

ISSN :2667-7075
e-ISSN:2687-3605

MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

cilt 14 sayı 2 güz 2023
volume 14 issue 2 autumn 2023



www.mesned.org



MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 14, Sayı: 2, Aralık 2023

MESNED

The Journal of Theological Studies

Volume: 14, Issue: 2, December 2023

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bulgurlu, 44000 Battalgazi/Malatya**

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/Mesned The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

Cilt 14, Sayı 2, Aralık 2023/Volume 14, Issue 2, December 2023

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

Period: Biannually (30 June & 31 December)

Dergi Eski Adı

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2010, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2018, Cilt 9, Sayı 2

Former Title

Journal of Inonu University Faculty of Theology

ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684

Issues Published: Year 2010, Volume 1, Issue 1 – Year 2018, Volume 9, Issue 2

Kapsam/Scope

Dinî Arařtırmalar/Religious Studies

Yayın Dili/Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça/Turkish & English & Arabic

Yazıřma Adresi/Contact Address

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kampüs, Battalgazi, MALATYA, TÜRKİYE

Tel/Belgeç: 00 90422 377 49 97- 00 90422 341 00 61

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

Yayıncı/Publisher

İnönü Üniversitesi/Inonu University

Kapak Tasarım/Cover Design

Doç. Dr. Fatih ZENGİN

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/Mesned The Journal of Theological Studies

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner on behalf of İnönü University Faculty of Theology

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, Dekan/Dean

ORCID: 0000-0001-6729-7652

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Selim TOMAN/Fakülte Sekreteri

Baş Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU

ORCID: 0000-0001-6815-8312

Sayı Editörü/Editor of Issue

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM

ORCID: 0000-0003-3104-0251

Editör Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Ramazan MEŞE ORCID: 0000-0001-8524-7923

Dr. Gülşen SAYIN ORCID: 0000-0002-9214-7573

Dr. Serkan DEMİR ORCID: 0000-0003-2701-0949

Arş. Gör. Soner ERASLAN ORCID: 0000-0002-4293-9265

Alan Editörleri/Field Editors

| | | | | |
|------------------------------|---------|--------------------------------|--------------------------------|----------------------------|
| Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Din Felsefesi | ORCID: 0000-0001-6585-9340 |
| Doç. Dr. Emine Güzel | Türkiye | İnönü Üniversitesi | İslam Tarihi ve Sanatları | ORCID: 0000-0003-3344-6271 |
| Doç. Dr. Tacetdin Bıyık | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Türk Din Musikisi | ORCID: 0000-0003-2204-7814 |
| Dr. Abdulhekim Ağırbaş | Türkiye | Çankırı Karatekin Üniversitesi | Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat | ORCID: 0000-0003-3420-6747 |
| Dr. Hasan BULUT | Türkiye | İslam Bilim ve T. Üniversitesi | Tefsir | ORCID: 0000-0001-2345-6789 |
| Dr. Mohammad Ajmal HANİF | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Tasavvuf | ORCID: 0000-0001-6795-515X |
| Dr. Muhammed Nur Yusuf | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Arap Dili ve Belagati | ORCID: 0000-0002-9045-0085 |
| Dr. Ziya Erdiç | Türkiye | Sakarya Üniversitesi | Kelam | ORCID: 0000-0001-5884-807X |
| Öğr. Gör. Lıkman YOUSSEF | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Arap Dili ve Belagati | ORCID: 0000-0002-3178-136X |
| Öğr. Gör. İshak DURMUŞ | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Arap Dili ve Belagati | ORCID: 0000-0002-7544-2343 |
| Arş. Gör. Furkan Tayşan | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Arap Dili ve Belagati | ORCID: 0000-0003-2901-4644 |
| Arş. Gör. M. Nur Ali TABANLI | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Kelam | ORCID: 0000-0002-8174-5623 |
| Arş. Gör. Ömer TOZAL | Türkiye | İnönü Üniversitesi | İslam Hukuku | ORCID: 0000-0002-3480-1987 |
| Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL | Türkiye | İnönü Üniversitesi | Hadis | ORCID: 0000-0001-9633-4336 |
| Arş. Gör. Hamza Kara | Türkiye | İnönü Üniversitesi | İslam Tarihi ve Sanatları | ORCID: 0000-0002-0750-3511 |

Yayın Kurulu/Board of Publication

| | | | |
|-------------------------------|-----------------|--|----------------------------|
| Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ | Türkiye | İnönü Üniversitesi | ORCID: 0000-0003-0503-283X |
| Prof. Dr. Cemil ORUÇ | Türkiye | İnönü Üniversitesi | ORCID: 0000-0002-9870-8597 |
| Prof. Dr. Muhammed ASWAD | Saudi Arabistan | Imam Abdulrahman Bin Faisal University | maswad@iau.edu.sa |
| Prof. Dr. Mehmet BİRSİN | Türkiye | İnönü Üniversitesi | ORCID: 0000-0002-2038-799X |
| Prof. Dr. Atik AYDIN | Türkiye | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | ORCID: 0000-0001-5995-945X |
| Prof. Dr. Bellil ABDELKARİM | Cezayir | Chadli Bin Jadid University | ORCID: 0000-0002-9864-1812 |
| Prof. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN | Türkiye | İnönü Üniversitesi | ORCID: 0000-0002-8469-4614 |
| Doç. Dr. Fatih ZENGİN | Türkiye | Bandırma 17 Eylül Üniversitesi | ORCID: 0000-0001-6054-7743 |
| Doç. Dr. Hüseyin MARAZ | Türkiye | Bilecik Seyh Edebali Üniversitesi | ORCID: 0000-0001-9751-7396 |
| Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN | Türkiye | Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi | ORCID: 0000-0002-6758-8203 |
| Doç. Dr. Mustafa HAYTA | Türkiye | Çukurova Üniversitesi | ORCID: 0000-0002-9165-8232 |
| Doç. Dr. Recep UÇAR | Türkiye | İnönü Üniversitesi | ORCID: 0000-0003-0520-577X |

Danışma Kurulu/Advisory Board

| | |
|---|---|
| Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOLU, İnönü Üniversitesi | Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN, İNÖNÜ Üniversitesi |
| Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi | Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi | Prof. Dr. Hulusi ASLAN, İnönü Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Prof. Dr. Rachid Mohamed KOHOUS, Abdel Malek Saadi University |
| Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi | Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi |
| Prof. Dr. Yusuf BATAR, İnönü Üniversitesi | Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi |
| Doç. Dr. Abdul Raouf Erhim Youssef Al MULYS, College of the Great Imam University | Doç. Dr. Abdurrahman ALJARMAN, College Of Basic Education |

İstatistik Editörleri/Statistics Editors

Dr. Gülşen SAYIN ORCID: 0000-0002-9214-7573

Dr. Yunus Emre TEMİZ ORCID: 0000-0002-0663-8940

Sekreteryası/Secretary

Arş. Gör. Sümeyye BULUT ORCID: 0000-0002-4244-9362

Mizanpaj Editörü/Layout Editor

Arş. Gör. Soner ERASLAN ORCID: 0000-0002-4293-9265

Hakem Kurulu/Referee Board

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

MESNED The Journal of Theological Studies, uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Telif Hakkı ve Lisans/Copyright and License

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

Mesned Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

Ücret Politikası/Wage Policy

Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.

No fee is charged from the author or institution under any name.

Dizinleme Bilgileri | Indexing Information

| | |
|--|--|
| DOAJ: Directory of Open Access Journals (21. 11. 2023) | EBSCO- Central & Eastern European Academic Source (09. 01. 2022) |
| EBSCO- Academic Search Ultimate (09. 01. 2022) | EBSCO- Academic Search Premier (09. 01. 2022) |
| EBSCO- Academic Search Complete (09. 01. 2022) | EBSCO- Academic Search Elite (09. 01. 2022) |
| Sherpa Romeo (08. 11. 2022) | |

Dergi Hakkında/About the Journal

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibariyle yayınlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'*ni temsil etmez.

The Journal of Theological Studies (MESNED) is an international journal published by the Faculty of Theology at the Inonu University, twice a year, on June 30 and December 31. Published ever since 2019, the journal of MESNED is considered as the continuation of The Journal of The Faculty of Theology of Inonu University, inaugurated in 2010. Responsibility for the content of the papers published belongs to the authors and does not express the official view of *The Journal of Theological Studies (MESNED)*.

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/mesned/>

Yazım Kuralları: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/writing-rules>

Etik İlkeler ve Yayın Politikası: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/policy>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden.....VI

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Çocuk Eğitimi / Child Education
in Jalal al-din al-Dawwani's Moral Thought

Veysi ABDULAZİZ..... 76-86

Halîl Muṭrân'ın el-Mesâ Şiiri / Kḫalîl Muṭrân's Poem al-Mesâ

Mahmut ÇAY..... 87-108

الأبعاد الفلسفية لنظرية التاوعند لاوتسو / Philosophical Dimensions of Lao Tzu's
Tao Thought

Ebrahim Mohammed Al WAJRAH 109-125

RAPOR/ REPORT

İslam ve Yorum VII (Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de Din ve
Hayat) Sempozyumu/İslam and Interpretation VII (Religion and Life in
Turkey on the 100th Anniversary of the Republic) Symposium

İbrahim Celil ÖZENDİ 110-129

Editörden

Değerli araştırmacılar,

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin Aralık 2023 sayısı ile sizlerle buluşmaktan mutluluk duyuyoruz. Ekip arkadaşlarımızın yayın sürecinde göstermiş olduğu hassasiyet meyvelerini vermeye devam ediyor. Dizinleme müracaatları neticesinde Mesned Dergisi bu yayın döneminde EBSCO-Central & Eastern European Academic Source, EBSCO-Academic Search Ultimate, EBSCO-Academic Search Complete, EBSCO-Academic Search Premier, EBSCO-Academic Search Elite ve DOAJ: Directory of Open Access Journals gibi uluslararası makbul birçok index tarafından taranmaya başlanmıştır. Bu nedenle emeği geçen herkese teşekkür ediyoruz.

Bu sayımızda üç araştırma makalesi, bir sempozyum tanıtım ve değerlendirmesi ile sizlerin huzuruna çıkıyoruz. Birinci makalede Veysi Abdulaziz, "Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Çocuk Eğitimi"ni ele alırken ikinci makalede Mahmut Çay, "Halîl Mutrân'ın el-Mesâ Şiiri"ni konu edinmiştir. Üçüncü makalede ise Ebrahim Mohammed al Wajrah, "Lao Tzu'nun Tao Düşüncesinde Felsefi Boyutlar"ını kaleme almıştır. İbrahim Celil Özendi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen İslam ve Yorum VII (Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de Din ve Hayat) Sempozyumu'nun tanıtımını yapıp değerlendirmiştir.

Bizler bir taraftan akademik başarılarla sevinirken Gazze'de gerçekleştirilen soykırımdan dolayı içimiz kan ağlıyor. İsrail, Gazze'de üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere insanlık tarihinde eşine az rastlanır bir vahşet ve barbarlıkla saldırıyor. Nice masum bilim insanı, öğrenci, sağlık çalışanı, din adamı, gazeteci, bebek ve çocuk hayatını kaybediyor. Sivillere yönelik bu saldırılar şüphe götürmez bir şekilde savaş hukukunun ihlalidir ve suçtur. İnsanlık bu suça sessiz kalarak ve göz yumarak destek olmamalıdır. Bizler, İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm bu işgal ve saldırılarının insanlık suçu olduğunu ve hiçbir gerekçenin bu barbarlığa mazeret olamayacağını belirtiyor, İsrail'in yargılanması gerektiğini, bu yargılama neticesinde vermiş olduğu zararı tazmine mecbur bırakılmasının şart olduğunu tarihe not düşmek istiyoruz. Bu azgın güruhun saldırısı neticesinde hayatını kaybeden tüm Filistinli kardeşlerimize Allah'tan rahmet diliyor, dergimizin bu sayısını onların aziz ruhlarına ithaf ediyoruz.

Sayı Editörü

Dr. Selahattin YILDIRIM

ORCID: 0000-0003-3104-0251



MESNE D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 14, Sayı/Issue 2, Aralık/December 2023

Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Çocuk Eğitimi

Child Education in Jalâl al-dîn al-Dawwânî's Moral Thought

10.51605/mesned.1367941

Veysi ABDULAZİZ

0000-0002-6136-1411

veysiabdulaziz@gmail.com

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis/Türkiye

Dr., Presidency of Religious Affairs, Bitlis/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 28.09.2023

Date of Submission: 28.09.2023

Kabul Tarihi: 14.11.2023

Date of Acceptance : 14.11.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

Date of Publication: 31.12.2023

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

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



Atıf/Citation: ABDULAZİZ, Veysi. "Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Çocuk Eğitimi / Child Education in Jalâl al-dîn al-Dawwânî's Moral Thought". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Aralık 2023-2): 76-86. <https://doi.org/10.51605/mesned.1367941>

Child Education in Jalāl al-dīn al-Dawwānī's Moral Thought

Summary: Based on the thoughts of Jalāl al-dīn al-Dawwānī, who has an important place in Islamic moral philosophy, in his work called *Ahlāk-ı Celālī*, our study, which we deal with within the framework of child management and education in home management, which is one of the subjects of moral philosophy, focuses on how child education should be. In this context, it is seen that the relationship between morality and education is important in the emergence of virtues. In Dawwānī's idea of child education, the thesis that individuals who are candidates to live in society should be educated at a very young age has been deemed worthy of examination because it is considered important. The positive or negative impact of this first education on the future of the individual and society is among the subjects that the philosopher is based on. In Dawwānī's thoughts, in which he deals with the concepts of morality, education and happiness in connection with each other, it is seen that he defends views suitable for human nature. The philosopher, who thinks that child education should be from the first age, states that parents should pay attention to this issue. Dawwānī states that such a practice has a feature that can affect the future life of the person. The brain of the child, who is naturally open to learning, is shaped by the education he receives at an early age and the information he learns is permanent. First of all, it is seen that the education in the family hearth is given by the mother, father and babysitter. The teacher responsible for the education of the child who is sent to school after a certain age must also be good. Because one of the factors that shape the future life of the child is the teacher. The education given to children at an early age should be in accordance with the conditions of the day and should be guided according to their abilities. It is also seen that Jalāl al-dīn al-Dawwānī recommended that the child be raised by following the rules of etiquette. Decency is one of the most important rules of etiquette. It is seen that Dawwānī also touches on the issues examined by the philosophers, from the child's eating etiquette to the etiquette of dressing, and deals with issues such as accustoming the child to conviction, preventing waste and extravagance. In addition, necessary training should be given to prevent the child from pursuing taste in eating, drinking and dressing in daily life. It is seen that the command to pray at an early age, which is present in the religion of Islam, is also recommended by Dawwānī to practice. In addition, it is among the recommendations of the philosopher that it is important to name the child and that the family should be careful against the possibility of the wrong meanings of the name. Setting an example for the child and encouraging him to do good is considered among the duties of parents and teachers. A child's virtuous behavior should be praised, and when he behaves badly, he should be condemned. When the child unintentionally behaves badly, he should not be offended in front of someone else, and disproportionate punishment should be avoided. Educating children according to their gender is also among the important issues. Because the education of girls and boys, who are created separately, may differ. Feeding and dressing children according to the geographical conditions they live in has also been accepted as a part of education. In addition to these trainings, teaching them to do sports to strengthen their body should not be neglected. Another point that should not be neglected is that it is necessary to teach the child by showing exemplary behavior that it is not right to eat with the wealth of the family or the fame of his ancestors in any matter. In the study, which was discussed within the framework of these thoughts, document analysis application was used within the scope of qualitative research methods. In this context, it is seen that the philosopher's recommendations about child education are based on the possibility of living a virtuous ideal life where the education of the individual, which starts from an early age, can gain happiness in his future life. The aim of the study is to reveal from the perspective of the philosopher the positive results of the knowledge and experience gained by the child through education and the ways in which the necessary education and training can be done in order for the individual to achieve happiness on this basis.

Keywords: Islamic Philosophy, Moral Philosophy, Child Education, *Ahlāk-ı Celālī*, Jalāl al-dīn al-Dawwānī.

Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Çocuk Eğitimi

Öz: İslam ahlak felsefesinde önemli bir yeri olan Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâli* adlı eserindeki düşüncelerinden hareketle, ahlak felsefesinin konularından biri olan ev yönetiminde çocuk yönetimi ve eğitimi çerçevesinde ele aldığımız çalışmamızda çocuk eğitiminin nasıl olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ahlak ve eğitim ilişkisinin erdemlerin ortaya çıkmasında önem arz ettiği görülmektedir. Devvânî'nin çocuk eğitimi düşüncesinde, toplum içerisinde yaşamaya aday bireylerin çok küçük yaşlarda eğitilmesi gerektiği tezi önemli görüldüğünden incelenmeye değer görülmüştür. Bu ilk eğitimin, bireyin ve toplumun geleceğini olumlu veya olumsuz yönde etkilemesi filozofun temel aldığı konular arasındadır. Devvânî'nin ahlak, eğitim ve mutluluk kavramlarını birbiriyle bağlantılı olarak ele aldığı düşüncelerinde, insan doğasına uygun görüşleri savunduğu görülmektedir. Çocuk eğitiminin ilk yaşlardan itibaren olması gerektiği düşüncesinde olan filozof, ebeveynlerin bu hususa dikkat etmeleri gerektiğini belirtmektedir. Devvânî, bu şekildeki bir uygulamanın kişinin gelecek yaşantısını etkileyebilecek bir özellikte olduğunu ifade eder. Doğal olarak öğrenmeye açık olan çocuğun beyni, erken yaşlarda aldığı eğitim sayesinde şekillenmekte ve öğrendiği bilgiler kalıcı olmaktadır. İlk olarak aile ocağındaki eğitimin, anne, baba ve çocuk bakıcısı tarafından verildiği görülmektedir. Belirli bir yaştan sonra okula gönderilen çocuğun eğitiminden sorumlu öğretmeninin de iyi olması gerekir. Zira çocuğun gelecek hayatını şekillendiren unsurlardan birisi de öğretmendir. Çocuklara erken yaşlarda verilen eğitim günün şartlarına uygun olmalı ve kabiliyetlerine göre yönlendirilme yapılmalıdır. Celâleddîn Devvânî'nin çocuğun görgü kurallarına riayet edilerek büyütülmesini tavsiye ettiği de görülmektedir. Görgü kurallarının başında edep gelmektedir. Çocuğun yemek yeme adabından giyinme kuşanma adabına kadar filozofların incelediği konulara Devvânî'nin de değindiği, çocuğu kanaate alıştırmamanın, israf ve savurganlığın önüne geçtiği gibi mevzuları ele aldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra çocuğun günlük hayatta yeme, içme ve giyinme konusunda lezzet peşinde olmasının önünü almak için gerekli eğitimlerin verilmesi gerekir. İslam dininde mevcut olan erken yaşlarda namaz kılmayı emretmeyi Devvânî'nin de uygulamak için tavsiye ettiği görülmektedir. Ayrıca çocuk için isim koymanın da önemli olduğu, konulan ismin yanlış anlamlara gelme ihtimaline karşı ailenin dikkatli olması gerektiği filozofun tavsiyeleri arasındadır. Çocuğa örnek olmak ve onu iyiliğe teşvik etmek ebeveynin ve öğretmenlerin görevleri arasında sayılmaktadır. Çocuğun erdemli davranışları övülmeli, kötü davranışları yerilmelidir. Çocuk istemeden kötü bir davranış sergilediğinde ise bir başkasının yanında rencide edilmemeli, orantısız ceza uygulamaktan kaçınılmalıdır. Çocukların cinsiyetlerine göre eğitilmesi de önemli konular arasında yer almaktadır. Zira ayrı yaratılıştaki kız ve erkek çocuklarının eğitimi farklılık arz edebilmektedir. Çocukların yaşadıkları coğrafi şartlara göre beslenmesi ve giyinip kuşanması da eğitimin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bu eğitimlerin yanı sıra, bedeninin güçlenmesi için spor yapmasını öğretmek de ihmal edilmemelidir. İhmal edilmemesi gereken diğer bir husus da ailenin zenginliğiyle veya atalarının herhangi bir konudaki şöhretiyle öğünmenin doğru olmadığını, örnek davranış sergileyerek çocuğa öğretmenin gerekliliğidir. Bu düşünceler çerçevesinde ele alınan çalışmada nitel araştırma yöntemleri kapsamında doküman analizi uygulamasından yararlanılmıştır. Bu bağlamda filozofun çocuk eğitimi hakkındaki tavsiyelerinde, bireyin küçük yaşlardan itibaren başlayan eğitiminin, gelecekteki hayatında mutluluğu kazanabileceği erdemli, ideal bir hayatı yaşayabilme imkânını esas aldığı görülmektedir. Çalışma ile hedeflenen, çocuğun eğitimle elde ettiği bilgi ve tecrübenin olumlu sonuçlarının ileri yaşlarda erdemlere dönüşmesi ve bireyin bu temele dayanarak mutluluğu elde edebilmesine yönelik olarak gerekli eğitim ve öğretimin hangi yollarla yapılabileceğini filozofun perspektifinden ortaya koyabilmektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Çocuk Eğitimi, Ahlâk-ı Celâli, Celâleddîn Devvânî.

Giriş

Eğitimin, toplumları maddî ve manevî açıdan geliştirdiği, ileri medeniyet seviyesine çıkardığı bilinmektedir. Bundan dolayı bir toplumun ayakta durabilmesinin ilk şartlarından birisinin eğitim olduğu söylenebilir. Bu öneminden dolayı eğitim, insanın bireysel ve toplumsal olarak vazgeçemediği bir eylemdir. Kevn ve fesada tabi olan insanın hayat serüveninde; hayatı öğrenmesinin, topluma faydalı olmasının, çevresindeki insanlarla iletişiminin, ahlakî ve ilmî olarak gelişmesinin temelinde eğitimin olduğu bir gerçektir. Eğitim her yaşta ve çağda olabilir. Ancak çocukluk döneminden itibaren başlayan eğitim daha kalıcı ve etkilidir. İnsanı, aileyi ve beraberinde yerleşim birimini doğrudan veya dolaylı etkileyen çocuk eğitiminin, İslam felsefesinde genelde ahlak filozofları tarafından ele alınan “Ev Yönetimi/Tedbîru’l-Menzil” başlığı altında ailenin kopmaz bir parçası olarak incelendiği görülmektedir. Ayrıca ahlak felsefesinin yanı sıra eğitim felsefesinin de temelini oluşturan çocuk eğitiminin felsefî düşüncenin önemli konuları arasında olduğu görülmektedir. Zira bütüncül bir tutum sergileyen felsefî düşünce birçok konuyu kapsamaktadır. Genel anlamda felsefe, birçok konuyla ilgili teoriler ortaya koyduğu gibi insanı konu alan eğitimi de doğrudan veya dolaylı olarak kapsamına almaktadır.¹

Ahlak felsefesinin tedbîru’l-menzil düşüncesinde üzerinde önemle durulan çocuk eğitiminin, felsefî düşünce silsilesinde Antik Dönemlerden itibaren etkileşim yoluyla var olduğu görülmektedir. Ancak İslam ahlak filozoflarının bu konudaki düşünceleri üzerinde Antik Dönemin etkisi olsa bile genel anlamda içinde buldukları geleneğin ve inandıkları İslam dininin etkisinin daha fazla olduğu söylenebilir.

İslam ahlak felsefesinde çocuk eğitimi Celâleddîn Devvânî’den (ö. 1502) önce İbn Miskeveyh’in (ö. 1030) *Tehzîbu’l-Ahlâk* adlı eserinde² ve Nasîruddîn Tûsî’nin (ö. 1274) “*Ahlâk-ı Nâsırî*” adlı eserinde³ incelendiği görülmektedir. Devvânî’nin düşüncelerinden etkilenen Kınalızâde Ali Efendi de (ö. 1572) “*Ahlâk-ı Alâî*” adlı eserinde⁴ kendisinden önceki ahlak filozoflarından daha geniş bir çerçevede aynı konuya değinmiştir.

İslam ahlak felsefesi çerçevesinde incelenen çalışmamız, ahlak felsefesinin mutluluğu hedefleyen erdemler arasında olan eğitim çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim insanın çocukluktan itibaren erdemler ve bu kapsamda olan âdâb-ı muâşeret kuralları konusunda eğitilmesi ve buna bağlı olarak ileri yaşlarında mutlu olmasının ahlak felsefesinin temel tezleri arasında olduğu söylenebilir. Geniş bir araştırma sahasına sahip olan çocuk eğitimi konusu; bu çalışmada konuyu dağıtmama ve sınırlılıklar çerçevesinde Celâleddîn Devvânî’nin perspektifinden bakılarak incelenmiş, filozofun yaklaşımı göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Çalışmamız, filozofun “*Ahlâk-ı Celâî*” adlı eserinden hareketle “Doğuştan İtibaren Çocuk Eğitimi”, “Çocuk Eğitiminde Ahlakın Temelleri”, “Çocuğun Okul Hayatındaki Eğitim ve Öğretimi” alt başlıklarıyla çocuk eğitimi için talebelerine ve okurlarına yönelik yaptığı tavsiye ve öğütleri çerçevesinde ele alınacaktır.

¹ Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 23.

² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 73.

³ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, ed. Tahir Özakçaş vd., çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 207.

⁴ Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 327.

1. Doğuştan İtibaren Çocuk Eğitimi

İnsan, doğası itibariyle bir topluluğa ihtiyaç duyan medenî bir varlıktır.⁵ Toplumu oluşturan her bireyin; çocukluk aşamasından geçtiği ve toplumun çekirdek yapısı olan aileden geldiği hayatın bir gerçeğidir. İnsanın ilk sosyal topluluğunu ve içinde yaşanılan toplumun çekirdek yapısını oluşturan aile, doğuştan itibaren insanın eğitildiği bir kurumdur. İlk eğitimini aileden alan çocuğun dine, hâkim gelenek ve kültüre uygun olarak eğitilmesi İslam filozoflarının ve bu alanda çalışmış düşünürlerin hakkında ittifak ettikleri bir konudur.

Doğuştan itibaren insan eğitimi ve terbiyesinin, geçmişten günümüze filozof, sosyolog, psikolog ve pedagogların zihinlerini meşgul eden önemli ve aslî konular arasında olduğu görülmektedir.⁶ İslam ahlak filozofları da bu konunun önemine binaen “Tedbîru'l-Menzil” düşüncelerinde bu konuya değinmişlerdir. Bu filozoflardan birisi de çalışmamızda konu hakkındaki düşüncelerini incelediğimiz Celâleddîn Devvânî'dir. Filozofa göre aile ocağında, çocuk doğduktan sonra layıkıyla ona gereken önem verilmelidir.⁷ Bireylerin eğitiminin geleneklere uygun bir şekilde bebeklik çağlarından itibaren başlaması gerektiği düşüncesine sahip olan filozof, çocuk eğitiminin doğumun hemen ardından başlaması gerektiğini savunmaktadır. Filozof, çok küçük yaşlardan itibaren çocuğa verilen eğitimin ve gösterilen örneğin onun hayatını şekillendirdiğini ifade eder.⁸ Zira bu çağlardaki çocukların karakteri de eğitime daha yatkın olmaktadır.⁹ Bundan dolayı Devvânî, bireyin doğumundan itibaren itina ile eğitilmesinin önemine dikkat çekmiştir. Günümüzde olduğu gibi geçmiş dönem geleneklerinde de var olduğunu bildiğimiz küçük yaşta çocuklara eğitim vermesi ve anneye yardımcı olması için dadı (çocuk bakıcısı) tayin etme uygulamasına filozofun da vurgu yaptığı görülmektedir. Filozofa göre çocuğa bakacak olan dadı, kişilik ve karakterine dikkat edilerek seçilmelidir. Çünkü dadının davranışları çocuğun psikolojisini etkiler ve gelişim aşamasındaki çocuğa pozitif veya negatif anlamda tesir eder.¹⁰

Filozofun üzerinde durduğu konulardan birisi de çocuğa isim koymaktır. İsim koyma, doğumdan itibaren yedinci günde olmalıdır ve buna riayet etmek gerekmektedir. İsim koyarken de öngörülmesi olmalıdır. Çocuğun ileri yaşlarında ona sıkıntı çıkaracak, hoş olmayan, farklı anlamlara gelebilecek bir isim olmamasına dikkat etmek gerektiğini ifade eden filozof, isim koymanın, çocuğun babasının üzerindeki haklarından olduğunu belirtir.¹¹ Filozofun bu konudaki hassasiyetinin, yaşadığı bölgenin geleneklerinden, edindiği tecrübelerden ve inandığı İslam dininden de kaynaklandığı söylenebilir. Zira isim koymanın bu önemine dinî literatürde de vurgu yapıldığı görülmektedir.¹²

Çocuğun ilk çocukluk evresinde temel olabilecek düzeyde iyi bir eğitimle işe başlamanın gerekliliğine vurgu yapan Devvânî, ahlakın da bu evrede şekillendiğini ifade eder. Bireylere çocukluktan itibaren iyi bir eğitim verilmediğinde ileri yaşlarda erdemsizliğe doğru bir sapma olabilmektedir.

⁵ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2016), 12.

⁶ Ekber Tesbihî, “İstiratejiyi Amużeş Der Mekâtibî Felsefî”, *Neşriye-i Müdüriyeti Nizamî* 5 (2002), 21-25. ; Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 168.

⁷ Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî* (Tahran: İntişarâtı İttılaat, 2014), 180.

⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 194.

⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyübođlu & M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 377b, 66.

¹⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 194.

¹¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 194.

¹² M. Özgü Aras, “Ad Koyma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/332-333.

Nitekim insan doğası, nefse hoş gelen fakat doğru olmayan ve rezilet olarak tabir edilen olay ve olgulara daha çok meyleder çünkü insan nefsinde iyilik bulunduğu gibi kötülük de bulunmaktadır.¹³

2. Çocuk Eğitiminde Ahlakın Temelleri

Çocuk eğitiminde uygulanacak metot, onun doğasına ve kabiliyetlerine uygun olmalı ve bununla birlikte filozofa göre ilk eğitimin temelinde hayâ olmalıdır. Hayâ ve terbiye eğitiminin, asalet ve erdemlerin oluşmasında önemli bir yer tuttuğunu ifade eden filozofa göre, boş bir levha gibi olan çocuk nefsi, uygulanacak eğitimi kolaylıkla kabul edebilecek bir yapıdadır.¹⁴

Devvânî, zikredilen eğitimler verildikten sonra dinin ve geleneklerin öğretilmesinin de önemli olduğunu vurgulamaktadır. Klasik din eğitimi geleneğinde var olan, çocuğa yedi yaşında namaz kılmasını tavsiye etme ve on yaşından itibaren namazın terkedilmemesi için korkutma uygulamasının filozof tarafından da tavsiye edildiği görülmektedir.¹⁵

Filozofa göre, çocuğun iyiliğe teşvik edilmesi gerekmektedir. Bu eğitim; ebeveynin çocuğun yanında iyiliği ve iyileri övmesi, hayra teşvik etmesi, kötülük ve kötülerini yermesi, şer işlerden nefret etmesini sağlamak yoluyla olmalıdır. Bu anlamda, çocukta erdeme meyil hissedildiğinde övülmeli aksi durum gözleendiğinde hoşgörülü davranmamaya dikkat edilmeli ve sakındırılmalıdır. Dikkat edilmesi gereken konulardan birisi de çocuk kötü davranışlar sergilediğinde özellikle bir başkasının yanında açıktan, rencide edecek bir şekilde kınamadan uzak durulmalıdır. Filozofa göre yanlış bir davranış gözlemlendiğinde çocuğun bu tavrını, bilinçli yapmış olsa bile istemeden yapılmış bir hareket olarak görmeli ve çocuğa bu hissettirilmelidir ki çocukta tekrar aynı hatayı yapma cesareti ortaya çıkmasın.¹⁶ Ebeveynlerin bu şekildeki davranışları, çocukta var olan kötü davranışların iyiye yönelmesine yardımcı olabilir. Zira müspet anlamda huy ve ahlak değişimi böyle çocuklar için muhtemeldir.¹⁷ Dikkat edilmesi gereken bir başka konu da gizli yapılan hataların açığa çıkarılmamasıdır. Çocuğun yaptığı gayri ahlakî bir davranış, eğer bir kimse tarafından görülüp duyulmamışsa ebeveyn bu hatayı faş edip çocuğa karşı gurur kırıcı davranışlardan sakınmalıdır. Şayet bu hata tekrarlanırsa çocuk tek başına olduğunda öğüt ve tavsiye yoluyla kınama yapılmalı ve uyarıda bulunulmalıdır. Çocuk; yanlış ve erdemsizliğe yol açacak, kendisine veya çevresinde herhangi birine karşı tehlikeli olabilecek bir davranış sergilediğinde ise orantısız bir ceza veya kınamadan kaçınılmalıdır. Bu konuya dikkat edilmediğinde hata yapıp ceza almanın çocukta bir alışkanlık haline gelebileceğine dikkat çeken filozof, reziletlerin çocukta kanıksanmış bir şekilde huy haline gelebileceğine karşı uyarıda bulunur. Nitekim filozofa göre, insanda yasaklanmış olgu ve olaylara karşı bir istek ortaya çıkmaktadır. Bunun önünü almak için uygun çözümlere başvurulmalıdır.¹⁸ Bu bağlamda çocukların cinsiyetlerine göre eğitilmesine de değinen filozof; süslü, nakışlı ve parlak elbiselerin kadın elbisesi olduğunu, erkek çocuklarının kendilerini bu tür giysilerden uzak tutmasının da öğretilecek şeyler arasında zikretmektedir.¹⁹

¹³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 194.

¹⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 194-195. ; Filozofun “boş levha” deyimini kullanmasının, kendisinden sonra yaşamış John Locke’u (ö. 1704) etkilediğine dair elimizde bir bilgi mevcut olmamakla birlikte iki filozofun da “Tabula Rasa” (boş levha) deyimini yakın anlamda kullandığı söylenebilir. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 1987), I/23.

¹⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 195.

¹⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 195.

¹⁷ İhsan Fettahî Erdekanî - Zeynep Şakir Erdekanî, “İmkânı Teğyiri Ahlak ez Nigahi Celaleddin Devvânî ve Ğiyaseddin Mensur Deşteki”, *Neşriye-i Ahlakî Vahyanî* 24 (2022), 123-150.

¹⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 195.

¹⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 195, 197.

Çocukların rahat ortamlara alıştırılmasının da olumsuz bir eğitim tarzı olduğunu dile getiren filozofa göre, onların gece ve gündüz çok uyumalarına engel olunmalıdır. Çocuğun yaşadığı yerleşim bölgesine uyum sağlaması için gayret edilmelidir. Örneğin ebeveyn çocuğu bulunduğu bölgenin olumsuz hava şartlarından farklı ve daha mutedil yerlere götürmekten sakınmalıdır. Kışın çok kalın, yazın çok hafif elbiselere alıştırarak çocuk nazlı ve hassas bir şekilde yetiştirilmemelidir. Çocuğun hareketli ve güçlü olması için spor yapması tavsiye edilmeli ve yetiştiği döneme uygun sporlar öğretilmeli, gideceği (kısa mesafeli) yerlere yaya olarak yürütmesine dikkat edilmelidir.²⁰ Filozofun zikrettiği eğitim modeli içerisinde; çocuğun bulunduğu ortamda sülalesinin, atasının veya babasının namı ile ya da elinde bulunan maddî imkân ile övünmesinin doğru olmadığını öğretme düşüncesi de bulunmaktadır. Ayrıca yalan söylememesi ve işlerinde sıkıştığı zamanlarda yemine başvurmaması hususunda da eğitimin şart olduğu görülmektedir. Ebeveynin, çocuklarına vermeleri gereken başka bir eğitim ise büyüklerine karşı saygılı olmalarıdır. Çocuk büyüklerin huzurunda edebini koruyabilmeli, dinlemeyi bilmeli, soru sorulunca sadece cevapla yetinmelidir. Filozofa göre mevki ve makam sahibi insanların bu konuda daha hassas davranmaları ve zikredilen konuda çocuklarına daha iyi eğitim vermeleri gerekmektedir.²¹

2.1. Yemek Adabı

Filozofun görüşlerine bakıldığında çocuk eğitiminde yemek adabının da mutlaka çocuklara öğretilen konular arasında olması gerektiği görülmektedir. Devvânî, çocukların yemek adabı ile ilgili günümüzde de geçerli olabilecek konulara dikkat çekmektedir. Bu konuyu kısa ve öz bir şekilde ele almasına rağmen, bu konudaki görüşlerinin okuyucuyu tatmin edebilecek yeterlilikte olduğu söylenebilir. Filozofa göre, yemek yemenin bir zevk ve lezzet olayı olmadığı, bedeni ayakta tutmak için bir nevi ilaç mesabesinde olduğu mutlak anlamda çocuğa öğretilmelidir. Nasıl ki hastaların zarurî olarak ilaç tüketmeleri gerekiyorsa ve sadece hastalıktan kurtulmak için ilaç içiliyorsa yemenin ve içmenin de açlıktan ve susuzluktan kurtulacak kadar olması gerekmektedir. Yemek adabında sofradaki yemek çeşitlerine de değinen filozof, farklı yemeklerin sofrada yer almaması gerektiğini ve çocuğa tek çeşit yemekle iktifa etmesinin öğretilmesini, abartılı yiyecek çeşitlerinin sofrada bulundurulmasından sakınılmasını tavsiye etmiştir. Bundan kastın da çocuğun zevk ve lezzet peşinde olmasını önlemektir. Zira küçük yaşlardan itibaren zevk ve lezzet peşinde olmanın önü bu zikredilenler uygulanarak alınabilir. Filozof, bu tür bir eğitimin, çocukta azla yetinme içgüdüsünü geliştireceğini savunur. Ona göre, çocuğa gerektiğinde sadece kuru bir parça ekmekle de yetinebilmeyi öğretmek hayatının ileri safhalarında faydalı olacaktır. Filozof, azla yetinmenin zengin olmayanlar için daha geçerli olduğunu, bunun da kanaat olarak adlandırıldığını, dolayısıyla azla yetinmeyi öğrenmenin, çocukta kanaat duygusunu geliştireceği için gerçek zenginlik olduğunu savunur.²²

Yemek öğünlerinde de itidalli olmak gerektiğini vurgulayan Devvânî'ye göre, çocuğa gün içinde tembelliğe ve uyuşukluğa sebep olacak miktarda fazla yemek verilmemeli, ancak akşam yemeğinde kısıtlamaya gidilmemelidir. Çünkü çocuğa düzensiz ve fazla yemek yedirmek onu ağırlığa ve aptallığa sürüklemektedir. Bu konuda itidalli olunmalıdır. Ayrıca yemek arasında su içmekten ve çabuk bozulan yemeklerden uzak durması öğretilmelidir. Filozofun meyve ve tatlıdan da uzak durulmasını savunduğu bu görüşlerinde, bu yiyeceklerden tamamen mi yoksa yemekle birlikte veya hemen sonra tüketilmesine mi itiraz ettiği net bir şekilde anlaşılamamaktadır. Filozof, bu saydıklarına ek olarak büyüklerin de kaçınması gereken bedene ve nefse zarar veren sarhoş edici şeylerden kaçınmanın ço-

²⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 196-197.

²¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 197.

²² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 196. ; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 74-75.

çocuk söz konusu olduğu zaman daha titiz davranılmasını önermekte ve bu konuda ebeveynlere örnek davranış sergilemelerini tavsiye etmektedir. Bu konuya dikkat etmemenin; çocukta asabîliğe, hafifliğe, hayâsızlığa, utanmazlığa ve aptallığa sebep olacağını savunan filozof, bu ihmalin çocukta zikredilen kötü huyların yerleşmesine sebep olacağını ifade eder.²³

3. Çocuğun Okul Hayatındaki Eğitim ve Öğretimi

İnsan, küçük yaşlardan itibaren hayatta kendisine birilerini rol model olarak almaktadır. Bu örneklilik, çocuğun şahsiyetini, karakterini ve ahlakî terbiyesini şekillendirdiği için hayatı boyunca etkilidir. Menfî veya müspet anlamda rol modellerinin takipçisi olan çocuğun aldığı eğitim ilk başlarda taklidî olarak, büyüdükçe de asli davranışlar olarak onda yer eder. Bu rol modeller; çocuğun ilk bakım ve yetişmesinden sorumlu dadı, ebeveyn ve öğretmenleridir. Hayat yolunun başında ilk eğitimlerini aldığı bu kişiler, onun erdemli veya erdemsiz bir hayat yaşamasında etkileri olan mühim şahsiyetlerdir.²⁴

Çocuğun ilk eğitim gördüğü yer aile ortamıdır. Anne babası da ilk öğretmendir. Bu bağlamda çocuğun belirli bir yaşa kadar eğitildiği yer ailesi iken uygun yaşa geldikten sonra eğitiminde en önemli rolü öğretmen üstlenmektedir. Bu nedenle aile, öğretmen seçiminde dikkatli davranmak zordur. Filozof, çocuğu eğitip öğreten öğretmenin üstün vasıflara sahip olması gerektiğini vurgular. Zira çocuğun okuldaki eğitimi, gelecekteki hayatını çok derinden ve kalıcı olarak etkiler. Öğretmen seçiminin bu önemine binen Devvânî, çocuğa öğretmenlik yapacak kişinin mesleğinde iyi olması kadar ahlakî olarak da kaliteli olması gerektiğinin altını çizmektedir. Filozofa göre öğretmen, en başta dindar ve akıllı olmalıdır.²⁵ Eğitim ve öğretimde çocuğun sadece aklına değil ruhuna da hitap edebilmeyi başarmalıdır.²⁶ Öğreteceği ilimler hususunda uzman, iyi ahlaklı ve beraberinde ahlakî eğitime vâkîf, vakarlı, kendinden emin, cömert ve iyiliksever olmalıdır. Ayrıca toplumun elit ve avam kesimiyle de iletişiminin iyi olması gerekmektedir. Ebeveyn, öğretmeni sürekli gözlemlemeli fakat öğretmen çocuğu sıkıştırıp zorladığı zaman çocuğun yanında durmamalıdır. Ancak bu konuda dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki öğretmen de gereksiz yere, bir hata veya eksiklik meydana gelmeden çocuğu sıkıp zorlamamalıdır. Fakat bir gevşeme ve tembellik varsa da cezayı azdan çoğa doğru uygulamalı, bir anda çocuğun soğumasına sebep olabilecek cezalardan sakınmalıdır.²⁷

Filozofa göre ebeveyn ve çocuğun öğretmeni, ilk eğitiminden sonra temyiz yetisini kazanmasıyla kabiliyetine göre onu yönlendirmelidir. Eğer çocukta okuma ve ilim öğrenme isteği ve kabiliyeti varsa bu yönde ilerlemesi sağlanmalıdır. Çocuğun doğası ve yönelimleri sanat ve meslek öğrenmeye daha uygunsa bu alana doğru kanalize edilmesi gerekir. Çünkü herkesin istidadı farklıdır. Herkes farklı alanlara meyillidir. Çocuğun kabiliyeti tespit edildiğinde ve bu yönelim doğrultusunda eğitim verildiğinde hayatta başarılı olabilmek şansı artar. Bu şekilde bir eğitim, hayatın olağan akışına daha uygun görünmektedir. Devvânî'ye göre bir insan, istediği bir sanatta veya ilim öğrenmede, yaptığı işi severek ve isteyerek yapıyorsa ortaya bir başarı çıkmaktadır. Sevilmeyen ya da kabiliyet isteyen bir işte, yapma becerisi ve iştiyakı yoksa, kişi zamanını ve ömrünü o iş ile boşa geçirmiş olur ve herhangi bir başarı da ortaya çıkmaz. Çocuk bir meslekle uğraştığı zaman da gözlemler devam etmelidir. Şayet ilgilendiği meslek dalında o mesleğin altından kalkabilme becerisi yoksa zorlamadan, kendi kapasitesine müsait başka bir alana yönlendirmek gerekir. Fakat dikkat edilmesi gereken bir husus da şudur

²³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 196.

²⁴ Masume Bakırpur, "Tesiri Amuzeş Zihniyeti Felsefî Ber Negareşi Dinî ve Maharethayi Zendeği Mualliman", *Neşriye-i Mesaili Karbordi Talim ve Terbiyeti İslam* 21 (2018), 7-28.

²⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 197-198.

²⁶ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması "Tahsilu's Sa'âdâ"*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap Yayınları, 2013), 93.

²⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 197-198.

ki ilgilendiği alanda biraz zorlanmadan işin incelikleri hemen öğrenilemez. Az da olsa zorlanması göz ardı edilmelidir.²⁸

Devvânî'nin, çocukların ilerideki hayatlarını etkileyen meslek seçimi konusunu da önemseydiği görülmektedir. Ona göre, bir meslek öğrenilince iş ahlakı da öğretilmelidir. Emeği ile kazandığı para ile geçimini sağlaması öğretilmelidir. Ayrıca çalıştığı işin maişet temin etme kapasitesi olduğu bilincini çocuklara aşılamak gerekmektedir. Filozofa göre, çocukta bu bilinç geliştiği zaman anne babasından kalacak olan miras peşine düşmeyecek, kendisine kalan mala güvenip sanat ve meslek öğrenmeyi ihmal etmeyecektir.²⁹

Devvânî'nin çocuk eğitimi hakkındaki görüşlerinin genel olarak erkek çocukları hakkında olduğu, kız çocuklarına çok az yer ayırdığı görülmektedir. Filozofa göre kız çocukları, fıtratlarına uygun bir şekilde ev ile ilgili işlerde eğitilmelidirler. Eve bağlanma, ev işlerini öğrenme, utanma, iffetli ve hayâlî olma gibi eğitimler verilmelidir. Bu eğitimlerin yanında kendilerine uygun sanat ve meslekler de öğretilmelidir. Evlilik çağına gelen kızlar kendilerine uygun bir aday çıkınca evlendirilmelidir. Filozofun çocuk eğitimi düşüncesinde az da olsa yer verdiği kız çocuklarının eğitiminde, günümüz şartlarına uygun olmayan ve tasvip edilmeyen, kız çocuklarının okuma ve yazmadan men edilmesi gerektiği gibi bir düşünce de bulunmaktadır.³⁰ Ancak filozofun bu düşüncesinin, içinde yaşadığı toplumun gelenekleri ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Devvânî'nin kendisinden etkilendiği ve ahlak felsefesi alanında birçok görüşlerinin benzer olduğu Nasîruddîn Tûsî'nin "*Ahlâk-ı Nâsırî*" adlı eserine bakıldığında onun da aynı görüşte olduğu görülmektedir.³¹ Fakat ahlak düşüncesinde, iki filozoftan da etkilenen Kınalızâde'nin zikredilen konu hakkında farklı fikirde olduğu görülmektedir. Kınalızâde, kızların da okuma yazma öğrenmeleri gerektiğini "İlim öğrenmek kadın erkek her Müslüman'a farzdır" hadisini delil göstererek öğrenme noktasında kızla erkek arasında bir fark olmadığını savunarak bu iki filozoftan farklı bir bakış açısıyla olayı yorumlamaktadır.³²

Devvânî'nin görüşlerinden hareketle toplumun temelini oluşturan ailede ilk eğitimini alan çocuk, zamanla okula başlamakta ve sonra da toplumu oluşturan bir fert olarak hayata atılmaktadır. İlk çağlardan itibaren aldığı eğitim, tüm hayatı boyunca müspet veya menfî anlamda onu etkiler ve ahlakı da bu minvalde şekillenir. İnsan, hayatı boyunca çevresinden etkilenme veya nefsindeki iyilik dürtüsü sayesinde elbette olumsuz davranışlarını ıslah edebilmektedir. Ancak insanın başta ailesine, ardından topluma faydalı veya zararlı bir kişi olmasının temelinde çocukluktan itibaren aldığı eğitimin etkisinin de bir hayli fazla olduğu söylenebilir.

4. Sonuç

İslam ahlak felsefesinde yer alan, toplumun temelini oluşturan çekirdek ailenin yönetimini ve eğitimini esas alan "ev idaresinde çocuk eğitimi" ahlak filozofları tarafından mutluluk amaçlı üzerinde durulan konular arasındadır. Kendinden önceki İslam filozoflarının düşünsel anlamdaki miraslarını devralan ve doğal olarak onlardan etkilenen Devvânî'nin de *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserinde bu konuyu incelediği görülmektedir. Filozofun düşüncelerinde, bir toplumun sağlam temellere dayanmasının kökeninde eğitimin olduğu ve eğitimin de küçük yaşlardan itibaren başlaması gerektiği düşüncesi ön

²⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 198-199.

²⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 199.

³⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 200.

³¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 215; Sima Sadat Nurbegşi, "Zendeği, Asar ve Endişehayi Celaleddin Devvânî", *Neşriye-i Tahkikati İslamî* 1 (1999), 228-257.

³² Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, 337.

plana çıkmaktadır. Bu bağlamda aile ortamında başlayan eğitimin kapsamı içerisinde âdâb-ı muâşeret kurallarının önemli olduğu görülmektedir. Bu kuralların temelinde de hayâ ve terbiye eğitimi yer alır. Fakat âdâb-ı muâşeret eğitiminde anne babanın örnekliliği önemlidir. Bu anlamda ebeveynin iyi olması ve çocuğun iyiliğe teşvik edilmesi gerekmektedir. Ayrıca filozofun düşüncelerinde çocuğun yeme, içme ve giyinme gibi davranışlarının da eğitim kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Zira çocukların açgözlülükten ve lüks bir hayattan sakındırılması da vurgulanan kurallar arasındadır. Kanaatin zenginlik olduğunu belirten filozof, bu duygunun geliştirilmesi gerektiğini öne çıkarmaktadır.

Çocuk eğitimi düşüncesinde dinî eğitime daha az yer verdiği görülen filozofun âdâb-ı muâşeret kurallarına daha çok yer verdiği gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Ancak filozofun çocuk eğitimi düşünceleri incelendiğinde iki eğitim türünün birbirini tamamlar nitelikte ve bir bütün olduğu görülecektir. Zira ahlakî erdemlerin çocukta meleke haline gelmesine yardımcı olan âdâb-ı muâşeret kurallarının, içinde dinî eğitimin de olduğu genel bir ahlakın yapılandırılmasında temel oluşturduğu söylenebilir.

Kişilik ve karakteri henüz yeni şekillenen bir bireyin, ilk önce ailesinden sonra okul hayatından alacağı eğitim gelecekteki hayatını etkileyecektir. Gelecekte ahlakla bağlantılı olan erdem ve erdemsizlikleri ya da hayattaki başarı ve başarısızlıkları ilk dönemlerinde alacağı eğitimle orantılı olarak şekillenir. Buna bağlı olarak filozofun çocuk eğitimi düşüncesinde; erdemli bir hayat için şart koştuğu eğitimin, çocuğun kabiliyetlerine ve içinde yaşadığı toplumun gerçeklerine göre olması gerektiğinin altını çizdiği görülmektedir. Ancak her şeyden önce çocuğun okuldaki eğitim sürecinde, öğretmenlerinin iyi ve alanlarında uzman olmaları gerekliliğinin de Devvânî’de öne çıkan konulardan olduğu söylenebilir.

Konu, genel anlamda değerlendirildiğinde Devvânî’nin de içinde olduğu İslam ahlak filozoflarının; insanın mutlu bir şekilde yaşamasının, hayatta başarılı olmasının ve içinde yaşadığı topluma entegre olmasının eğitimle mümkün olduğunu iddia ettikleri görülmektedir. Nitekim eğitim, insanı veya genel olarak bir toplumu mutlu etmek için vazgeçilmez şartlardandır. Bu eğitimin de kalıcı olması için erken yaşlardan başlaması gerektiği konusu da bu filozofların üzerinde önemle durduğu konulardandır.

5. Kaynakça

- Aras, M. Özgü. “Ad Koyma”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 1/332-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 18. Basım, 2016.
- Bakırpur, Masume. “Tesiri Amuzeş Zihniyeti Felsefî Ber Negareşi Dinî ve Maharethayi Zendeği Mualliman”. *Neşriye-i Mesaili Karbordi Talim ve Terbiyeti İslam* 21 (2018 1397), 7-28.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî*. Tahran: İntişarâtı İttılaat, 2. Basım, 1393.
- Erdekanî, İhsan Fettahî - Erdekanî, Zeynep Şakir. “İmkanı Teğyiri Ahlak ez Nigahi Celaleddin Devvânî ve Ğiyaseddin Mensur Deşteki”. *Neşriye-i Ahlakî Vahyanî* 24 (1401), 123-150.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması “Tahsîlu’s Sa’âdâ”*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Gözütok, Şakir. *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu’l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. II Cilt. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Nurbeğşi, Sima Sadat. “Zendeği, Asar ve Endişehayi Celaleddin Devvânî”. *Neşriye-i Tahkikati İslamî* 1 (1378), 228-257.

- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyübođlu & M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 28. Basım, 2015.
- Tesbihî, Ekber. "İstiratejiyi Amuzeug Der Mekâtibi Felsefi". *Neşriye-i Müdiriyeti Nizamî* 5 (2002 1381), 21-25.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 7. Basım, 2012.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsırî*. ed. Tahir Özakkaş vd. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.



MESNE D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 14, Sayı/Issue 2, Aralık/December 2023

Halil Muṭrân'ın el-Mesâ Şiiri

Khalil Muṭrân's Poem al-Mesâ

10.51605/mesned.1380442

Mahmut ÇAY

0009-0008-4950-5305

mahmutcay28@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa/Türkiye

PhD Student, Presidency of Religious Affairs, Şanlıurfa/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 24.10.2023

Date of Submission: 24.10.2023

Kabul Tarihi: 13.12.2023

Date of Acceptance : 13.12.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

Date of Publication: 31.12.2023

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

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



Atıf/Citation: ÇAY, Mahmut. "Halil Muṭrân'ın el-Mesâ Şiiri / Khalil Muṭrân's Poem al-Mesâ". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Aralık 2023-2): 87-108. <https://doi.org/10.51605/mesned.1380442>

Khalil Muṭrān's Poem al-Mesā

Summary: Napoleon Bonaparte's (d. 1821) expedition to Egypt in 1798 marked a significant turning point in the process of modernization within the Arab world. This incursion initiated political and cultural interactions with Europe, leading to diverse paths of development for the Arab world. During this era, cultural interaction, in addition to political advancements, exhibited its impact and facilitated the swift proliferation of endeavors like education, printing, journalism, translation, and copyright-related works in the specified areas. In this framework, the concept of literature became closely aligned with Western culture. Particularly through literary pursuits, the traditional conception of poetry diverged from its conventional path, assuming a fresh identity known as modern poetry. Within this context, the rise of certain literary movements in Arabic literature, such as the Apollo community championing free poetry, and the poets leading these initiatives, contributed to a revitalized identity for poetry. This transformation marked a significant milestone in the modernization of Arabic poetry. Numerous poets in Arabic literature display innovative qualities, with Ḥalil Muṭrān being one notable example. Kḥalil Muṭrān, a prominent figure in contemporary Arabic literature, is renowned for his intellectual character and his transformative contributions to Arabic poetry regarding both its structure and content. Muṭrān, a staunch critic of the traditional view of poetry, contended that poetry should not be confined by rigid forms and emphasized the integral relationship between content and theme in the qasida. According to Ḥalil Muṭrān's perspective on modern poetry, it is crucial to engage with the entirety of human existence. In other words, contemporary Arabic poetry, unlike its ancient counterpart, must encompass the full spectrum of life. It should refrain from imitation and instead permit the revelation of certain concealed aspects within the depths of the human soul. Furthermore, emphasizing meaning should always take precedence in poetry, ensuring that the hidden layers of significance are not compromised for the sake of rhyme and meter. Therefore, the semantic coherence of poetic couplets holds great significance in his view. The thoughts he had were significantly influenced by his European travels and the Western knowledge he gained during those journeys. Muṭrān, particularly influenced by French literature, was regarded as the inaugural advocate of the romanticism movement in the Arab world. Muṭrān, who embraced the principles of the Western romanticism movement and incorporated its influences into his poetry, introduced this movement to the Arab world through his literary works, translations, and articles published in various newspapers and magazines. This is clearly manifested in his poems, particularly in his renowned work "al-Mesā" which seamlessly intertwines themes of love that the heart pulsates uniquely, the air one breathes takes on a distinct quality when immersed in poetry and even sorrow has a distinctive nature during this experience and anguish while addressing the suffering and censure endured by the lover. In fact, there are many reasons why Kḥalil Muṭrān turned to romanticism. Among these reasons, love and pain are the most important ones. His adoption of this orientation deeply influenced the poets of Egypt and Damascus after him, especially the poets of the Divan group and the Apollo group, which are literary movements. In addition, Kḥalil Muṭrān's romantic poems became a source of inspiration for Arab poets and his poems left deep traces in their imagination. In his poems, nature takes a prominent role. Hence, he constructed a poetic description by focusing on nature. Additionally, Ḥalil Muṭrān, while addressing sentimental emotions, grief, connections, camaraderie, and love, also delved into political subjects in his poetry. For instance, Arab nationalism holds significance in his works. Consequently, the poet, who explored a range of themes in his compositions, consistently aspired to be a catalyst for reform. This study delves into Muṭrān's brief life story, examines his renowned poem "al-Mesā" in the context of its content, and highlights the poem's rhetorical features, with special attention to its use of figure of speech and metaphors. Our goal is to render a translation of the poem "al-Mesā," which has been examined from various perspectives, in order to uncover its stylistic elements, dissect the artistic composition of select words and phrases, and bring the emotionally charged meanings within the text to the forefront for the scholarly community's consideration.

Keywords: Arabic Language, KḤalil Muṭrān, al-Mesā, Poem, Suffering.

Halîl Mutrân'ın el-Mesâ Şiiri

Öz: Napolyon Bonapart'ın (öl. 1821) 1798 yılında Mısır'a düzenlediği askerî sefer, Arap dünyasında modernleşme adına bir kırılma noktası kabul edilmiştir. Bu işgalle beraber Avrupa ile siyasî ve kültürel temaslar başlamış ve Arap âleminde bilimsel açıdan kalkınma hareketleri başlamıştır. Bu periyotta siyasî gelişmelerle beraber kültürel etkileşim de tesirini göstermiş ve eğitim-öğretim, matbaacılık, basın, tercüme ve telif çalışmaları gibi faaliyetlerin, Arap dünyasında hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Arap edebiyatı, Batı kültürünü içselleştirilmeye girişmiştir. Özellikle edebî faaliyetlerle klasik şiir anlayışı mecrasından sapmış ve modern şiir anlayışı adı altında şekil değiştirmiştir. Bu bağlamda Arap edebiyatında serbest şiiri gündeme getiren Apollo topluluğu gibi bazı ekollerin ortaya çıkması ve bu akımlara öncülük eden şairlerin, şiire; taze bir hüviyet kazandırmaları Arap şiirinin modernleşmesinde büyük bir adım kabul edilmiştir. Arap şiirinde yenilik anlayışına sahip pek çok şair vardır. Bunlardan birisi de Halîl Mutrân'dır. Modern Arap edebiyatının önde gelen isimlerinden Halîl Mutrân, entelektüel kişiliğinin yanı sıra Arap şiirinde nazm ve muhteva açısından reformist açılımlarla tanınan bir şahsiyettir. Klasik şiir algısını ağır bir dille eleştiren Mutrân, şiire; biçim ve şekil gibi özelliklerin dayatılmasının yanlış olduğunu savunmuş ve modern dönemde yazılan herhangi bir kasidede içerik ile konu bütünlüğüne vurgu yapmıştır. Halîl Mutrân'ın çağdaş şiir anlayışında hayatın bütünü ele almak bir esastır. Yani modern Arap şiiri, kadim Arap şiirinin aksine hayatın tamamını yansıtmalıdır. Taklitçilikten uzak durmalı ve insan ruhunun derinliklerinde saklı birtakım sırların ortaya çıkmasına olanak tanınmalıdır. Ayrıca şiirde anlam her zaman ön planda tutulmalı ve anlamda yatan gizli mânaların vezin ve kafiye fedaya edilmemesi sağlanmalıdır. Bu nedenle şiirde beyitlerin anlamsal uyumu onun için çok önemlidir. Bu düşüncelere sahip oluşunda yapmış olduğu Avrupa seyahatleri ve bunun neticesinde elde ettiği Batı birikimi etkin rol oynamıştır. Özellikle Fransız edebiyatından etkilenen Mutrân, romantizm akımının Arap dünyasındaki ilk temsilcisi kabul edilmiştir. Batı romantizm akımının öğretilerini benimseyen ve bu ekolün izlerini şiirlerine taşıyan Mutrân, bu ekolü; yazdığı eser ve çevirilerle, gazete ve dergilerde yayımladığı yazılarla Arap dünyasına taşımıştır. Bu olgu, şiirlerinde; özellikle aşk ve ıstırapın iç içe harmanlandığı, çilenin ve sevgiliye serzenişin işlendiği "el-Mesâ" adlı ünlü şiirinde belirgin bir şekilde görülmektedir. Esasen Halîl Mutrân'ın romantizme yönelmesinde birçok sebep sayılabilir. Bu sebepler arasında aşk ve acı en önemli olanlardır. Bu yönelimi benimsemesi kendisinden sonra Mısır ve Şam bölgesi şairlerini özellikle de edebiyat akımları olan Divan grubu ile Apollo topluluğu şairlerini derinden etkilemiştir. Halîl Mutrân'ın romantik şiirleri Arap şairlerine ilham kaynağı olmuş ve şiirleri, onların hayal dünyasında derin izler bırakmıştır. Genel olarak şiirde romantizmle harmanlanmış tabiat tasviri ön plandadır. Dolayısıyla doğayı işleyerek şiirde betimleme oluşturmuştur. Bununla beraber hissi duyguları; mersiye, ilişkileri, kardeşliği ve aşkı ele alan Halîl Mutrân, şiirlerinde siyasî içerikli konulara da değinmiştir. Örneğin Arap milliyetçiliği onun için önemli bir meseledir. Neticede çeşitli temaları eserlerinde ele alan şair, işlenen konuların hayatın içinden seçilmesine önem vermiştir. Bu çalışmada Mutrân'ın kısa biyografisi ele alınmış ve el-Mesâ adlı ünlü şiiri muhtevâ bakımından değerlendirilmiştir. Ayrıca şiirin belâgat yönleri; özellikle isti'âre ve teşbîh tarafı üzerinde durulmuştur. Amacımız farklı açılardan ele alınan el-Mesâ adlı şiirin çevirisini yapıp üslup boyutunu, bazı kelimelerin ve cümlelerin sanatsal yapısını ortaya koymak ve eserdeki duygu yüklü mânaları ilim çevrelerinin dikkatlerine sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Halîl Mutrân, el-Mesâ, Şiir, İstırap.

Giriş

Arap edebiyatının modernleşme sürecine ışık tutan ve bu oluşuma zemin hazırlayan siyasî, sosyal ve kültürel birçok faktör vardır. Bu faktörler arasında siyasî unsur, sürecin en önemli tarafını oluşturmaktadır. Çünkü modernleşme sürecini etkileyen siyasî gelişmelerin başında hiç kuşkusuz Napolyon Bonapart'ın (öl.1821) 1798 yılında Mısır'a düzenlediği sefer gelmektedir. Bu sefer neticesinde modernleşme sürecine giren Mısır ve çevre ülkeler, siyasî, sosyal ve kültürel faktörlerin hızla gelişmesiyle modern Arap edebiyatının Batılılaşmasına öncülük etmiştir.¹

Bu modernleşme ortamında oluşan edebî yenilikten pek çok aydın nasiplenmiştir. Bu aydınlar arasında yer alan Halîl Mutrân, Lübnan'da yetişmiş şair ve eleştirmendir. Arap edebiyatının modernleşmeye başladığı dönemde Lübnan, diğer Arap ülkelerinden farklı bir durumdaydı. Zira Lübnan'ın, Avrupa'yla 15. yüzyıldan bu yana Hristiyan din kurumlarının yanı sıra ticarî ilişkiler sayesinde sıkı bir bağ kurduğu bilinmektedir. Ayrıca Fransız ihtilalinden sonra bu ilişkinin daha da artmaya başladığı ifade edilmektedir. Böylece Avrupa kültürü, Lübnan başta olmak üzere çevre ülkelerde tesirini göstermeye başlamıştır.² Arap halkıyla buluşan Batı kültürü diğer Arap beldelerin aksine Lübnan'da hemen kabul görmüş, özellikle aydın halk bu modernleşmeye rahatlıkla uyum sağlamıştır. Mısır gibi ülkelerin tereddütle karşıladığı Avrupaî kültüre Lübnan, daha önceleri ilişkisi olduğu için çabuk adapte olmayı başarmıştır. Amerikan Protestan ve Fransız Katolik heyetleri bu bölgelerde Hristiyan dinî kurumlar ve Mutrân'ın da okuduğu Patrik Rum Katolik Kilisesi gibi özel okullar açmışlardır.³

Bu minvalde edebî ekoller hızlıca yayılmaya başlamış ve bu ekoller içinde romantizm akımı da diğer farklı akımlara eşlik ederek Arap edebiyatında modernleşmenin mihenk taşı olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu akımın ilk ve en önemli temsilcisinin Halîl Mutrân olduğu bilinmektedir.⁴ Edebî kişiliği, şiirleri, şairliği, romantizmi ve şiirde yenilikçi fikirleriyle ön plana çıkan Mutrân'ın şiire ilgisi daha çocuk yaşlarda başlamış; Ebû Temmâm (öl. 231/846), Buhtürî (öl. 284/897), Mütenebbî (öl. 354/965) ve İbnü'l-Fârız (öl. 632/1235) gibi klasik Arap şairlerin bazı şiirlerini ezberlemiş ve henüz çocukluk döneminde şiir yazmaya başlamıştır. Beyrut'ta gördüğü Arapça ve Fransızca eğitimi, onun kültürel gelişiminde ve şiir anlayışında etkin rol oynamıştır. Yazdığı şiirlerini gazete ve dergilerde yayımlamış, Arap ve Fransız edebiyatına vukûfiyeti dolayısıyla kaleme aldığı edebî eserlerle büyük bir üne kavuşmuştur. Tüm bunların neticesinde kendisine "şâirü'l-kutreyn" (iki bölgenin -Mısır ve Lübnan- şairi), unvanı verilmiştir.⁵

1. Halîl Mutrân'ın Hayatı

Halîl bin 'Abduh Yûsuf Mutrân, 1872 yılının Temmuz ayında 'güneşin şehri' olarak bilinen⁶ Lübnan'ın Ba'lebek kentinde dünyaya gelmiştir.⁷ Kilise vaftiz verilerine göre ise 1869 yılında doğmuş-

¹ Mehmet Yalar, *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 44-46.

² İbrahim Selâme, *Teyyârâtün edebiyetün beyne's-şerki ve'l-garbi* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1954), 65.

³ Selâme, *Teyyârâtün edebiyetün beyne's-şerki ve'l-garbi*, 65.

⁴ Muhammed Buneys, *eş-Şi'ru'l-'Arabîyu'l-hadîs: er-Rûmansiyetu'l-'Arabîyye* (Lübnan: Dâru'l-Beydâ', 2001), 2/25.

⁵ Yılmaz Özdemir, "Halîl Mutrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), EK-1/520-522.

⁶ Sabbâh Nûrî el-Merzûk-Muhammed Mustafa Ebu's-Şevârib, *Halîl Mutrân fî mesâdirî'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe* (Kuveyt: Müessesetü'l-Câhizeti, 2010), 12.

⁷ Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 2/320; Edhem el-Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni* (Dimaşk: Matba'atu'l-İttihâd, 1958), 2/376; Mişâl Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şi'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Mesîre, 1981), 7; el-Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fî mesâdirî'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Yûsuf b. İlyâ b. Musâ Serkîs, *el-Mu'cem* (Mısır: Matba'u Serkîs Bimısra, 1928), 2/1759; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb fî edebiyâti ve*

tur.⁸ Şairin taşıdığı Mutrân lakabı *Başpiskopos* anlamına gelmektedir.⁹ Bir rivâyete göre dedelerinden biri Ba'lebek şehrinde bulunan bir kilisede başpiskoposluk yapmıştır. Evlâd-ı Nesîm olarak bilinen bu ailenin bir büyüğü olan İvanos, kendi evinde insanların maruzatlarını dinlediği için yaşadığı eve Beyti Mutrân denilmiştir.¹⁰ Dolayısıyla bu lakap, atalarına verildiği gibi kendisine de verilmiştir.¹¹ Halîl Mutrân'ın babası Abduh Mutrân Katolik Hristiyan olan bir tâcirdi. Filistinli entelektüel bir aileden gelen annesi Melike es-Sabbâğ, ona şiiri ve şairliği sevdirmiş, rehber olmuştur.¹² Gassân kabilesinden gelen bu aile, Şam diyarına gidip orayı vatan edinmişlerdir. Hristiyan dinine mensup aile, yaşadıkları topraklara ulaşan İslâm'ı kabul etmemişlerdir. Bununla beraber İslâm dinine ve kutsallarına da hiçbir zaman saygısızlık yapmamışlardır.¹³ Nesepleriyle iftihar etmişlerdir. Mesela atalarını öven bir mısra da şu ifadelerle yer vermişlerdir:

ألا يا بني غسان من وُلد يعربٍ وأجدادكم أجدادِي العظماء

*Ey Ya'rub'un evlatlarından olan Beni Gassân! Sizin atalarınız benim en ulu atalarımıdır.*¹⁴

Mutrân, ilk eğitimini Zahle'de el-Külliyetü'ş-Şarkıyye'de tamamladıktan sonra babası onu Beyrut'ta Katolik Patrik Okulu el-Külliyetü'l-Bitrîkiyye'nin yatılı kısmına kaydettirmiştir.¹⁵ Şair burada Arap ve Fransız dili ve edebiyatını ve de Hristiyan ilâhiyâtını öğrenmiştir.¹⁶ İbrahim el-Yâzicî (öl. 1323/1906) ve küçük kardeşi Halîl el-Yâzicî'nin (öl. 1306/1889) tedrisatları altında öğrenimini gerçekleştiren oradan mezun olmuştur.¹⁷ Söz konusu medresede Halîl el-Yâzicî'dan nahiv/sentaks ilmini; İbrahim el-Yâzicî'dan ise beyân ilmini tahsil etmiştir.¹⁸ Şairin keskin bir zekâyâya sahip oluşu ve konuları dikkatlice analiz etme becerisi hocasının dikkatinden kaçmamıştır. Bu nedenle hocası onun bu çalışma arzusuna cevap vererek ona dil konusunda nasıl çalışacağını, araştırma ve inceleme yaparken nasıl bir metot takip edeceğini öğretmiştir.

Şair, yalnız kalmayı çok seven içine kapanık (asosyal) bir yapıya sahiptir.¹⁹ Buna rağmen yenilikçi ruhu, ince düşünceye sahip oluşu ve kavrama kabiliyeti ona erken yaşlarda şöhretin kapısını ardına kadar açmıştır ki şu olay bunu ispatlar niteliktedir: Bir ara hocası İbrahim el-Yâzicî ona: 'Arap şiirinde "Napolyon" kelimesinin Arapça kullanımı nasıl caiz olur? Ne dersin bu işe? şeklinde bir soru yöneltir. Halîl Mutrân ise her ne kadar kadîm Arap şiirine tümüyle vâkîf olmasa da²⁰ hocasına özgün bir cevap vermiştir: "Dil, ayrı bir olgudur. Fikir ve düşünmeden tamamen ayrıdır. Arapların şiirle ilgili izledi-

inşâi lugati'l-Arab (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 2004), 2/356; İsmail Edhem, *Şu'arâu'l-muâsırûn* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1921), 2/266; Yûsuf Abdulmecîd Fâlih ed-Demûr, *Suretu'l mer'eti fi şi'ri Halil Mutrân* (Ürdün: Mutah Üniversitesi, 2011), 4; Semîr Surhân-Muhammed 'Annânî, *el-Muhtar'u min şi'ri Halil Mutrân* (Mısır: Mektebetü'l-'Usreti, 1999), 11.

⁸ Özdemir, "Halîl Mutrân", EK-1/520-522.

⁹ Kadir Güneş, *el-Mu'cem* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2014), 345.

¹⁰ Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376.

¹¹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb fi edebiyâtı ve inşâi lugati'l-Arab*, 356; Edhem, *Şu'arâu'l-muâsırûn*, 2/266.

¹² Merzûk-Ebu'ş-Şevârib, *Halil Mutrân fi mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 13.

¹³ Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fi'ş-şi'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu'ş-Şevârib, *Halil Mutrân fi mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759.

¹⁴ Edhem, *Şu'arâu'l-muâsırûn*, 2/266; Falih Demûr, *Suretu'l mer'eti fi şi'ri Halil Mutrân*, 4.

¹⁵ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-Arabî fi Mısır* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 121; Fâlih ed-Demûr, 15.

¹⁶ Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fi'ş-şi'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu'ş-Şevârib, *Halil Mutrân fi mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/175; Hannâ el-Fahûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-Arabî* (Beyrut: Menşurat'u-l Mektebeti-l Bulusiyye, 1987), 1017.

¹⁷ Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-Arabî*, 1017.

¹⁸ Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretü't-tecdîd fi'ş-şi'ri'l-hadîs*, 74.

¹⁹ Merzûk-Ebu'ş-Şevârib, *Halil Mutrân fi mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 14.

²⁰ Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-Arabî*, 1019.

ği klasik bir yol vardır. Bu durum, bizler için bağlayıcı olamaz. Dolayısıyla öncekilerin şiirde kullandıkları kriterler kesin olarak bizi bağlamaz. Onların çağı onlara; bizim çağımız bize hitap eder ve bize özgüdür. Onların edebiyatları, ahlakları, şiir ve nesir koleksiyonları onlara; bizimkiler de bize.”²¹

Mezun olduktan sonra Beyrut'taki patrik okulunda kısa bir süreliğine hocalık yapmıştır. Bu zaman zarfında Osmanlı yönetimini eleştiren bazı yazılar kaleme aldığı gerekçesiyle Lübnan'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.²² Buradan İskenderiye'ye geçip oradan da Paris'e gitmiştir. Paris'te Fransız romantizminden etkilenmiş ve edebiyat akımlarını yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Arap bağımsızlığını savunduysa da Osmanlıları yabancılara karşı daima desteklemiştir.²³

Hayatının sonlarına doğru Mısır'a yerleşen Mutrân, burada birçok edebî kongrelere katılmıştır. Çeşitli edebî etkinliklerde bulunan şair, farklı dergilerde yazılar yazmıştır. Mutrân, 1948 yılında yakalanmış olduğu astım hastalığı üzere 30 Haziran 1949 yılında vefat etmiştir. Kaynaklar şairin Kahire'ye defnedildiğini aktarır. Mutrân arkasında şiir, hikâye ve çeviri gibi birçok eser bırakmıştır.²⁴

2. Edebî Kişiliği

Halil Mutrân'ın edebî kişiliğinden bahsederken akla ilk gelen şey onun modern Arap edebiyatında; daha doğru bir ifadeyle şiirde reformist bir yapıya sahip olmasıdır. “Geleneksel şiir anlayışında bir durgunluk gördüm.”²⁵ diyerek şiir anlayışına her zaman yenilik getirmeyi hedeflemiştir.

Arap edebiyatında serbest şiiri gündeme getiren ve Arap şiirinin özgürleştirilmesi gerektiğini savunan ilk edebî topluluk niteliğindeki “Apollo Grubu”na bir dönem başkanlık da yapmıştır.²⁶ Bu durum ise Mutrân'ın, söz konusu ekolün öğretilerini benimsediğine işarettir. Modern Arap edebiyatında şiire hürriyet kimliğinin verilmesi gerektiğine inanmaktadır.²⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Mutrân, biçim ve içerik bakımından şiire farklı bir pencereden bakmış hatta onun çağdaş şairler arasında tabiata gereğinden fazla önem veren ilk şair olduğu söylenmiştir. Şiirlerinde tabiatın; çiçeklerden, kuşlardan ve hissi duygulardan; mersiyeden, ilişkilerden, kardeşlikten, aşktan ve siyasi içerikli konulardan; milliyetçilikten vs. temalardan bahseden şair, devamlı reformist biri olmayı hedeflemiştir.²⁸

Halil Mutrân, ilmî birikimini büyük ölçüde yaptığı çeşitli seyahatlere borçludur diyebiliriz. Gittiği her ülkede o ülkenin kültür ve medeniyetini; aynı şekilde edebiyatını inceleme fırsatını yakalamıştır. Bu da onun daha geniş bir kültüre sahip olmasını sağlamıştır. Bütün bu deneyimleri Modern Arap şiirinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Dolayısıyla Arap dili ve edebiyatının ve Arap kültürünün yanı sıra Batı kültür ve edebiyatını da yakından tanımıştır. Bu durum ise ona, Arap Edebiyatı ile Çağdaş Dünya Edebiyatı arasında köprü vazifesi gören geniş bir perspektif kazandırmıştır.

Hannâ Fâhûrî'nin (öl. 2011) anlattığına göre şair, siyasi sebeplerden dolayı Paris'e gitmiş orada bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a dönmeye karar vermiştir. Mısır'a dönen Mutrân, patrik okulunda

²¹ Fâhûrî, *Tarihu'l-ebabi'l-Arabî*, 1017.

²² Dayf, *el-Edebu'l-Arabî fi Mısır*, 121; el-Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fi mesâdirî'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 18.

²³ Özdemir, “Halil Mutrân”, EK-1/520-522.

²⁴ İliyâ el-Hâvî, *Halil Murtân talî'ati's-şu'arâi'l-muhdesîn* (Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1978), 18; Fâlih Demûr, *Suretu'l mer'eti fi şî'ri Halil Mutrân*, 18; Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320.

²⁵ Beşir Abbas Beşir, *Sûretu'l-beyaniyyetu fi şî'ri Halil Mutrân* (Sudan: Câmî'atü Ümmi Dermân 2008-2009), 11.

²⁶ Muhammed 'Abdulmun'im Hâfâcî, *Dirâsât fi'l-edebi'l-Arabîyi'l-hadîs ve'l-medârisuhû* (Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.), 57.

²⁷ Derya Adalar, “Apollo Grubu”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi, 47/2 (2007), 61-81.

²⁸ Surhân-'Annânî, *el-Muhtar'u min şî'ri Halil Mutrân*, 10.

öğrenim gördüğü bir hocasının ölüm haberini almıştır. Bu acı haberin verdiği derin üzüntüyle, beraberindekilerle cenaze törenine katılmıştır. Cenazenin önünde durarak hüznü sesiz bir mersiye inşa etmiştir. Orada bulunanlar onun reformist üslubuna, belâgat dolu içeriğine ve derin mânalar içeren cümlelerine hayran kalmışlardır.²⁹

Beyrutlu ünlü şair Anton el-Cumeyyil el-Mârûnî'nin (öl. 1305/1887) Mutrân hakkındaki sözleri onun üstün bir kişiliğe sahip olduğunu gözler önüne sermektedir:

“Mutrân'ın hayatını bölüm bölüm incelememiz ve divanını satır satır mutâla etmemiz yerinde olur.

Onun şiiri, şiir sahibinin tüm hallerini ve tüm kalbi duygularını temsil eden bir resim konumundadır.”³⁰

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi Halîl Mutrân sadece Arap kültür, medeniyet ve edebiyatıyla ilgilenmemiş aynı zamanda Batı edebiyat ve kültürünü de yakından takip etmiş ve onlardan bir hayli etkilenmiştir. Hatta yazarımızın kendi çağında yaşamış birçok yazar arasında Fransız kültüründen çok etkilenen ve çok sayıda Fransızca eser tercüme eden şair olduğu rivâyet edilmektedir.³¹ Fransa'nın başkenti Paris'e giden Mutrân, iki yıla yakın orada kalarak Fransız dilini öğrenmiş ve Fransız edebiyatından etkilenerek birçok eseri Arapçaya çevirmiştir. Söz konusu eserler arasında özellikle Alfred de Musset ve Victor Hugo gibi Fransız edebiyatçıların eserleri de vardır. Yine aynı şekilde William Shakspeare gibi İngiliz düşünürlerden etkilenmiş ve Shakspeare'nin 'Hamlet, Macbeth' gibi birçok kitabını Arapçaya kazandırmıştır.³²

Şairler Mutrân hakkında çokça övgü ve methiyelerde bulunmuşlar ve onun hem ahlakını hem de şairliğini takdir etmişlerdir. Derin bir hayal gücüne sahip olan Mutrân, Hayreddîn ez-Ziriklî'nin (öl. 1976) *el-A'lâm* adlı eserinde yer aldığı gibi Hâfız İbrahim (öl. 1932) ve Ahmed Şevkî (öl. 1932) arasında bir konuma yerleştirilerek Emevî döneminin ünlü şairi olan, Cerîr (öl. 110/728) ile Ferezdak (öl. 114/732) arasında bir seviyede bulunan Ahtal'a (öl. 92/710) benzetilmiştir.³³

Halîl Mutrân hakkında dönemin bazı ünlü edebiyatçıları şunları dile getirmiştir:

Seyyid Ahmed el- Hâşimî (öl. 1943) Mutrân hakkında “*Duygu ve hayallerinin şairidir o.*” ifadesine yer verirken,³⁴ Tâhâ Hüseyin ise Mutrân hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “*Mutrân, şiirleri konusunda etkileyici bir kişidir. Bütün Arap ülkelerini modern şiir konusunda etkileyen bir ediptir. Ahmet Şevkî ve Hâfız İbrâhîm'in yüzüne karşı Mutrân'ın şiirlerini tercih ediyorum.*”³⁵ Yine Üstad Ahmed eş-Şâyib (öl.1971) Mutrân için “*Halîl Mutrân bana göre sadece bir şair değildir. O aynı zamanda bir âlim, bir edip ve bir eleştirmendir. İsbetli fikir, doğru analiz becerisine vakıf ve evrensel kültüre sahip bir yazardır. Bununla beraber o, güzel ahlak sahibi ve hayal gücü çok kuvvetli olan bir şahsiyettir.*” ifadelerini kullanmıştır.³⁶

²⁹ Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-Arabî*, 1023.

³⁰ Edhem, *Şu'arâu'l-muâsırîn*, 2/266.

³¹ Abdulbasit Bedir, *Kadayatu'l-hedaseh*, https://www.قضيه_الحدائة_للدكتور_عبد_الباسط_بدر.com.tr, 3.

³² Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-Arabî*, 1019.

³³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320.

³⁴ 'Abbas, *Sûretu'l-beyaniyyetu fi şi'ir Halil Mutrân*, , 9.

³⁵ Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-Arabî*, 1032.

³⁶ Edhem, *Şu'arâu'l-muâsırîn*, 2/266.

Birçok şairi etkileyen Mutrân öncü kişiliği nedeniyle kendisinden sonra gelen şairler tarafından farklı unvanlarla nitelendirilmiştir. Bu unvanlar 'Arap ülkelerinin şairi', 'iki ülkenin (Mısır ve Lübnan) şairi' ve 'asrın en büyük şairi' gibi yüceltici sözlerle sıralanabilir.³⁷

3. Eserleri

Halil Mutrân'ın Fransızca ve İngilizceden Arapçaya kazandırdığı eserlerinin yanı sıra kendisinin Arapça yazdığı eserlere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Dîvân: 1908'de Kahire'de basılan eser tek cilt ve 312 sayfadan oluşmaktadır. 1949'daki baskısı ise dört cilt halinde 1500 sayfadan ve 30.000 beyitten oluşmaktadır.³⁸

Mir'âtü'l-eyyâm fî mulahhasi't-târîhi'l-âm: (I-II, Kâhire 1897, 1905). Victor Duray'a ait *Le précis d'histoire naturelle* adlı eserin uyarlamalı ve şerhli tercümesidir. Eserde 1896 yılına kadar insanlık tarihi ele alınmıştır.³⁹

Min Yenâbi'i'l-hikme: (nşr. M. Ebü'l-Mecd, Harîsa 1952). Kur'an'dan ve atasözlerinden öğüt ve hikmetler içermektedir.⁴⁰

Merâsi's-su'arâ fî Mahmûd Sâmî el-Bârûdî: (Kahire 1902, 1905, 1908).⁴¹

el-Mûcez fî'l-iktisâdi's-siyâsî: (I-V, Kahire 1913). Fransız Paul Leroy-Beaulieu'nün *Précis d'économie politique* (1888) adlı eserinin Hâfız İbrâhim ile birlikte Arapça'ya tercümesidir.⁴²

Terbiyetü'l-irâde: (Kahire 1968). Jules Payot'nun *L'éducation de la volonté* adlı eserinin çevirisidir.⁴³

Shakespeare'in Macbeth: (*Mâkbet/Mekbet*, Kahire 1913,1950), *Hamlet* (Kahire 1943), *Othello* (Otül, Kahire 1913) ve *The Merchant of Venice* (Tâcirü'l-Benedekıyye, Kahire1927), Pièrre Corneille'in *Le Cid*,

³⁷ Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk- Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fî mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halil Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târihu'l-ebebi'l-Arabî*, 1017; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320.

³⁸ Özdemir, "Halil Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fî mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halil Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târihu'l-ebebi'l-Arabî*, 1017; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320.

³⁹ Özdemir, "Halil Mutrân", EK-1/520-522; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320; Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fî mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halil Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târihu'l-ebebi'l-Arabî*, 1017.

⁴⁰ Özdemir, "Halil Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fî mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halil Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târihu'l-ebebi'l-Arabî*, 1017.

⁴¹ Özdemir, "Halil Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fî mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halil Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târihu'l-ebebi'l-Arabî*, 1017.

⁴² Özdemir, "Halil Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fî mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halil Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târihu'l-ebebi'l-Arabî*, 1017.

⁴³ Özdemir, "Halil Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halil Mutrân fî mesâdiri'l-Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halil Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târihu'l-ebebi'l-Arabî*, 1017.

Cinna ve Polyeucte (Kahire 1951), Victor Hugo'nun *Hernani*, Alfred de Musset'in *Nights of May and of October* adlı eserini Arapça'ya çevirmiştir. Bu çevirilerin hepsi Kahire Dârü'l-cîl tarafından basılmıştır.⁴⁴

el-Kazâ ve'l-kader: (Kahire 1976). Beş perdelik bir tiyatro eserinin tercümesidir.⁴⁵

el-Fellâh: (Kahire 1936).⁴⁶

Erâcîz ile's-şebâb fî ahdesi vesâ'ili'n-necât mine'l-ahlâk ve'l-âdâb: (Harîsa 1951). 102 recez kasidesinden (urcûze) oluşan bir divandır.⁴⁷

et-Tugât: (Beirut1949). Raîf Hûrî tarafından derlenen şiir koleksiyonudur.⁴⁸

Ervâ'u mâ keteb: (nşr. M. Sabrî, Kahire 1960).⁴⁹ *Muhtâru Dîvânî İbn Kalâkıs*: (Kahire 1905).⁵⁰

4. el-Mesâ' (Akşam) Şiiri

Kelime anlamı *akşam* olan ve 40 beyitten oluşan şiir, Halîl Mutrân'ın hasret, ıstırap, serzeniş gibi aşk temalarının işlendiği ve duygu yoğunluğunun yaşandığı en önemli şiirlerinden biridir.

4.1. Şiirin Yazılma Sebebi

Halîl Mutrân'ın 'el-Mesâ' (Akşam) adlı ünlü kasideyi kaleme almaya iten ilginç ve duygusal bir hikâyesi vardır. Söz konusu hikâye şöyledir: "*Tarih 1902'yi gösteriyordu. Halîl Mutrân şiddetli bir hastalığa yakalanmıştır. Bunun üzerine denizin insana huzur vermesi, dalgaların heybeti, doğanın eşsiz manzarası ve tertemiz kokusu kendisine iyi gelir ve şifa olur ümidiyle arkadaşları onun İskenderiye'ye gitmesini önerirler.*

⁴⁴ Özdemir, "Halîl Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebe ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halîl Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halîl Mutrân fî mesâdiri'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halîl Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-'Arabî*, 1017.

⁴⁵ Özdemir, "Halîl Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebe ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halîl Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halîl Mutrân fî mesâdiri'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halîl Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-'Arabî*, 1017.

⁴⁶ Özdemir, "Halîl Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebe ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halîl Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halîl Mutrân fî mesâdiri'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halîl Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-'Arabî*, 1017.

⁴⁷ Özdemir, "Halîl Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebe ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halîl Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halîl Mutrân fî mesâdiri'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halîl Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-'Arabî*, 1017; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320.

⁴⁸ Özdemir, "Halîl Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebe ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halîl Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halîl Mutrân fî mesâdiri'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halîl Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-'Arabî*, 1017; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320.

⁴⁹ Özdemir, "Halîl Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebe ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halîl Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halîl Mutrân fî mesâdiri'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halîl Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-'Arabî*, 1017; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320.

⁵⁰ Özdemir, "Halîl Mutrân", EK-1/520-522; Cündî, *A'lâmu'l-edebe ve'l-fenni*, 2/376; Cuhâ, *Halîl Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fî's-şî'ri'l-'Arabîyi'l-hadîs*, 7; Merzûk-Ebu's-Şevârib, *Halîl Mutrân fî mesâdiri'l-'Arabîyeti ve'l-mu'arrabe*, 11; Serkîs, *el-Mu'cem*, 2/1759; İsmail Edhem, *Halîl Mutrân eş-şâiru'l-ibdâ'î*, 254; Fâhûrî, *Târîhu'l-ebebi'l-'Arabî*, 1017; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/320.

Böylece Mutrân, Kahire'den ayrılarak doğrudan İskenderiye'nin batısında bir deniz kenarına gider. Fakat işler istediği gibi gitmez. Kahire'de bırakıp terk ettiği sevdası aklına gelir ve hastalığına bir de hasret acısı eklenir. Bir taraftan bedeni bir taraftan kalbi ve bir taraftan da ruhu acı çekerken sahile yakın sert bir kaya parçası üzerine oturup düşünceli bakışlar arasında bitkin bir halde duygu ve düşüncelerini dile getirir.⁵¹

4.2. Şiirin Teması ve Vezin Ölçüsü

El-Mesâ adlı şiirde aşk, ıstırap ve sevgiliye serzeniş işlenmiştir. Acı, gözyaşı, özlem ve bir de küçük bir umut gibi olgular içermektedir. Aşka yakalananlar için tabiat bir sığınak olarak aktarılmış ve tabiatın, kederden kurtulmak için güvenli bir liman olduğu işlenmiştir. Şiirde sevgiliye duyulan özlemle beraber buruk bir serzeniş ve canlı bir tabiat tasviri söz konusudur. Öyle ki tabiat, bir insan gibi şairin hüznün ve sevincine ortak olmaktadır. Kelimelerle çizilen bu tabiat manzarası Mutrân'ın gönül dünyasında derin izler bırakmaktadır. Umutsuzluğun, çaresizliğin ve bıkkınlığın duyurulmaya çalışıldığı şiirde hüznün ve keder insan ruhunu doldurmakta ve onu karamsarlığa sürüklemektedir. Şiirde dikkat çekici kelimeler kullanan Mutrân ruh halini yansıtan, mânası etkileyici sözcüklerle düşüncelerini ifade etmiştir.

Eski Arap şiirinin özellikleri arasında genel olarak şiirin bir ahenk içinde ve hususi bir tarzda okunması kriteri yer almaktadır.⁵² el-Mesâ şiirinde de "ahenk bütünlüğü-وحدة الإيقاع" söz konusudur. Ancak şair, el-vahdetu'l-'udviyyetu (organik bütünlük) ilkesini temel almıştır. Zaten bu anlayışa ilk temas eden kişinin Mutrân olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla ona göre konu bütünlüğü çok önemlidir.⁵³ Arapça'ya "Uṭayl" (عطيل) adıyla çevirdiği William Shakespeare'in *Othello* adlı eserinin önsözünde bu konuya açıklık getirmiştir. Oyuna yazdığı mukaddimede, kasidenin aynı konuyu ihtiva etmesi gerektiğini dile getirmiş ve aksi durumda zihinde bir karmaşanın olacağına vurgu yapmıştır.⁵⁴ Tüm bunlarla beraber el-Mesâ şiirini eski Arap geleneğini takip ederek oluşturmuştur. Şöyle ki;

Bir vezni meydana getiren bölüm, cüz olan tef'île, aruzda mevcut bulunan vezinleri teşkil etmektedir.⁵⁵ Şiir, "Kâmil" vezin ölçüsüyle yazılmıştır. Kâmil vezin ölçüsü el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) tarafından tespit edilen on beş vezin ölçüsünden birisidir.⁵⁶

دَاءُنُ أَلْمَمِ | فَخِلْتُ فِيهِ | هِ شِقَائِي
مُتَّفَاعِلُنْ | مُتَّفَاعِلُنْ | مُتَّفَاعِلُنْ
مِنْ صَبَوْتِي | فَتَضَاعَفْتُ | بُرْحَائِي
مُتَّفَاعِلُنْ | مُتَّفَاعِلُنْ | مُتَّفَاعِلُنْ

4.3. Şiirde Yer Alan Bazı Söz Sanatları

İtnâb, cinâs, kinâye gibi belâgat sanatlarının aksine teşbîh ve isti'âre sanatları, kasidede yoğun bir şekilde işlendiğinden ayrıca tabloda verilmiş ve ayrı birer başlık altında değerlendirilmiştir. Fakat şiirde yer alan diğer bazı belâgat sanatlarına, makta'lar anlam açısından ele alınırken temas edilmiştir. Mesela kaside tümüyle incelendiğinde cinâs sanatının sadece bir yerde geçtiği görülmektedir. O da yirmi dokuzuncu beyitte yer alan عبرة ve عبرة kelimeleridir.

⁵¹ Hasan Hamis el-Müleyci, *el-Edebu ve'n-nusûsu, liğayri'n-nâtikine bi'l Arabî* (Riyad: Camiat'u-l Melik'i es-Su'ûd 1989), 253.

⁵² Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Câhiliye Dönemi* (Kayseri: Fenomen yayınları, 2014), 116.

⁵³ Ahmed Şevkî Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebe, thk. Abdusselâm* (Kahire, Dâru'l-Me'ârif, 1424/2004), 158.

⁵⁴ William Shakesoeare, *Othello*, çev. Halil Mutrân (Dımaşk: Dâru't-Tenevvu'i-Sekâfi, t.y.), 66.

⁵⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Câhiliye Dönemi*, 118.

⁵⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Câhiliye Dönemi*, 119.

4.3.1. İstî'âre Sanatı

Beyân ilminin en önemli konularından olan ve bir nevî mecâz türlerinden sayılan isti'âre, hakikî ve mecâzî mânalar arasındaki benzerlik alâkasından dolayı bir kelimenin mânasını geçici olarak başka bir kelime yerine kullanmaktır. Ayrıca burada hakikî mânayı kastetmeye engel bir karinenin bulunması gerekir. İstî'âre, müşebbeh ve müşebbehun bih lafızlarının zikredilmesi veya hazfedilmesi açısından isti'âre-i tasrîhiyye ve mekniyye olarak ikiye ayrılmaktadır. İstî'âre-i tasrîhiyye, müşebbeh'in hazfedildiği, müşebbehun bih'in açıkça zikredildiği isti'âre iken isti'âre-i mekniyye, müşebbehun bih lafzının hazfedildiği ve müşebbehun bih ile ilgili bir hususla ona işaret edilen isti'âredir.⁵⁷

Şiirde tespit edilen İstî'âre sanatı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| Açıklama | Tür | Mısra |
|---|----------|----------------------------|
| Burada iki zayıf nesne olan beden ve kalp hastalığı, kendisine hükmedilen (kuvvetli) insana benzetilmiştir. Dolayısıyla "insan" olan müşebbehun bih lafzı hazfedilmiş ve onunla ilgili olan bir şey ile işaret edilmiştir. O da <i>إستبدا</i> fiilidir. | Mekniyye | يا للضعيفين إستبداً بي وما |
| Burada elbise insan vücuduna benzetilmiştir. Çünkü elbise müşebbeh; vücut müşebbehun bihtir. | Mekniyye | وغلالة رتت من الأذواء |
| Burada şair denizi insana benzetmiştir. Dolayısıyla "insan" olan müşebbehun bih lafzı isti'mal edilmemiş ve onunla ilgili olan bir şey ile ona işaret edilmiştir. O da <i>فيجيبني</i> fiilidir. | Mekniyye | فيجيبني براجة الهوجاء |
| Mutrân, burada altını, akan suya benzetmiştir. "su" olan | | |

⁵⁷ Nusrettin Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 90.

| | | |
|--|------------|--------------------------------|
| müşebbehun bih lafzı hazfedilmiş ve levazımlarından olan "seyl" ile ona işaret edilmiştir. | Mekniyye | والشمسُ في شفقٍ يسيلُ نُضارُهُ |
| Şair, güneşin batarken oluşturduğu manzarayı aynaya benzetmiştir. Dolayısıyla "ayna" olan müşebbehun bih lafzı zikredilmiştir. | Tasrîhiyye | فرايْتُ في المرآة كيفَ مسائي |

4. 3. 2. Teşbîh Sanatı

Belli gayelere istinaden bir teşbîh edatı vasıtasıyla ortak özellikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmeye teşbîh denir.⁵⁸ Teşbîhin unsurları; müşebbeh, müşebbehun bih, vech-i şebeh ve teşbîh edatı olmak üzere dördtür. Kısımları ise teşbîh-i mürsel (teşbîh edatı zikredilen), teşbîh-i mü'ekked (teşbîh edatı hazfedilen), teşbîh-i mücmel (teşbîh yönü hazfedilen), teşbîh-i mufassal (teşbîh yönü zikredilen) ve teşbîh-i belîğ (teşbîh yönü ve teşbîh edatı hazfedilen) olmak üzere beştir.⁵⁹

Bir şiirin özellikle mâna yönünden şekillenmesinde "benzetme sanatı"nın rolü yadsınamaz. Herhangi bir şairin, yazdığı şiirde hayal gücünü kullanması ve bunun sonucunda ölümsüz bir eser çıkarması pek önemlidir. Ancak bunu gerçekleştirebilmesi için büyük ölçüde edebiyatın/belâğatin sanatlarından yararlanması gerekir. Bunlar arasında teşbîhin en etkili silahlardan olduğu muhakkaktır. Halîl Mutrân da kasidesinde bu sanata yer vermiştir. Hastalık ve aşkın girdabında bocalayan şair, duygu ve düşüncelerini teşbîh sanatına başvurarak en güzel şekilde ifade etmiştir.

| Teşbîh Yön | Teşbîh edatı | Müş. bih | Müşebbeh | Teşbih Türü | Mısra |
|------------|--------------|-----------------|----------------------|-------------|--------------------------------|
| ----- | Kef/ك | Kaya/صخرة | Kalp/قلب | Mücmel | قلباً كهني الصخرة الصماء |
| ----- | Kef/ك | Gözyaşı/دمعة | Hi (güneş) Zamiri | Mücmel | وتفطرتُ كالدمعة الحمراء |
| ----- | ----- | Saçmalık/عَبَثٌ | Gezmek الطواف / | Belîğ | عَبَثٌ طوافي في البلاد وعلة |
| ----- | ----- | Hastalık/علة | Sürgün/المنفي | Belîğ | علة في |

⁵⁸ Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdîha* (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, t.y.), 16.

⁵⁹ Cârîm-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, 17-20; Bolelli, *Belâğat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*, 38-40.

| | | | | | |
|---------------|-------|-----------------------------|----------------------------|----------|------------------------------------|
| | | | | | علة منفاي |
| Çileler/مكاره | Kef/ك | Çile Dalgası/ موج مكارهي | Deniz Dalgası موج البحر | Mufassal | يَنْتَابُهَا مَوْجٌ كموج مكارهي |
| ----- | ----- | Altın/نُضَارُ | Şafak/شَفَقِي | Belîğ | في شَفَقِي يسيلُ نُضَارُهُ |

İskenderiye’de bulunan şair, denize nâzır bir halde ünlü kasidesinin girişine şu mısralarla başlamaktadır:

من صَبَوْتِي فَتَضَاعَفْتُ بُرْحَائِي داءَ أَلَمٍ فَخِلْتُ فِيهِ شَفَائِي
 فِي الظُّلْمِ مِثْلُ التَّحَكُّمِ الضُّعْفَاءِ يَا لِلضُّعِيفِينَ إِسْتَبْدَا بِي وَمَا
 وَغِلَالَةُ رَثَّتْ مِنَ الْأَدْوَاءِ قَلْبٌ أَذَابَتْهُ الصَّبَابَةُ وَالْجَوِي
 فِي حَالِيِ التَّصْوِيبِ وَالصُّعْدَاءِ وَالرُّوحُ بَيْنَهُمَا نَسِيمٌ تَنَهَّدِ
 كَدْرِي وَيُضْعِفُهُ نُضُوبٌ دِمَائِي وَالْعَقْلُ كَالْمَصْبَاحِ يَغْشَى نَوْرَهُ

Bir hastalık başıma geldi ki, bu hastalığım, gönül yarama şifa olacağını sanmıştım. Ne var ki acılarım katbekat arttı.

Ey güçsüz bedenim ve kalbim! Zayıfların hükmetmesi kadar acı bir zulüm var mıdır?

Aşk ve muhabbetin tükettiği kalbim, ilaçlar yüzünden yıpranan bedenim! İlaçlardan dolayı yıpranmış iç organlarım.

İkisi arasında hışırdayan/gürleyen bir rüzgâr gibidir ruhum, inilti ve huçırık halinde,

Kederim, aklımın nurunu örterken tükenmekte olan kanım, aklımı daha da zayıf düşürdü.⁶⁰

Şair, yakalandığı hastalıktan kurtulmak ve şifa bulmak adına İskenderiye’ye sığınmaktadır. Burada sevgilisini hatırlamakta ve ona özlem duymaktadır. Bu nedenle gurbetin yarar sağlamadığını tam tersine acısına acı kattığını şikâyetçi bir üslupla dile getirmektedir. Neredeyse aklını kaybedeceğini ve etrafında olanları sağlıklı bir şekilde müşahede edemediğini anlatmaktadır.

Yukarıdaki makta’da yer alan bazı kelimeler şairin halet-i rûhiyesini belirtmektedir. صبوة kelimesi “gençlik cehaleti-جهلة الفتوة” anlamına gelmektedir.⁶¹ Muhtemeldir ki gençken sevgiliyle yaşadığı gençlik hatıralarına vurgu yapmıştır. Zira kendisi henüz Zahle’de iken akrabası olan Necla es-Sabbâğ adlı kızla bir gönül ilişkisi yaşamıştır. Uzun bir sürenin ardından onunla karşılaşınca ona duyduğu özlemine şu mısradan dile getirmiştir:

هل تذكرين ونحن طفلان عهدا بزحلة ذكره غنم

Hatırlıyor musun, çocukken biz, hatırlanması bile ganimet olan Zahle’deki günleri.⁶²

⁶⁰ Halil Mutrân, *Divânu Halil Mutrân* (Kahire: Dâru’l Me’ârif, 1949), 144.

⁶¹ Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zamehşerî, *Esâsu’l-belâga* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 1/535.

⁶² Mehmet Yalar, “Halil Mutrân ve Romantik Edebi Kişiliği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (200), 6-15.

Yine şairin kullandığı الصبابة kelimesi, “şiddetli tutku-الولع الشديد” anlamına gelmektedir.⁶³ Burada şair, sevgilisine olan derin aşkını anlatmak istemiştir. Ayrıca şair tarafında benzer bir sözcük daha kullanıldığı görülmektedir. O da الجوى kelimesidir. Bu kelime “aşk yangını-حرقه الحب” anlamını haizdir.⁶⁴ غلالة kelimesine gelince, “ince/tül elbise-الثوب الرقيق” anlamındadır. Bu sözcük, bedenden kinâyedir. Şair burada zayıf ve hasta bedenini eski ve çürümüş bir elbiseye benzetmiştir. Yine beyitte yer alan يا للضعيفين إستبدًا ifadede de teşhîs (kişileştirme) sanatı vardır. Sanki şair, “Vay be! Rezil/adi iki zayıf! Bana hükmediyorlar/beni eziyorlar” diyerek hem şaşkınlığını hem de hayıflanışını vurgulamak istemiştir. Burada iki zayıf nesneye insana özgü olan إستبدًا fiili nispet edilmiştir.

Makta'ya tekrar bakılınca داء ألم cümlesinde “mecâz-ı aklî sanatı” görülmektedir. Mecâz-ı aklî, bir fiili, bir ilgi sebebiyle mütekellime göre gerçek failinden başkasına isnâd etmektir. Yani her hangi bir eylemi, gerçek failine değil de başkasına isnâd etmeye denir.⁶⁵ Söz konusu ifadede hastalık, gerçek mânada acı veremez. Sadece bir vesiledir. Gerçek fail Allâh Teâlâ'dır. الجوى أذابته الصبابة والجوى ifadesinde de “mecâz-ı aklî sanatı” söz konusudur. Gerçek fail Allâh Teâlâ'dır.

والعقل كالمصباح يَغشَى نوره كَدَرِي وَيُضَعِفُهُ نُضُوبٌ دِمَائِي

Yukarıdaki beyitte; şairin beşinci beytinde “teşbîhu't-temsîl sanatı” görülmektedir. Yani burada teşbih yönü (vech-i şebeh) değişik birkaç unsurdan meydana gelmiştir. Şöyle ki, teşbîh yönü, bir şey değil de bir şekil ise buna teşbîhu't-temsîl denir.⁶⁶ Burada vech-i şebeh şudur: Aşk ve ayrılık sebebiyle bedendeki kanın eksilmesi, şairin aklının ferini söndürmekte ve onu zayıf düşürmektedir. Zira bedende azalan kan, kandildeki (akıl) yakıtın (nur) azlığıyla teşbîh edilmiştir.

Aşağıdaki mısralarda arzu ve umutlarının her şeyini yok ettiğini ifade eden Mutrân, aklından ve sonsuzluğa işaret eden son nefesinden başka varlığına delalet eden hiçbir belirtinin kalmadığını anlatmaktadır. Ayrıca Mutrân, sevgilisinden dem vurarak serzenişte bulunmakta ve aşkı için gençliği ile ebedî hayatını mahvettiğini sitem dolu sözlerle vurgulamaktadır. Hüzün, keder ve ıstıraptan başka bir şey bırakmadığını ve kendisini bir nevi ölüme terk ettiğini anlatmaktadır. Hiçliği temenni eden şair, üzüntüsünü şu beyitlerinde dile getirmektedir:

هذا الذي أَبْقَيْتَهُ يَا مُنْيَتِي مِنْ أَضْلَعِي وَحَشَاشَتِي وَذَكَائِي
عَمْرَيْنِ فِيكَ أَضَعْتُ لَوْ أَنْصَفْتَنِي لَمْ يَجْدُرًا بِتَأْسُفِي وَبُكَائِي
عَمَرَ الْفَتَى الْفَانِي وَعَمَرَ مُخَلَّدٍ بِيَانِهِ لَوْلَاكَ فِي الْأَحْيَاءِ
فَعَدُوْتُ لَمْ أَنْعَمْ كَذِي جَهْلٍ وَلَمْ أَغْنَمْ كَذِي عَقْلٍ ضَمَانَ بَقَاءِ

Ey sevgilim! İşte bende bıraktıkların: güçsüzlüğüm, son nefesim ve aklım!

Senin için iki hayatımı harcadım, insaf etseydin bana, ağlamama ve üzüntülerime değmezdi.

Sevgilim! Sen olmasaydın eğer, gençliğimi ve edebî hayatımı harcamazdım.

*Cahil gibi hayatından zevk almayan, hayatının kıymetini bilen akıllı kimse gibi olamayan birine döndüm.*⁶⁷

Yukarıdaki makta'da göze çarpan bir kelime vardır. Bu sözcük, ilk beytin ikinci mısrasında yer alan الحُشاشة kelimesidir. Söz konusu kelime, “hastalıktan doğan hayat/ruh kalıntısı-بقية الروح من المرض” an-

⁶³ Ebû Bekr Muhammed b. Şemsiddîn er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh* (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2010), 249.

⁶⁴ Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 95.

⁶⁵ Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*, 160.

⁶⁶ Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*, 55.

⁶⁷ Mutrân, *Divanu Halil Mutran*, 144.

lamını iktiza etmektedir.⁶⁸ Şair, hastalığın verdiği bitkinlikle özlem duygusunun harmanlandığı psikolojik halini belirtmektedir.

Yine yukarıdaki dörtlüğe bakıldığında “itnâb sanatı” görülmektedir. Yani ara söz olan bu sanat, bir gaye için irapta yeri olmayan bir veya birden fazla cümlelerin eklenmesi suretiyle yapılan sanattır.⁶⁹ Şöyle ki makta'nın ikinci beytinde yer alan عمرئى ifadesinin ardından gelen ve üçüncü beytin ilk mısraında ifade edilen عمرَ الفَتَى الفانى وعمرَ مُخَلِّدٍ ifadesi, itnâb sanatına işarettir. Yani “zikru'l-hâs ba'de'l-âh” işlemi gerçekleştirilmiştir. عمرئى kelimesiyle genel bir ifade kullanılmış ve bu ifadenin neler olduğu bir sonraki beyitte açıklanmıştır. ذو عقلٍ ve ذو جهلٍ kelimelerinde ise “tibâk sanatı” vardır.

Aşağıda gelen mısralarda şair, içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için tabiata sığınmakta ve tabiatı, kederden kurtulmak için güvenli ve sığınılacak bir liman olarak görmektedir. Aşk, insan yaşamında en zor tecrübelerden sayan Mutrân, yanı sıra âşik olmayı bahtsızlık olarak tanımlamaktadır. Buna rağmen sevginin ve aşkın hayatta en güzel şey ve hayatın kaynağı olduğunu şu beyitlerinde dile getirmektedir:

| | |
|---------------------------------------|-------------------------------|
| يا كوكباً من يهتدي بضياؤه | يهديه طالعُ ضلالةٍ ورياءٍ |
| يا مورداً يسقي الورودَ سراؤه | ظمماً إلى أن يهلكوا بظمَاء |
| يا زهرةً تُحْيِي رواعي حُسْنِهَا | وْتُمِيتُ ناشقَهَا بلا إزعاءٍ |
| هذا عتابك غيرَ أني مُخطئٌ | أيرامُ سَعْدٌ في هوى وحسناءٍ |
| حاشاك، بل كُتِبَ الشَّقَاءُ على الورى | والحبُّ لم يبرحَ أحبَّ شقاءٍ |
| نعم الضلالةُ حيثُ تُؤنسُ مُقلتي | أنوارُ تلكِ الطلعةِ الزهراءِ |
| نعم الشفاءُ إذا رويتُ برشفةٍ | مكذوبةٍ من وهمِ ذاكِ الماءِ |
| نعم الحياةُ إذا قضيتُ بنشقةٍ | من طيبِ تلكِ الروضةِ الغناءِ |

Ey yıldızım! Kim ışığıyla yol bulmak isterse onu dalalet ve riyaya götürürsün.

Ey serabınla gülleri sulamış gibi yapıp susuzluktan ölünceye kadar susuz bırakan pınarım!

Ey çiçeğim! Güzelliğini gözeteni yaşatırsın. Seni gözetmeyip koklayanı da öldürürsün.

Bu senin kınamandır, ama ben hatalı değilim. Mutluluk güzellikte mi aranır?

Masumsun sen. Mutsuzluk insanlara yazılmıştır. Ve hâla en güzel bahtsızlıktır aşk!

Ne güzeldir aşkında kaybolmak! Şu görünen çiçeklerin ışıkları göz pınarımı aydınlatıyor.

Ne güzeldir sende şifa bulmak! Şu hayal olan yalancı sudan içtiğim zaman.

Ne güzeldir varlığında hayat bulmak! Şu zengin bahçenin güzel kokusunu çekerken yüreğime.⁷⁰

Mutrân, yukarıdaki mısraların ilk üç beytine nekre-i gayr-i maksûde üslûbuyla başlamıştır. Bu üslupla sevdiğini, şahsı teşhis edilmeyen bir varlık olarak görmektedir. Zira Mutrân, sevgilisini bir insandan ziyade insanlar tarafından kutsal ve değerli sayılan cansız nesnelere benzetmiştir. Dolayısıyla sevgilisini tabiatın güzelliğiyle eş tutmuş ve onu gökyüzünde süzülen bir yıldıza, hayat kaynağı olan bir pınara ve aşkın sembolü olan bir çiçeğe benzetmiştir.

⁶⁸ Arif Erkan, *el-Beyân* (İstanbul: Yasin Yayınları, 2012), 1009.

⁶⁹ Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*, 336.

⁷⁰ Mutrân, *Divânu Halîl Mutrân*, 144.

Aynı şekilde yukarıdaki ilk üç beyitte “kinâyeye sanatı” mevcuttur. Kinâyeye, mekniyyun ‘anh’a (kinâyede kast olunan mâna) göre üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar mekniyyun ‘anh açısından sıfat olan, mevsuf olan ve nispet olan kinâyelerdir.⁷¹ Söz konusu beyitlerde kinâyeyin mevsûf kısmı işlenmiştir. Beyitlerde şair, onda bıraktığı derin acılardan ötürü sevgilisinin yaptıklarından dem vurmaktadır. Çünkü şairi bu hale getirin sevdasıdır. Dolayısıyla şair, yıldız, pınar ve çiçek ibareleri ile kinâyeye yoluyla sevgilisini kastetmiştir.

Mısraların sonunda yer alan ve medh ifadeleriyle başlayan beyitlere bakıldığında aralarında küçük nüanslar olsa da hüsnü’t-ta’lîl sanatının güzel bir şekilde işlendiği görülmektedir. Hüsnü’t-ta’lîl ise bir şair veya edebiyatçının belli bir illeti inkâr edip ifadeye bir letafet vermek için gayr-ı maruf bir illet zikretmesidir.⁷² Şöyle ki, aşkta kaybolmak, şifa bulmak ve hayat bulmak ifadeleri maruf olan bir illetten kaynaklanmamıştır. Zira burada maruf olan sebep levâzimat-ı beşeriyedir. Yani şifa için ilaç gerekir. Hayat için ruh, beden, su vs. gerekir. Fakat şair burada bir incelikten dolayı tüm bu levâzımları sevgilisiyle eş değer tutmuştur. Sevgilisi onun için bir ilaç, bir beden, bir ruh ve bir su mesabesindedir. Yani yaşama sebebidir.

Kasidenin girişinde de bahsettiğimiz gibi Mutrân, hastalığına şifa olur diye İskenderiye’ye gitmiştir. Fakat şair, denizin muhteşem manzarası ve tertemiz kokusunun bedenine iyi geleceğine inansa da bu muhteşem tabiatın manzarası, içine düştüğü kara sevdaya merhem olamayacağını, dolayısıyla şifa bulamayacağını anlamıştır. Bu nedenle gurbette şifa aramanın abes ve beyhude olduğunu vurgulamıştır. Bu durumun kendisini daha da yıprattığını ve acı üstüne acılar yaşattığını ifade eden şair, ıstrabı sembolize eden şu beyitlerinde duygularını söyle dile getirmiştir:

| | |
|---|---|
| فِي غَرِيْبَةٍ قَالُوا تَكُوْنُ دَوَائِي | إِنِّي أَقَمْتُ عَلَيَّ التَّعَلُّةَ بِالْمُنِي |
| أَيُّلَطِّفُ النِّيْرَانَ طَيِّبُ هَوَاءِ | إِن يَشْفِي هَذَا الْجِسْمَ طَيِّبُ هَوَائِهَا |
| هَلْ مَسْكَةٌ فِي الْبُعْدِ لِلْحَوْبَاءِ | أَوْ يُمْسِكُ الْحَوْبَاءَ حَسَنُ مَقَامِهَا |
| فِي عِلَّةٍ مَنْفَايَ لِاسْتِشْفَاءِ | عَبْتُ طَوَافِي فِي الْبِلَادِ وَعِلَّةِ |
| بِكَابَتِي مَتَفَرِّدٌ بِعَنَاءِ | مَتَفَرِّدٌ بِصَبَابَتِي مَتَفَرِّدٌ |

Şifa olduğunu söyledikleri gurbette arzularım/hayallerimle avunarak kaldım.

Buranın temiz havası bana şifa verse de, güzel kokulu havası ateşleri dindirir mi?

Buraların güzelliği ruhumu burada tutar mı; peki ya ruhumu uzakta tutmaya imkân var mı?

Şifa için gurbette bulunmam, dert içinde derttir. Diyar diyar dolaşmam beyhudedir!

Özlemimle baş başayım, tasamla baş başayım, çilemle baş başayım.⁷³

Daha önce de ifade edildiği üzere kaside, bir bütün olarak incelendiğinde mısralar arasında derin mânaların görüldüğü, bazı nüktelere işaret edildiği ve söz sanatlarından birtakım konuların işlendiği müşahede edilmektedir. İlk beyitte أَقَمْتُ ifadesi yer almaktadır. Bu fiili kullanarak bulunduğu yerde uzun bir süre kaldığına vurgu yapmıştır. Söz konusu beytin ikinci mısrasında ise غَرِيْبَةٍ kelimesini kullandığı görülmektedir. Burada biri fiil diğeri isim olmak üzere iki zıt mânanın bir arada kullanılması olan “tübâk sanatı” söz konusudur. Yani “ikâmet” ve “sefer” olgusu mevcuttur. Aynı durum

⁷¹ Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me’ânî-Bedi’ İlimleri*, 172

⁷² Sa’uddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Muhtasarul-me’ânî* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, t.y.), 409.

⁷³ Mutrân, *Dîvânü Halil Mutrân*, 144-146.

makta'nın dördüncü beyitte yer alan علة ve استشفاء kelimelerinde de mevcuttur. Yani "hastalık" ve "şifâ" olgusu vardır.

Yine غربة sözcüğünü nekre kullanması da "tenfir/nefret ettirme" içindir. Zira nekre bir kelime belirsizliği ifade eder. Yani gurbette şifa bulamadığını, tam aksine gurbetin derdine dert eklediğini ifade eden şair, bu durumdan doğan rahatsızlığını vurgulamak istemiştir. Makta'da geçen قالوا ifadesinde "itnâb sanatı"nın olduğu tekrar görülmektedir.

İkinci beytin başında yer alan إن edatı her ne kadar şart edatı olsa da burada ان edatının başında yer alan hemzenin "inkârî" mânasında olduğu muhtemeldir. Zira şair bu ifadeyle 'buranın temiz havası bana şifa verse de' demekten ziyade 'buranın temiz havası bana şifa vermiyor' kastında bulunmuştur. Son beyitte yer alan صباية ve كآبة kelimeleri ise şairin ruhsal çöküntü içinde olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Yine makta'nın son beyti olan (متفرِّدٌ بصبايتي...) fasl sanatı vardır. Lügatte iki şeyi birbirinden uzaklaştırmak ve ayırmak olan fasl, terim olarak ise bir cümleyi bağlaç (vâv atif harfi) kullanmadan diğer cümleye atfetmektir.⁷⁴ Fasl, beş yerde gerçekleşir. Bunlardan birisi de ikinci cümlelerin birinci cümlelerin te'kîdi olmasıdır.⁷⁵ Mutrân bu dizeleriyle sıkıntı ve zorluğun had safhada olduğuna işaret etmek istemiştir. Ayrıca صباية kelimesi كآبة kelimesine, bu kelime de عناء kelimesine takdim edilmiştir. Bu dizilişte bir inceliğin olduğu hissedilmektedir. Yani şair önce aşk acısı çekmektedir. Bu aşk acısı onu ruhî bunalıma sürüklemekte nihayet bu bunalım da ona fazlasıyla meşakkat yaşatmaktadır.

Şair, aşağıda gelecek mısralarında şikâyetçi bir üslup kullanmıştır. Şöyle ki; akşamın batımına yakın bir sırada, sahilin kenarında bir kaya parçasına oturan şair, muhteşem manzarayı seyrederken aşk sarhoşluğu yaşamaktadır. Hazin duygularını, efkârını ve hatıralarını denize şikâyet etmektedir. Fakat aynı sıkıntıları şiddetli fırtınadan çeken denizin verdiği cevap karşısında daha çok içlenmekte ve şaşırılmaktadır. Kendisini dalgaların çarpması sonucu acı duyan sert bir kayaya benzetir ve onun gibi acı hissetmeyen, duyguları olmayan cansız bir kaya parçası olmayı arzular. Ayrıca kâinatın her tarafına karanlıkların çöktüğünü ve bunun karşısında sanki ruhunun bedeninden ayrıldığını hisseder ve bunu seçtiği kelimelerle dile getirir. Güneşin batmaya başlaması ve ufuktan hüznü kızılsı bir renk çökmesi Mutrân'a ömrünün sonbaharını anımsatır:

| | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| شاكٍ إلى البحرِ اضطرابَ خواطري | فيجيبني برياحه الهوجاءِ |
| ثاوٍ على صخرٍ أصمٍّ وليت لي | قلباً كهذي الصخرة الصماءِ |
| ينتابها موجٌ كموجٍ مكارهي | ويفتُّها كالسُّقمِ في أعضائي |
| والبحرُ حَقَّاقُ الجوانبِ ضائقٌ | كَمَدًا كصدري ساعةَ الإمْساءِ |
| تَغشى البريةَ كُدْرَةً وكأنها | صعدتْ إلى عينيَّ من أحشائي |
| والأفقُ معتكِّرٌ قريحٌ جفْنُهُ | يُغضي على الغمَّراتِ والأقْداءِ |

Yakındım denize hatıralarımın kabarmasını, deniz de şiddetli fırtınalardan çektiği acıyla cevap verdi bana.

Sert bir kayanın üstüne oturdum, keşke benim de bu sert kaya gibi katı bir kalbim olsaydı.

Hüzün dalgalarım gibi dalgalar da kayaya çarpmakta, bedenimi parçalayan hastalık gibi dalgalar da kayayı ufalamaktadır.

Denizin sahiline acılarım çöktüğü gibi, akşamın bu saatlerinde de gönlümü keder kapladı.

⁷⁴ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Mahmud Şâkir (Kâhire: Matba'atu'l-Medenî, 1992), 223-249.

⁷⁵ Bolelli, *Belâgat; beyân-me'ânî-bedi' ilimleri*, 334.

Kâinatı bir bulanıklık kaplıyor, sanki bu kararı içimin derinliklerinden gözlerime doğru yükselmekte.

Ufuk bulanık ve göz kapakları yaralıdır. Havada uçuşan toz toprak ve acıları, kısıp gözle seyrediyor.⁷⁶

İlk iki beytin başında “icâz-ı hafz sanatı” görülmektedir. Bu sanat düşünme yoluyla yapılan kısaltmadır.⁷⁷ انا شاك kelimesinin önünde hazfedilmiş bir mübteda (özne) yer almaktadır. Bu ifade انا شاك şeklindedir. Aynı kural تا kelimesi için de geçerlidir. Ayrıca فيجيبني ifadesinde yer alan ف harfi burada fâ-ı takibiyye işlevi görmektedir. Yani burada deniz, dalgalar tarafından benzer acıları çektiğini derhal ifade etmektedir.

Makta'nın üçüncü ve dördüncü beyitlerinin ilk mısralarında “teşbîhu'l-maklûb” sanatı söz konusudur. Yani benzetme yönünün müşebbehte, müşebbehun bih'kinden daha kuvvetli olmasıdır.⁷⁸ Üçüncü beytin ilk mısraında şair ‘deniz dalgasını’ müşebbeh; kendi acılarını ise müşebbehun bih yapmıştır. Hâlbuki tam tersi olmalıydı. Zira insanın, acısı ve çilesi ne kadar yoğun ve fazla olsa da denizin dalgalarına; belirgin ve kuvvetli çarpıntılara eşit olamaz. Şairin, teşbîhu'l-maklûb sanatına yer verme nedeni ise üzüntüsünün çok şiddetli olduğunu belirtmek istemesidir. Dördüncü beytin ilk mısraında da aynı durum söz konusudur. Zira acıdan dolayı insanın kalp atışları, her ne kadar şiddetli olsa da denizin dalgaları gibi sert ve şiddetli olamaz.

Şair, akşamın ve günbatımının etkisindedir. Şairin bulunduğu ortam ve dış mekân batan güneşle birlikte karanlık bir geceye hazırlanmaktadır. Bu hazırlanmada karamsarlık, tedirginlik, üzüntü ve korkunun adeta hayatın son demlerine geldiği görünmektedir. Burada şairin hazin ruh hali, etrafındaki tabiata yansımaktadır. Şair, akşam vakti sahilin kenarında seyrettiği manzarayı etkin bir şekilde tasvîr etmektedir. Düşünceleri, hissettiği romantik duygularıyla birleşince güzel ve bir o kadar da etkileyici bir betimleme ortaya çıkmaktadır. Söz konusu betimlemede kullanılan; ‘deniz’, ‘fırtına’, ‘kayaya’, ‘ufuk’, ‘karanlık’, ‘kızıl şafak’ vs. figürleri ve bunları usta bir şekilde işleyişi şiire ayrı bir değer katmaktadır. Yine güneşin batması şairi duygulandırıp ağlamasına neden olmakta, günün sona ermesi, güneşin ölmesi ve akşam vaktinin kâinata var olan her şeyin üstünü örtmesi, kasidede etkileyici şekilde ele alınmaktadır. Şair, güneşin elveda, gecenin merhaba deyişine şöyle gönderme yapmaktadır:

| | |
|--|---|
| يا للغروبِ وما بهِ مِنْ عَبرَةٍ | للمُستَهامِ وَعِبرَةٍ لِّلرَّائي |
| أَوْ لَيْسَ نَزْعاً لِلنَّهارِ وَصَرَعةً | لِلشَّمسِ بَيْنَ جَنَازَةِ الأَضواءِ |
| أَوْ لَيْسَ طَمْساً لِلْيَقِينِ وَ مَبْعَثاً | لِلشَكِّ بَيْنَ غلائِلِ الظُّلَماءِ |
| أَوْ لَيْسَ مَحْوًّا لِلوُجودِ إِلَى مَدَى | وَإِبادةً لِمَعالِمِ الأَشياءِ |
| حَتى يَكُونَ النُّورُ تَجديداً لَهَا | وَيَكُونَ شِبهَةَ البَعثِ عَوْدُ ذُكاءِ |

Ne harika güneşin batışı! Âşık biri için acı bir gözyaşı; gören biri için de bir ibrettir!

Güneşin batışı, gündüzün can çekişmesi; güneşin, ışıkların cenazeleri arasında erimesi değil mi?

Yine onun batışı, şiddetli karanlıklar arasında gerçeği örtmek ve şüpheyi canlandırmak değil mi?

Yine onun batışı, bir zamana kadar var olanı silmek, eşyaların görüntüsünü yok etmek değil mi?

Bütün bunlar tâ ki ışığın yeniden doğuşuna ve güneşin tekrar dirilişine kadardır.⁷⁹

İlk beyitte cinâs sanatı vardır: عِبرة ve عِبرة.

⁷⁶ Mutrân, *Dîvânu Halil Mutrân*, 145.

⁷⁷ Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*, 357.

⁷⁸ Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*, 77.

⁷⁹ Mutrân, *Dîvânu Halil Mutrân*, 146.

Akşamın ve güneşin batışının verdiği acı, onu çaresizlik içinde yaşlı gözlerle gurûba odaklar. Aynı düşünce yoğunluğunun Tanzimat sonrası Türk şiirinin önde gelen şairlerinden biri olan Ahmet Haşim'in (öl. 1933) 'Merdiven' şiirinde; "Kızıl havaları seyret ki akşam olmakta"⁸⁰ dizesinde tema ve söyleyiş yönüyle benzerlik içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Mutrân, kasidenin son beyitlerinde gündüzün sona ermesi ve akşamın gelişiyle bütün hâlet-i rûhaniyetiyle sevgilisine odaklanmakta, korku ve ümit; ümitsizlik ve acı arasında onu hatırlamaktadır. Kızıl şafağı seyrederken göz kapakları arasındaki yaş damlaları yüzünden süzülerek akmaya başlamaktadır. Artık şair aşkın en üst doruğunda ve duygu yoğunluğu içindedir. Ve hüznü dolu hislerini semadaki kızılımsı bulutlara benzetmektedir:

| | |
|---|--|
| والقلبُ بينَ مَهَابَةٍ وَرَجَاءِ | ولقد ذكركَ والنهارُ مُودِّعٌ |
| كَلَمَى كَدَامِيَةَ السَّحَابِ إِزَائِي | وخواطري تَبْدُو تُجَاهِ نَوَاطِرِي |
| بِسَنَى الشُّعَاعِ الْغَارِبِ الْمُتَرَائِي | والدمعُ من جَفَنِيَّ يَسِيلُ مُشْعَشِعاً |
| فَوْقَ الْعَقِيقِ عَلَى ذُرَى سَوْدَاءِ | والشمسُ في شَفَقٍ يَسِيلُ نُضَارَهُ |
| وَتَقَطَّرَتْ كَالدَّمْعَةِ الْحَمْرَاءِ | مَرَّتْ خِلَالَ غَمَامَتَيْنِ تَتَحَدَّرَا |
| مُزَجَّتْ بِأَخْرِ أَدْمَعِي لِرِثَائِي | فَكَأَنَّ آخَرَ دَمْعَةٍ لِلْكَوْنِ قَدْ |
| فَرَأَيْتُ فِي الْمَرَاةِ كَيْفَ مَسَائِي | وَكَأَنِّي أَنَسْتُ يَوْمِي زَائِلاً |

Kalbim korku ile umut arasında ve gün 'elveda' derken aklıma düştün.

Dile geldi hatıralarım gözlerimde canlanarak, tıpkı karşımda kan yağdıran bir bulut gibi.

Gözyaşlarım göz kapaklarımdan salına salına akıyor, batan güneşin deniz yüzeyine akseden ışıltıları gibi.

Şafaktaki güneş, kırmızı değerli taş üzerinden zirvedeki siyah dağlar gibi yükselen bulutlar arasında altınımsı ışıltısını saçıyor.

Kırmızı bir damla gibi düşen (kaybolmaya başlayan) güneş, iki bulut arasında süzülmekte.

Sanki evrenin son gözyaşı kendi ağıdım için döktüğüm son gözyaşlarıma karışmakta.

Sanki kâinatın son damlası, sonumun habercisi olarak döktüğüm gözyaşlarının son damlasıyla karışmakta.

Ömrümün sona ereceğini hissederek, aynaya baktım nasılmış benim akşamım (sonum).⁸¹

Şair şiirde gözyaşlarının akışını يَسِيلُ şeklinde muzâri' fiilini kullanarak ifade etmiştir. Çünkü muzâri' fiil süreklilik ifade eder.⁸² Yani şair, burada 'sürekli ağlamaktayım' demek suretiyle üzüntüsünün aralıksız olduğunu belirtmek istemiştir. Yine ادْمَعُ kelimesi cem-i kille sığasıdır. Üzüntüden bitap düşen şair bu ifadeyle, son demlerini yaşadığına, artık akıtacak gözyaşlarının olmadığına ve tükendiğine işaret etmek istemiştir.

Yine ilk beytin ikinci mısraında yer alan مَهَابَةٍ وَرَجَاءِ kelimelerinde "tibâk sanatı" vardır. Aynı şekilde dördüncü beytin ikinci mısraında yer alan سَوْدَاءِ kelimesi ile aynı beytin ilk mısraında yer alan وَالشَّمْسُ kelimesi arasında "tibâk sanatı" mevcuttur.

⁸⁰ Ahmet Haşim, *Piyale Şiir Kitabı, Merdiven Adlı Şiiri*, Hazırlayan; M. Fatih Andı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 32.

⁸¹ Mutrân, *Dîvânü Halîl Mutrân*, 148.

⁸² Abdurrahman Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye*, çev. Mehmet Ali Arslan (İstanbul: Seyda Yayınları, 2013), 9.

النهار مُودِعٌ ve كَلَمَى خواطري ifadelerinde “mecâz-ı akli sanatı” olduğu görülmektedir. Zira gündüz, veda etmez. Aynı şekilde hatıralar da gerçek mânada konuşamaz.

Son mısra incelendiğinde bazı belâgat sanatları tekrar göze çarpmaktadır. Örneğin يَوْمٌ kelimesinde “mecâz-ı mürsel sanatı” vardır. Bu, alâkası benzerlik olamayan fakat bunun dışında başka bir şey olan, esas mânası dışında kullanılan sanattır. Mecâz-ı mürselin alâkaları birden fazladır. “Sebebiyyet-müsebbebiyet”, “mahalliyet-halliyet”, “külliyyet-cüziyyet” gibi ilgiler söz konusudur.⁸³ يَوْمٌ kelimesindeki mecâz-ı mürsel sanatı, mecâz-ı mürselin “külliyyet-cüziyyet” ilgisinin “cüziyyet” kısmında görülmektedir. Şöyle ki; “cüziyyet”, bütünün bir parçasını zikredip tümünü kastetmektir. Yani “zîkr-i cüz irâde-i kül” demektir.⁸⁴ Şair, يومٌ kelimesiyle ömrünü kastetmiştir ve tüm ömrünü bir gün olarak varsaymıştır. Ayrıca tabloda değinildiği gibi المرأة ve المساء kelimelerinde “isti’âre-i tasrîhiyye” sanatı vardır. Güneşin batarken oluşturduğu manzarayı kendi sonunu gösteren aynaya benzetmiştir. Aynı şekilde kendi sonunu akşama benzetmiştir.

Makta'nın dördüncü mısraında “mürâ’âtü’n-nazîr sanatı” söz konusudur. Yani aralarında mâna bakımından bir tezatlık olmayan, fakat aralarında bir münasebet bulunan bir veya birden fazla kelimeleri bir araya getirme sanatıdır.⁸⁵ مِرْأَاتُ النَّازِرِ ve نُضَارِ الْعَقِيقِ kelimeleri arasında meydana gelmiştir. نُضَارِ altın⁸⁶; الْعَقِيقِ değerli kırmızı taş⁸⁷ anlamındadır. İki kelime de maden türü olduğu için burada mürâ’âtü’n-nazîr sanatı mevcuttur.

5. Sonuç

Halîl Mutrân, modern Arap edebiyatının önde gelen şahsiyetlerindendir. Arapça bilgisi ve yaşadığı Avrupa deneyimleri; özellikle Fransız dili ve edebiyatını yakından tanınması kültürel gelişimini olumlu yönden etkilemiş ve şiir anlayışında etkin rol oynamıştır. Paris’te geçirdiği yıllarda Fransız romantizm ekolünü yakından takip etmiş ve bu ekolü Arap dünyasına taşıyan ilk kişi olmuştur.

el-Mârûnî'nin (öl. 1305/1887) Halîl Mutrân hakkındaki “Mutrân'ın hayatını bölüm bölüm incelememiz ve divanını satır satır mutâla etmemiz yerinde olur. Onun şiiri, şiir sahibinin tüm hallerini ve tüm kalbi duygularını temsil eden bir resim konumundadır.” sözleri, Mutrân'nın şairlikteki yetkinliğini özetler niteliktedir.

Halîl Mutrân, “geleneksel şiir anlayışında bir durgunluk gördüm” tezini dile getirmiş olsa da ilk dönemlerde, el-Mesâ şiirinde de görüldüğü gibi klasik Arap şiir geleneğini taklit etmiş ve şiirlerini bu doğrultuda yazmaya başlamıştır. Fakat daha sonraki dönemlerde; bilhassa Batı tarzı edebiyatını inceledikten sonra modern eğilimi ve yenilikçi düşünceleri sebebiyle, kısa zamanda klasik şiir geleneğini bırakıp şiirlerinde tek kafiye doktrinine karşı çıkmış ve bu minvalde şiirler yazmaya başlamıştır. Böylece şair, insanın duygularına ve ruhuna dokunacak şiirlerin yazılmasını savunarak şiirde ‘özgürlükçü’ anlayışı deklare etmiştir. Üstelik şiirde, ‘kuralcı yaklaşım felsefesi’ni eleştirmiş gerek nazım yoluyla gerekse serbest şiir anlayışıyla yeni bir dilin inşa edilmesini dile getirmiştir. Ayrıca şair, birbirinden tamamen bağımsız, konu karmaşasına sebebiyet verecek beyitlerin yer aldığı şiirlerin aksine, beyitlerde işlenen konuların birbirleriyle tam bir uyum içinde olmasını ve bir bütünlük arz etmesini temel almıştır. Nihayetinde şair, şiirlerini özgürce dile getirerek çağdaş Arap şiirine birçok yenilik getirmiştir ve şiirde işlenen temaların hayatın hakikatlerine vurgu yapması gerektiğini ifade etmiştir.

⁸³ Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me’ânî-Bedi’ İlimleri*, 144.

⁸⁴ Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me’ânî-Bedi’ İlimleri*, 147.

⁸⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-’ulûm*, 423.

⁸⁶ Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 447.

⁸⁷ Erkan, *el-Beyân*, 1678; Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, 309.

Halil Mutrân şiirlerinde genel olarak aşk, tabiat, hüznün, karamsarlık, ölüm, milli duygular, kardeşlik, vatan vs. birçok konuları ele almıştır. Şair, aşk temalı şiirleri arasında daha çok el-Mesâ şiiriyle bilinmektedir.

El-Mesâ şiirinde umumiyetle gazel (aşk), 'itâb (serzeniş) ve vasf (tasvîr) temaları iç içe işlenmiştir. Denizin uçsuz bucaksız yönünden etkilenen şair, Cahiliye döneminde ele alınan sevgilinin beden güzelliğinin aksine şiirde, özlem duyduğu sevgilinin ruh güzelliğini öne çıkarmıştır. Ayrıca şair söz konusu şiirinde kâinatta mevcut, insan haricindeki canlı varlıkları; denizi, deniz dalgalarını, yıldızları, güneşi ve güneşin batışını büyük bir ustalıklarla işlemiştir.

Yukarıda da atıfta bulunduğumuz gibi el-Mesâ şiiri klasik tarzda yazılmış olsa da şiirde, Cahiliye şiirinin belirgin özelliklerinden olan istidrâd/bir konudan başka bir konuya geçiş olgusu söz konusu olmayıp, mâna bütünlüğüne önem verilerek az sözle çok şey ifade eden kelimeler kullanılmıştır.

Belâgat ilminin önemli konularından olan, özellikle isti'âre, teşbih, mecâz-mürsel, itnâb, cinâs, tîbâk gibi sanatlar şiirde işlenmiş ve bu sanatsal tekniklerle şiire, üslup, ifade ve hayal bakımından bir güzellik yansıtılmıştır.

6. Kaynakça

- Adalar, Derya. "Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiiri Ekolü". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* 47/2 (2007), 61-81.
- Annânî, Muhammed. *el-Muhtâr'u min şi'ri Halil Mutrân*. Mısır: Mektebet'u-l 'Usreti, 1999.
- Beşir, Abbas. *Sûretu'l-beyaniyyetu fi şi'ri Halil Mutrân*. Sudan: Câmi'atü Ümmi Dermân, 2008-2009.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat: Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Buneys, Muhammed. *eş-Şi'ru'l-'Arabiyyu'l-hadîs: er-Rûmansiyetu'l-'Arabiyye*. Lübnan: Dâru'l-Beydâ', 3. Basım, 2001.
- Cârim, Ali-Emîn, Mustafa. *el-Belâgatu'l-vâdiha*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, t.y.
- Cuhâ, Mişâl. *Halil Mutrân: Bâkûretu't-tecdîd fi şi'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Mesîre, 1981.
- Cündî, Edhem. *A'lâmu'l-edebi ve'l-fenni*. Dimaşk: Matba'atu'l-İttihâd, 1958.
- Cürçânî, Abdulhâhir. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Kâhire: Matba'atu'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Dayf, Ahmed Şevkî. *Fi'n-nakdi'l-edebî*. thk. Abdusselâm, Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 9. Basım, 1424/2004.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Câhiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen yayınları, 3. Basım, 2014.
- Demûr, Yusuf Abdulmecid Falih. *Sûretu'l mer'eti fi şi'ri Halil Mutrân*. Ürdün: Mutah Üniversitesi, 2011.
- Edhem, İsmail. *Şu'arâu muâsırûn*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1921.
- Erkan, Arif. *el-Beyân*. İstanbul: Yasin Yayınları, 2012.
- Fâhûrî, Hannâ. *Tarihu'l ebebi'l 'Arabiyyi*. Beyrut: Menşurat'u-l Mektebeti-l Bulusiyye, 1987.
- Güneş, Kadir. *el-Mu'cem*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2014.
- Hâfâcî, Muhammed 'Abdulmun'im. *Dirâsât fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve'l-medârisuhû*. Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.
- Haşim, Ahmet. *Piyale Şiir Kitabı: Merdiven*. Hrz; M. Fatih Andi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-edeb fi edebiyâtı ve inşâi luğati'l-'Arab*. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Hâvî, İliyâ. *Halil Murtân talî'ati's-şu'arâi'l-muhdesîn*. Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1978.
- Merzûk, Sabbâh Nûrî. *Halil Mutrân fi mesâdiri'l-'Arabiyyeti ve'l-mu'arrabe*. Kuveyt: Müessesetü'l-Câhizeti, 2010.
- Mutrân, Halil. *Divânü Halil Mutrân*. Kâhire: Dâru'l Me'ârif, 2. Basım, 1949.
- Müleyci, Hasan Hamis. *el-Edebu ve'n-nusûsu, ligayri'n-nâtikâne bi'l-'Arabî*. Riyad: Camiat'u-l-Melik'i es-Su'ûd, 1989.

- Özdemir, Yılmaz. "Halil Mutrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Şemsiddîn. *Muhtâru's-sehâh*. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2010.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naim Zerzur, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Selâme, İbrahim. *Teyyârâtün edebiyetün beyne's-şerki ve'l-garbi*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1954.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyâ b. Musâ. *el-Mu'cem*. Mısır: Matba'u Serkîs Bimısra, 1928.
- Shakesoeare, William. *Othello*, çev. Halil Mutrân, Dimaşk: Dâru't-Tenevvu'i-Sekâfî, t.y.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Muhtasarul-me'ânî*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, t.y.
- Yalar, Mehmet. "Halil Mutrân ve Romantik Edebi Kişiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1, (2008), 6-15.
- Yalar, Mehmet. *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Zamehşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zirikli, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 14, Sayı/Issue 2, Aralık/December 2023

الأبعاد الفلسفية لنظرية التاوعند لاوتسو

Lao Tzu'nun Tao Düşüncesinde Felsefi Boyutlar / Philosophical Dimensions of Lao Tzu's Tao Thought

10.51605/mesned.1358199

Ebrahim Mohammed Al WAJRAH

0000-0001-6803-5988

ebrahim20132013@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Konya/Türkiye

Asst. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Konya/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 11.09.2023

Date of Submission: 11.09.2023

Kabul Tarihi: 04.12.2023

Date of Acceptance : 04.12.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

Date of Publication: 31.12.2023

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

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



Atıf/Citation: Al WAJRAH, Ebrahim Mohammed. "الأبعاد الفلسفية لنظرية التاوعند لاوتسو" / Lao Tzu'nun Tao Düşüncesinde Felsefi Boyutlar / Philosophical Dimensions of Lao Tzu's Tao Thought". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Aralık 2023-2): 109-125. <https://doi.org/10.51605/mesned.1358199>

Philosophical Dimensions of Lao Tzu's Tao Thought

Summary: Our research focused on one of the most important philosophical visions in the history of Chinese philosophical thought, which had a significant impact on the spiritual, intellectual, political, economic, and social life in Chinese society, ancient, modern, and contemporary, which is the philosophy of (Tao/Yang and Yin). Due to the difficulty of this topic and exploring its depths, we defined its topic as (the philosophical dimensions of the theory of Tao according to Lao Tzu), who is one of the most important Chinese sages. After defining the important terms within the research, we began to address the topic in its three dimensions: The first dimension: is the ontological (existential) dimension, and the second is the epistemological (cognitive) dimension, and the third is the axiological (value and ethical) dimension. In the first (ontological) dimension, we discussed the impact of the philosophy of the Tao on Lao Tzu's thought, how Lao Tzu viewed the Tao, what are its attributes and actions, and what is the relationship of the Tao to yang and yin. And what is the relationship of yang and yin to the five elements of nature: fire, water, air, earth, and wood. Through this study, we touched on the theory of emanation according to the Greek philosopher (Plotinus), identifying the similarities and differences between Lao Tzu's theory of Tao and the theory of emanation according to Plotinus. In the second epistemological dimension, we discussed Lao Tzu's theory of knowledge. Lao Tzu believed that the Great Tao is the one who gave man existence, and is the one who gives him knowledge, and it is not possible for a person to obtain true knowledge except by avoiding the temptation of the senses and the wildness of the mind. And he can dive into the depths of his soul, and he can only do this through meditation, meditation based on calm and light breathing, which brings him to the stage of mental clarity. Then he can reach the stage of bliss and tranquility, which is the stage of non-thinking, the stage of detachment in which he is stripped of every source of knowledge, except for only one source, which is the stage of connection with the Great Tao; To whom science and knowledge are poured, he becomes a Taoist sage, i.e. (divine sage). We discussed the third dimension: the axiological dimension (value and moral), which is a dimension of great importance in Lao Tzu's thought. Lao Tzu's moral values differ from the values and morals in Confucius' thought. If morality, according to Confucius, is a monotonous, mechanical, mechanical morality, characterized by societal rather than spiritual dimensions, then for Lao Tzu it is morality with principles and spiritual foundations characterized by simplicity and individuality, and therefore it is a dynamic, subjective morality. Therefore, the Taoist sage is not a moral teacher, but rather a spiritual educator. He does good and righteous deeds without expecting any thanks, reward, or praise from anyone, because he believes that nature proceeds according to a general law. This general law must be followed by the Tawi, so he does not go against what nature proceeds. That is, he takes a middle position in nature. He is not extremist in his actions and behavior, and he knows where to stand so that he does not stumble and fall, and he knows when to move so that he does not bend and break, and then he reaches the stage of human perfection. We also mentioned in the course of this research an important aspect in Taoist philosophy, which is the issue of the sexual relationship between a man and a woman. It is not an animalistic sexual relationship, but rather a relationship that has goals and objectives that go in accordance with universal nature. In addition to forming a family consisting of a father, mother, and children, it has a healthy aspect according to Taoist philosophy: health and longevity. We also referred throughout the research to the idea or belief of reincarnation, which ancient Eastern religions and philosophies believed in, ancient, modern, and contemporary. However, this belief according to Lao Tzu took on a completely different character. He saw that the issue of purification does not require long reincarnations, as a person can achieve to her in a moment of contemplation and pure spiritual serenity, which is the stage of bliss and thoughtlessness.

Keywords: Philosophy, Chinese wisdom, Taoism, Yang, Yin, Lao Tzu, Meditation.

Lao Tzu'nun Tao Düşüncesinde Felsefi Boyutlar

Öz: Araştırmamız; Çin toplumunun manevi, entelektüel, politik, ekonomik ve sosyal yaşamı üzerinde önemli bir etkiye sahip olan antik, modern ve çağdaş Çin felsefi düşünce tarihindeki en önemli felsefi vizyonlardan biri olan Tao/Yang ve Yin felsefesine odaklanmaktadır. Konunun zorluğu ve derinliği nedeniyle çalışmamızı, Çin'in en önemli bilgilerinden biri olan Lao Tzu'ya göre Tao teorisinin felsefi boyutları ile sınırladık. Araştırmamızdaki önemli terimleri belirledikten sonra konuyu şu üç boyutuyla ele almaya çalıştık: Ontolojik (varoluşsal), epistemolojik (bilisel) ve aksiyolojik (değer ve etik) boyut. Birinci (ontolojik) boyutta Tao felsefesinin Lao Tzu düşüncesi üzerindeki etkisi, Lao Tzu'nun Tao'ya nasıl baktığı, nitelikleri ve eylemlerinin neler olduğu, Tao'nun Yang ve Yin ile ilişkisinin neler olduğu tartışılmıştır. Ayrıca Yang ve Yin'in doğanın beş unsuruyla (ateş, su, hava, toprak ve ağaç) ilişkisi ortaya konulmuştur. Bu çalışma aracılığıyla Yunan filozofu Plotinus'a göre sudur teorisine değinerek Lao Tzu'nun Tao teorisi ile sudur teorisi arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etmeye gayret ettik. İkinci boyutta Lao Tzu'nun bilgi teorisi tartışıldı. Lao Tzu, insana varoluşu verenin ve ona bilgi verenin Yüce Tao olduğuna ve duyuların ayartmasından ve zihnin vahşiliğinden kaçınmadıkça bir kişinin gerçek bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığına inanıyordu. Ona göre insan, ruhunun derinliklerine dalabilir ve bunu ancak sakın ve hafif nefes almaya dayalı meditasyonla yapabilir. Bu da onu zihinsel berraklık aşamasına getirir. O zaman düşünmeme aşaması olan mutluluk ve huzur aşamasına, tek bir kaynak dışında her türlü bilgi kaynağından sıyrıldığı kopuş aşamasına, yani bilgi ve marifetin üzerine aktığı büyük Tao ile bağlantı aşamasına ulaşır. Böylece bu aşamadan geçen insan Taocu bir bilge, (ilahi) olur. Lao Tzu'nun düşüncesinde büyük önem taşıyan üçüncü boyutta belirtildiği üzere aksiyolojik boyutu (değer ve ahlak) ele aldık. Lao Tzu'nun ahlaki değerleri Konfüçyüs'ün düşüncesindeki değer ve ahlaktan farklıdır. Konfüçyüs'e göre ahlak, manevi boyutlardan ziyade toplumsal boyutlarla karakterize edilen monoton, mekanik bir ahlak iken Lao Tzu için basitlik ve bireysellik ile karakterize edilen ilkelere ve manevi temellere sahip bir ahlaktır. Bu nedenle dinamik, öznel ahlak olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla Taocu bilge, bir ahlak öğretmeni değil; manevi bir eğitimcidir. Doğanın genel bir yasaya göre işlediğine inandığı için kimseden teşekkür, ödül, övgü beklemeden iyilik ve salih işler yapar. Taocu bilge bu genel yasaya uymak zorundadır. Böylece o, doğanın gidişatına karşı çıkmaz. Yani doğada orta bir pozisyon alır. Eylem ve davranışlarında aşırılığa kaçmaz, tökezleyip düşmemek için nerede durması gerektiğini, eğilip kırılmamak için ne zaman hareket etmesi gerektiğini bilir ve sonra insanî kemal mertebesine ulaşır. Bu araştırma sırasında ayrıca Taocu felsefenin önemli bir yönüne, kadın ve erkek arasındaki cinsel ilişkiye değindik. Bu, hayvanî bir cinsel ilişki değil; evrensel doğaya uygun amaç ve hedefleri olan bir ilişkidir. Baba, anne ve çocuklardan oluşan bir aile oluşturmanın yanı sıra Taocu felsefeye göre cinselliğin sağlıkla ilgili bir yönü de vardır ki o da sağlıklı ve uzun yaşamdır. Araştırma boyunca antik ve modern çağda Doğu din ve felsefelerinin inandığı reenkarnasyon fikrine veya inancına da değinildi. Ancak Lao Tzu'ya göre bu inanç bambaşka bir karaktere bürünüyordu. O, arınma meselesinin uzun reenkarnasyonlar gerektirmediğinin farkına vardı. Çünkü bir insan, sözkonusu arınmaya bir lahzalık tefekkür ve saf ruhi dingilik ile ulaşma imkanına sahiptir. Bu da mutluluk ve düşünmeme aşamasıdır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Çin bilgeliği, Taoizm, Yang, Yin, Lao Tzu, Meditasyon.

الأبعاد الفلسفية لنظرية التاو عند لاوتسو

ملخص: ركز بحثنا هذا على إحدى أهم الرؤى الفلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي الصيني، والتي كان لها أثر كبير على الحياة الروحية، والفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية في المجتمع الصيني، قديماً، وحديثاً، ومعاصراً، ألا وهي فلسفة (التاو/اليانغ والين)، ولصعوبة هذا الموضوع و سبر أغواره، حددنا موضوعه بـ(الأبعاد الفلسفية لنظرية التاو عند لاوتسو)، وهو واحد من أهم حكماء الصين، فبعد تحديد المصطلحات الهامة داخل البحث، شرعنا بتناول الموضوع بأبعاده الثلاثة: البعد الأول: هو البعد الأنطولوجي (الوجودي)، والبعد الثاني: هو البعد الأبيستمولوجي (المعرفي)، والبعد الثالث: هو البعد الأكسيولوجي (القيمي والأخلاقي). تناولنا في البعد الأول (الأنطولوجي): أثر فلسفة التاو على فكر لاوتسو وكيف نظر لاوتسو إلى التاو وما هي صفاته وأفعاله، وما علاقة التاو باليانغ والين، وما علاقة اليانغ والين بعناصر الطبيعة الخمسة: النار، الماء، والهواء، والتراب، والخشب، و تطرقنا من خلال هذا المبحث إلى نظرية الفيض والصدور عند الفيلسوف اليوناني (أفلوطين) محددين أوجه التشابه والافتراق بين نظرية (التاو) عند لاوتسو، ونظرية (الفيض الإلهي) عند افلوطين. وتناولنا في البعد الثاني الأبيستمولوجي: نظرية المعرفة عند لاوتسو، فقد آمن لاوتسو بأن التاو العظيم هو من منح الإنسان الوجود، وهو من يكسبه المعرفة، ولا يتأتى للإنسان الحصول على المعرفة الحقيقية إلا من خلال تجنب إغواء الحواس وجموح العقل؛ والغوص في أعماق أعماق نفسه، ولا يمكن له ذلك إلا من خلال التأمل، التأمل المعتمد على التنفس الهادئ والخفيف، الذي يوصله إلى مرحلة الصفاء الذهني؛ وعندها يمكنه الوصول إلى مرحلة الغبطة والسكينة وهي مرحلة اللاتفكير، مرحلة التجرد التي يتجرد فيها من كل مصدر معرفي، عدا مصدر واحد فقط، وهو مرحلة الاتصال بالتاو العظيم؛ الذي يفيض عليه العلوم والمعارف، فيصير حكيماً تائباً أي: (حكيماً إلهياً)، وتناولنا في البعد الثالث: البعد الأكسيولوجي (القيمي والأخلاقي)، وهو بعد له من الأهمية بمكان في فكر لاوتسو، فالقيم الأخلاقية عند لاوتسو تختلف عن القيم والأخلاق في فكر كونفوشيوس، فإذا كانت الأخلاق عند كونفوشيوس أخلاق رتيبة ميكانيكية آلية، تتصف بأبعاد مجتمعية أكثر منها روحية، فإنها عند لاوتسو أخلاق ذات مبادئ وأسس روحية تمتاز بالبساطة والفردية، وبالتالي فهي أخلاق ديناميكية ذاتية، لذلك فالحكيم التاوي ليس معلماً أخلاقياً بل هو مؤدب روحي. فهو يعمل الأعمال الخيرة والصالحة دون أن ينتظر من أحد شكراً أو ثواباً أو مدحاً، لأنه يؤمن بأن الطبيعة تسير وفق قانون عام، هذا القانون العام يتوجب على التاوي أن يسير عليه، فلا يخالف ما تسير عليه الطبيعة، أي إنه يقف موقفاً وسطاً في الطبيعة، فهو ليس متطرفاً في أفعاله وسلوكه، كما إنه يعرف أين يقف حتى لا يهوي فيسقط، ويعرف متى يتحرك حتى لا ينحني فيكسر، وعندها يصل إلى مرحلة الكمال الإنساني. وذكرنا أيضاً في ثنايا هذا البحث ناحية هامة في الفلسفة التاوية وهي مسألة العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، فهي ليست علاقة جنسية بهيمية، بل هي علاقة لها أهداف وغايات تسير وفق الطبيعة الكونية، فإلى جانب تكوين الأسرة المكونة من الأب والأم والأبناء، لها جانب صحي حسب الفلسفة التاوية وهي: الصحة وإطالة العمر. كما أشرنا في ثنايا البحث أيضاً إلى فكرة أو معتقد التناسخ، الذي آمنت به الأديان والفلسفات الشرقية القديمة قديماً، وحديثاً، ومعاصراً، ولكن هذا المعتقد عند لاوتسو أخذ طابعاً آخر تماماً، فقد رأى أن مسألة التطهر لا تحتاج إلى تقمصات طويلة، فبإمكان الإنسان أن يصل إليها في لحظة تأمل وصفاء روحي خالص وهي مرحلة الغبطة واللاتفكير.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الحكمة الصينية، التاوية، اليانغ، الين، لاوتسو، -التأمل.

مدخل

تُعدُّ الفلسفة التاوية من أقدم الفلسفات الصينية، والتي لا يزال أثرها إلى اليوم، فالتاوية على مر التاريخ الصيني القديم أخذت لها طابعين طابع ديني (تاو جياو)^١ وطابع فلسفي (تاو جيا). الطابع الديني كان عبارة عن ردة فعل للديانة الكنفوشوسية، التي كانت هي الديانة الرسمية للصين؛ باعتبارها ديانة ذات طابع مجتمعي، فجاءت الديانة (الفلسفة التاوية) ذات نزعة فردية،^٢ فزعتها الفردية جعلت من مفهوم الألوهية عندها غير واضح المعالم، فلا توجد فيها وصف للطقوس والشعائر التعبدية، ولكنها تؤمن بالقوى الخارقة في الطبيعة وأرواح الأسلاف، فهي تتشابه مع بقية الأديان الشرقية القديمة الموجودة في الصين والهند، التي تقوم بتقديس الآباء والأجداد الأوائل، وللقوى الخارقة في الطبيعة، متخذين رموزاً، ورسومات متعددة الألوان. فالتاوية حسب رأي الكثير من الباحثين أنها فلسفة أكثر منها ديانة^٣، فقد نظرت إلى الحياة وإلى الإنسان وإلى الوجود برمته نظرة تأملية انعكست على فلسفتها حول (التاوتي)، و (يانغ يين). فحكما الصين الأوائل رأوا أن الوجود قائم على أساس نتاج حركتين أساسيتين هما (اليانغ والين)، التي يعبروا عنها بثنائية (الذكر/الأنثى)، (الخير/الشر)، (الحار/البارد) ... الخ، وهاتان الثنائيتان أو القوتان ليس بينهما تضاد أو تعارض أو تصارع لتعلو إحدهما على الأخرى كما يتوهم البعض، بل إن كلا من القوتين تكمل بعضها بعضاً، ولا تقوم إحدهما إلا بالأخرى، فهما في حركة دائمة، كما هو حال القطب الموجب والقطب السالب في المغناطيس أو في التيار الكهربائي، وتوصف قوة (اليانغ) بأنها: الحياة، الخير، الحركة، الموجب، الذكر، النهار، النور، أي: قوة فعّالة، كما توصف قوة (الين) بأنها: الموت، الشر، السكون، السالب، الأنثى، الليل، الظل، أي: قوة منفعة. ويمكن القول بأن هاتين القوتين في حالة تناوب تلقائي فإذا بلغت قوة (اليانغ) أعلى قمة الهرم في الارتفاع والعلو والتدفق تحولت إلى قوة (الين)، وكذلك إذا بلغت قوة (الين) في الانخفاض والانحدار والتدني تحولت تلقائياً إلى (اليانغ) وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، فمرة يكون (اليانغ) فعّال، ومرة يكون منفعل، وكذلك (الين)، مرة تكون منفعة، ومرة تكون فعّالة، فكل مظهر لليانغ يعدُّ بذرة للين تنمو في أعماقه، وكل مظهر للين تعدُّ بذرة لليانغ تنمو في باطنه. وذلك يجري حسب إرادة (التاو)، والحكيم التاوي هو فقط من يفهم سر هذه القطبية والصيرورة في الكون ويحاول التكيف والتناغم معها،^٤ وفي نهاية هذا المدخل نشير إلى أن موضوع بحثنا هو: (الأبعاد الفلسفية لنظرية (اليانغ) و(الين) عند (لاوتسو)).

^١ يتساءل عالم الصينيات الأنجلزي (جوزيف نيدهام عن أسباب تحول هذه الفلسفة العميقة إلى دين، فحاول أن يتلمس لها عنراً، وهو الوقوف في مواجهة الديانة الكنفوشوسية، سيتضح ذلك في ثنايا البحث، يُنظر. لاوتسه، كتاب التاو، ترجمة ودراسة هادي العلوي، (بيروت - لبنان - دار الكنوز، ط ١/١٩٩٥)، ١٤.

^٢ الفردية عند لاوتسو لها طابع آخر يختلف اختلافاً جذرياً عن الفردية عند الكنفوشوسية، فالفردية عند كنفوشوس تعزز من قيمة الأنا الفردية مما يخلق تنافس بين أفراد المجتمع لنيل المراتب المراكز العالية ونيل الحمد والثناء من قبل الآخر، بينما الفردية عند لاوتسو يقصد كبح جماح الأنا الفردية وفتح الذات الداخلية للفرد، فيعمل العمل باتقان لا يرجوا ثواباً من أحد بقدر ما يحاول التشبه بالتاو العظيم، يُنظر. لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ترجمة وشرح وتعليق، فراس السواح، (دمشق - دار علماء الدين ط ١/١٩٩٨)، ١٥٣.

^٣ يُنظر. لاوتسه، كتاب التاو، ترجمة ودراسة هادي العلوي، ١٤؛ ه. ج. كريل، "الفكر الصيني"، ترجمة، عبد الحميد سليم، مراجعة، علي أدهم، (مصر - دار الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، د ط، ١٩٧١)، ١٦٩.

^٤ هناك أسباب دينية وسياسية أدت إلى تحول الفلسفة التاوية إلى دين. أما الدينية: فهو مواجهة الديانات الأخرى كالكنفوشوسية والبوذية، فالكنفوشوسية بسبب رتابها الطقوسية، وأما البوذية فسبب الصراعات والاشتباكات بينهم وبين التاويين، الأمر الذي أدى إلى رفع لاوتسو من مراتب الإلهية، وعندها أصبحت التاوية ديناً لها معابد وكهنة. أما السبب السياسي فهو: تأثر بعض القياصرة بمبادئ وفلسفة لاوتسو؛ كقصر دولة هان: (ون دي الذي حكم من ١٧٩ إلى ١٥٧ ق. م، يُنظر، لاوتسي. تاو - تي - كنج، كتاب الطريق والفضيلة، تقديم وترجمة، عبد الغفار مكاي، مراجعة، مصطفى ماهر، (المملكة المتحدة - مؤسسة هنداي ٢٠٢٢)، ١٥.

^٤ يُنظر. لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ترجمة وشرح وتعليق، فراس السواح، (دمشق - دار علماء الدين ط ١/١٩٩٨)، ٩ - ١٠؛ ه. فان براج، حكمة الصين، ترجمة، موفق المشنوق، (سورية - دمشق - الأهالي للطباعة، ط ١/١٩٩٨)، ٦١ - ٦٢.

هناك العديد من الدراسات تناولت موضوع اليانغ والين في الفلسفة التاوية برؤى متعددة. بعضها دينية عقديّة (نقدية)، وبعضها الآخر فلسفية مادية و مثالية (صوفية وعرفانية)، ولكن حسب علم الباحث لا توجد دراسة مستقلة- على الأقل باللغة العربية – تناولت موضوع بحثنا المعنون بـ (الأبعاد الفلسفية لنظرية التاو عند لاوتسو)، وعليه فإن أهمية موضوعنا وجدّيته تظهر من خلال عنوانه.

تكمن الإشكالية الأساسية لهذا البحث في محاولة الكشف عن أثر فلسفة التاو/ اليانغ والين على فكر لاوتسو معتمداً في ذلك على المنهج الوصفي والتحليلي والاستنباطي.

المنهج الوصفي لوصف طبيعة (التاو)، اليانغ والين في فكر لاوتسو ، والمنهج التحليلي والاستنباطي، لتحليل واستنباط الأبعاد الانطولوجية والأبستمولوجية والأكسيولوجية لليانغ والين.

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة تحليل بعض المفاهيم الميتافيزيقية في فلسفة لاوتسو ، ومحاولة التعرف على الكيفية التي استطاع من خلالها لاوتسو مزج الميتافيزيقي الروحاني بالفيزيقي الطبيعي هذا من جهة ، ومن جهة ثانية تهدف هذه الدراسة إلى محاولة توضيح الأبعاد الفلسفية لنظرية اليانغ والين وأثرها على فكر لاوتسو.

كل موضوع مطروح للبحث؛ سبقته دراسات وابحاث؛ انتهت هذه الدراسات وهذه الأبحاث الى نتائج وتوصيات، من خلالها يأتي باحث آخر ويضيف رؤى جديدة إلى ذلك الموضوع المطروح أو يصحح أو يعدل أو ما شابه ذلك، فالباحث قد استفاد من بعض الدراسات وجعلها ضمن قائمة المراجع والبعض الآخر منها اكتفى بقراءتها، من تلك الدراسات على سبيل المثال لا الحصر:

تانغ تشيومي (فلسفة الأخلاق بين الكنفوشوسية والطاوية) دراسة مقارنة، تحدثت هذه الدراسة عن القيم الأخلاقية في الفكر الصيني القديم محددة شخصيتين هاميتين في تاريخ الفكر الصيني هما " لاوتسو و كونفوشيوس"، وظهرت هذه الدراسة مدى الأثر الأخلاقي لهاتين الشخصيتين على المجتمع الصيني (قديمًا وحديثًا ومعاصرًا). فريتجوف كبرا (الطاوية والفيزياء الحديثة) تحدثت هذه الدراسة عن النظرية الكمومية والنظرية النسبية، وأشارت إلى عمق التصوف الشرقي، وما فيه من أسرار تربط الإنسان بالطبيعة، وأشارت إلى فيزياء من نوع آخر، وهي فيزياء (الطاو)، فيزياء الإنسانية، أو الطبيعة الإنسانية التي اعتبرت أن الإنسان ماهو إلا جزيء في هذا الكون الفسيح يتفاعل مع بقية الموجودات وفق قانون الطبيعية. ولكن الإنسان الحديث والمعاصر سار ويسير خلاف ذلك القانون الطبيعي في الكون، وهذا ما جعله إنساناً مدمراً للطبيعة.

يمكن القول مما سبق بأن مواضيع الدراسات السابقة وعلى الرغم من أهميتها وقيمتها المعرفية، وتشابهها في بعض المواطن لاسيما الأخلاقية مع هذه الدراسة، إلا إن هذه الدراسة لها أبعادها الخاصة انطولوجياً وأبستمولوجياً وأكسيولوجياً. ستتضح في ثنايا البحث.

^٥ لاوتسو، أحد حكماء الصين الذين عاشوا حياة طويلة في بلد (تشوو) تقريباً في أوساط القرن السادس والخامس ق.م يؤرخ بـ(٣٠٠) ق.م. واسمه الأصلي هو: أولول، ولقبه لي، عمل في بلاط الأباطور بوصفه حارس للمخطوطات، وقيل أنه عندما ازدادت الاضطرابات في الدولة وساءت أحوال الأسرة الحاكمة ترك العمل فيها، وقرر مغادرة البلدة، وقد طلب منه أحد حراس الحدود أن يكتب كتاباً يلخص فيها حكمته قبل أن يغادر، فكتب كتاباً مكون من جزئين "التاو" و"التي" الذي يتألف من أكثر من خمسة ألف كلمة. لقد عاصر (لاوتسو) الحكيم الصيني المعروف (كونفوشيوس) الذي كان أصغر منه سناً وقد وصفه كونفوشيوس بالتنين، وذلك حين التقى به يوماً فقال عنه: " أعرف أن الطيور تطير، وأن ذوات الأربع تركض، الحيوانات التي تركض تصاد بالفخ، والتي تسبح تصاد بالشبك، والتي تطير تصاد بالسهم.....، ولكن التنين الذي يصعد إلى السماء، تحمله الرياح والسحب، لا أعرف كيف يمكن اصطياده اليوم رأيت لاوتسو إنه مثل التنين"، انظر هـ فان براج، حكمة الصين، 38، 39، 40.

١. المبحث الأول مصطلحات البحث الرئيسية.

توضيح بعض مفردات البحث:

- ١- "التاو": الأصل الأول لجميع الأشياء، وهو المبدأ واليه المأل، والقانون الطبيعي.^٦
- ٢- "التي": التجلي المباشر للتاو.^٧
- ٣- "اليانغ": العنصر الذكوري الفعّال في فلسفة التاو.^٨
- ٤- "الين": العنصر الأنثوي المنفعل في فلسفة التاو.^٩
- ٥- "بي كينغ": أحد أهم الكتب الصينية الكلاسيكية الخمسة.^{١٠}
- ٦- "تي تشينغ": كتاب الطريق القويم أو كتاب الفضيلة.^{١١}
- ٧- "تاو جياو": الطابع ديني للتاوية.^{١٢}
- ٨- "تاو جيا": الطابع الفلسفي للتاوية.^{١٣}
- ٩- "تشانغ يانغ" و "يين كي": العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة.^{١٤}
- ١٠- "الفيض":^{١٥} فيض الموجودات عن الواحد "المبدأ الأول".^{١٦}

^٦ يُنظر، لاوتسه، كتاب التاو، ١٥، هـ فان براج، حكمة الصين، 59.

^٧ هـ فان براج، حكمة الصين، ترجمة، موفق المشنوق، (سورية- دمشق- الأهالي للطباعة، ط ١/١٩٩٨)، ٦٠.

^٨ لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 15.

^٩ لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 15.

^{١٠} لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 59، ١١.

^{١١} لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 44، ١٤٦.

^{١٢} لاوتسه، كتاب التاو، 14.

^{١٣} كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 29-30.

^{١٤} كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ٤٤.

^{١٥} جاءت كلمة "فَيَ صَ" في ترتيب القاموس المحيط للدلالة على الكثرة والزيادة والاستمرار، تقول: فاض الماء، يفيض فيضاً وفيوضاً بالضم والكسر أي: كثر حتى سال الوادي، انظر الطاهر أحمد الزواوي ترتيب القاموس المحيط م ٣، ط ٢، دت، ص ٥٤٢، مادة فيض. ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعضو، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً. والفيض بهذا المعنى مرادف للصدور، تقول: فاض الشيء عن الشيء، أي صدر عنه على مراتب متدرجة، انظر. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ٢، (دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ١٩٨٢)، ١٧٢-١٧٣.

^{١٦} هـ فان براج، حكمة الصين، ترجمة، موفق المشنوق، ص ١١-٥٩: لاوتسه، كتاب التاو، ترجمة ودراسة هادي العلوي، ١٥، لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ترجمة وشرح وتعليق/ فراس السواح، ١٩٨.

كتاب الـ "بي كينغ" (التحولات أو التغيرات)، و أثره على فكر لا وتسو .

كتاب الـ (بي كينغ) أي كتاب: (التحولات) هو أحد أهم الكتب الكلاسيكية الصينية الخمسة، وهو أقصر كتاب فلسفي في تاريخ الثقافة الإنسانية، فعلى الرغم من صغر حجمه إلا أنه كُتِبَ بأسلوب مكثف ومختصر يُمكنُ قرائه من تعدد أفهامهم وتأويلاتهم حول ما جاء فيه من أفكار، رغم وضوح أفكاره الرئيسية. يشرح هذا الكتاب كيف أن جميع الأشياء تأتي من الكائن الأصلي (التاو) أو المبدأ الأول وكيف تعود إليه، كما يشرح أيضاً أهمية الدائرة القطبية للوجود (اليانغ) وهو العنصر الذكوري، وال(ين) وهو العنصر الأنثوي، ويشير إلى أن هذه الدائرة القطبية محاطة بثمانية تريغرامات تمثل العناصر الأساسية.

كتاب الـ (بي كينغ) أثر تأثيراً كبيراً كبيراً في حياة لا وتسو الفكرية، والروحية، فقد فهمه فهماً ميتافيزيقياً، وإن صح التعبير فقد تأوَّله وأعطاه بُعداً ميتافيزيقياً، على عكس كونفوشيوس الذي أعطاه بعداً اجتماعياً وأخلاقياً وسياسياً.

٢. المبحث الثاني: الأبعاد الفلسفية لنظرية الـ(اليانغ) والـ(الين)

٢.١. البعد الأنطولوجي (الوجودي) لمفهومي (اليانغ والين)

التأوية إحدى الفلسفات التي حاولت الكشف عن مبدأ هذا الوجود وما يؤول إليه، فتحدثت عن نظرية (التاو)، فالتاو هو المبدأ الأول للموجودات، فمنه صدرت وإليه تعود، ولكن كيف يتم ذلك؟ سؤال كيفية صدور هذه الموجودات عن التاو، هو ما دفع الحكماء التاويين للتأمل في ظواهر الوجود، فوجدوا أن كل شيء في الوجود يتكون من حركتين هما: (اليانغ) و (الين)^{٢٠} وجعلوا من (اليانغ والين) محوراً لشرح مبادئهم وأفكارهم، يقول الحكيم (تشو-تان-بي): "المطلق العظيم يتحرك، بحركته يخلق الـ(يانغ)، -و- عندما تصل الحركة أقصى مدى لها، وتعود إلى السكون، السكون يخلق الـ(الين) -و- عندما يصل السكون أدنى مدى ينقلب إلى حركة، -و- الحركة والسكون يتناوبان، ويتناوبهما ينتجان بعضهما بعضاً، -و- عندما ينشط الـيانغ والين بشكل متميز تظهر قوتان، -و- عندما يتوحد الين واليانغ يحولان نفسيهما إلى العناصر الخمسة: الخشب والماء والنار والمعدن والتراب ... -و- العناصر الخمسة هي عين الـيانغ والين. الين واليانغ هما عين المطلق العظيم، المطلق العظيم هو النسبي، عندما تظهر العناصر الخمسة يكتسب كل منها خصائصه المميزة، حقيقة المطلق وجوهر القوتين والعناصر الخمسة، كلها تتحد بشكل رائع ليظهر الواحد، باندماج القوتين تظهر الآلاف المؤلفة، تتوالد وتحول نفسها بدون حدود"^{٢١}.

تحدث النص السابق عن صفات (التاو) وعظمته، ومدى فاعليته، وأنفعاله في الوجود بأكمله، فهو الذي يتخلل كل شيء، ويحركه حركة أزلية تنتج منها ثنائية (يانغ) و (ين) ومهما تنتج ثلاثيات، ومن هذه الثلاثية تتفرع عنها كل ما في

^{١٧} حسب الترجمات المتعددة لهذه الكتاب، فهناك من يكتب الـ (وو كينغ)، وهناك من يكتب الـ (بي كينغ)، فلا يرتاب الفارئ من تعدد الترجمات واختلافات المسميات لكن المسمى واحد والمقصد واحد وهو كتاب التحولات والذي يقصد بي قطبية الـ(اليانغ والين)، وهو أحد الكتب الكلاسيكية الخمسة وهي: (كتاب الأغاني)، و(كتاب التحولات)، و(كتاب الحوليات) و(كتاب المعلمون) و(كتاب الآداب)؛ هـ فان براج، حكمة الصين، 11.

^{١٨} التريغرام: عبارة عن ثلاثة خطوط بعضها فوق بعض يستعملها العرافون الصينيون.

^{١٩} هـ فان براج، حكمة الصين، ص ١١-٥٩؛ لاوتسه، كتاب التاو، ١٥.

^{٢٠} بتصرف. لاوتسه، كتاب التاو، ١٩.

^{٢١} لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 143.

الوجود، وهو ما يطلق عند الصينيين بالعناصر الخمسة (الخشب، النار، والأرض، والمعدن، والماء)، وكل يتشكل حسب استعداده وقربه أو بعده من (اليانغ) أو (الين).^{٢٢}

ترى الفلسفة التاوية أن التاو يتخلل كل الأشياء، التاو قبل كل المتناقضات، لأنه هو أساس كل الأشياء ومبدؤها^{٢٣} ، تقول الحكمة الثانية والأربعون (لطاو تي تنغ) :

التاو خلق الواحد = (اليانغ)

والواحد خلق الإثنين = (الين)

والاثنان خلق الثلاث = (الوحدة بين اليانغ واليان)

والثلاث خلق جميع الكائنات^{٢٤}

ويقول لاوتسو: "إن التاو السبيل أو النهج قد أنتج الواحد، والواحد أنجب الثنائية، وتطورت الثنائية إلى التثليث، وانبعث عن التثليث الآلاف المؤلفة من الأشياء. وتضم الأشياء جميعها بين طياتها "الين" وتشتمل على "اليانغ" وبفضل الين واليانغ، يتوافر للأشياء التناسق والانسجام.^{٢٥}

يعتبر لاوتسو أول من استخدم كلمة "تاو" استخداماً ميتافيزيقياً محضاً. فهو الذي جاهر بأن الكون قد انبعث وفقاً لمبدأ شامل سبق وجوده يطلق عليه (تاو)، فالاصطلاح عند لاوتسو يماثل اصطلاح "الكلمة" في الأديان السماوية، كما أنه يقابل مصطلح (الأول) عند أفلوطين في الفلسفة اليونانية، ويُعرف لاوتسو (التاو): "ثمة شيء لا صورة له، إلا أنه كامل. قائم قبل أن توجد السموات والأرض. لا صوت له ولا جوهر، موجود لا يتغير، يتخلل كل شيء. إنه منشأ جميع ما في الكون. لا نعرف اسمه لكن نصلح عليه بكلمة (تاو) وكنيته (العظيم). يسلك التاو العظيم هذا الطريق أو ذاك، ويدين إليه بوجوه الآلاف المؤلفة. لا حصر لمآثره. هو الرداء الذي يكسو ملايين الأشياء ويرقي بها".^{٢٦}

إن الصفات التي تكلم بها لاوتسو عن التاو، تتشابه إلى حدٍ ما مع صفات المبدأ الأول عند أفلوطين^{٢٧} في نظريته المعروفة بـ(نظرية الفيض والصدور) حيث يرى أفلوطين أن هناك ثلاثة أقانيم^{٢٨} رئيسة هي:

١- الأفتنوم الأول: "الله" وهو الواحد المبدع اللامتناهي.

٢- الأفتنوم الثاني: "العقل الكلي" وهو صور الأشياء الموجودة.

^{٢٢} بتصرف. ه.ج. كريل، الفكر الصيني، 251.

^{٢٣} يُنظر. ه.ج. كريل، الفكر الصيني، 48.

^{٢٤} لاوتسو: كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ٩ - ١٠. هناك تشابه إلى حد ما في معنى (التاو) عند لاوتسو، ومعنى (الواحد) عند أفلوطين، إلا أن هناك فرق جوهري وهو أن الواحد متعال عند أفلوطين ولكنه عند لاوتسو يوجد حتى في روث الحيوانات، راجع كتابنا المعنون: نظرية الفيض وتأثيرها في المعرفة عند ابن سينا، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية ط ١ / ٢٠٢٢) ٢١ - ٥٣-٥٠.

^{٢٥} هـ فان براج، حكمة الصين، ٦٠.

^{٢٦} لاوتسه، كتاب التاو، 216-217.

^{٢٧} يعتبر أفلوطين " أشهر مجددي الأفلاطونية وبعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما. ولد في ليقيوبوليس ٢٠٥/٢٠٤ م (Lycopolis) أسيوط، أي أنه كان مواطناً مصرياً ذا اسم روماني وتربية يونانية، وإن كان لا يجب أن يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آياته وأسرته، كما يقول تلميذه فرفوربوس: ولم يهتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره، وعندما قصد إلى الاسكندرية تتلمذ على يد أمونيوس ساكاس الحمال ولا يعرف العرب كثيراً عنه، ولكنهم يعرفون مذهبه ويسمونه "مذهب الاسكندرانيين" أو "المذهب الاسكندراني" نسبة إلى مدينة الاسكندرية، أو كما يسميه الشهرستاني "الشيخ اليوناني، ينظر: أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٥٥، ٥٩. وانظر أيضاً عزت قرني: الفلسفة اليونانية، مكتبة سعيد رأفت، د.ط، د.ت.

^{٢٨} الأفتنوم: الأصل، الجوهر، الشخص. والأقانيم الثلاثة عند المسيحية هي الأب، والابن، والروح القدس. وعند الإسكندرانيين هي الأول، والعقل، والنفس الكلية. وقيل أن أفلوطين هو أول من أدخل هذا اللفظ إلى الفلسفة. انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢ (بيروت لبنان دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ١١٢.

٣- الأفتنوم الثالث: " النفس الكلية " وهي ما يتم تحقق الصور في المحسوسات، أي أن النفس قوة وسطية ما بين فعل الأول والعقل باعتباره صوراً^{٢٩}.

إن الفيض والصدور عند أفلوطين لا يعني زيادة شيء أو نقصانه ولا يعني خروج شيء من ذاته ليصب في شيء آخر، لأن ذلك يتنافى مع مبدئه الأساسي وهو الوحدة المتناسقة في الأول بشكل خاص وفي العالم بشكل عام، وإنما المقصود أن الواحد بكل ما يمتلك من صفات الوحدة والكمال هو أساس صدور الموجودات كلها في نظام تراتبي محكم بحيث يكون ما هو ثان يرد إلى الأول وما هو ثالث يرد إلى الثاني، وهذه العملية لا تمس ذاتية الواحد وبساطته، ومن ناحية ثانية أن الواحد لا يمتزج مع الصور التي تنشأ منه^{٣٠}، فهو موجود في تلك الصور بطبيعته وفاعليته المتميزة^{٣١}، وبذلك يكون التأمل هو جوهر الوحدة المتكاملة بين أقانيم العالم المعقول الثلاثة؛ هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يعتبر التأمل هو أساس العالم المحسوس على الرغم من كثرته الواضحة^{٣٢} على الرغم من التشابه الدقيق في مفهوم (التاو) ومفهوم (الواحد) إلا أن هناك اختلاف قد يكون جوهري وهو أن الواحد عند أفلوطين رغم بساطته ورغم فيض الموجودات عنه إلا متعال عنها ولا يمكن أن تكون هي هو، ولا هو هي، بينما التاو عند لوتسو يخالط الأشياء العليا منها والخسيسة منها حتى انه وصف التاو بأنه يخالط حتى روث الحيوانات، وهذا فرق جوهري.

٢.٢. البعد الأبتيمولوجي (المعرفي) لمفهومي (اليانغ والين)

تنبثق نظرية المعرفة عند لوتسو من نظريته الوجودية، فاعتقاده بأن التاو هو من منح الإنسان الوجود، وهو من يكسبه المعرفة (الحكمة) أيضاً، ولن يستطيع الإنسان الوصول إلى تلك المعرفة (الحكمة) المنشودة إلا بالممارسات الروحية والفكرية (التأمل)، فتكسيبه الهدوء والسكينة، هذا الهدوء، وهذه السكينة يجعل الفكر في حالة صفاء، فيغوص الإنسان في أعماقه تاركاً الحواس في حالة سكون، فيتحقق عند ذلك الانسجام والتوافق بين الروح و التاو، فتسري الحكمة في الإنسان (الحكيم) سرياً. يقول لوتسو: " تتوقف حواسي وتعمل روحي ما تشاء " ^{٣٣}، ويقول أيضاً: " الحكيم ينكفي نحو الداخل ويتجنب إغواء الحواس " ^{٣٤}

المعرفة الإنسانية ملك لكل البشرية، وعملية التأثير والتأثر واردة بين كل الأمم والحضارات، من ثقافات، وفلسفات، وعلوم، وغيرها. فحديث لوتسو عن تناسي عمل الحواس، والغوص في أعماق الفكر والتأمل لا تخلو من التأثير بفكرة النيرفانا الهندية، والتي تمثل حالة الانطفاء الكامل التي يصل إليها الإنسان بعد فترة طويلة من التأمل العميق، فلا يشعر بالمؤثرات الخارجية المحيطة به على الإطلاق، أي أنه يصبح منفصلاً تماماً بذهنه وجسده عن العالم الخارجي، والهدف من ذلك هو شحن طاقات الروح من أجل تحقيق النشوة والسعادة القصوى والقناعة وقتل الشهوات. فالحواس هي القنوات الأولى والأساسية للمعرفة، فما الذي يقصده لوتسو في النص السابق؟ للأجابة على السؤال لا بد

^{٢٩} عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، (القاهرة مكتبة النهضة المصرية، ط٤ / ١٩٧٠)، ١٢٤.

^{٣٠} فيما يتعلق بالامتزاج بين الواحد والموجودات، في التاوية يصل هذا الامتزاج إلى درجة أن يمتزج بها سيكولوجيا، وفسولوجيا، وبيولوجيا، أي: إنها وحدة وجودية (طبيعية إنطلاقاً من إيمانه بقوى الطبيعة وقوانينها الصارمة التي لا تخطئ، فالتاو في حركة دائمة لا تنقطع، بينما الامتزاج عند أفلوطين قائم على عملية فيضية (عقلية تجعل الواحد هو سبب كل هذه الموجودات، ولكن دون أن تكون هذه الموجودات (هي) هو، بل إنه متعال جداً عنها، ولكن هذه الموجودات قائمة به، فلولا ما وجدت ولا تحركت ولا سكنت، فلولاها لكانت في العدم المحض، كما أن الحركة التاوية تختلف جذريا عن الحركة عند ارسطو، فأرسطو رأى أن المحرك الأول (الإله لا يتحرك، وكل الموجودات تتحرك شوقاً إليه. انظر لوتسو: كتاب التاو، 20، 17- : ويُنظر، نظرية الفيض وتأثيرها في المعرفة عند ابن سينا، 47.

^{٣١} يُنظر. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ١٣٢؛ متى ابو زيد، الفيض الأفلوطيني بين الفكر المسيحي والإسلام، (رسالة دكتوراه، القاهرة كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨٨)، ٩٥.

^{٣٢} يُنظر. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، (القاهرة دار المعارف، ج. م. ع، ط ١ / ١٩٩٥) ١٤٨-١٤٧.

^{٣٣} ه. ج. كريل، الفكر الصيني، 157.

^{٣٤} لوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 46.

من الإشارة إلى أن لكل قناة معرفية موضوعها الخاص وأدواتها الخاصة بها، فالمعرفة الحسية موضوعها المحسوسات، وأدواتها الحواس (الخارجية والباطنية)، والمعرفة العقلية موضوعها المعقولات وأدواتها العقل، والمعرفة الذوقية وموضوعها الكشف وأداتها القلب، والمعرفة الإلهية وموضوعها الغيب وأداتها الأنبياء والرسل عليهم السلام.³⁵ وانطلاقاً من هذا التقسيم للمعرفة بين (حسية وعقلية وذوقية ونبوية) يمكن القول أن لاوتسو لا ينكر دور المعرفة الحسية والتي أدواتها الحواس الخارجية: (السمع، البصر، واللمس، والذوق، والشم)، والباطنية: (الحس المشترك، الخيال، المتخيلة، الواهمة، الحافظة، الذاكرة)، لأنها المصدر الأول للمعرفة والتي لولاها ما توصل الإنسان لأي معرفة، ولكنه لا يعطيها الثقة الكاملة، لأنها في حالة تغير، ولا يمكن الركون إليها، لذا يدعو الإنسان السالك إلى طريق التاو أن يغوص في أعماقه أكثر، وأكثر حتى يتمكن من الوصول إلى التاو، وب(التأمل) يتمكن من ذلك حيث يقول: "الرجل الكامل لا يفعل شيئاً، والحكيم العظيم لا يبتدع شيئاً، فهما يتأملان الكون فحسب".³⁶ فالتأمل هو الوسيلة العظيمة التي يتمكن من خلالها الإنسان (التاوي) الغوص في أعماق الباطن متناسياً الحواس وشواغلها، والعقل وصوره، معتمداً على التنفس الهادئ والخفيف، الذي يوصل الإنسان إلى صفاء الذهن، فيتمكن الإنسان (التاوي) من أن يغترف من معين (التاو)، فيحصل على المعرفة العليا والسعادة الأبدية، يقول لاوتسو: "ثبت همك على هدف التأمل، لا تصغ بأذنك بل أصغي بعقلك، لا تصغ بعقلك بل أصغي بتنفسك. أوقف عقلك عن تداول الصور. التنفس يعني أن تفرغ نفسك وتنتظر (التاو)، الذي لا يقيم إلا حيث الفراغ".³⁷ الفراغ هو تثبيت الذهن. حدّق في الفراغ، من حجرته ينبثق النور. هاهي الغبطة، إنها هنا لتبقى.

38

إن المتأمل في سياق النص السابق يظن أن هناك تخبطاً في أفكار لاوتسو فيما يتعلق بالأدوات المعرفية سواء كانت حسية أو عقلية، أو غيرها، لكن الأمر ليس كذلك، لأن لكل معرفة موضوعها الخاص وأدواتها الخاصة— كما بينا سابقاً— فلاوتسو أراد بنظريته المعرفية (التأمل) أن يصل بالتاوي إلى مرحلة اللاتفكير، وهي مرحلة التجرد من كل مصدر معرفي بحيث يصبح الذهن (ذهن التاوي) كصفحة بيضاء، لم يكتب فيها شيء، وهي مرحلة (اللاتفكير) أو مرحلة (الفراغ)، أو مرحلة (الصفاء الذهني)، أي مرحلة الوصول إلى الحكمة، التي يكون في الإنسان (التاوي) في مرحلة انفعالية، يتلقى الأسرار العليا من (التاو)، فيكون في مرحلة تعايش تام مع (التاو)، ينعكس ذلك التعايش على سلوكه وأفعاله، فلا يعد هناك مكاناً للقلق أو الهم، ولا ل(نعم) أو (لا) في مسلكه، لأنه أصبح كالطبيعة التي تسير في نظام (التاو) نظام (اليانغ والين) فهو في حالة سلام دائم، وبصيرة نافذة. يقول لاوتسو: "تخلّ عن المعرفة تدع الهم والقلق بين ال(نعم) و ال(لا) هل هناك من فرق؟ ... عقلي كالأبله، صفحة بيضاء".³⁹ ويقول أيضاً: "إن اعتنقت الوحدة، لا يمكن أن تفقد التاو، إن احتفظت ب/يانغ/ وأطلقت ال/ين/، فإنك مثل المولود الجديد. إن ظهرت نفسك، تبلغ الكمال".⁴⁰ هذا التطهر هو الاستنارة التي تساعد المرء على الوصول إلى مرحلة الكمال الإنساني، وهنا لا بد من الإشارة أن التقمص التي نادى به

³⁵ فكرة الألوهة والنبوة والأنبياء والكتب التشريعية في فكر لاوتسو غير واضحة المعالم، فالإله في فكر لاوتسو لا يمكن تحديده أو تشخيصه في مكان معين فهو لا صوت له ولا صورة سرمدى ابدي، هو أصل الموجودات وروحه تسري في كل الموجودات بلا استثناء، لا يتواصل مع البشر بواسطة أنبياء أو مشرعين لإيصال مقاصده، وبالتالي فالمعرفة النبوية أو الوحيانية غير موجودة فكر لاوتسو، ينظر. لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ١٢-١٣؛ يُنظر. مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة، (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١/٢٠١٤)، ٣٤٥.

³⁶ الفراغ: فكرة أساسية في الفلسفة التاوية، لأنها توضح القلبية والبعدية لرمزية (التاو)، فهو في المرحلة الكمونية (مرحلة السكون قبل ظهور الموجودات عنه يرمز له بدائرة (الفراغ)، وفي المرحلة الظهورية: أي بعد ظهور الموجودات عنه وتخلله فيها (مرحلة الحركة يرمز له ب(اليانغ والين)، يُنظر. لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 122.

³⁷ يُنظر. ه.ج. كريل، الفكر الصيني، ١٤٤.

³⁸ يُنظر. ه.ج. كريل، الفكر الصيني، ١٤٤.

³⁹ لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 54.

⁴⁰ لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ٥٤.

الديانات والفلسفات الشرقية القديمة لا ينسجم مع الفلسفة التاوية، لأنه حسب لاوتسو أن الخلاص والوصول إلى مرحلة الاستنارة أمر طبيعي قد يصل إليه الشخص في لحظة ما،^{٤١} وفي حالة تجلي من نوع خاص إذا توافرت الظروف اللازمة، أي إنه لا يحتاج إلى تقمصات^{٤٢} متعددة للوصول إلى الخلاص كما عند البوذية أو غيرها من الديانات الشرقية القديمة.^{٤٣}

٢.٣. البعد القيمي (الأخلاقي) لمفهومي (اليانغ والين)

أشرنا فيما سبق بأن معالم الألوهية في الديانة التاوية لم تكن واضحة ومحددة، لذا فهي عبارة عن مجموعة تعاليم وآراء وقواعد أخلاقية وفضائل طبيعية تدعمها البراهين الحسية، كما أن للعواطف الإنسانية دوراً كبيراً في المسائل والقواعد الأخلاقية^{٤٤}، فالحكيم التاوي ليس معلماً أخلاقياً، بل هو معلمٌ روحي، لأن أخلاقه نابعة من ذاته بمعنى إنها (جوانية) و(عفوية) و(تلقائية)، أما الأخلاق الآتية من الخارج فهي أخلاق مقيدة ومحكومة، بل ومفروضة عليه فرضاً^{٤٥} يقول لاوتسو: "رجل الفضيلة الكاملة لا يشعر بفضيلته ولذا فإنه رجل فاضل ... رجل الفضيلة لا يفعل ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام ... رجل الخير يفعل ولكن دون دوافع خفيه و- رجل الاستقامة يفعل ولكن بدوافع خفية".^{٤٦}

الأخلاق عند التاوية تقوم على فكرة (داو) و(ده)، (فداو)^{٤٧} معناه: الطريق الذي يبين عالم الظواهر ونظامه، كما يقصد به أيضاً: النظام الذي لا يمكن أن يدخله الخلل، ويقصد به أيضاً: القوة الكامنة في الطبيعة والأشياء، وأما (ده) فمعناه: الأخلاق، والتربية.^{٤٨}

مفهوم (الطريق) في الفلسفة التاوية لا يقصد به ذلك الخط الذي يصل بين بعدين أو مكانين محددين، بل يقصد به جوهر صيرورة عمليات الكون والطبيعة، إنه طريق خفي يتخلل كل حركة دورانية في دورانها، وهو كل سلوك إنساني في

^{٤١} تاريخ التصوف الإسلامي يذكر لنا مثل تلك الحالات النادرة التي يطلق عليها بـ (المجذوب السالك، و) (السالك المجذوب فالمجذوب السالك هو الذي يُحظى بجذبة من الحق سبحانه في حالة صفاء من نوع خاص، ويُضرب المثل بالصوفي المعرف (بشر الحافي الذي استفاق من غفلته المفرطة، بمجرد مرور أحد العارفين بالله (صوفي بجانب داره المعروف بأنه دار لهو ومرح مفرط، وبعداً عن الله، فطرق الباب وأجابته الجارية، فقال لها العارف بالله: صاحب هذا الدار عبداً لله، ثم ذهب، فسأل بشراً الجارية من كان في الباب؟! فقالت: أنه رجل يبدو على هيئته أنه من أهل الصلاح، وقال لي: هل صاحب هذا الدار عبداً لله؟ فكانت الكلمات (السؤال لها أثر بالغ في نفس بشر فاستنار بنور الحق، فخرج من لحظته حافي القدمين، تاركاً ذلك اللهو والمجون، فلُقبَ ببشر الحافي، يُنظر. أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ، كتاب التواوين، تحقيق، عبد القادر الأرنؤوط، (بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١/١، ١٤٠٧ - ١٩٨٧)، ٢١٠-٢١١.

^{٤٢} فكرة التقمص في الأديان الشرقية القديمة هي العمود الفقري لها، وكل من ينكرها فهو كافر في نظر أصحاب تلك الديانات: فما الذي دعى لاوتسو للقول بان الوصول إلى مرحلة الاستنارة لا تحتاج إلى تلك التقمصات المتكررة، فهل يعود السبب إلى إيديولوجيا دينية محمية سياسياً - كإيديولوجيا الاعتزالية في ظل نظام الدولة العباسية التي أقرت بمخلوقية القرآن، وتكفير وتعذيب كل من يقول غير ذلك (كمحنة الإمام أحمد بن حنبل -؟ أم أن الفردانية التي انطلق منها لاوتسو جعلته يقول بذلك؟ حسب رأي بعض الباحثين أن تعاليم لاوتسو تكاد تخلو من أي تأمل في الموت أو ما بعد الموت، لذا فإدراك الفرد لكينونته باعتبارها تمازج بين قوتين أساسيين هما السلب والإيجاب، تمكنه من خلال التأمل الفردي الوصول إلى مرحلة الاستنارة دون الحاجة إلى تقمصات متعددة التي نادى بها بقيت الأديان الشرقية، لأن هدف الحكيم التاوي لا يسعى إلى تحقيق أي مكسب للأنا - كما في البوذية التي تسعى إلى التحكم في الجسد وإطالة العمر - بل يهدف إلى تحقيق ذات منفتحة، وذلك من خلال الاستغراق الباطني واللاقصدي في الوصول إلى الحقيقة العظمية (التاو، يُنظر. لاوتسو، كتاب التاوي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ١٤٤-١٤٥

^{٤٣} يُنظر. لاوتسو، كتاب التاوي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 54.

^{٤٤} يُنظر. تانغ شيومي، فلسفة الاخلاق بين الكنفوشيوسية والتاوية، (دراسة مقارنة، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مع ٢٩ / ٢٩، ٢٠٢١، ٧٦٩.)

^{٤٥} يُنظر. لاوتسو، كتاب التاوي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 135.

^{٤٦} لاوتسو، كتاب التاوي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ٧٣.

^{٤٧} تعددت الترجمات حول اسم (التاو) فالبعض يكتب (طاو)، والبعض الآخر يكتب (تاو) والبعض الآخر يكتب (داو)، ولكن المعنى واحد وهو (الطريق) كما هو موضح في ثنايا هذا المقال، يُنظر. لاوتسو، كتاب التاو، ترجمة ودراسة، ٦٠.

^{٤٨} يُنظر: تانغ شيومي، فلسفة الاخلاق بين الكنفوشيوسية والتاوية، 781.

سعيه للتناغم مع المنبع الأصلي للحقيقة^{٤٩} فالحكمة التاوية تسعى إلى تمكين الإنسان من العيش في هذا العالم بسلام، ولا يكون له ذلك إلا من خلال إدراك الفرد نفسه إدراكاً (حديسياً) بأنه على صلة عضوية مع التاو، ولا يمكن أن يتحقق له ذلك الاتصال إلا من خلال التناغم مع الطبيعة في سلوك حسن وعفوي، لذا فالحكيم التاوي في حالة سكون وسلام داخلي، ولا يتدخل في مجرى الطبيعة، لأنه يؤمن بأنها تسير وفق نظام مُحكم، فيجب عليه التكيف والتناغم مع هذا القانون العالم حتى يتمكن من الوصول إلى التاو، وما يقوم به الحكيم هو الوقوف البرزخي، أي: يقف موقف وسط في كل الأمور، هذا الوقوف البرزخي يجعله يوحد كل الأقطاب في ذاته، أي: يتكيف و يتناغم معها، فلا يتطرف في سلوكه وفعالته، فيعرف أين يتوقف في العلو حتى لا يسقط، ويعرف متى يتحرك حتى لا ينحني فينكسر، هذا التناغم يجعله في حالة حضور أبدي مع التاو فلا يموت وإن مات وفي جسده^{٥٠} يقول: لا-وتسو: " أن تموت من غير أن تفنى ذلك هو الحضور الأبدي."^{٥١}

ترى الفلسفة التاوية أن الإنسان ليس خيراً بطبعه، بل هو شريكاً بطبعه، وجاءت فكرتهم هذه انطلاقاً من إيمانهم بأن الطبيعة الإنسانية محكومة بغرائز تدعوه إن جاع أكل، وإذا عطش شرب، وإذا أحس بالبرد طلب الدفء، وإذا عمل وشعر بالتعب طلب الراحة، فكل تلك الغرائز محكوم بها الإنسان وفقاً لطبيعته التي فطر عليها، ولكن لماذا نرى أناس خيرين؟ يؤثرن على أنفسهم الطعام، لأجل الجوع من الأطفال، وكبار السن، ولماذا نرى أناس يعملون بجد وكد من أجل توفير الراحة وإسعاد الآخرين؟ هذه الأعمال الخيرة هي خلاف الطبيعة الإنسانية وضد رغبات النفس الإنسانية!، فما الذي دعى أولئك الخيرين إلى ذلك؟ الجواب هو: إن الذي دعاهم إلى ذلك هو مخالفة طبيعتهم البشرية الأنانية طلباً للفضيلة، والحكماء فقط هم من وصلوا إلى هذا المقام، نتيجة لطول تأمل وتفكير وممارسة، ومخالفة لطبيعتهم البشرية، أما ما سواهم من الناس، فهم بحاجة إلى معلم مؤدب، يعلمهم ويوضح لهم طرق التزكية، طريق الـ (تي) فيطهروا نفوسهم الكدرة المعتمدة بالأنانية، والكبر، والحقد، والحسد، وذلك ببذل الجهد في ممارسة الرياضات، الروحية، والفكرية، ليتمكنوا من تصفية نفوسهم وتزكيتها حتى يتمكنوا من الوصول إلى الـ (طاو).^{٥٢}

أشرنا فيما سبق أن فكرة التناسخ^{٥٣} عند لاوتسو غير واضحة، ويرجع السبب في ذلك إلى اعتقاده بأن التطهر أو الاستنارة لا يحتاج إلى تلك (التقمصات) التي نادى بها الديانات والفلسفات الشرقية القديمة، والتي تأخذ فترات طويلة، فرأى أنه بالإمكان التطهر دون الحاجة إلى تلك التقمصات، وذلك من خلال التأمل؛ الذي قد يؤدي في ظروف معينة إلى مرحلة الخلاص في لحظة، دون الحاجة إلى تقمصات كثيرة. فالفلسفة الأخلاقية (التاوية) تقوم على أساس تقسيم النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى هي: (عاقلة وحساسة ومادية). النفس العاقلة ومقرها الرأس، والنفس الحساسة ومقرها الصدر، والنفس المادية ومقرها المعدة، فإذا ما توفي الإنسان ذهبت النفس العاقلة إلى عالم الأرواح الأبدية، والنفس الحساسة

^{٤٩} يُنظر. لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ترجمة، ٣٠.

^{٥٠} يُنظر. لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ١٤٣.

^{٥١} لاوتسو، كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، ٦٨.

^{٥٢} يُنظر. هـ ج. كريل، الفكر الصيني، 183 - 181.

^{٥٣} هذه المسألة من المسائل التي فيها جدل بين رجال الدين والفلاسفة، ولكنها في الرؤية الإسلامية واضحة وهي: عدم الإقرار بها جملة وتفصيلاً ومن يقول بها فقد أنكر يوم البعث والنشور، والذي يعد ركن من أركان الإيمان، ولتوضيح ذلك ما يلي: (التناسخ: وهو الاعتقاد بنزول الروح الإنسانية في جسم إنسان آخر، و(التفاسخ: وهو الاعتقاد بنزول الروح الإنسانية بعد الموت في جسم حيوان، و(التراسخ: وهو الاعتقاد بنزول الروح الإنسانية بعد الموت في جماد، وكل ماسبق لا يتفق مع الدين الإسلامي، كما أن الكثير من فلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفيلسوف ابن سينا ينكر فكرة التناسخ جملة وتفصيلاً، للاستزادة في رأي ابن سينا في مسألة التناسخ راجع بحثنا المعنون بـ " فلسفة النفس عند ابن سينا"، أنقرة - تركيا المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية، المجلد ٢، العدد ٢، ١٤٤٢ / ٢٠٢٠)،

تنزل القبر، والنفس المادية تظل في حالة تهمان وضياع تحاول أن تجد لها جسداً تتقمص فيه، لذا يضع الصينيون البخور والطيب عند أبواب منازلهم عند موت أحد أفراد الأسرة، لمنعه ومنع الأرواح الشريرة من الدخول إلى البيت.^{٥٤}

وبناء على التقسيم السابق للنفس الإنسانية إلى (عاقلة وحساسة ومادية) فإن مرحلة تطهير النفس وتزكيتها للوصول إلى مرتبة الكمال الإنساني عند التاوية، لا بد لها أن تمر بمراحل متعددة، تبدأ بمرحلة الزهد^{٥٥}: وهي المرحلة التي تمكن الإنسان من (التخلي) عن الرذائل والشهوات والملذات المغروسة فيه، والتي من شأنها أي الشهوات والملذات أن تعيق وتحجب الإنسان عن الوصول إلى مرحلة السلام الداخلي، ومن ثم يمر بمرحلة (التحلي): وهي المرحلة التي يتحلى فيها الإنسان بالفضائل الكريمة من: (العفة والشجاعة والمروءة والكرم ... الخ)، ومن شأن هذه المرحلة أن تزيل الحُجُب عن الإنسان، وتمكنه من الوصول إلى مرحلة الصفاء الذهني والنفسي، فتشرق عليه الأنوار العليا، ويتمكن عندها من إدراك حقائق الأشياء، وبعدها ينتقل إلى مرحلة (الوصول) التام، وهي مرحلة الاتصال بالقانون العام أي الاتصال بـ(التاوا) وإذا تمكن الإنسان من الوصول إلى هذه المرحلة فلن يضره شيء من عواصف النفس بل إنه سيصبح محصناً من جميع الجوانب، وسيصير خالداً لا يفنى أبداً وإن فنى جسده فهو باق، لأنه أصبح مع ذلك العظيم المسمى بـ(التاوا)^{٥٦}.

إن المتأمل في النصوص السابقة يلاحظ أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها وإن تغيرت المسميات، والظروف، والمناسبات، والشخصيات. فلاوتسو تحدث بلغة صوفية عرفانية؛ نجدها في التصوف والعرفان الإسلامي، عند الفارابي، وابن سينا، والحلاج، وابن عربي، والسهرودي المقتول، والغزالي وغيرهم، فتطهير الباطن هو سبب في انطلاق النفس الإنسانية إلى عوالم الملكوت، فتتصل بذلك العالم العلوي، عندها يصبح الإنسان في حالة من السكينة الدائمة، فيكون نموذجاً للإنسان الكامل في هذه الأرض، فيكون ودوداً، رحيماً، كريماً، شجاعاً، خالداً، وإن فنى جسده المادي، فهو مُخلداً بروحانيته التي أصبحت جزء لا يتجزأ من ذلك العالم العلوي عالم الخير والسلام.

٣. الخاتمة

بعد العرض السابق لجانب من جوانب فلسفة لاوتسو حول فلسفة التاوا، و(اليانغ والين) توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج قد تكون هذه النتائج مختصرة، ولكنها قد توحى للقراء إلى مدى أهمية فلسفة لاوتسو، هذه الفلسفة التي تفتقر إلى الدراسات الأكاديمية الجادة، فالباحث من خلال تعقبه للدراسات والأبحاث والمقالات باللغة العربية وجد أن الدراسات العربية تفتقر إلى الدراسات الأكاديمية الجادة في تحليل فلسفة لاوتسو، باستثناء بعض الدراسات التي استعان الباحث ببعض منها في كتابة هذا البحث. أما بقية الكتابات فلا ترتق إلى مستوى البحث الأكاديمي في التحليل والنقد لأنها جاءت من قبل طرفين، الطرف الأول: وهم المراهقون الذين تأثروا بالأفلام السينمائية الصينية، أو اليابانية، أو الكورية، فحاولوا إسقاط ذلك التأثير إما بالكتابة أو بالتسجيلات في وسائل التواصل الاجتماعي، والطرف الثاني: وهو الطرف المتدين الناقد بطريقة غير منهجية – إلا ما ندر - فهو لا يسعى إلا إلى نقد التاوية أو غيرها من الديانات الشرقية القديمة باعتبارها ديانة وثنية، يجب محاربتها، وتنبيه الناس من خطرها، وخطر ما تحمله من أفكار إلحادية، وتجاهله عن قصد أو بدون قصد لما تحمله هذه الفلسفة من رؤية فلسفية للحياة العلمية والعملية قد يستفيد منها القارئ

^{٥٤} يُنظر. لاوتسو، كتاب التاوا تي – تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 144.

^{٥٥} الزهد عند التاوية هو الاعتدال وعدم الإسراف في المأكول والمشرب والجنس، والجنس (جينغ تشي عند التاويون هو: تغذية للحياة، وليس شيئاً نجساً أو معيباً، بل له

فوائد كثيرة منها: الصحة، وإطالة العمر، لاوتسه، كتاب التاوا، 44

^{٥٦} يُنظر. لاوتسو، كتاب التاوا تي – تشينغ، انجيل الحكمة في الصين، 781-782.

المسلم، وذلك انطلاقاً من الحديث الشريف القائل: "الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"^{٥٧}، فالفلسفة التاوية فلسفة تقترب من التصوف والعرفان الإسلامي فعلى سبيل المثال لا الحصر، تاو - تي - تشينغ، تعني: التاو متحققاً في الأفراد، أي الأفراد الذين تحققوا وعرفوا حقيقة ذواتهم، فأنعكست عليهم من صفات التاو، وتجلت في أفعالهم الخيرة داخل المجتمع. يقول ابن عربي "للعبد بأسماء الحق تعالى تعلق وتحقق وتخلق: فالتعلق افتقار اليها مطلقاً منه على ما يليق به" حيث ماهي دالة على الذات؛ والتحقق معرفة معانها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك؛ والتخلق أن تنسب إليك على ما يليق بك، كما تنسب إليه سبحانه على ما يليق به"^{٥٨}. يشير النص السابق لأبن عربي إلى أبعاد ثلاثة أنطولوجية، وأبستمولوجية، وأكسيولوجية، كل منها يتعارض مع بعضه البعض، وفي نفس الوقت كل منها لها استقلالية خاصة، فالتعلق عدم انفكاك العبد عن الأسماء الحسنى وجودياً، والتحقق أن يتحقق بها العبد من خلال معرفته بذاته، هذه المعرفة الذاتية تورثه معرفة "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، ومعرفة العبد بربه تورثه التخلق بأسمائه قولاً وفعلاً، فيصير العبد متحققاً بأسماء الله تعالى ومتخلقاً بها كما جاء في الحديث "تخلقوا بأخلاق الله"، عندها يصير إنساناً إلهياً (الإنسان الكامل) فيكون رحيماً ودوداً جليلاً جميلاً أي صورة الله في الأرض"^{٥٩}. وبالتالي فالفلسفة التاوية، فلسفة تربط الفرد بالطبيعة والمجتمع، بمعنى أنها فلسفة حيوية تدعو الفرد إلى العمل في هدوء واتقان وإخلاص دون أن ينتظر ثناء من أحد، كما أنها فلسفة تدعو إلى بناء الأسرة وتؤكد على أهمية العلاقة الجنسية وفوائدها لكلا الجنسين، كما تؤكد على احترام الوالدين واحترام حقوق الآخرين، وعليه يمكن أن نخلص إلى أهم نتائج هذا البحث وهي:

- الفلسفة التاوية فلسفة ذات نزعة فردية، هذه النزعة الفردية قادتها إلى أسئلة محورية وإساسية حول الحياة، والإنسان، والوجود.
- قدم لاوتسو مذهباً فلسفياً متكامل الأركان (وجودياً، ومعرفياً، وقيماً) وجعل من الميتافيزيقيا هي أساسه.

٤. ثبت المصادر والمراجع

- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد (ت ٦٢٠هـ)، كتاب التوابين، تحقيق، عبد القادر الأرناؤوط، (بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١/١، ١٤٠٧ - ١٩٨٧).
- أبو زيد، مثنى. الفيض الأفلوطيني بين الفكر المسيحي والإسلام، (رسالة دكتوراه) القاهرة: كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨٨.
- بدوي، عبد الرحمن. خريف الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- الزواوي، الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط م ٣، ط ٢، دون تاريخ.
- الشبل، فؤاد محمد. حكمة الصين، مصر: دار المعارف، ب. ب. ت.

^{٥٧} روى الترمذى (٥/ ٥١ وابن ماجه (٢/ ١٣٩٥) والقضاعي في مسند الشهاب (١/ ٦٥) ثلاثهم من طريق إبراهيم بن الفضل عن سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مرفوعاً بلفظ "الكَلِمَةُ الْجُكْمَةُ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا" واللفظ للترمذى.

^{٥٨} ابن العربي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى ص ١١. وانظر ايضاً: ساعد خميسي، بنالعربي المسافر العائد ص ١٠٦.

^{٥٩} وواضح هنا أن بن عربي يوحد بين الفلسفة الوجودية وذلك من خلال إسقاط الوجود العام أو الكلي أو المطلق على الوجود الإنساني المشخص بحيث يكون الإنسان بمثابة عالم مصغر كما أن العالم الأكبر إنما هو تجسيد للوجود الإنساني بالكون أو بوجود إنسان أكبر والوجود الإنساني ينطوي على الوجود الكلي وقد أصل الإمام علي بن ابي طالب هذه القاعدة بقوله: "أتحسب أنك جرم صغير وفيك العالم أنطوى".

شيومي، تانغ. "فلسفة الاخلاق بين الكنفوشيوسية والتاوية، دراسة مقارنة"، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. (2021) 29/29.

صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

فان براج، هن: حكمة الصين، ترجمة: موفق المشنوق، دمشق: الأهالي للطباعة، د.ت.

لاو تسو. كتاب التاو، ترجمة ودراسة هادي العلوي، بيروت: دار الكنوز، ١٩٩٥.

لاو تسو. كتاب التاو تي - تشينغ، انجيل الحكمة في الصين: ترجمة وشرح وتعليق/ فراس السواح، دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٨.

لاو تسو. تاو - تي - كنج، كتاب الطريق والفضيلة، تقديم وترجمة، عبد الغفار مكاوي، مراجعة، مصطفى ماهر، المملكة المتحدة - مؤسسة هنداوي (٢٠٢٢)،

مجموعة من الأكاديميين العرب. موسوعة الأبحاث الفلسفية (الفلسفة العربية المعاصرة)، الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١٤.

مطر. أميرة: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤.

النشار، مصطفى. مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥.

الوجره، إبراهيم. "فلسفة النفس عند ابن سينا"، المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية، 2/ 2، 1442، 2020. 189- 333.

الوجره، إبراهيم. نظرية الفيض وتأثيرها في المعرفة عند ابن سينا، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٢.

5. Kaynakça

Alwajrah, Ebrahim Mohammed Hussein. "Felsefetü'l-nefs'inde İbn Sinâ" *Diyanet Arapça İlmî Dergi*, 2/2 (2020), 188-233.

Alwajrah, Ebrahim Mohammed Hussein. *Nazariyetü'l-fayz ve tesiruhâ fi'l-ma'rife 'inde İbn Sinâ*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2022.

Bedevî Abdurrahman. *Harif'ül-fikr el-Yunanî*. Kahire: Mektebetü'l-Nehda el-Mısriyye, 1970.

Ebû Zeyd, Münâ. *el-Feyzü'l-Eflâtûnî beynel- fikri'l-Mesîhî ve'l-İslâmî*. Kahire: Aynî'ş-Şems Üniversitesi, Doktora Tezi, 1988.

Fân Berâc. *Hikmetü's-Sîn*. Tercüme, Muvaffaku'l- Meşnûk. Şam: el-Ahâlî li't-Tibaâ, ts.

İbn Kudâme el-Makdîsî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkadir el-Arnaût. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye 1987.

Lao Tzu. *Kitabu't-Tao Tî - Ching. İncilü'l-Hikme fi's-Sîn*. Tercüme, Firâs es-Sevvâh. Şam: Dâr Alaeddîn, 1998.

Lao Tzu. *Kitabu't-Tao*. Tercüme, Hâdî el-Alevî. Lübnan: Dârül-Kunûz, 1995.

Lao Tzu. Tao - Te - Çing. *Kitabu't-tarik ve'l-fadile*, Tercüme, Abdulgaffar Mekavî. Kahire: Müessesetü Hindavî, 2022.

Matar, Emire. *el-Felsefe inde'l-Yunân*. Kahire: Dârü'n-nahdati'l-Arabiyye. 1974.

Mecmu'a mine'l-akademiyyîn el-Arap. *Mevsûatü'l-abhâs el-felsefiyye*. Cezayir: Menşûrâtü'l-İhtilaf, 2014.

Selîbâ, Cemil, *el-Mucemu'l-felsefi*, Beyrut: Dârü'l-kitâb el-Lübnanî, 1982.

Şibl, Fuâd Muhammed. *Hikmetü's-Sîn*. Kahire: Darü'l-Maârif. y.y., ts.

Şiyumi Tang, “Felsefetü'l-ahlak beyne Konfüçyusiyye ve et-Taviyye”. *Mecelletü Vadi'n-Nil li'd-Dirasât ve'l-Buhusi'l-İnsaniyye ve'l-İctimaiyye*, 29/29, (2021), 727-784.

Zevavî, et-Tâhir Ahmed, *Tertîbü'l-kamûs'ül-muhît*. y.y. ts.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 14, Sayı/Issue 2, Aralık/December 2023

Sempozyum Değerlendirmesi

İslam ve Yorum VII (Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye’de Din ve Hayat) Sempozyumu (26-28 Ekim Malatya)

Symposium Evaluation

Islam and Interpretation VII (Religion and Life in Turkey on the 100th Anniversary of the Republic) Symposium (26-28 October Malatya)

Doi: 10.51605/mesned.1395691

İbrahim Celil ÖZENDİ

0009-0005-5363-6664

i-celil_44@hotmail.com

Eğitim Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Elâzığ/Türkiye

Lecturer, Presidency of Religious Affairs, Elâzığ/Türkiye

| Rapor | Report |
|---|---|
| Geliş Tarihi: 24.11.2023 | Date of Submission: 24.11.2023 |
| Kabul Tarihi: 27.12.2023 | Date of Acceptance : 27.12.2023 |
| Yayın Tarihi: 31.12.2023 | Date of Publication: 31.12.2023 |
| Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin | Plagiarism Checks: Yes, Turnitin |
| Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. | Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. | Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. |



Atıf/Citation: ÖZENDİ, İbrahim Celil. "İslam ve Yorum VII (Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye’de Din ve Hayat) Sempozyumu (26-28 Ekim Malatya) /Islam and Interpretation VII (Religion and Life in Turkey on the 100th Anniversary of the Republic) Symposium". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies (26-28 October Malatya)*, (Aralık 2023-2): 126-132.

İslam ve Yorum VII (Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye’de Din ve Hayat) Sempozyumu (26-28 Ekim Malatya)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından her yıl düzenlenen ve bir gelenek haline gelen İslâm ve Yorum Sempozyumlarının VII.’si “Cumhuriyetin 100. Yılında Din ve Hayat” teması ile 26 Ekim 2023 tarihinde İnönü Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezinde Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş’ın video konferansı ile başladı. İnönü Üniversite rektörü Prof. Dr. Ahmet Kızılay, açılış konuşmasında dinin, insanlık tarihinde hem kişisel hem de toplumsal düzeyde büyük bir rol oynamış evrensel bir olgu, her toplum ve her dönemde, insanların düşünce, davranış ve ahlaki değerlerini etkileyen bir gerçeklik, insanların yaşamlarına anlam katan ve onları erdemli kılmayı amaçlayan bir referans kaynağı olduğunu vurguladı. Kızılay, konuşmasında dinin sadece bireylerin içsel inançlarıyla sınırlı değil, aynı zamanda toplumsal hayatı da düzenlemeyi hedeflediğini, kişisel inançların ötesinde dinin toplumsal yaşamı etkilediğini, bu etkinin kültür, sanat, siyaset, ekonomi ve hukuk gibi birçok alanda kendini gösterdiğini, dinin bir bütün olarak toplumun zihniyet yapısını doğrudan etkilediği ifade etti.

Protokol konuşmalarından sonra sempozyum bir panel ile devam etti. Moderatörlüğü İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Kubat tarafından yürütülen panelde Prof. Dr. Yasin Aktay, Prof. Dr. Recep Kaymakcan ve Dr. Necdet Subaşı panelist olarak birer sunum yaptı. Panelin açılışında bir konuşma yapan Prof. Dr. Mehmet Kubat, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen ve bir gelenek haline gelen İslâm ve Yorum Sempozyum serilerinde her yıl farklı temaların seçildiğini, bu yıl VII.’si düzenlenen İslam ve Yorum Sempozyumu’nun temasının “Cumhuriyetin 100. Yılında Din ve Hayat” olarak belirlendiğini, sempozyumun yurt içinden ve yurt dışından katılan bilim insanlarının katkılarıyla zengin bir içeriğe ulaştığını, ele alınan konularda Türkiye'nin 100 yıllık zengin din ve hayat tecrübesini derinlemesine incelendiğini, geleceğe yönelik vizyonlar keşfedilmeye çalışıldığını belirtti.

Sempozyum açılış konuşmalarından ve icra edilen panelden sonra cuma ve cumartesi günleri dörder olmak üzere sekiz oturum şeklinde online olarak devam etti. Sempozyumda her bir oturum A-B-C şeklinde gruplara ayrıldı. Böylece toplamda yirmi dört oturum gerçekleştirilmiş oldu. Bu oturumlarda yurt içinden ve dışından yüzden fazla bilim insanı “Din, Hayat ve Toplum”, “Din, Hayat ve Eğitim”, “Din, Hayat ve Felsefe”, “Din, Hayat ve Siyaset”, “Din Hayat ve İnanç”, “Din, Hayat ve Hukuk”, “Kur'an Din ve Hayat”, “Hadis Din ve Hayat”, “Hukuktan Medeniyete Din ve Hayat”, “Din, Hayat, Estetik ve Ahlak” gibi başlıkları altında bildiriler sundular.

Bu bildirilerde Türkiye’nin din ve hayat konusundaki özgün deneyimi değerlendirilirken dinin tarihsel, kurumsal ve kuramsal yönlerine odaklanılarak din ve hayatla ilgili konular tüm yönleriyle ele alınıp tartışıldı. Bu tartışmalar ile Türkiye’nin din ve hayat konusundaki deneyimini anlamak, geleceğe dönük vizyon oluşturmak ve bir perspektif kazandırmak hedeflendi. Din, Hayat ve Toplum başlığı altında dindarlığın kadın bedeni üzerinden sosyolojik okumaları ortaya konulmuş, başörtüsü kullanmayı bırakarak bedenlerinde İslâmî bir gösterge taşımaktan vazgeçmiş olan muhafazakâr kadınların, dindar kimliklerinin sembolik biçimleri ve anlam dünyası ile beden sosyolojisi zemininde karşılık bulma şekillerine odaklanılmıştır. Yine bu başlık altında Hz. Âdem ile Hz. Havva’dan beri kadim bir problem olan eşler arasındaki sorunlar ilahi dinler ekseninde ele alınmış, bu perspektifle erkek ve kadının bazı sorumluluklarına değinilerek temel çözümlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Yine

dinlere göre kutsal bir kurum olan ailenin modernizm eksenindeki değişim ve dönüşümü ele alınmıştır. Aynı zamanda sanallaşmayla birlikte dini değerlerin nasıl dönüştüğü üzerine durulmuş İslamiyetin inanç, ibadet ve ahlak alanında getirmiş olduğu birtakım birleştirici değerler vasıtasıyla toplumun ve fertlerin bütünleşmesine yaptığı katkıya dikkat çekilmiştir. Din, Hayat ve Eğitim başlığı altında DKAB ders kitaplarında yer alan ahlak eğitimi üniteleri, içerik analizi yöntemiyle incelenerek; kitaplarda ahlak kavramının tanımı, geliştirilmesi hedeflenen ahlaki ilke ve değerler ve kitaplarda yer alan etkinlikler değerlendirilmiştir. Aynı zamanda manevi danışmanlık kavramının Türkiye’de teorik ve pratik yönleri ele alınmış, manevi danışmanlığın sistemeleşme süreçleri ve eğitimsel temellerine değinilmiştir. Yine bu başlık altında DİB’te çalışan din görevlilerinin yaş, cinsiyet, eğitim vb. değişimler göz önünde bulundurularak öğrenme ve eğitimlerine yönelik eğilimleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Din, Hayat ve Siyaset başlığı altında Bernard Lewis’in Türkiye’nin modernleşme sürecinde geçirdiği toplumsal değişim çerçevesinde din ve demokrasinin konumuna ve geleceğine dair değerlendirmesinin incelemesi yapılmıştır. Aynı zamanda Özal dönemi Türk siyasetinin ve demokratikleşme sürecinin ana unsurlarının ekonomide neoliberalleşme süreci, kişisel hak ve özgürlüklerin genişletilmesi, sivil ve askeri bürokrasinin geriletilecek her alanda sivil yönetimin hâkim kılınmasına çalışılması ve yapılan reformlarla yerel yönetimlerin güçlendirilmesi gibi düşünce ve faaliyetlerin olduğunu belirtilmiştir. Ayrıca Türk siyasi tarihinde Fransız düşünür Roger Garaudy’ye ait “Sosyalizm ve İslamiyet” başlıklı çeviriler ile başlayan İslam ve sosyalizm tartışmasını, İslam ve sosyalizmin bağdaştırılması mümkün mü? İslam ve sosyalizm hakkında hangi bağları kuruyorlar? Kendi fikir dünyaları ile İslami hükümlere bakış açıları nedir? soruları ekseninde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Din, Hayat ve Felsefe başlığı altında Cumhuriyet dönemi Türkiye’de felsefe disiplini müfredatının oluşmasında etkili olan bazı hususlar tespit edilmeye çalışılarak bunun genel olarak felsefe eğitimi ve ilahiyat müfredatıyla ilişkisi üzerindeki etkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda post-seküler çağ olarak adlandırılan içinde yaşadığımız çağda, dinin pragmatik görünürlükleri analiz edilerek din dahil her şeyin pragmatik bir yaklaşımla ele alındığı bu dönemde, dinin, bütüncüllükten ve aidiyet duygusunun olmadığı kurumsal bir görünümünden uzak toplumsal bir yapıya bürünerek metalaştığı vurgulanmıştır.

Kur’an, Din ve Hayat başlığını altında Kur’an bağlamında dinin toplum için lüzumu işlenirken âyetler ışığında mali imkanların güven inşa etme sürecinde katkıları üzerinde durulmuştur. Bu başlık altında aynı zamanda Kur’an’da güvenlik meselesi, İlahiyat Fakültelerindeki tefsir öğretimine dair bir özeleştirici yöneltilmiş ve sınavlar örnekleminde tefsir ve mesaj ilişkisi irdelenmiş ve Kur’an kıraatindeki ibadet telakkisi değerlendirilmiştir. Hadis, Din ve Hayat başlığı altında Hz. Peygamber’in örnekliliği üzerinden din ve hayatın ilişkisi hadislerin yeniliklere ve değişime açık olması, ümmetin dinî ve sosyal hayatında Hz. Peygamber’in sünnetinin rolü ve oryantalistlerin sünnet’e saldırılarında bunun etkisi gibi konular ele alınmıştır.

Hukuk’tan Medeniyet’e Din ve Hayat başlığında farklı ülkelerden Türkçe dışındaki dillerde kalem almış bilimsel çalışmalara yer verilmiş, kadın haklarının İslam hukuku, beşerî hukuk ekseninde ele alınarak Türk hukuku ile Cezayir hukuku arasında bir mukayese yapılmıştır. Aynı zamanda modern çağda Türk toplumunda yaşanan değişimler, buna bağlı olarak ortaya çıkan kültürel çeşitlikleri incelenerek Türkiye’de dinin geleceği hakkında analizler yapılmıştır. Din, Hayat ve İnanç başlığı altında Osmanlı Devleti resmi dinî düşüncesini Sünnilik üzerine inşa ettiği için bu dönemde çoğunlukla Eş’arîlik ve Mâturidilik tarafından temsil edilen çizginin görüş ve uygulamaları öncelenirken, Cumhuriyet dönemi mezhep politikasında çoğunlukla “mezhepler üstü” din anlayışı modelinin benimsendiği ifade edilmiştir. Aynı zamanda depremlerin gelenekte ve günümüzde kaderle ilişkilendirilemesi modern zamanlarda hem Batıda hem de İslam dünyasında baş gösteren sekülerleşme ve

dünyevileşme temayülleri bağlamında İslâm'ın dünya ve âhireti birbirine bağlayan holistik yaklaşımı, öğretilen din anlayışlarının sadece zihni kabul düzeyinde kalmaması gerektiği üzerinde durulmuştur. Din, Hayat ve Hukuk başlığı altında din, hukuk ve toplumsal hayat arasındaki ilişki ele alınmış, İslam hukukunun yürürlükten kaldırılmasından 1949 yılına kadar bu alanda kaleme alınan eserler hakkında bilgi verilmiş, medeni hukukta belirlenen süresiz nafaka vermenin olumsuzluklarına dikkat çekilmiş, Türkiye'de aile hayatında yaşanan güncel meselelerle ilgili, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun aldığı karar ve verdiği fetvalarla ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Din, Hayat, Estetik ve Ahlak başlığı altında toplumsal düzeni tesis etme noktasında IV. Murad'ın bazı katı kurallarını ve bunların toplumdaki tesirini incelemiş, XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında Kuzey Afrika'da, bugünkü Cezayir'de ortaya çıkan sufi tarikat Ticânîlik'in tarihteki ve günümüzdeki yapısı ele alınmış, İslâm sanat ve estetiğine kaynaklık eden "Allah güzeldir, güzelliği sever" rivayetinin vârid olma zemini, klasik ve modern dönemlerde bu rivayetin nasıl anlaşılıp yorumlandığı ele alınmıştır. Türkiye'nin din ve hayat konusundaki deneyimini anlama ve geleceğe dönük bir vizyon oluşturmaya hedefleyen sempozyumun din ve hayatın kesişim noktasında önemli sorulara cevap vereceği ve geleceğin şekillendirmesinde önemli katkılar sunacağı beklenmektedir.

Editörden/ Editorial

Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Çocuk Eğitimi
The Possibility of Communal Destruction Based on Allāh's Justice and Sunnah
Veysi ABDULAZİZ

Halîl Mutrân'ın el-Mesâ Şiiri
Arap Nahiv Ekolleri
Mahmut ÇAY

الأبعاد الفلسفية لنظرية التاوعند لاوتسو
Philosophical Dimensions of Lao Tzu's Tao Thought
Ebrahim Mohammed Al WAJRAH

İslam ve Yorum VII (Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de Din ve Hayat) Sempozyumu
Islam and Interpretation VII (Religion and Life in Turkey on the 100th Anniversary of the Republic) Symposium
İbrahim Celil ÖZENDİ