نُشرت عام 1954م. وأثرت حياة حنا مينا الغنية بالتجارب والظواهر الحياتية في غزارة الانطباع الحسي في روايته نتيجة عيشه في الواقع السوري، فكانت حياته وواقعه مرآة روايته.⁴⁵ ويُعدّ مينا من أكثر الأقلام التزاماً بالواقعية الاشتراكية بعد الروائي نجيب محفوظ، فقد ظلّ مينا وفياً للاشتراكية فكراً وإنتاجاً. وربما كان هذا مجد ذاته سبباً لإغفاله الواقع الحقيقي، لالتزامه بالفكر الأيديولوجي الذي تحكّم بالأحداث وأسلوب السرد في رواياته.⁴⁶ ومثال آخر على رواياته "الشراع والعاصفة"⁴⁷ التي نُشرت عام 1967م، وتناولت الواقع المعيشي من جوانبه الاجتماعية القريبة من حياة الكاتب نفسه، ولم تقتصر الرواية الاشتراكية على مينا، إنما ظهرت أقلام عديدة اتخذت من الفكر الاشتراكي منبعاً غنياً استمدّت منه أعمالها؛ ومن تلك الروايات التي اتّسمت

⁴² الكيالي، المصدر السابق، ص، 10، 16، 147.

⁴³ السماق، المصدر السابق، ص 90.

⁴⁴ مينا، حنا، المصاييح الزرق، دار الفكر الجديد، بيروت 1952.

⁴⁵ السعافين، المصدر السابق، ص 383.

⁴⁶ صالح، فضل، أساليب السرد في الرواية العربية، ط1، دار المدى، دمشق، 2003، ص 42، 45.

⁴⁷ مينا، حنا، الشراع والعاصفة، مكتبة رمون الجديدة، بيروت، 1967.

بالواقعية الاشتراكية، رواية "متى يعود المطر" للكاتب أديب النحوي التي نشرت عام 1960م وتناولت موضوعات من الواقع بدون التركيز على فترة معينة، ورواية "جومي"⁴⁸ التي نُشرت في عام 1965م وتناولت الواقع الاجتماعي والسياسي بعد تجربة الوحدة بين سوريا ومصر.

استمدّ مينا أحداث روايته "مصايح الزرق" من الواقع، بالتحديد من مدينة اللاذقية، وصوّر أحد أحيائها الشعبية البسيطة التي يسكنها الكادحون الفقراء. وبالنظر إلى رواية "مصايح الزرق" اتّضح عدم تركيزها على شخصية واحدة في بنائها، إنّما توزّعت على عدة شخصيات اشتركت في نسج فكرة معيّنة في ذهن الكاتب، ولو كان ظهور شخصية "فارس" قد طغى على باقي الشخصيات في الرواية. وامتلكت كل شخصية بُعداً نموذجياً لصورة أشمل؛ فكانت الشخصيات مُسَخَّرَةً لتصوير أحداث واقع اجتماعي وسياسي تنوّعت فيه العلاقات معطية صورة عامة وشاملة للواقع. وإذا كانت الأحداث قد تطورت مع شخصية "فارس" إلا أنّها لم تبق رهينتها في مفاصل الرواية كلها، بل استعانت بشخصيات أخرى. ورغم سيطرة الواقعية على الأحداث نرى أن نهايتها رومانسية مأساوية؛ حيث لم يعد "فارس" من الحرب ومات فيها، أما "زدة" فماتت بمرض السل في لبنان، وبقيت قصة الحب الوحيدة في الرواية سطحية، ولم يتمكن مينا من السيطرة على أحداثها كاملةً. وظهرت أحداث في الرواية مثلّت صورة دخيلة ومنعزلة لم تتفاعل مع السياق العام، مثل حديث "الصفّلي" المكرر عن الارجنتين، وحادثة مطاردته "للقلندفت" خادم الكنيسة القديمة، والمرأة المحجبة ذات اللباس الأسود التي كانت تجمع التبرعات للكنيسة.⁴⁹ بالإضافة إلى إقحام بعض الأحداث التي ركّزت على شخصيات مثل "بيض المكسور" لذكر لواء اسكندرون،⁵⁰ ومجريات الحرب العالمية عند ذكره لخط "ماجينو". واتجهت أحداث الرواية إلى نهايتها المفجعة بموت "فارس"، و"زدة" و"الصفّلي" وحالة الإحباط التي سيطرت على الحي نتيجة هذه الأحداث المؤلمة. وكانت تفاصيل المكان واضحة المعالم؛ فالتصوير الدقيق الذي قدّمه مينا كان حاضراً من خلال اهتمامه بأدق تفاصيل الحي ومدينة اللاذقية والبحر، وحاول إطفاء جوّ الرياح الخريفية التي تحرك المصايح ذات الألوان الزرقاء أثناء الحرب. أما الشخصيات، فقد صوّرها مينا لتمثّل النموذج الأعم في الحياة الواقعية، ولم تكن شخصية معينة تنصدر الأحداث، كشخصية مركزية تامة، إنّما تقاسمت كل الشخصيات دور البطولة في الرواية، واتّسمت الشخصيات بالواقعية التامة في كل جوانبها الشكلية والنفسية التي استمدّت من البيئة التي عرفها وعاشها مينا بعناية متقنة؛ فتوزّعت الشخصيات بين فقراء كادحين مقاومين للمستعمر، وإقطاعيين وبرجوازيين مستغلين للفقراء ومتعاملين مع المستعمر، ولم ينغمس الكاتب في التحليل النفسي للشخصيات من الداخل بشكل كبير، إنّما نرى التصوير الخارجي مفصلاً ودقيقاً يخدم صورة واقعية اجتماعية، مثلاً "أم صقر" التي يصورها بعينين مرمدين ينهمر الدمع منهما دائماً، وهيكل متهدم. وأما "الصفّلي" فعجوز صغير الرأس، وضخم الجسم، أبيض الشعر، وبمشي وجدعه يسبقه مثل الجمل، يدها كبيرتان، وعيناه حادتان تُوحيان بالحسد. وظهر التصوير الداخلي للشخصيات من خلال أوصاف أطلقها الكاتب عليهم، مثلاً، ظهرت شخصية "جريس" الذي وصفه مينا بالخبير والشرير في الوقت نفسه مستعيناً بتصرفات "جريس" التي يتخذها حيال موقف معين، فالبعد النفسي ظلّ هنا أيضاً رهين البعد الخارجي لتصرف الشخصيات.⁵¹ وقد تطورت الشخصية الرئيسية وفق أحداث الرواية بينما بقيت بعض الشخصيات الأخرى ثابتة تقدّم صورة اجتماعية واقعية أكثر من كونها شخصيات متحركة ومتطورة مع الأحداث، وقد سعى مينا إلى هذه النهاية الرومانسية للبطل "فارس" بسبب عدم الوفاء للقيم والمبادئ التي تربى عليها، وبالرغم من أنّ النسق العام

⁴⁸ النحوي، أديب، جومي، الآداب، بيروت، 1965؛ النحوي، أديب، متى يعود المطر، الطليعة، بيروت، 1960.

⁴⁹ مينا، المصدر السابق، ص 98.

⁵⁰ مينا، المصدر السابق، ص 213.

⁵¹ مينا، المصدر السابق، ص 31، 52، 69.

للشخصيات ظلّ محافظاً على نسق ثابت؛ فقد اختلف هذا النسق مع "فارس" الذي قرّر التطوع في الجيش الفرنسي وذهب للحرب في ليبيا. واستعمل الكاتب الأسلوب الملحمي في السرد، وتخلله بعض الاسترجاع أحياناً في حوادث معينة، على سبيل المثال الحكاية التي رواها "أبو فارس" أثناء هروبه من المعسكر في الحرب وقتها،⁵² وساهم أسلوب الحوار في تصوير الشخصيات، وتكوين الصورة التي أرادها الكاتب حيث حدد الحوار كثيراً من الصفات الشخصية، والمكانة الاجتماعية، والفكرية في المجتمع داخل الرواية، وأما الحوار الخارجي، فقد كان تقليدياً، وكذلك الحوار الذاتي داخل الشخصية، كان متناسباً مع الشخصية بشكل متقن، وتمازجت اللغة المحلية في الحوارات حيث أضافت طابعاً مكانياً معيناً للشخصيات في الرواية.

الرواية الوجودية

صعدت تيارات أدبية جديدة في الغرب نتيجة التشكيك بمنظومة القيم والأخلاق التي كانت سائدة حينها، ومن بينها التيار الوجودي الذي وقف ضدّ تلك الأفكار في المجتمع الغربي، فقد حملوا تلك الأفكار والقيم السبب الأساسي وراء مآسي البشر، واعتبروها الدليل الذي انطلقوا من خلاله ضد التيار الواقعي على مختلف اتجاهاتها، وغيروا شكل معالجة الواقع إلى معالجة من خلال ذواتهم التي عملوا على تضخيمها، وانغمسوا في تصوير كل شيء من خلالها، وكانت مشاكلهم وهمومهم تتجسد في أبطال روايتهم، لذلك فطغيان الذات في الموضوعات الروائية، جعلت رؤيتهم ضيقة بعض الشيء؛ فأهملوا الجانب الفني لعدم فصلهم بين ذواتهم وموضوعاتهم الروائية، وتأثر بعض الكتاب في سوريا بهذا التيار. ورغم صعوبة تشبيه الواقع الغربي مع الظروف المهيأة لظهور هكذا تيار مع الواقع السوري وظروفه، تبقى هذه التأثيرات خارجية في أساسها، وتقتصر على حالات فردية من قبل كتاب نشطوا في تلك الفترة وتأثروا بالتيارات الغربية.⁵³ وانتشر هذا التيار في بداية الستينيات. ومن الأعمال الروائية التي تظهر فيها الفردية بشكل واضح روايات مطاع الصفدي (1929-2016) "جيل القدر" التي نُشرت في عام 1960م، ويضاف إليها روايته الأخرى "نائر محترف"⁵⁴ التي نُشرت في عام 1961م، حيث عجت بالتنظير الفكري والفلسفي، ويبدو أن الكاتب حاول معالجة قيم غير موجودة، أو على الأقل لم ترتبط بواقع الحي الذي يعيشه الناس، إنما كانت أفكاراً وقيماً خضعت للتحليل والتنظير الفكري لذلك بقيت بعيدة عن ملامسة الواقع المعاش للناس. وكانت الأفكار الغربية حاضرة بقوة في رواياته، وقد حاول الصفدي معالجة الواقع من خلال الفرد وذاته حتى اقترب من النرجسية.⁵⁵ وتعامل الكاتب مع جيل الشباب النائر في فترة الخمسينيات من خلال ذوات الأبطال؛ مثلما نرى شخصية "كريم" في رواية "نائر محترف" حيث دارت أحداث الرواية والشخصيات الأخرى في فلكها. وظهرت آراء الكاتب واضحة من خلال شخصية البطل داخل البناء الروائي، فمثلاً حديثه عن زواج "أوديت" من "غياث" الذي يربطه بمفهوم النضال على شكل أوسع، وتمازجت ذات الكاتب مع شخصية البطل التي كانت مركزية، وبقيت الشخصيات الأخرى عوامل مساعدة للشخصية الأساسية التي تعبر عن قيم الكاتب وأفكاره، مثل شخصية "حسان" التي كانت تتطابق مع أفكاره،⁵⁶ وعموماً كانت القيم الوجودية مسيطرة على ذوات الشخصيات وتصرفاتهم، وقد تنوعت أساليب السرد كثيراً، حتى الحوار ظلّ رهين المستوى الفكري

⁵² مينا، المصدر السابق، ص 24، 25.

⁵³ السعافين، المصدر السابق، ص 441.

⁵⁴ الصفدي، مطاع، جيل قدر، الطبعة، بيروت، 1960؛ الصفدي، مطاع، نائر محترف، الطبعة، بيروت، 1961.

⁵⁵ السعافين، المصدر السابق، ص 471.

⁵⁶ الصفدي، نائر محترف، ص 259، 327.

للكتاب الذي استعمل طرق شبيهة بالمناهج الفلسفية في تصوير الأحداث والشخصيات من خلال السرد الذي كان غنياً بالغموض والإبهام.⁵⁷

الرواية الرمزية

أطلقت الرواية الرمزية العنان لخيالها، وعالجت موضوعات الواقع التي تمثلت بالمشاكل الإنسانيّة، الأخلاق، والقيم العامة، غير أنّها تعاملت مع واقع مُتخيّل غير موجود، فلا جدوى من تصوير الواقع أو معالجته في أحداث وتفصيل الرواية، بل عملت الرمزية على تجسيد أفكار مجردة. كما تعدّدت اتجاهات الرمزية في العالم العربي بين رمزية اجتماعية، ورمزية أسطورية، وظهر تيار الرمزية الاجتماعية في سوريا بشكل واضح عند جورج سالم في روايته التي نُشرت في عام 1962م، التي تناول فيها أفكاراً مجردة عمل على تجسيدها في المجتمع، وحملت تلك الأفكار أبعاداً أخلاقية مجتمعية.⁵⁸ عالجت رواية "في المنفى" واقعاً اجتماعياً في إطار رمزي، فالكتاب لم يعط أي قيمة للمكان أو الزمان والشخصيات في روايته، إنّما عدّها رموزاً تُجسّد أفكاره فقط، واجه بها الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي. ورغم وصف المدينة من حيث الشكل العام وتوزّع الشوارع والمحال فيها، لم توضّح هذه التفاصيل أي مدينة يقصد، إنّما كانت مثلاً لكل مدينة. وكانت الأحداث ملتزمة بنسق معين شديدة الدقة من بداية الرواية إلى نهايتها، ولم تشهد تغييراً في الأحداث أبداً، لذلك أتت الأحداث مُقيّدة جداً، كما في الأحداث التي صوّرت كيفية معاملة الناس التي لم تتغير للمعلم في المدينة التي بقيت على حالها، فهو غريب عن هذه المدينة و لا يحق له معرفة شيء، ومات غريباً مظلوماً. ويتّضح من اسم الرواية حالة العزلة التي عاها "المعلم" في مجتمع انتهك ذاته، وحطّم طموحاته، فشعر بالغرابة والبعد عن كل شيء يحيط به. والأحداث لا تكاد تنحرف عن مسارها المرسوم بشكل صارم، إذ تتصافر الأحداث في خدمة فكرة عامة ثابتة؛⁵⁹ فالغريب يأتيون ويذهبون دون ترك أي أثر خلفهم، والكل في المدينة متفق على ذلك، ولا أحد يخرق هذه القوانين، والمجتمع خانع ذليل لا يُفكّر حتى في معارضة هذه القوانين. ورغم محاولة "المعلم" كسر هذه القيود التي كَبَلت تحركاته، نراه يفشل دائماً أمام إصرار الذين يقابلهم مثلما حدث مع مشرف المكتبة الأصم الذي لا يحب الكلام، والطفل الذي أمهى الحديث مع "المعلم" بشكل مقتضب. والأحداث سارت وفق ترتيب التحدي المتصاعد الذي يبديه "المعلم" إلى أن وصل إلى الذهاب إلى المقهى،⁶⁰ ودارت الأحداث في إطار مهنة المعلم وشخصيته، لذلك ارتبطت بالمدرسة، والتلاميذ، والمكتبة، وقليلاً بالمقهى. ولم تعد إلى أحداث مرتبطة بتفاصيل أخرى، ولم تقدم أحداث الرواية مسوغات منطقية للموقف التام والمعادي "للمعلم"، كما عمد الكاتب إلى تسطيح العلاقات بين أفراد المجتمع دون إبراز أي نوع من الصراعات فيما بينها؛ ففقدت الأحداث سببها، وعانى بناء الرواية من تفكّك جعل نظرة الكاتب الصارمة للواقع وما رافقه من صراع في ظلّ نظام الاستبداد والخنوع السائد، ولم يقتصر الدفاع عن النظام السائد من قِبَل المستفيدين فقط، إنّما تعدى إلى كل سكان المدينة العاديين دون فهم مبرراتهم.⁶¹ ولم تُفلت الشخصيات في الرواية من الإطار الرمزي الصارم؛ حيث دارت في فلك الفكرة العامة، لذلك جاءت تصرفاتها جامدة محددة، لم تملك حرية الحركة؛ فتصرفات الشخصيات كأنها مراقبة بالمجهر، وسارت وفق خط ثابت، فكل شخصيات الرواية تتفادى الحديث مع "المعلم" والتزمت أسلوب ثابت في التواصل معه، إلا إذا استثنينا شخصية "المغنية" التي شهدت علاقة حب ولكنها لم تسهم في تغيير واضح في شخصية "المعلم". ولم تسلم شخصية "المعلم" من هذا التقييد؛ فهي لم

57 السعافين، المصدر السابق، ص 492.

58 سالم، جورج، في المنفى، دار عويدات، بيروت، 1962.

59 سالم، المصدر السابق، ص 10، 17.

60 سالم، المصدر السابق، ص 28، 40، 47.

61 سالم، في المنفى، دار عويدات، بيروت 1962.

تغضب ولم تتور، إنما ظلت مستسلمة لمصيرها المقرر، واتصفت شخصيته بالسطحية المفتقرة إلى الصراع الداخلي بين الخير والشر، وبذلك ابتعدت أكثر فأكثر عن فكرة تجسيد شخصية واقعية تعيش في مجتمع ما، واشتركت جميع الشخصيات في نفس الصفات لعدم وجود فوارق واضحة، فكلها شاركت في العداة للغريب، وكانت راضخة وخانعة للنظام السائد. فقط شخصية "المغنية" بقيت خارجة عن السياق العام، بالإضافة إلى شخصية "صاحب المقهى" الذي انتابه التردد بين قبوله لحضور "المعلم" إلى الحفلة المسائية، وبين غضب الحاكم عليه. وسيطر الأسلوب التقليدي على رسم الشخصية السطحية من بداية الرواية إلى نهايتها دون تغيير، مما أفقدها البعد الواقعي. ولم ينفصل السرد الروائي وحواراته عن البناء العام الرمزي، واستعمل الكاتب السرد بضمير الغائب، وجاء الأسلوب محللاً ومفسراً للواقع السائد، وقد أسهم السرد أكثر من الحوار في خدمة الفكرة العامة، فالشخصية كانت سطحية لذلك بقي الحوار غير مجد ولم يرتق إلى التحليل الداخلي، أو إضافة أبعاد أخرى للشخصية مثل تحديد مستواها الثقافي أو الاجتماعي.⁶²

الرواية الجديدة

تميّزت الرواية الجديدة بتقنيات حديثة على صعيد البناء والمضمون، واختلفت أساليب سرد الأحداث عن الرواية التقليدية. كذلك اختلف العمق النفسي للشخصيات عن الرواية التقليدية التي سبقتها. واختلف تصوير الزمان والمكان أيضاً. وبدت هذه الروايات على قتلها في تلك الفترة مختلفة عن مفهوم الرواية عن مراحلها السابقة،⁶³ الرواية الجديدة لم تعتمد فكراً وتياراً معيناً تستند عليه ليكون منطلقاً لبدايتها؛ وهذا ما سهّل تحديد أسس نقدية لها. وكذلك لم يُظهر الكاتب أي انتماء واضح؛ حيث فتحت الرواية الجديدة الباب على مصراعيه لأشكال متغيرة غير محددة ابتعدت عن الأساليب التقليدية المكررة. ولم تعتمد على نماذج ثابتة مثل الانتقال التقليدي والمنظم من حادثة لأخرى؛ حيث ذاب التجانس فيما بينها. فكانت الرواية مرآة الواقع وأحداثه، فهي قابلة للتغيير المستمر والتفاعل مع كل طارئ وجديد، وأصبح الترابط بين الشكل الذي يتغير باستمرار وبين المضمون الذي لا بد أن يتوافق مع الشكل المتغير حاضراً، وكما تغير دور القارئ من مستقبل للأساليب التقليدية في الرواية إلى باحث ومشارك فيها. ودخلت الحداثة في المشهد الروائي الذي كان يخضع للواقعية الفجة التي عملت جاهدة على تصوير واقع الحياة اليومية، وكانت الحداثة أداة تسجيل التجربة والفعل الإنساني⁶⁴. وتجسّد هذا الاتجاه بشكل واضح مع وليد إخلاصي (1935-...)، وتعدّ روايته "شتاءً بحر يابس" التي نُشرت في عام 1965م إحدى التجارب الرائدة في تيار الرواية الجديدة في سوريا في مرحلة الستينيات؛ إذ جاءت الرواية مقسّمة على خمسة أجزاء رئيسة؛ فأوحت للوهلة الأولى بتعدد محاورها في تلك الأجزاء، إلا أنّها اشتركت في محور داخلي - غير ظاهري - في البناء الروائي،⁶⁵ والمتتبع سير أحداث الرواية يعتقد أنّها أجزاء منفصلة بعضها عن بعض الآخر في عقدها ومدار أحداثها لكن هذا ليس دقيقاً تماماً، وإنّ أوحى الشكل الخارجي لأحداث الرواية بذلك، فإن المضمون الداخلي يؤكد وجود ترابط بين تلك الأجزاء على صعيد التحليل النفسي، وتكاد شخصية الطفلة الصغيرة حاضرة في كل الأحداث، بداية من الطفلة التي ماتت بحادث سيارة في بداية الرواية في أحد شوارع الاسكندرية المزدهمة، والطفلة "سوزان" التي أحبها وأراد أن يكون أباً لها؛ فظل يبحث عنها دائماً، و"لوتشيا" التي تركتها أمها وهربت عندما كانت طفلة، وعائلة "هاني" التي لم تنجب حتى قررت أن تتبنى طفلاً، و "سعاد" التي ذهبت

⁶² سالم، المصدر السابق، ص 95.

⁶³ العجيلي، عبد السلام، مقدمة رواية شتاءً بحر يابس، ط1، عويدات، بيروت، 1965، ص 14.

⁶⁴ جيسي، ماتر، تطور الرواية الحديثة، (لطيفة الدليمي)، ط1، دار المدى، بغداد 2016، ص 105.

⁶⁵ إخلاصي، وليد، شتاءً بحر يابس، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1965.

وتجاوزت مع الدمية المعروضة في زجاج المحل، وما دار بين "عزيز" وكاتب القصص عن الأطفال؛ فحُب "عزيز" للأطفال كان حاضراً في كل أحداث الرواية، وشكّل عقدها الأساسية. ويُضاف إلى تلك العقدة المآسي التي مرّوا بها، ومآسي نساء فشلن في قصص حبهن.⁶⁶ إن فقدان الرواية الجديدة للعقدة المركزية الواضحة، شكلاً، قاد البعض إلى اعتبارها مفككة ومبعثرة، إلا أن الرواية الجديدة تجاوزت البناء التقليدي للأحداث وفق ترتيب واضح ومتسلسل؛ فالأحداث في الرواية انقطعت على صعيد الشكل الخارجي لكنها استمرت داخلياً، ولم تخضع لترتيب منطقي وسببي. وهذا ظهر واضحاً مع إخلاصي. ولم تكن صناعة الدمية "سوزان" خيط ترابط الرواية فقط، إنما حملت معها معاني العواطف والنوازع البشرية، فالدمى التي صنعها "عزيز" ميتة لا حياة فيها، وإن كانت ترمز إلى قيم الجمال والتناسب؛⁶⁷ فكل الأحداث التي رافقت الدمى كانت محاولات لبث الحياة فيها؛ لذلك أتت نهاية الرواية متفككة في تحريك الدمى وبث الروح فيها، وبالتالي إسعاد الأطفال. وقد أشارت الدمية إلى حياة الناس التي أصبحت بلا عواطف وحُب، ومليئة بالخيبات والغدر؛ فـ "ليلي" كذبت على عزيز في قصة زوجها التي اخترعتها، وصاحب المخزن الذي حاول الاعتداء على "لوتشيا"، وأمها التي هربت مع عشيقها، والكاتب الذي نال من "سعاد" ثم تركها لمصيرها؛ فهذه الحوادث دلّت على فقدان العواطف عند البشر وحولتهم إلى دمى يفقدون للمشاعر. أما الشخصيات؛ فمثلت بعداً داخلياً نفسياً، ولم تظهر واضحة في شكلها الخارجي إلا في بعض الإشارات البسيطة. وعانت شخصيات الرواية في أغلبها من مشاكل واجهت البشر في الحياة بصورة نمطية، والشخصيات في الرواية لم تبد ملامحها الخارجية واضحة ومهمة في نفس الوقت، كما لم يكن هناك قاسم مشترك بينها سوى تعرضها إلى الأحداث المأساوية، وظلّ الحرمان السمة الأخرى البارزة لها، ورغم تركيزه على الجانب الداخلي بشكل كبير نرى أيضاً التصوير الخارجي للشخصيات في أماكن محددة، وأما السرد في الرواية؛ فكان بلسان الغائب غالباً، وجاءت الحوارات تخدم الجانب النفسي للشخصيات، وترصد حركتها.

الخاتمة

يُعدّ القرن التاسع عشر الفترة الممهدة لظهور الأدب الروائي في سوريا نتيجة التأثيرات الغربية، وظهرت أول الأعمال الروائية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، واتصفت الأعمال الأولى بالبناء التقليدي عموماً. وكان لانتشار الصحف والمجلات الأدبية دوراً كبيراً في ظهور الأدب الروائي؛ حيث نُشرت روايات الكُتاب فيها على شكل "التفريق" في أعداد متتالية. وأثبتت الدراسة أن دخول الطباعة وتطور الحياة الصحفية والمجلات الأدبية كانت من أهم العوامل في ظهور وتطور الفن الروائي؛ حيث كان أول ظهور للصحف في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واستمرت الجهود الأدبية طيلة القرن العشرين؛ فظهرت على إثرها أول رواية فنية بحدودها الدنيا مع شكيب الجابري. ولا يُغفل الدور المهم للمجلات الأدبية التي ساهمت في نشر الأدب الروائي ورفع مستوى التعليم، بالإضافة إلى المتعة الأدبية. واتّضح أن الثلاثينيات كانت مسرحاً للتيار الرومانسي الذي صعد مع صعود الطبقة البرجوازية، وظهر التيار التاريخي مع معروف الأرنؤوط، والاجتماعي مع الجابري. وظلت هذه الأعمال تمثل النشأة، وتحتوي على الحدود الدنيا للرواية الفنية. وحاول كُتاب التيار الرومانسي معالجة الواقع المزري للمجتمع وقتئذٍ، إمّا بالتوجه إلى أوروبا والحداثة، كما حدث مع الجابري، أو التوجه لأجداد الأمة الماضية والتاريخ لبث الروح فيها من جديد، كما حدث مع الأرنؤوط، لكن اتّضح أن تيار الرومانسية لم ينجح في حلّ القضايا السورية، ولم ينجح بملامسة حياة الناس ومشاكلهم. وبعد الاستقلال توجّهت النخبة المثقفة إلى تبني التيارات الواقعية بعدما تأكدت من عدم جدوى التيار الرومانسي الذي انغمس في الخيال وانفصل عن الواقع وقضايا المجتمع، وراجت تيارات

⁶⁶ إخلاصي، المصدر السابق، ص 15، 18، 43، 85، 131.

⁶⁷ العسافين، المصدر السابق، ص 546.

الواقعية المتعددة؛ التسجيلية والنقدية والاشتراكية نتيجة عوامل داخلية عدة؛ منها السعي وراء هوية أدبية، وإيجاد موطن قدم بين الآداب العالمية، ومحاولة معالجة مشاكل الواقع وحالة الفوضى وعدم الاستقرار حينها، عوامل خارجية منها، بروز التيار الواقعي عالمياً، وخصوصاً، الاشتراكي بعد الحرب العالمية الثانية، وتأثر الأدباء السوريين بالاتحاد السوفيتي نتيجة التقارب بينهما على صعيد قضايا السياسية التي تركزت حول مجابهة الاستعمار والوقوف ضد الإمبريالية. وظهرت بداية الأعمال الواقعية مع وداد السكاكيني، وحسيب الكيالبي، وفضل السباعي وغيرهم من الأدباء السوريين، وظهرت رواية الواقعية النقدية مع حلیم بركات، وصدقي إسماعيل، وعبدالسلام العجيلي وغيرهم، وظهرت رواية الواقعية الاشتراكية مع حنا مينا وسعيد حورانية، وأديب النحوي وغيرهم، وتميزت تيارات الواقعية بمحاولتها معالجة الواقع بتسليط الضوء على مشاكله، واختلفت من حيث الأسلوب والبناء الروائي؛ فالرواية التسجيلية اختارت موضوعات معينة صورتها بشكل سطحي، ومن خلال بناء روائي تقليدي، أما رواية الواقعية النقدية، فانغمست في صلب الواقع ومشاكله ولم تتمكن من تقديم بديل لذلك الواقع الذي تنتقده، أما الرواية الاشتراكية، فكانت أكثر التجارب الروائية تميزاً بين تيارات الرواية الواقعية من حيث معالجة الواقع وتقديم الحلول المبنية على أفكار اشتراكية. وتبين أن فترة الخمسينيات شهدت ازدهار التيار الواقعي، خصوصاً الاشتراكي، وطغى على التيارات الأخرى، لكن مع الوحدة تراجع بسبب فقدانه الغطاء السياسي، وشغلت موضوعات التيار الواقعي الحالة الاجتماعية للناس الفقراء والكادحين والنضال ضد الاستعمار، وقضايا السياسية كالفلسطينية، بالإضافة إلى المشاكل والعادات والتقاليد. وفي ظل انكماش التيار الواقعي في الستينيات ظهرت التيارات الروائية الأخرى التي كانت منتشرة في العالم في تلك الفترة، حيث ظهرت تجارب الرواية الوجودية نتيجة التأثر بالأفكار الغربية، كتجربة مطاع الصفدي وغيره، وظهور تيار الرواية الرمزية مع جورج سالم وغيره، وتبين أن هذين التيارين هدفاً إلى معالجة الواقع أيضاً، لكن بطريقة اختلفت عن الواقعية، فالوجودية حاولت معالجة الواقع من خلال الفردية، وتبنت الفلسفة والأفكار النظرية. أما الرمزية؛ فحاولت معالجة الواقع من خلال الأفكار بالاعتماد على أماكن وأزمنة متخيلة غير موجودة. وكانت الستينيات فترة ظهرت فيها أولى الأعمال ذات البناء الروائي الجديد الذي يختلف عما سبقه من حيث البناء الفني والأسلوب والحوارات، مثل وليد إخلاصي الذي نهج أسلوباً جديداً في ربط الأحداث من خلال البعد النفسي الذي كان من أهم مرتكزات الرواية الفنية الجديدة، بالإضافة إلى الأسلوب السردي المختلف الذي لا يعتمد على تسلسل ثابت للأحداث. إن الرواية السورية تأثرت بالآداب العالمية في كل مراحلها، نشأة وتطوراً، وهدفت في جميع أشكالها وتياراتها إلى معالجة الواقع من كافة الجوانب، وتأثرت دائماً بالواقع السياسي بالدرجة الأولى، والاجتماعي والاقتصادي بالدرجة الثانية، وكانت الرواية مرآة الواقع السوري وصوته.

المراجع

- أباطة، نزار، معروف الأرنؤوط، ط1، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 2018.
- أبو خضور، محمد، دراسات نقدية في الرواية السورية، اتحاد كتاب العرب، 1981.
- أبو هيف، عبد الله، الأدب والتغير الاجتماعي في سوريا، دمشق، 1990.
- أبو هيف، عبد الله، القصة القصبة في سورية من التقليد إلى الحداثة، دمشق، 2004.
- الجندي، أنور، خصائص الأدب العربي، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985.
- الحالدي، محمد فاروق، المؤامرة الكبرى على بلاد الشام، دار الراوي، ط1، دمام، 2000.

- الخطيب، حسام، الرواية السورية في مرحلة النهوض (1958-1967)، دمشق، 1975.
- الخطيب، حسام، سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية، ط2، العربي، دمشق، 1980.
- العجيلي، شهلا، التجربة والمقولات النظرية في الرواية السورية (النصف الثاني من القرن العشرين نموذجاً)، رسالة ماجستير، حلب، 2004.
- العطوي، مسعد بن عيد، الأدب العربي الحديث، ط1، مكتبة الملك فهد، تبوك 2009.
- الفاخوري، حنا، تاريخ الأدب العربي، ط1، دار بيروت الكبرى، بيروت، 2012.
- الفيصل، سمر، الاتجاه الواقعي في الرواية العربية السورية، اتحاد كتاب العرب، دمشق 1986.
- الفيصل، سمر، التطور الفني للاتجاه الواقعي في الرواية العربية السورية، النفائس، بيروت، 1996.
- الفيصل، سمر، الرواية العربية البناء والرؤيا، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2003.
- الفيصل، سمر، بناء الرواية العربية السورية، اتحاد كتاب العرب، دمشق 1995.
- القاضي، إيمان، الرواية النسوية في بلاد الشام السمات النفسية والفنية، ط1، الأهالي، دمشق، 1992.
- القنطار، سيف الدين، الأدب العربي السوري بعد الاستقلال، وزارة الثقافة، دمشق، 1997.
- الكيالي، حسيب، الأعمال الروائية والقصصية: مكاتيب الغرام - أجراس البنفسج الصغيرة - تلك الأيام الجزء الثاني، ط2، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2012.
- الموسوي، جاسم، الرواية العربية، النشأة والتحول، ط2، دار الآداب، بيروت، 1988.
- الموسى، خليل، ملامح الرواية العربية في سورية، اتحاد كتاب العرب، دمشق 2006.
- النساج، سيد حامد، بانوراما الرواية العربية الحديثة، ط1، مكتبة غريب، القاهرة، 1981.
- الibas، جوزيف، تطور الصحافة السورية في مائة عام، ط2، ط1، دار النضال، بيروت، 1983.
- الرفاعي، شمس الدين، تاريخ الصحافة السورية واللبنانية، اسمار، باريس، 1967.
- الزيات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، ط2، دار نفضة مصر، القاهرة.
- السعافين، إبراهيم، تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام، ط2، دار المناهل بيروت، 1987.
- البيريس، رينه، تاريخ الرواية الحديثة، (تر، جورج سالم)، منشورات عويدات، ط2، 1982.
- بجراوي، حسن، بنية الشكل الروائي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.
- بدوي، أحمد، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار النهضة، القاهرة 1996.
- جلال، يحيى، المدخل إلى التاريخ العالم العربي الحديث، دار المعارف، مصر، 1965.
- حداد، غسان، من تاريخ سوريا المعاصر، ط1، المستقبل للدراسات، عمان، 2001.
- حنورة، مصري عبد الحميد، الأسس النفسية للإبداع الفني في الرواية العربية، الكتاب، القاهرة، 1979.
- داود، فائزة محمد، على أجنحة الخيال وفي أدغال السرد، السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق 2014.
- دي طرازي، فليب، تاريخ الصحافة العربية، ج1، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913.
- زياده، نيقولا، سوريا ولبنان، لندن، 1957.
- سليمان، نبيل، أسرار التخيل الروائي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2005.

- سماق، فيصل، الرواية السورية نشأتها وتطورها ومذاهبها، رسالة دكتوراه، أكاديمية العلوم السوفيتية في موسكو، مطابع الإدارة السياسية، 1982.
- شيبا، محمد، الأمير شكيب أرسلان النهضة العربية في العصر الحاضر، التقديمية، لبنان، 2008.
- شيخو، لويس، تاريخ الآداب العربية، ط3، دار المشرق، لبنان، 2010.
- صالح، فضل، أساليب السرد في الرواية العربية، ط1، دار المدى، دمشق، 2003.
- عبد الله، محمد حسن، الواقعية في الرواية العربية، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005.
- عثمان، هاشم، تاريخ سورية الحديث، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2012.
- عدنان بن زريال، أدب القصة في سوريا، دمشق.
- كرد، محمد علي، مجلة المقتبس، موقع المكتبة الشاملة، العدد 13، ص 43-48، 1907.
- لوقا، إسكندر، الحركة الأدبية في دمشق 1800-1918، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2008.
- مرادى، محمد هادي، وآخرون، لمحة عن ظهور الرواية العربية وتطورها، مجلة دراسات الأدب المعاصر، السنة الرابعة، شتاء، 1391.
- مكاوي، نجلاء سعيد، مشروع سوريا الكبرى، ط1، دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.
- هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، دار النهضة مصر، 1997.
- وتار، محمد رياض، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، كتاب العرب، دمشق 2002.
- وتار، محمد رياض، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، اتحاد الكتاب العرب، 1999.
- بختين، ميخائيل، الكلمة في الرواية، (تر، يوسف حلاق)، منشورات الثقافة، دمشق 1988.
- براون، جورج؛ ويول، جورج، تحليل الخطاب، (تر، الزليطني، التريكي)، جامعة الملك سعود، 1997.
- شارتييه، بيير، مدخل إلى نظريات الرواية، (تر، عبد الكبير الشراوي)، ط1، توفال، البيضاء، 2001.
- فوتيه، إليزابيت، الأدب الروائي المعاصر في سوريا، (تر، ملكة أبيض)، الكتاب، دمشق، 2008.
- كولدمان؛ ساروت؛ روب؛ مولر، الرواية والواقع، (تر، رشيد بنحدو)، ط1، البيضاء، 1988.
- لوكاتش، جورج، نظرية الرواية وتطورها، (ترجمة نزيه الشوفي)، دمشق 1987.
- لونغريغ، ستيفن، تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب، (تر، بيار عقيل)، الحقيقة بيروت، 1978.
- ماتز، جيسي، تطور الرواية العربية، (تر، لطيفة الدليمي)، المدى، ط1، بغداد 2016.
- موير، إدوين، بناء الرواية، (تر، إبراهيم الصبري)، دار الجيل، مصر، 1965.
- نيقولوس، فام دام، الصراع على السلطة في سوريا، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995.
- وات، أيان، ظهور الرواية الإنكليزية، (تر، يوثيل يوسف عزيز)، دار الجاحظ، بغداد، 1982.
- هوثورن، جيريمي، المدخل لدراسة الرواية، (تر، غازي عطية)، الشؤون الثقافية، بغداد 1996.
- يقطين، سعيد، السرديات والتحليل السردى الشكل والدلالة، ط1، الدار البيضاء، 2012.
- يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت 1997.

- ARMAOĞLU, Fahir, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1914-1995), 24. b, Timaş Tarih Yay, İstanbul, 2017.
- BUZPINAR, Ş. Tufan, "SURIYE" T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, C. XXXVII, İstanbul, 1998, s. 550-555.
- ER, Rahmi, "Arap Edebiyatı", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, C. XXXV, İstanbul, 1998, s. 164-165.
- LANDAU, Jacob M, Modern Arap Edebiyatı Tarihi, (ç. Bedrettin Aytaç), Kültür Bakanlığı Yay, Ankara, 2002.
- KULA, Mevlüt, Modern Suriye Hikâyesinde Konu (1946-1967), Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- ÖZKOÇ, Özge, Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç Ve Dış Politika (1943-1991), Mülkiyeler Birliği Yay. Ankara, 2008