

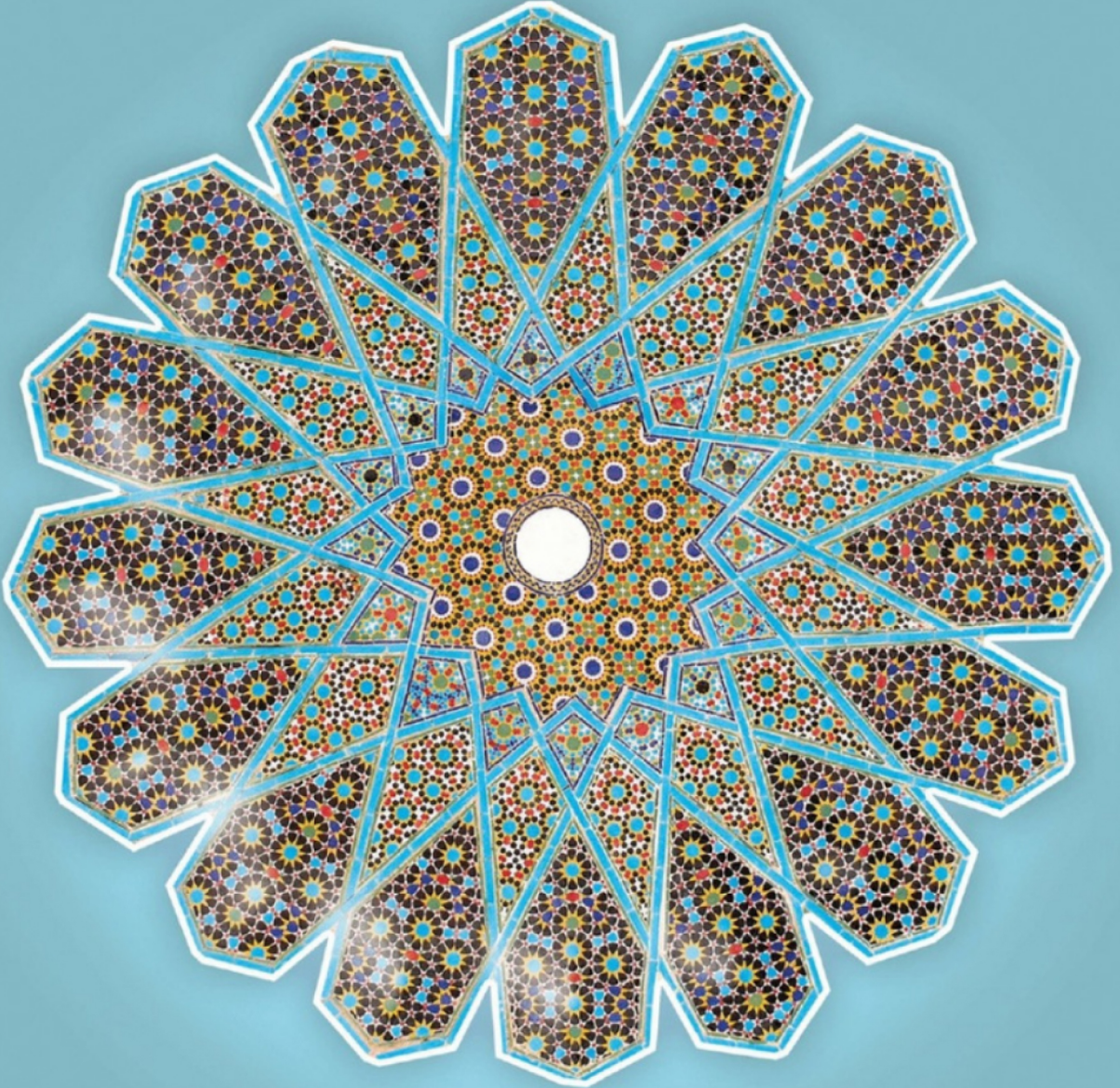
NİSAR

Dini Tetkikler Dergisi

Journal of Religious Studies

Sayı/Issue:6

Yıl/Year:2025





NİSAR

Dini Tetkikler Dergisi
Religious Review Journal



Sayı 6	Issue 6
Mayıs 2025	May 2025
Yayıncı	Publisher
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi	Niğde Ömer Halisdemir University
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Hedef Kitle	Target Audience
Nisar dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Nisar journal is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Nisar'da yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Nisar. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, İntihal.net yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Intihal.net software.





NİSAR

Dergi Kurulları | Journal Boards



YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

orcid.org/0000-0002-5095-9522

umkilavuz@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ Üniversitesi

ror.org/03tg3eb07

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri
Kelam

Doç. Dr. Ömer ÖZBEK

orcid.org/0000-0001-7668-1701

omeroz@erciyes.edu.tr

Erciyes Üniversitesi

ror.org/047g8vk19

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri
Tefsir

Doç. Dr. Harun ABACI

orcid.org/0000-0003-2259-5722

harunabaci@pau.edu.tr

Pamukkale Üniversitesi

ror.org/01etz1309

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri
Tefsir

Prof. Dr. Mahmut AY

Orcid: 0000-0003-3990-1044

may@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi

ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri
Kelam

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

orcid.org/0000-0002-6100-4289

ozbolata@gmail.com

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri
Din Sosyolojisi

Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

orcid.org/0000-0002-8369-3388

gunduzoz@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi

ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri
Arap Dili ve Belagatı

Prof. Dr. Mithat ESER

orcid.org/0000-0002-7738-9611

mithat.eser@selcuk.edu.tr

Selçuk Üniversitesi

ror.org/045hgzm75

İslami İlimler Fakültesi
İslam Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL

orcid.org/0000-0003-0569-8527

atemel@cu.edu.tr

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat

Prof. Dr. Ramazan ADIBELLİ
orcid.org/0000-0002-7398-0017
adibelli@erciyes.edu.tr
Erciyes Üniversitesi
ror.org/047g8vk19
İlahiyat Fakültesi | Dinler Tarihi

Prof. Dr. Abdürrezzak TEK
orcid.org/0000-0001-9508-4005
atek@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi
ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK
orcid.org/0000-0003-4417-1883
selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane Üniversitesi
ror.org/00r9t7n55
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK
orcid.org/0000-0002-3496-7872
muratsimsek76@hotmail.com
Marmara Üniversitesi
ror.org/02kswqa67
İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü
İslam Hukuku, İslam Ekonomisi

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK
orcid.org/0000-0003-1536-8046
abdullahcolak@hitit.edu.tr
Hitit Üniversitesi
ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Prof. Dr. Nasi ASLAN
orcid.org/0000-0002-0871-5102
nasiaslan@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi
ror.org/05wxkj555
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
orcid.org/0000-0001-8285-5181
huseyin.aydin@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi
ror.org/045hgzm75
İslami İlimler Fakültesi
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri

Doç. Dr. Mohamad ALAHMAD
orcid.org/0000-0002-3690-236X
mohamadalahmad@gumushane.edu.tr
Gümüşhane Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet GÜZEL
orcid.org/0000-0003-4569-0386
aguzel@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan Üniversitesi
https://ror.org/013s3zh21
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi | Eğitim Tarihi

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER
orcid.org/0000-0002-7282-846X
haksever@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi
ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI
orcid.org/0000-0002-4365-6275
saffet.sancakli@inonu.edu.tr
İnönü Üniversitesi
ror.org/04asck240
İlahiyat Fakültesi
Hadis

Doç. Dr. Muhammad Akram HAKIM
m.akramhakim88@gmail.com
Jawzjan Üniversitesi
Sosyal Bilimler Fakültesi

ror.org/00r9t7n55
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

İslam Kültürü

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL

orcid.org/0000-0002-4800-9122

munal@erciyes.edu.tr

Erciyes Üniversitesi

ror.org/047g8vk19

İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi ve Mantık

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK

orcid.org/0000-0002-4708-9167

hkayiklik@cu.edu.tr

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

Doç. Dr. Mehmet KAYA

orcid.org/0000-0003-0066-5232

kayamehmet@selcuk.edu.tr

Selçuk Üniversitesi

ror.org/045hgzm75

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

Prof. Dr. Asım YAPICI

orcid.org/0000-0002-7041-9064

asim.yapici@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

ror.org/025y36b60

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Dr. Öğr. Üyesi Zhakhangir NURMATOV

orcid.org/0000-0001-5083-0748

zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

Ahmet Yesevi Üniversitesi

ror.org/01gtvs751

Sosyal Bilimler Enstitüsü | İlahiyat

EDİTÖRLER | EDITORS

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER

orcid.org/0000-0002-9736-9730

harungecer@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Din Bilimleri

Editör | Editor

Dr. Öğr. Üyesi Hicret Karaduman

Orcid:0000-0003-0391-5444

hicretkaraduman@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tasavvuf

Editör | Editor

Dr. Öğr. Üyesi Recep YARTAŞI

orcid.org/0000-0001-7933-051X

recep.yartasi@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

Etik Editörü | Ethics Editor

Doç. Dr. Yılmaz ÇELİK

orcid.org/0000-0002-5038-575X

yilmazcelik70@gmail.com

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi

Ön İnceleme Editörü | Review Editor

Doç. Dr. Bayram AYHAN

orcid.org/0000-0003-1851-020

bayramayhan@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Arş. Gör. Dr. Müfide AĞIRKAN

orcid.org/0000-0002-7754-6066

mufidegokler@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Arş. Gör. Akın İŞLEME

orcid.org/

akin.isleme@marmara.edu.tr

Ordu Üniversitesi | ror.org/04r0hn449

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Öğr. Gör. Mahmut Metin Aksan

Orcid: 0000-0001-8144-1710

maksan@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi |Yabancı Diller

Yüksekokulu | Yabancı Diller Bölümü

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Hicret Karaduman

Orcid:0000-0003-0391-5444

hicretkaraduman@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tasavvuf

Mizanpaj ve Dizgi Editörü | Layout Editor

Dr. Öğr. Üyesi Kerim YILMAZ

orcid.org/0000-0003-0712-6725

yilmazkerim@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

İndeks Editörü | Index Editor

Havva ÖZGÜN

orcid.org/0000-0002-2905-5326

info@yazimdestegi.com

Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve

Danışmanlık | Uluslararası İlişkiler

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS**Felsefe ve Din Bilimleri****Philosophy and Religious Studies**

Arş. Gör. Esra KODAL

orcid.org/0000-0001-7160-8038

esrakodal@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman DOĞANAY

orcid.org/0000-0003-2665-8479

suleymandoganay@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Studies**

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

orcid.org/0000-0003-4251-6665

sdonmez@akdeniz.edu.tr

Akdeniz Üniversitesi

ror.org/01m59r132

İlahiyat Fakültesi | Felsefe Tarihi

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi İlyas PÜR

orcid.org/0000-0002-7795-8212

ilyaspur@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

ror.org/019jds967

İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KIRANATLIOĞLU

orcid.org/0000-0002-7609-3093

mustafakiranatli@gmail.com

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Din Bilimleri

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Serkan ÇETİN

orcid.org/0000-0002-2476-6882

serkancetin@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Kelam ve İtikadi İslam

Mezhepleri

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GURBET

orcid.org/0000-0001-7136-7123

mahmutgurbet@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Hadis

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÜNAL

orcid.org/0000-0003-0949-8565

tgunal@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi | ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Kelam

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAFIZOĞLU

orcid.org/0000-0002-2008-9060

yhafizoglu@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Kelam ve İtikadi İslam

Mezhepleri

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Ahmet VURAL

orcid.org/0000-0002-3378-496X

ahmetvural@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tasavvuf

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Prof. Dr. Adem ÇATAK

orcid.org/0000-0002-4443-667X

ademcatak@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

ror.org/019jds967

İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Mehmet KOÇ

orcid.org/0000-0002-2443-1652

mehmetkoc@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

orcid.org/0000-0003-3356-7786

mbyuksel@kayseri.edu.tr

Kayseri Üniversitesi

Develi İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Mustafa HAYTA

orcid.org/0000-0002-9165-8232

mhayta@cu.edu.tr

Çukurova Üniversitesi | ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

İslam Tarihi ve Sanatları**Islamic History and Arts**

Arş. Gör. Ahmet GÜMÜŞTOP

orcid.org/0000-0001-9580-2759

ahmetgumustop@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları

İslam Tarihi ve Sanatları**Islamic History and Arts**

Dr. Öğr. Üyesi Kübra YILMAZ

orcid.org/0000-0002-9540-4352

kyilmaz@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

ror.org/04xk0dc21

İlahiyat Fakültesi | Türk İslam Edebiyatı

İslam Tarihi ve Sanatları**Islamic History and Arts**

Dr. Öğr. Üyesi Yasin KURNAZ

orcid.org/0000-0001-5930-8382

yasinkurnaz@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | İslam Tarihi



NİSAR

Dini Tetkikler Dergisi Politikaları



AMAÇ VE KAPSAM

Amaç

NİSAR, 2022 yılında yayımlanmaya başlayan hakemli bir dergidir. NİSAR dergisinin amacı, sosyal bilimlerin bir alt dalı kabul edebileceğimiz ilahiyat alanına ilişkin yapılan nitelikli ve özgün çalışmaları, akademik çevrelerin dikkatine sunarak akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına imkân sağlamaktır. Bu hedef kapsamında ulusal ve uluslararası düzeyde İslami ilimler alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi hedeflenmektedir. Bu itibarla üst düzey ilmi nitelikteki çalışmaların yayımlandığı uluslararası süreli bir yayın organıdır. NİSAR dergisinin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır. Bu itibarla üst düzey ilmi nitelikteki çalışmaların yayımlandığı uluslararası süreli bir yayın organıdır. NİSAR, 31 Mayıs ve 30 Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. NİSAR dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. NİSAR; açık erişimli, gayri ticari bilimsel yayıncılığı benimsemiştir. NİSAR dergisinde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya istenilen diğer arşivlerde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir.

Kapsam

Dergi, ilahiyat ve İslami ilimler alanında ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu akademik çalışmalara yer vermektedir. Bu doğrultuda özgün ve yeni araştırma makalelerinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap tanıtım yazısı, toplantı değerlendirmesi, doktora özeti ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kapsama dâhil edilmektedir. Dergide, Türkiye'deki ilahiyat ve İslâmî ilimler Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça ve İngilizce çalışmalar değerlendirmeye alınmaktadır. Ayrıca dergi, Sosyal Bilimler alanlarındaki bu bilim dallarıyla ilişkili kabul edilebilecek akademik çalışmalara da yer vermektedir.

Konu Kategorisi

- Sosyal Bilimler - Alan Araştırmaları/Dini Çalışmalar
- Beşeri Bilimler- Dini Çalışmalar/Hadis Tarihi; Bilim Tarihi/Hadis Usulü; Metodoloji, Epistemoloji/Hadis ve Sünnet Anlam, Yorum ve Dini Değeri; Sosyal Bilimler/ Çağdaş Dönem Hadis Tartışmaları; Sosyoloji/ İnterdisipliner Hadis Araştırmaları; Multidisipliner Bilimler, Tarih/Türk-İslam Tarihi; Edebiyat/Türk İslam Edebiyatı; Felsefe/Türk-İslam Felsefesi; Müzik/Türk-İslam Müziği; Din/İslam Araştırmaları.

LC Kategorisi

H1-99 Sosyal Bilimler (Genel)

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kıraat, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepler Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Dini Musiki, İslam, Hadis Tarihi, Hadis Usulü, Sünnet, Sünneti/hadisi Anlama, Hadis/sünnet Problemleri, El Yazmaları, Din ve Kültür, Kültürel Yaşam, Popüler Kültür, İslam İktisadı, İslam Toplumlari, İslam Dünyası, İslam Eserleri, İslam Sanatları, Hadis/ Sünnet ve Kültür, Hadis/Sünnet ve Medeniyet, Hadis/Sünnet ve müzik, Hadis/Sünnet ve Sağlık, Tıbb-ı Nebevi, Hadis/Sünnet ve Edebiyat, Hadis/Sünnet ve Dil, Hadis/Sünnet ve Tarih, Hadis/Sünnet Sosyolojisi, Hadis/Sünnet Psikolojisi, Hadis/Sünnet Epistemolojisi, Hadis/Sünnet Felsefesi, Hz. Muhammed, İslam, Arap Toplumu, İslam Toplumu, Hadis/Sünnet Arkeolojisi, Kültürel Asimilasyon, Kültürel Yaşam, Dini Yaşam, Hadis/Sünnet ve Halk İnanışları, Hadis/Sünnet ve Mitoloji, Hadis/Sünnet ve Bilim, Hadis/Sünnet ve Akıl, Türk-İslam Sanatları, Türk-İslam Musikisi, Türk-İslam Felsefesi, Türk-İslam Kültür Varlıkları.

Yayın Dili

Tam Metin Yayın Dili:

- Birincil Dil: Türkçe
- İkincil Dil: İngilizce
- Üçüncü Dil: Arapça

İngilizce ve Latin Alfabesiyle Yazılan İçerik:

- Makale Başlığı: Türkçe & İngilizce
- Yazar Adı: Türkçe (Latin Alfabesinde)
- Yazar Adresi: Türkçe (Latin Alfabesinde)
- Anahtar Kelimeler: Türkçe & İngilizce
- Kaynakça: Türkçe (Latin Alfabesinde)

Tam Metin: Türkçe (Latin Alfabesinde)

Makale Başvuruları

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Okur Kitlesi

NİSAR dergisinin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

Ücret Politikası

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Nisar dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir. Nisar dergisinin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır.

Makalelerin Özgünlüğü

Nisar dergisinde, daha önce başka bir yerde yayımlanan çalışmaları kabul etmez. Ancak bazen yabancı dildeki yayınlanmış makaleler işleme alınabilir.

Hakemlik Türü

Çift Körleme: İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir. Editörler, hakemler ile yazarlar arasındaki tüm etkileşimlere aracılık eder.

COPE'un En İyi Uygulama İlkeleri

Nisar, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır. Nisar dergisi COPE'un (Committee on Publication Ethics) Bilimsel Yayınlarında Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkelerini kabul etmektedir.

İntihali Önleme

Bu dergi, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder: Ön kontrolden geçirilen makaleler, İntihal.net yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20'den az olması beklenir.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/kabul edilmeyen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir. Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olasılık söz konusu ise; bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyor ise, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE ve ICJME yönergeleri dikkate alınır.

Türkiye Editörler Çalıştay Grubu

Nisar, editörler için yararlı olacağını düşünerek diğer editörlerle iletişim içinde olmalarını destekler. Editörlerimiz, Türkiye Editörler Çalıştay Grubu'na üyedir.

Hakem Raporlarının Saklanması

Nisar, bilimsel inceleme görevini son derece ciddiye almaktadır. Nisar, makale inceleme sürecine ait tüm kayıtları arşivlemekte ve korumaktadır.

Kaynak Gösterim Stili

Makaleler, İSNAD Sistemine göre hazırlanmış olmalıdır. Bilim dalında, İSNAD dipnotlu veya metin içi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Öz ve Anahtar Kelimeler

Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 250-300 kelimelik özet ve 5-7 arası anahtar kelime içermelidir.

Yazarlık ve Katkıda Bulunma

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan çıkarılamaz ve yeni bir isim eklenemez. Ayrıca yazar sırası değiştirilemez.

Katkı Oranı Beyanı

Makalede, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çıkar çatışması beyanı belirtilmelidir. Beyan tablosunu da içeren makale MS Word şablonunu buradan indirebilir.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını

Nisar, bilimsel süreli yayıncılıkta etik güvence oluşturmak amacıyla, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ve "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemektedir. Bu kapsamda dergiye gönderilen çalışmalarda aşağıdaki hususlara uyulmalıdır:

- Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.
- Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel ve Ek Sayı Yayımlama Prosedürü

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özet ve ek sayılarda yayımlanan tüm makaleler çift taraflı kör akran değerlendirmesi sürecine tabidir.

Tam Metinlere Erişim

Nisar açık erişimli bir dergidir. Okuyucular, kaydolmaksızın derginin tam metnine ulaşabilirler.

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Etik İlkeler

- NİSAR dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. NİSAR, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir. Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştay Kararlarına da uymayı taahhüt eder.
 - NİSAR, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder: Ön kontrolden geçirilen makaleler, İntihal.net yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20'ten az olması beklenir.
 - NİSAR dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. NİSAR Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir:
 - Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. NİSAR Dergisi, editör ve/veya hakemler tarafından verilen dönütlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.
 - Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, "Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira duplication/tekrar yayın/bilimsel yanıltma/çoklu yayın suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.
- Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

Yayın Politikası

- NİSAR dergisine gönderilen makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olması gerekmektedir.
- NİSAR' da Türkçe, Arapça ve İngilizce çalışmalar yayınlanmaktadır. Latin harfleri dışındaki makalelerin (Arapça) Latin harfi ile yazılmış; başlık, öz, anahtar kelime ve kaynakçayı metne eklemesi gerekmektedir.

- Telif ve tercüme makale ile metin neşri: Dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler dahil 10.000 sözcüğü aşmamalıdır.
- Telif ve tercüme makale ile metin neşirlerinde, 250-300 kelime aralığında Türkçe özet ve buna muadil İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır. Diğer yazı türlerinde öz ve anahtar kelime bulunmamalıdır.
- Kitap ve bilimsel etkinlik değerlendirmesi, araştırma ve vefa notu, doktora özeti: Dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç ana metin 1000-2500 sözcük aralığındadır.
- NİSAR'a gönderilen akademik yazıların yazarları, etik ilkeleri ve yayın esaslarını kabul etmiş sayılır.
- Çeviri makalelerin aslı, çeviri izni ekte gönderilmelidir.
- Neşredilen metinlerin asılları, ekte gönderilmelidir.
- NİSAR, İSNAD Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir.
- Derginin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.
- Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

İLETİŞİM

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Harun GEÇER

ORCID: 0000-0002-9736-9730

Email: harungecer@ohu.edu.tr

Telefon: 0 388 225 46 72

Adres: Fartek, 51000 Niğde Merkez/Niğde

Şehir: Niğde

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 51000

Etik Editörü

Doç. Dr. Yılmaz Çelik

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

yilmazcelik@ohu.edu.tr

Fartek, 51000 Niğde Merkez/Niğde/Türkiye

Yayınevi

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

ISNI: 0000 0001 0700 8038

Crossref: 501100010625

E-posta: islamiilimler@ohu.edu.tr

Web: <https://www.ohu.edu.tr/islamiilimlerfakultesi>

Adres: Bor Yolu Üzeri Merkez Yerleşke

Şehir: Niğde

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 51000

İtiraz

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

Şikâyet

Şikâyet, Nisar'ın veya yazı işleri ekibimizin sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili olmalıdır. Şikâyetler doğrudan nisardergisi@gmail.com adresine e-posta ile gönderilmelidir.

JOURNAL POLICIES

Scholarly Content

The Nisar contains original scholarly material. Except for editorial papers, all published articles are under a double-blind peer review process.

AIMS AND SCOPE

AIMS AND SCOPE

Aim

Nisar is a peer-reviewed journal that started to be published in 2022. The aim of the journal Nisar is to enable the production and dissemination of academic knowledge by bringing to the attention of academic circles the qualified and original studies on the field of theology, which we can accept as a sub-branch of social sciences. Within the scope of this goal, it is aimed to evaluate and develop the knowledge accumulated in the field of Islamic sciences at national and international level, and to produce new and original ideas. In this respect, it is an international periodical publication in which high-level scientific studies are published. The target audience of Nisar journal is experts who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field. Nisar is published twice a year, on 31 May and 30 November. The copyrights of the works published in the journal Nisar academic to their authors. April; has embraced open access, non-commercial scientific publishing. Articles published in the journal Nisar can be made accessible by the author in the institutional archive of the university, in the archives on the subject or in other archives requested without the restriction period.

Scope

The journal includes academic studies in line with the publication principles announced in the field of Theology and Islamic Sciences. In this direction, in addition to original and new research articles, different writing types such as research notes, interviews, book introductions, meeting evaluations, doctoral abstracts and loyalty notes are also included. In the journal, Turkish, Arabic and English studies related to all fields of science in the Faculties of Theology and Islamic Sciences in Turkey are evaluated. In addition, the journal also includes academic studies that can be considered related to these branches of science in the field of Social Sciences.

Subject Category

- Social Sciences - Field Studies/Religious Studies
- Humanities- Religious Studies/Hadith History; History of Science/Hadith Method; Methodology, Epistemology/ Hadith and Sunnah Meaning, Interpretation and Religious Value; Social Sciences/ Contemporary Hadith Discussions; Sociology/ Interdisciplinary Hadith Studies; Multidisciplinary Sciences, History/Turkish-Islamic History; Literature/Turkish-Islamic Literature; Philosophy/Turkish-Islamic Philosophy; Music/Turkish-Islamic Music; Religion/Islamic Studies.

LC Category

H1-99 Social Sciences (General)

Keywords

Tafsir, Recitation, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, History of Islam, Islamic Arts History, Turkish-Islamic Literature, Religious Music, Islam, History of Hadith, Hadith Method, Sunnah, Understanding Sunnah/hadith, Hadith/Sunnah Problems, Manuscripts, Religion and Culture, Cultural Life, Popular Culture, Islamic Economics, Islamic Societies, Islamic World , Islamic Works, Islamic Arts, Hadith/Sunnah and Culture, Hadith/Sunnah and Civilization, Hadith/Sunnah and music, Hadith/Sunnah and Health, Medicine, Hadith/Sunnah and Literature, Hadith/Sunnah and Language, Hadith/ Sunnah and History, Hadith/Sunnah Sociology, Hadith/Sunnah Psychology, Hadith/Sunnah Epistemology, Hadith/Sunnah Philosophy, Hz. Muhammad, Islam, Arab Society, Islamic Society, Hadith/Sunnah Archeology, Cultural Assimilation, Cultural Life, Religious Life, Hadith/Sunnah and Folk Beliefs, Hadith/Sunnah and Mythology, Hadith/Sunnah and Science, Hadith/Sunnah and Reason, Turkish -Islamic Arts, Turkish-Islamic Music, Turkish-Islamic Philosophy, Turkish-Islamic Cultural Heritage.

Publication Language

Full Text Publication Language:

- Primary Language: Turkish
- Secondary Language: English
- Third Language: Arabic

Content Written in English and Latin Alphabet:

- Article Title: Turkish & English
- Author's Name: Turkish (in Latin Alphabet)
- Author's Address: Turkish (in Latin Alphabet)
- Keywords: Turkish & English
- Bibliography: Turkish (in Latin Alphabet)

Full Text: Turkish (in Latin Alphabet)

Manuscripts Submissions

Submitted articles must be in accordance with the purpose and scope of the journal. Manuscripts that are original, unpublished, and not in the process of evaluation in another journal, whose content and submission have been approved by each author, are accepted for evaluation.

Audience

The academic level of the published papers is appropriate to academicians, researchers, graduate students, and related academic institutions and organizations.

Article Processing Charge

The publication of articles and the execution of article processes in the journal are free of charge. No processing or submission fee is charged under any other names (editorial processing charges, language editing charges, colour charges, submission charges, page charges, membership charges,

print subscription charges, other supplementary charges). The Nisar does not accept sponsorship or advertisements as part of its publication policies. Publisher covers all charges of the Nisar.

Originality of Manuscripts

The Nisar does not want to publish material that has already appeared in full elsewhere. But we sometimes accept articles that have already appeared in foreign language journals.

Model of Peer Review

Double-blind peer review: After plagiarism control, eligible articles are evaluated by the editor-in-chief for originality, methodology, the importance of the subject covered, and compatibility with the scope of the journal. The editor ensures that the manuscripts go through a fair double-blind review and, if the article conforms to the formal principles, it submits the incoming paper for the evaluation of at least two referees from the country and abroad. Editors mediate all interactions between reviewers and authors.

The Best Practice of COPE

Nisar is committed to the highest standards in publishing ethics. The Nisar accepts the Principles of Transparency and Best Practices in Scholarly Publishing of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Plagiarism Prevention

This journal checks for plagiarism in studies submitted for review: Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Intihal.net software. If plagiarism/self-plagiarism is detected, the authors are informed. If necessary, the editors can subject the article to plagiarism control at various stages of the evaluation or production process. High similarity rates can cause an article to be rejected before or even after it is accepted. This rate is expected to be less than 20%.

Plagiarism, duplication, false authorship/disapproved authorship, research/data fabrication, article slicing, slicing, copyright infringement and concealment of conflict of interest are considered unethical behaviors. All articles that do not comply with accepted ethical standards are removed from the publication. This includes articles with possible irregularities and inconsistencies detected after publication.

Correction, Retraction, Expression of Concern

Editor should consider publishing correction if minor errors that do not effect the results, interpretations and conclusions of the published paper are detected. Editor should consider retraction if major errors and/or misconduct that invalidate results and conclusions are detected. Editor should consider issuing an expression of concern if there is evidence of research or publication misconduct by the authors; there is evidence that the findings are not reliable and institutions of the authors do not investigate the case or the possible investigation seems to be unfair or nonconclusive. The guidelines of COPE and ICJME are taken into consideration regarding correction, retractions or expression of concern.

The Group of Turkey Editors' Workshop

Nisar supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Nisar supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Our editors are members of the Group of Turkey Editors' Workshop.

Record of all peer-review process records

Nisar, takes its duties of guardianship over the scholarly record extremely seriously. The Nisar records all peer-review process records.

Citation Style

The Nisar requires writers to use the ISNAD Citation Style . In the field of science, ISNAD footnote or in-text system, whichever is widely used, can be preferred.

Abstract and Keywords

Submitted manuscripts should contain 250-300-word abstracts and 5-7 keywords To facilitate electronic search.

Authorship and Contributorship

After manuscript is submit to the Journal, the name of any of the authors cannot be deleted from the list of authors without the written consent of all authors, a new name cannot be added as an author, and the order of authors cannot be changed.

Contribution Rate Statement

In the manuscript, the contribution rate statement of the researchers, support and acknowledgment statements, if any, and conflict of interest statement should be stated. The manuscript template including the statement table can be downloaded from here.

Publication of research that involve human subjects (i.e., surveys and interviews)

The Nisar adopts the "Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" and "Code of Conduct for Journal Publishers" of the Publication Ethics Committee (COPE) in order to create ethical assurance in scientific periodicals. In this context, the following points should be followed in the manuscripts submitted to the journal:

- For research conducted in all branches of science that requires ethics committee approval (ethics committee approval should be obtained, this approval should be stated and documented in the article.
- In research that requires ethics committee permission, information about the permission (name of the committee, date, and number) is in the method section, and also on one of the first/last pages of the article; In case of reports, information about signing the informed consent/consent form should be included in the article.

Editorial oversight and processing concerning special issues

A special issue can be published in the journal once a year upon the request of the Editorial Board. All articles published in the special and supplementary issues are under a double-blind peer review process.

Access to the full text

The Nisar is open access journal. Readers can access to the full text of the journal without requiring registration.

ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY

Ethical Principles

- Nisar journal adheres to national and international standards on research and publication ethics. It complies with Press Law, Intellectual and Artistic Works Law and Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive. Nisar, has adopted the International Ethical Publishing Principles published by Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA). It also undertakes to comply with the Decisions of the Turkey Editors' Workshop.
- NISAR checks for plagiarism in the studies submitted for review. Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Intihal.net software. Authors are notified if plagiarism/self-plagiarism is detected. If necessary, the editors can subject the article to plagiarism control at various stages of the evaluation or production process. High similarity rates can cause an article to be rejected before or even after it is accepted. This rate is expected to be less than 20%.
- The publication processes implemented in the journal Nisar are the basis for the development and distribution of information in an impartial and respectful manner. The processes implemented in this direction are directly reflected in the quality of the work of the authors and the institutions that support the authors. Peer-reviewed studies are studies that embody and support the scientific method. At this point, it is important that all stakeholders of the process (authors, readers and researchers, publisher, referees and editors) comply with the standards for ethical principles. Within the scope of publication ethics of the Nisar Journal, all stakeholders are expected to bear the following ethical responsibilities:
- If situations such as manipulating, distorting and using fabricated data used in the articles are detected, this situation will be reported to the institution where the article author works, and the article will be rejected. Nisar Journal has the right to request the output files of the analysis results from the authors according to the feedback given by the editor and/or referees.
- In order for the articles produced from the paper to be evaluated, the author must send the article with a wet signed undertaking stating "My work has not been published before and will not be published." Because duplication/republishing/scientific deception/multi-publishing is a crime. According to the TÜBİTAK Publication Ethics Committee, republishing is sending or publishing the same research results to more than one journal for publication. If an article has been previously evaluated and published, other publications are considered republished.
- Study prepared for publication if the book chapter is produced from an unpublished paper text and a master's or doctoral thesis, this matter must be stated in Turkish and English on the first page of the study.

Publication Policy

- The articles sent to the NISAR journal must not have been published anywhere before and should not have been decided for publication.
- Studies in Turkish, Arabic and English are published in NISAR. Articles other than Latin script (Arabic) are written in Latin; the title, abstract, keyword and bibliography should be added to the text.
- Copyright and translated article and text publication: Footnotes should not exceed 10,000 words, including bibliography, abstract and English abstracts.
- In the publications of copyrighted and translated articles and texts, there should be a Turkish abstract between 250-300 words and an equivalent English summary and keywords (5-7 words). Other post types should not contain abstract and keywords.
- Book and scientific activity evaluation, research and loyalty note, doctoral summary: Except for footnotes, bibliography, abstract and English abstracts, the main text is between 1000-2500 words.
- The authors of the academic articles sent to Nisar are deemed to have accepted the ethical principles and publication principles.
- The original of the translated articles and the translation permission should be attached.
- The originals of the published texts should be attached.
- Nisar uses the İSNAD Citation System. The articles to be sent to our journal should be arranged according to this citation system.
- All expenses of the journal are covered by the Publisher. The publication of articles and the execution of article processes in the journal are free of charge. No processing fee or submission fee is charged for articles submitted to the journal or accepted for publication.
- Submitted articles; After being scanned by the plagiarism detection program and determined that it does not contain plagiarism and has not been published before, it is subjected to double-blind peer-review evaluation by at least two referees who have studies on the subject.

CONTACT

Contact us

The best way to contact us is by email.

Individual contact details are available for most staff members and can be found using our Editorial Staff list.

The Main Publishing Contact

Name Surname: Harun GEÇER

ORCID: 0000-0002-9736-9730

Email: harungecer@ohu.edu.tr

Phone Number: 0 388 225 46 72

Address: Ferteek, 51000 Niğde Merkez/Niğde

City: Niğde

Country: Türkiye

Postal Code: 51000

Ethical Editor

Doç. Dr. Yılmaz Çelik

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

yilmazcelik@ohu.edu.tr

Ferteek, 51000 Niğde Merkez/Niğde/Türkiye

Publisher

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

ISNI: 0000 0001 0700 8038

Crossref: 501100010625

Email: islamiilimler@ohu.edu.tr

Web: <https://www.ohu.edu.tr/islamiilimlerfakultesi>

Address: Bor Yolu Üzeri Merkez Yerleşke

City: Niğde

Country: Türkiye

Postal Code: 51000

Appeal

If you believe we have rejected your article wrongly, perhaps because we have misunderstood its scientific content, please submit an appeal (rebuttal) letter to our editorial team at nisardergisi@gmail.com

Complaint

The complaint must relate to content, procedures, or policies that are the responsibility of The Nisar or our editorial staff. Complaints should be directly emailed to nisardergisi@gmail.com and will be dealt with confidentially.



NİSAR

Dini Tetkikler Dergisi
Religious Review Journal



Yıl/Year 2025 Sayı/Issue 6

EDİTÖRDEN

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan Nisar Dinî Tetkikler Dergisi'nin altıncı sayısı siz değerli okurlarımızla yeniden buluşmanın memnuniyetini yaşıyoruz. 2022 yılında ilim dünyasına kazandırılan dergimiz, kısa süre içerisinde sağlam bir yayın çizgisi edinmiş; nitelikli hakemlik süreçleri, disiplinlerarası yaklaşımı ve akademik katkı odaklı yayın politikasıyla dikkat çekici bir gelişim göstermiştir. Bu sayımızda altı özgün araştırma makalesine ve bir kitap tanıtım yazısına yer verilmiştir. Farklı konuları ele alan bu çalışmaların, ilahiyat ve din araştırmaları alanında yürütülen bilimsel tartışmalara yeni perspektifler sunacağına inanmaktayız. Dergimizin EBSCO CEEAS, DOAJ, ERIH PLUS ve Index Copernicus gibi saygın uluslararası dizinlerde taranması, bilimsel standartlara ve yayın etiğine verdiğimiz önemin somut bir göstergesidir. TR Dizin başvuru süreci titizlikle sürdürülmekte; bu kapsamda içerik niteliği, süreklilik ve teknik gerekliliklere ilişkin editoryal denetim hassasiyetle yürütülmektedir. Ayrıca, farklı dillerde yayımlanan makalelerle Index Islamicus gibi alan odaklı indekslerde yer alma hedefimiz de güncelliğini korumaktadır. Dergimizin bu noktaya gelmesinde katkı sunan tüm yazarlarımıza, titiz değerlendirmeleriyle sürece değer katan hakemlerimize, özverili çalışmalarıyla emek veren yayın kurulu ve sekreteryaya ekibimize; ayrıca her aşamada desteğini esirgemeyen Fakültemiz ve Üniversitemiz yönetimine içten teşekkürlerimi sunuyorum. Yeni sayımızın ilim dünyasına hayırlı olmasını diler, her türlü katkı ve değerlendirmenizi memnuniyetle karşılayacağımızı belirtmek isterim.

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER
Baş Editör



NISAR

Dini Tetkikler Dergisi
Religious Review Journal



Yıl/Year 2025 Sayı/Issue 6

FROM THE EDITOR

It is with great pleasure that we present to you the sixth issue of Nisar Journal of Religious Studies, published by the Faculty of Islamic Studies at Niğde Ömer Halisdemir University. Since its inception in 2022, our journal has swiftly established a solid editorial framework, marked by rigorous peer-review processes, an interdisciplinary perspective, and a publication policy committed to academic contribution. This issue features six original research articles and one scholarly book review. We firmly believe that these works, each addressing diverse and significant topics, will offer fresh perspectives and contribute meaningfully to the ongoing academic discourse in the fields of theology and religious studies. The inclusion of our journal in esteemed international indexes such as EBSCO CEEAS, DOAJ, ERIH PLUS, and Index Copernicus stands as a testament to our adherence to high academic standards and publication ethics. Our application process for inclusion in the national TR Index is ongoing, with editorial efforts meticulously aligned to meet the criteria regarding content quality, publication continuity, and technical requirements. Furthermore, with the publication of articles in multiple languages, we remain committed to achieving broader visibility through field-specific indexes such as Index Islamicus. I would like to extend my sincere gratitude to all our authors, whose scholarly contributions shape the character of this issue; to our reviewers, whose meticulous evaluations uphold our academic standards; and to our editorial board and secretariat, whose dedicated efforts sustain the publication process. I also wish to thank the administration of our Faculty and University for their unwavering support throughout every stage of our journal's development. We hope that this new issue will prove beneficial to the academic community, and we remain open to all forms of feedback and scholarly engagement.

Dr. Harun GEÇER
Editor-in-Chief



NISAR

Dini Tetkikler Dergisi
Religious Review Journal



Yıl/Year 2025 Sayı/Issue 6

İçindekiler | Contents

Jenerik Generic	I
Yayın İlkeleri Publication Principles	VIII
Editörden From the Editor	XXII
Araştırma Makaleleri Research Articles	
Yılmaz Çelik	
Siyasi Erdem Açısından Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr An Example of Power Struggle in Terms of Political Virtue: Abdullah b. Zubair	1-21
Mahmut Yıldız	
Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi: Teolojik ve Felsefi Tartışmalar Divine Knowledge in Classical Islamic Thought: Theological and Philosophical Debates	23-55
Ahmet Gümüştöpe	
Mustafa Yıldırım	
Karamanoğlu Beyliği Döneminde Bir Niğde Vakfiyesi: Davut Çelebi Oğlu Şeyh Çelebi A Waqf Charter in Niğde During the Karamanid Principality: The Waqf of Davut Çelebi oğlu Şeyh Çelebi	57-74
Semra Kaya	
Kur'ân'da İmtihan Olgusu ve Kavramsal Çerçevesi The Phenomenon of Testing in the Qur'an and Its Conceptual Framework	75-102
Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik	
البنية السردية في قصة "لعبة البيت" ليوسف إدريس Yusuf İdris'in "Ev Oyunu" Adlı Kısa Hikayesinde Anlatısal Yapı The Narrative Structure in Yusuf İdris's Story "House Game"	103-123

Sabah Gheraibia

Naima Boukeloua

الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر بين العرفانية والفكر الصوفي

İnsan ve Kültürel Boyutlar: Prens Abd-el-Kader'in Şiirinde Gnostisizm ve Tasavvuf
Düşüncesi

125-154

The Human and Cultural Dimensions in the Poetry of Prince Abd-el-Kader Between
Gnosticism and Mystic Thought

Kitap İncelemeleri | Book Reviews

Nuran Döner

“Yedi Sufi’den Çağrı” Adlı Eserin Muhteva Hususiyetleri

155-162

The Content Characteristics of the Work Titled “A Call from the Seven Sufis”



Siyasi Erdem Açısından Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr

Yılmaz Çelik | ORCID: [0000-0002-5038-575X](https://orcid.org/0000-0002-5038-575X) | yilmazcelik70@gmail.com

Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi,
Niğde, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

Öz

İslâm tarihinde sahabe döneminden itibaren Müslümanlar arasında birçok siyasi ihtilaf yaşanmıştır. Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanı olarak seçilmesiyle başlayan, Hz. Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffin savaşları ile derinleşen, sonrasında da artarak devam eden siyasi ihtilaflar İslâm toplumunda büyük bölünmelere neden olmuştur. İslâm toplumundaki bu ihtilafların ortaya çıkmasında şüphesiz ki Ümeyyeoğulları'nın önemli payı vardır. Bu durum Emevîlerin doksan yıllık iktidarlari döneminde çok sert muhalefet hareketlerine neden olmuştur. Bunlar arasında Abdullah b. Zübeyr hareketinin önemli bir yeri vardır. Abdullah b. Zübeyr, eğer siyasetin ince taktiklerini kullanabilme iradesini gösterebilseydi muhtemelen Ümeyyeoğullari iktidarını henüz başlangıç safhasındayken ortadan kaldırarak kendi iktidarını sağlamlaştırabilecekti. Ancak, Abdullah b. Zübeyr bu iradeyi gösterememiştir. Ayrıca Mervân b. Hakem ve oğlu Abdülmelik'in siyasi tecrübeleri buna eklenince Emevîler daha güçlü bir şekilde yönetime hâkim oldular. Abdullah b. Zübeyr'in iktidar yürüyüşü Kerbelâ olayının hemen sonrasında 64/683 yılında başlamış ve Abdülmelik b. Mervân döneminde Irak genel valisi Haccâc b. Yûsuf tarafından 73/692 yılında öldürölene kadar dokuz yıl sürmüştür. Bu çalışmada Abdullah b. Zübeyr'in, siyasi iktidari ele geçirmek gayesiyle izlediği bazı yöntem ve uygulamalarının siyasi erdem açısından kısa değerlendirmesi yapılacaktır. İslâm düşünce geleneğinde temel bir mesele olarak görölün erdemlilik, siyasi hayatta da çok önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede Abdullah b. Zübeyr'in, Hz. Ali'ye karşı muhalefet konusunda Hz. Âişe'yi ikna etme yöntemi, Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye gitmeye teşvik etmesi, Kâbe'yi üs olarak kullanması, bazı sahâbîlerin uyarılarına gösterdiği tepkiler, Kâbe'yi ziyarete gelenlerden zorla biat almaya çalışması, biat etmeyenlere baskı yapması gibi bazı konulardaki yaklaşımı ele alınacaktır. Abdullah b. Zübeyr'i farklı açılardan ele alan önemli çalışmalar bulunmaktadır. Ancak biz bu çalışmada Abdullah b. Zübeyr'in, siyasi mücadelede izlediği yöntemleri özellikle ele almak istedik. Bunu yapmakla, İslâm tarihinde öne çıkmış şahsiyetlerin farklı yönlerinin tahlil edilerek

önemli sonuçlara varılmasına yönelik çalışmalara katkıda bulunmak istedik. Ayrıca önemli şahsiyetlerin verdikleri kararların tarihte büyük değişimlere yol açabildiğini de ortaya koymayı amaçladık.

Anahtar Kelimeler

İslâm Tarihi, Abdullah b. Zübeyr, Mekke, Ümeyyegoğulları, Erdemlilik.

Atıf Bilgisi

Çelik, Yılmaz. “Siyasi Erdem Açısından Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr”.
Nisar 6 (Mayıs 2025), 1-21.

Geliş Tarihi	05.03.2025
Kabul Tarihi	14.04.2025
Yayın Tarihi	30.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu makale, 27-28 Ekim 2022 tarihinde Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Abdullah b. Zübeyr’in İktidar Mücadelesinde İzlediği Yöntemin Siyasi Erdem Açısından Değerlendirilmesi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Example of Power Struggle in Terms of Political Virtue: Abdullah b. Zubair

Yılmaz Çelik | ORCID: [0000-0002-5038-575X](https://orcid.org/0000-0002-5038-575X) | yilmazcelik70@gmail.com

Assoc. Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Science, Department of
Siyer-i Nebi and History of Islam, Niğde, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

Abstract

In Islamic history, there have been many political conflicts among Muslims since the time of the companions. These political conflicts, which began with the election of Abu Bakr as the head of state, deepened with the murder of Osman and the battles of Camel and Siffin and continued to increase afterward, caused great divisions in Islamic society. Undoubtedly, the Umayyad dynasty played an important role in the emergence of these conflicts in Islamic society. This situation caused very harsh opposition movements during the ninety-year rule of the Umayyads. Abdullah b. Zubair movement has a crucial place among these opposition movements. If Abdullah b. Zubair had demonstrated a will to use the subtle tactics of politics, he would have probably eliminated the Umayyad power in its infancy and buried it in the depths of history. However, Abdullah b. Zubair lacked this will. Moreover, because of the political experiences of Marwan b. Hakam and his son Abdulmalik, the Umayyads dominated the administration more strongly. Abdullah b. Zubair's march to power began right after the Karbala incident in 64/683, and it lasted nine years until he was killed by Hajjaj ibn Joseph the governor-general of Iraq of Abdulmelik b. Marwan in 73/692. In this study, a brief evaluation of some of the methods and practices of Abdullah b. Zubair, when marching to power, will be made in terms of political virtue. Virtue, seen as a fundamental issue in the Islamic tradition of thought, also has a significant place in political life. In this framework, Abdullah b. Zubair's approach to some issues, such as convincing Aisha to oppose Ali and his encouragement of Husayn b. Ali to go to Kûfa, his use of the Kaaba as a base, his reactions to the warnings of some companions, his attempts to take allegiance from those who visited the Kaaba forcefully, and his pressure on those who did not give allegiance will be discussed. There are important studies dealing with Abdullah b. Zubair from different perspectives. However, in this study, we especially wanted to deal with the methods Abdullah b. Zubair followed in his political struggle. By doing this, we wanted to contribute to studies aimed at reaching important conclusions by analysing different aspects of prominent personalities in Islamic history. We also aimed to show that the decisions made by important personalities can lead to major changes in history.

Keywords

Islamic History, Abdullah b. Zubair, Mecca, Umayyads, Virtue.

Citation

Çelik, Yılmaz. “Siyasi Erdem Açısından Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr”.
Nisar 6 (Mayıs 2025), 1-21.

Date of Submission	05.03.2025
Date of Acceptance	14.04.2025
Date of Publication	30.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External * This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “An Example of Power Struggle in Terms of Political Virtue: Abdullah b. Zubair”, orally delivered at the International Symposium on Humanity, Religion and Virtue on October 27-28, 2022.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslâm tarihinde, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Müslümanlar arasında sahabenin de dahil olduğu birçok siyasi ihtilaf yaşanmıştır. İlk iki halife döneminde sosyal ve siyasi bünyeyi sarsıcı bir olay yaşanmazken, Hz. Osman döneminin sonlarına doğru meydana gelen olaylar ve halifenin öldürülmesi, ileride meydana gelecek olan büyük fitne hareketlerinin habercisi olmuştur. Özellikle Cemel, Sıffin ve Kerbela hadiseleri İslâm toplumunda ilk fırkaların ortaya çıkmasına ve bölünmelere neden olmuştur. Ayrıca fetihlerde etkin rol alan bazı Arap kabilelerin ekonomik ihtiyaç ve beklentileri de bu ihtilafların körüklenmesinde önemli rol oynamıştır. Hz. Peygamber'in ashabının bu olaylardaki yaklaşımları farklılık göstermiştir. Olayların içinde taraf olan ve aktif rol alan sahâbîler olduğu gibi, tarafsız kalarak problemleri çözmeye çalışan veya hiçbir olaya müdahil olmadan köşesine çekilenler olmuştur. Bu yaklaşımlarda kabilecilik, akraba ilişkileri, Hz. Peygamber'in fitneden uzak durma konusundaki uyarıları, ekonomik şartlar, liderlerin hata olarak görülen uygulamaları ve buna benzer faktörler etkili olmuştur.

İslâm toplumdaki bu ihtilafların ortaya çıkmasında şüphesiz ki Ümeyyeoğulları'nın önemli payı vardır. Ümeyyeoğulları'nın bu tavrında, Mekke'nin Hz. Peygamber tarafından fethinden sonra şehrin yönetimindeki yetkiyi kaybetmelerinin etkisi büyüktür. Ümeyyeoğulları, bu yetkiyi tekrar ele geçirebilmek için sürekli fırsat kollamış ve Muâviye b. Ebû Süfyân'ın şahsında hedeflerine ulaşmak için toplum tarafından hoş karşılanmayan yöntemlere başvurmuşlardır. Bu durum Emevîlerin doksan yıllık iktidarı döneminde çok sert muhalefet hareketleriyle karşılaşmalarına neden olmuştur: Hucr b. Adî, Hüseyin b. Ali, Medine muhalefeti, Abdullah b. Zübeyr, Tevvâbûn, Muhtâr es-Sekafî, Hâricîler, İbnü'l-Eş'as isyanı, Zeyd b. Ali ve Emevî iktidarına son veren Abbâsî hareketi. Bunlar arasında Emevîleri yaklaşık on yıl boyunca uğraştıran Abdullah b. Zübeyr hareketinin önemli bir yeri vardır. Kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa, Abdullah b. Zübeyr, eğer siyasetin ince taktiklerini kullanabilme iradesini gösterebilseydi muhtemeldir ki Ümeyyeoğulları iktidarını henüz başlangıç safhasındayken ortadan kaldıracılabilecekti. Ancak Abdullah b. Zübeyr otuz yılı aşkın siyasi ve askeri tecrübesine rağmen, farklı nedenlerden dolayı bunu başaramamıştır. Özellikle Mervân b. Hakem ve oğlu Abdülmelik'in siyasi ve askeri tecrübeleri bu başarıya engel olmuştur.

Abdullah b. Zübeyr'in gerek hayatı gerekse siyasi mücadelesi konusunda yapılmış önemli çalışmalar vardır. Özellikle İrfan Aycan'ın çalışması¹ olayların tahlili açısından önemlidir. Bunun dışında Şaban Öz², Tahsin Koçyiğit³, A. Vehbi Ecer'in⁴ çalışmaları ve M.

¹ İrfan Aycan, "Emevîler Döneminde Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr (622-692)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2000), 99-115

² Şaban Öz, *Sahabe sonrası iktidar mücadelesi İkinci Fitne Dönemi* (İstanbul: Siyer Okulu Yayınları, 2024).

³ Tahsin Koçyiğit, *Abdullah b. Zübeyr Mücadelesi ve Kişiliği*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023).

⁴ A. Vehbi Ecer, "Abdullah b. Zübeyr'in Halifeliği ve Kurduğu Devlet", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Salih Gündüz'ün doktora tezi⁵ bize önemli detaylar vermektedir. Bu çalışmamızda Abdullah b. Zübeyr'in iktidar mücadelesinde izlediği yöntemi, siyasi erdem açısından ele almaya çalıştık. Ele aldığımız örnekler, meydana geliş yönüyle kaynakların genelde üzerinde ittifak ettikleri olaylardır. Bu yöntemleri ele almaya başlamadan önce Abdullah b. Zübeyr'in hayatını kısaca hatırlamak konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

1. Abdullah b. Zübeyr'in Hayatı

Kureyş kabilesinin Benî Esed koluna mensup olan Abdullah b. Zübeyr, hicretin birinci veya ikinci yılında (miladi 622-624 tarihleri arasında) Medine'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili tartışmalar onun sahabi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.⁶ Babası, muhacirlerin ilklerinden olan Zübeyr b. Avvâm, annesi Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'dır. Abdullah, hicretten sonra muhacirler arasında doğan ilk çocuk olması nedeniyle Müslümanlar arasında büyük bir sevincin yaşanmasına sebep olmuştur. Zira Medine'ye hicretten sonra, Müslümanlar arasında Yahudilerin kendilerine sihir yaptıkları, dolayısıyla çocuklarının olmayacağı korkusu yayılmıştı. Abdullah'ın doğumu bu korku ve düşüncenin ortadan kalkmasını sağlamıştır.⁷ Hz. Peygamber, onu kucağına alarak dua etmiş, her iki kulağına ezan okunmasını emretmiş ve adını Abdullah koymuştur. Hz. Ebû Bekir de her iki kulağına ezan okumuştur.⁸

Abdullah b. Zübeyr, çocukluk günlerini Medine'de geçirdi. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği sırasında başlatılan ve Hz. Ömer döneminde etkin hale getirilen Şam bölgesi fetihlerine iştirak etti, Yermük Savaşı'na katıldı.⁹ Bazı araştırmacılar¹⁰, Mısır'ın fethi sırasında ordu komutanı Amr b. Âs'ın halifeden yardım talep etmesi üzerine gönderilen orduda babası ile

Dergisi, 16/10 (1998), 154-155.

⁵ M. Salih Gündüz, *Abdullah b. Zübeyr ve İslam Tarihindeki Yeri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

⁶ Farklı rivayetler ve değerlendirme için bkz. Aycan, "Emevîler Döneminde Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr", 99-100; Öz, *Sahabe sonrası iktidar mücadelesi*, 154-155.

⁷ Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001), 6/473; Ebû Muhammed Abdullah ibn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1413/1992), 225; Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf* (I. Cild), thk. M. Hamidullah (Mısır: Daru'l-Maarif, 1959), 1/272; Yusuf b. Abdullah ibn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Âdil Mürşid (Ürdün: Dârul A'lâm, 1423/2002), 399-400; İzzeddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed ibnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. A. Muhammed Muavvid-Ahmed Abdülmevcûd. (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/242; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982), 3/363, 365; Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnâvut- Mustafa Türki (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 17/91-92.

⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/474; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 400; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/365; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 17/91-92.

⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/364

¹⁰ Koçyiğit, Abdullah b. Zübeyr, 38; Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr", DİA.

birlikte yer aldığını belirtse de buna karşın diğer bazı araştırmacılar¹¹ ilk dönem kaynaklarında bu bilginin açık ve net şekilde teyit edilmediğini vurgulamaktadırlar. Mısır valiliğine Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in getirilmesinin ardından başlatılan Kuzey Afrika fetihlerinde bulundu ve bölgenin en önemli merkezi olan Sübeytilâ'nın Müslümanlar tarafından fethi esnasında meydana gelen çarpışmalarda İfrîkiye valisi bizzat onun tarafından ortadan kaldırıldı.¹² Daha sonra Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen Taberistan ve Cürcân seferlerinde bulundu.¹³

Abdullah b. Zübeyr'in ilk kez siyaset sahnesinde boy göstermesi ve toplumda yer edinmeye başlaması Hz. Osman dönemine rastlamaktadır.¹⁴ O, Hz. Osman tarafından Mushaf'ı çoğaltmak için görevlendirilen dört kişilik heyette, kurrâdan olması sebebiyle yer almıştır.¹⁵ Hz. Osman'ın Mısır, Kûfe ve Basra'dan gelen asiler tarafından kuşatılması esnasında onu korumak için görevlendirilen sahabe çocuklarından biri de Abdullah b. Zübeyr'dir. Ancak onun ve arkadaşlarının bütün çabalarına rağmen halifenin katledilmesi önlenememiştir. Hz. Osman'ın öldürülmesi Müslüman toplumda olduğu gibi Abdullah b. Zübeyr'in siyasi hayatında da önemli bir rol oynamıştır. Zira o, Hz. Osman'ın ardından halife seçilen Hz. Ali'ye biat etmemiş; üstelik daha sonra Mekke'ye giderek babasıyla Talha b. Ubeydullah'ın başlattığı muhalefet hareketine katılmıştır.¹⁶ Hz. Âişe'nin de iştirak ettiği bu faaliyet, gerçekleşen katılımlarla daha da büyümüş ve kısa sürede Hz. Ali'nin iktidarını tehdit edecek boyutlara ulaşmıştır. Zira Abdullah b. Zübeyr'in, liderleri arasında yer aldığı muhalif topluluk Basra'ya ulaşarak halifenin valisini şehirden çıkarıp yönetime karşı fiili bir hareket başlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Ali de ordusuyla birlikte Basra'ya doğru harekete geçince iki taraf arasında Cemel Vak'ası adı verilen ve pek çok Müslümanın hayatını kaybetmesine sebep olan büyük savaş meydana gelmiştir. Abdullah b. Zübeyr bu savaşta Basra ordusundaki piyadelerin komutasını üstlenmiştir.¹⁷ Cemel Savaşı, muhaliflerin mağlubiyetiyle sonuçlanmış, çarpışmalar esnasında Abdullah'ın babası Zübeyr

¹¹ Gündüz, Abdullah b. Zübeyr, 75.

¹² Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. M.N. Fevvez-H.K.Fevvez (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 92; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/243; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/364-365, 371.

¹³ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 95.

¹⁴ Koçyiğit, *Abdullah b. Zübeyr Mücadelesi ve Kişiliği*, 43; Öz, *Sahabe sonrası iktidar mücadelesi*, 158.

¹⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/370; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Mayıs 2023). İrfan Aycan, onun Mısır ve Horasan'daki gözlemlerinin bu görevlendirmede etkili olabileceğini belirtmekte, Şaban Öz ise, onun Kureys lehçesine vukufiyetinden dolayı bu komisyonda bulunduğu ihtimalinden bahsetmektedir. Aycan, "Emevîler Döneminde Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr", 103; Öz, *Sahabe sonrası iktidar mücadelesi*, 160.

¹⁶ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 110; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/244.

¹⁷ İbn Şihâb ez-Zühri, *el-Megâzî*, çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 144; Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud b. Venend ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl-Eskilerin Haberleri*, çev. Zekeriya Akman-Hüseyin S. Aytemür (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 210; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfî el-Ahbârî, *el-Fütüh*, thk. Ali Şiri (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1991), 2/461.

ile hareketin diğer lideri Talha b. Ubeydullah hayatlarını kaybetmişlerdir. Abdullah b. Zübeyr ise yaralanmış ve teyzesi Hz. Âişe ile birlikte Medine'ye dönmüştür.¹⁸

Abdullah b. Zübeyr'in ikinci kez siyaset sahnesine çıkmasına sebep olan hadise; Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyan'ın, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmek suretiyle hilâfeti saltanat sistemine çevirme girişimidir. Bu adıma en fazla tepki, sahabe çocuklarının yaşadığı Medine'den gelmiştir. Nitekim başta Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Abdurrahman b. Ebû Bekir ile birlikte Abdullah b. Zübeyr de bu karara şiddetli bir şekilde karşı çıktıkları için Muâviye onları tehdit etmiştir.¹⁹ Muâviye'nin kendileriyle görüşmek için Medine'ye geleceğini haber alınca Mekke'ye gitmişlerdir. Muâviye arkalarından Mekke'ye ulaşmışsa da onları oğlunun veliahtlığı konusunda ikna edememiştir. Buna rağmen Yezîd hakkında aldığı kararı da değiştirmemiştir.²⁰

Muâviye'nin ölümünden sonra Yezîd halife olunca, Medine valisine mektup göndererek; kendisinin hilâfetine itiraz eden Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'den gerekirse zor kullanarak biat almasını istemiştir. Ancak zor kullanmaktan kaçınan valinin yavaş davranması üzerine kendilerinden biat talep edilenler Medine'yi terk ederek Mekke'ye gittiler.²¹ Bu esnada Emevî muhaliflerinin merkezi durumuna gelen Mekke'ye, Kûfelilerin davet mektupları gelmeye başlamıştır. Mektupların muhatabı Hz. Hüseyin'dir. Kûfeliler onu şehirlerine davet etmekte, kendileriyle birlikte hareket ederse Şam'a yürüyerek Yezîd'i görevden uzaklaştıracaklarını bildirmektedirler. Hz. Hüseyin bunun üzerine yakınlarıyla görüşmeler yapmış, onların neredeyse tamamı Kûfelilere güvenmemesini tavsiye ederken,²² Abdullah b. Zübeyr ise kendisine böyle bir çağrı yapılması halinde derhal harekete geçeceğini söyleyerek onu gitmeye teşvik etmiştir.²³

Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye hareketinin Kerbelâ faciasıyla sonuçlanması üzerine Abdullah b. Zübeyr Emevîlere karşı muhalefetin en önemli aktörü haline gelmiştir. Yezîd b. Muâviye, Mekke'de kendisine biat etmeyen İbnü'l-Zübeyr'in üzerine bir ordu göndermiştir. Hicazlılar ve Hâricîler de bu orduya karşı Mekke'nin savunulmasına destek olmuşlardır. Abdullah b. Zübeyr Şam'dan gelen ve kendi askerlerinden kat kat fazla olan orduya karşı uzun süre dayanamayacağı için Mekke'yi bir bütün olarak savunmayı bırakarak Kâbe'ye

¹⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/371; Ebû'l-Fidâ İsmail ibn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1998), 10/467.

¹⁹ İbn Sa'd, 6/26-27; krş. Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammar Talibî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Tülas, 1394/1974), 327-328

²⁰ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 131.

²¹ Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-çşrâf (II-XIII cildler)*, thk. S. Zekkar-R. Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/313.

²² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1387/1967), 5/353, 391; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahlâbü'l-hulefâ*, çev. H. Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 453; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/479.

²³ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 144; Taberî, *Târîh*, 5/383; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/495.

sığınmıştır. Muhasaranın şiddetini arttırdığı esnada Şam'dan Yezîd'in ölüm haberi gelmiş, bu gelişme üzerine Emevî komutanı Husayn b. Nümeyr kuşatmaya son vermiştir. Bu gelişme hem Mekke ve Kâbe'nin daha büyük bir yıkımdan kurtulmasını hem de Abdullah b. Zübeyr'in, "Emîrül-Mü'minîn" ünvanıyla halifelliğini ilan etmesi sonucunu beraberinde getirmiştir.²⁴ Yezîd'in ölümü sebebiyle Mekke kuşatmasını kaldıran Husayn b. Nümeyr, Abdullah b. Zübeyr'e Şam'a gelmeyi kabul etmesi halinde kendisine halife olarak biat edeceğini bildirmiş; ancak o, Emevî komutanının bu teklifini kabul etmemiştir.²⁵

Diğer taraftan Suriyeliler Yezîd'den sonra oğlu Muâviye'ye, onun ardından da Mervân b. Hakem'e biat etmişlerdi. Dimaşk ve çevresi hariç bütün İslam dünyası Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiştir. Mervan, ona karşı hurûc etmiştir.²⁶ Böylece Müslümanlar biri Şam'da diğeri Mekke'de olan ve hâkimiyet alanlarını genişletmek amacıyla iktidar mücadelesi veren iki halife tarafından yönetilir hale gelmişlerdir. Şamlılar adına mücadeleyi Mervân'ın ölümünden sonra onun yerine geçen Abdülmelik devam ettirmiştir. Bu dönemde Suriye, Filistin ve Mısır haricindeki bölgeler Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiştir. Ancak Abdullah b. Zübeyr, halifelığının ilk yıllarında Hâricî meselesi ile meşgul olmak durumunda kalmıştır. Onun ikinci problemi ise, Kûfe'yi ele geçirip yönetime karşı bağımsız hareket eden Muhtâr es-Sekafî olmuştur. Basra dışındaki doğu eyaletlerinde hâkimiyet kuran Muhtâr, fiilen elinde bulundurduğu vilayetlerin genel valiliğini istemiştir. Ancak Abdullah b. Zübeyr, bu teklifi kabul etmediği gibi onu itaat altına almak amacıyla kardeşi Mus'ab'ı Basra valiliğine getirerek Kûfeliyle mücadele emrini vermiştir. Basra'da büyük bir ordu hazırlayan Mus'ab, Kûfe üzerine yürümüş; yaklaşık dört ay süren kuşatmanın ardından Muhtâr öldürülmüştür. Böylece Irak'ın hâkimiyeti Abdullah b. Zübeyr'in eline geçmiştir.²⁷

Muhtâr meselesinin halledilmiş olması, Abdullah b. Zübeyr'le Abdülmelik'in Irak hâkimiyeti konusunda hesaplaşmasını gündeme getirmiştir. Şam bölgesindeki muhaliflerini kontrol altına alan Emevî halifesi Abdülmelik, Irak üzerine büyük bir orduyla harekete geçmiştir. Onu karşılamak için bekleyen Mus'ab b. Zübeyr'in ordusu, sayı olarak daha fazla olmakla birlikte; Mühelleb b. Ebû Süfra ve Abdullah b. Hâzim gibi en önemli komutanları Hâricîlerle mücadele ettikleri için yanında bulunmamaktaydılar. Buna; disiplin, düzen ve sadakatten uzak Iraklıların dağınıklığı da eklenince sayının fazlalığı işe yaramamıştır. Rakibinin bu durumunu fark eden Abdülmelik'in kullandığı birtakım taktikler sonucunda Irak ordusundan bazı komutanlar askerleriyle beraber daha savaşa girmeden Mus'ab'tan ayrılmışlardır. Ardından iki taraf Deyrül-Câselik mevkiinde şiddetli

²⁴ Abdullah b. Zübeyr'in hilafet biatını ne zaman almaya başladığı hakkındaki tartışmalar için bk. Gündüz, Abdullah b. Zübeyr, 178-183.

²⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâm*, 3/374; H. İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, çev. İ. Yiğit-S. Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 1/364.

²⁶ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, neşr. İbrahim ez-Zeybek-Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1995, 2/334.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Veysi Turun, *Birinci Asırda Güney Arap Kabilelerinin İlk Siyasi Oluşumlardaki Rolü*, (Ankara: Sonçağ, 2022), 198-215

bir savaşa tutuşmuş, Irak ordusundaki dağınıklık ve düzensizlik savaşın başında etkisini göstermeye başlamış. Mus'ab'ın pek çok askeri çarpışmalar devam ederken savaş meydanını terk etmiştir. Mus'ab b. Zübeyr, yanında kalan az sayıdaki askeriyle birlikte mücadeleye devam ettiyse de yenilmiş ve öldürülmüştür.²⁸ Daha sonra Abdullah b. Zübeyr'in Horasan valisi Abdullah b. Hâzim de ortadan kaldırılmış, böylece 72/691 yılı sonlarına doğru Hicaz dışındaki bütün bölgeler Emevîlerin kontrolüne girmiştir.

Irak topraklarını tamamen hâkimiyeti altına alan Abdülmelik b. Mervân daha sonra Abdullah b. Zübeyr idaresine tamamen son vermek amacıyla Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'yi emrindeki büyük bir orduyla Hicaz seferine çıkarmıştır. Haccâc'ın emrindeki Emevî ordusu Yezîd b. Muâviye'den sonra ikinci defa Mekke'yi kuşatmıştır. Haccâc'ın muhasarası 73/692 yılında Hac mevsimine tesadüf etmesine rağmen Emevî ordusu Ebû Kubeys tepesinden mancınıklarla şehre taş yağdırmıştır. Abdullah b. Ömer, Haccâc'tan Müslümanların Hac ibadetine engel olan bu saldırıların durdurulmasını istemiş, Haccâc da Hac ibadetine tamamlanmasına kadar saldırılara ara vermiştir. Ancak kuşatma altında olduğu için Mekke'de sosyal ve ticari hayatı tamamen durdurmuş; şehirde kıtlık, ardından da açlık tehlikesi baş göstermiştir. İlk zamanlarda bütün olumsuz şartlara rağmen Mekkeliler ve başka beldelerden Hac için gelenler Şam ordusuna karşı direnmişlerdir. Fakat zaman geçtikçe Abdullah b. Zübeyr'e destek olup şehri savunanlar yavaş yavaş azalmaya başlamış, en yakın taraftarları dahi Şamlılara teslim olmuşlardır. Yaklaşık yedi ay süren kuşatma sonunda Abdullah b. Zübeyr yanında kalan az sayıdaki taraftarıyla, 73/692 yılında öldürülene kadar savaşmıştır.²⁹

Kısa süreli de olsa İslâm dünyasının büyük kısmında dokuz yıl kadar halife olarak hüküm süren Abdullah b. Zübeyr, genç sahâbîlerin önde gelenlerindendir. Fazileti, ibadete düşkünlüğü, takvası ve iyi bir hatip olduğu konusunda kaynaklarda oldukça fazla bilgi vardır.³⁰ Cesur bir asker olan Abdullah b. Zübeyr'in, aynı zamanda mücadelecî bir siyaset adamı olduğu kabul edilmektedir. Ancak, siyasette başarılı olduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Kendisi, iyi bir eğitim almış olması sebebiyle ashabın âlimlerinden sayılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'den, babasından, annesinden, dedesi Ebû Bekir ile teyzesi Âişe'den, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuştur. Rivayet ettiği hadislerin sayısı 33 adettir. Bu hadislerden-biri müttefekun aleyh olmak üzere- altısı Buhârî'de, ikisi de Müslim'de zikredilmektedir.³¹ Halifelîği döneminde Kâbe'yi temelinden tekrar inşâ etmiştir.³²

²⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/373.

²⁹ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 168; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/364, 377-378; P.K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 2/305-307.

³⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/367-369.

³¹ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 3/363-364.

³² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 225; Ebû'l-Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, çev. Y. V. Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 45, 203.

2. İktidar Mücadelesinde İzlediği Yöntemler

Abdullah b. Zübeyr, gençlik yıllarından itibaren kendisini hilâfete layık olarak görmüştür. Hz. Osman'ın, öldürülmeden önce onu kendi evine emîr tayin etmesi bu düşüncenin oluşmasında dönüm noktası olmuştur.³³ Gerek kendi iktidarını hedeflerken gerekse başkaları adına mücadele ederken muhalifleriyle ilişkilerinde siyasi etik açısından tartışmalı yöntemlere başvurmuştur. Bunlar birkaç başlık altında ele alınabilir.

2.1. Hav'eb Mevkiindeki Tavrı

Yukarıda işaret edildiği gibi Hz. Osman 35/656 isyancılar tarafından katledilmiş, meydana gelen otorite boşluğu Hz. Ali'nin halife seçilmesiyle doldurulmuştur. Katilleri bulup cezalandırmak yeni halifenin önündeki en büyük problem olarak durmaktaydı. Bu problemin çözüme kavuşturulması hiç kolay değildi. Çünkü ortada, "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyen bir topluluk mevcuttu ve bunlarla kısa vadede başa çıkmak zor görünmekteydi. Ayrıca yeni halifeye Medine dışında henüz biat edilmemişti. Hz. Ali, kısa süre içerisinde, Muğire b. Şu'be ve İbn Abbas'ın uyarılarına rağmen önceki halifenin tayin ettiği valilerin büyük çoğunluğunu değiştirmiştir. Hz. Ali'ye biat eden Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah da Umre niyetiyle Medine'den ayrılmışlardı.³⁴

Hz. Âişe de, birtakım icraatları nedeniyle Hz. Osman'a sert eleştiriler yöneltmiş ve hilâfeti bırakması gerektiğini ileri sürmüş, meydana gelen gergin ortamdan uzaklaşmak için Haccı gerekçe göstererek Mekke'ye gitmiştir. Hac dönüşü halifenin katledildiğini öğrenen Hz. Âişe geri dönmüş ve Mekke'de topluma seslenerek Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü ve intikamının alınması gerektiğini anlatmıştır.

Bu gelişmeler üzerine, kendilerini tehdit altında gören Ümeyyeoğulları mensupları Medine'den ayrılarak Mekke'ye gitmişler, önceki halifenin Yemen ve Basra valileri de, vilâyetlerinin beytülmalinde bulunan para ve savaş malzemesini de yanlarına alarak Hz. Âişe'ye katılmışlardır. Ayrıca, önce Mekke'ye gelen Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm da Hz. Âişe'ye destek olacaklarını belirtmişlerdir.³⁵ Hz. Âişe, taraftarlarıyla birlikte Medine'ye gitme niyetinde iken uzun tartışmaların sonunda Basra'ya gitmeye karar vermiştir. Bu kararın alınmasında önceki halifenin Basra valisi, Abdullah b. Âmir'in ısrarlı davetinin önemli payı vardır. Ayrıca Abdullah b. Zübeyr'in de Hz. Âişe'yi ikna etme konusundaki etkisi büyüktür.³⁶ Nitekim Hz. Ali, Abdullah b. Zübeyr'in aralarını açmaması

³³ Konunun yorumu için bkz. Ecer, "Abdullah b. Zübeyr'in Halifeliliği ve Kurduğu Devlet", 154-155.

³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/431-432.

³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/432.

³⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/246; Gündüz, Abdullah b. Zübeyr, 92-93.

konusunda Hz. Âişe'yi uyarmıştır.³⁷ O sırada Mekke'de bulunan Hz. Hafsa da Hz. Âişe ile birlikte Basra'ya gitmek istemiş ancak; kardeşi Abdullah b. Ömer onu vazgeçirmiştir.³⁸

Hz. Âişe 3000'e yakın³⁹ taraftarıyla birlikte Basra'ya doğru yola çıktıktan kısa bir süre sonra grup içinde hilâfet tartışması başlamıştır. Bazıları Hz. Osman'ın oğullarından birinin, bazıları Talha b. Ubeydullah'ın, diğer bazıları da Zübeyr b. Avvâm'ın başa geçmesi gerektiğini savunmaktaydılar. O sırada kabilede bulunan Hz. Osman'ın Kûfe valisi Saîd b. Âs, tartışmayı daha ileri boyuta taşıyarak, hilâfetin Ümeyyeoğulları'nın hakkı olduğunu, dolayısıyla maktûl halifenin çocuklarından birinin başa geçmesi gerektiğini ileri sürerek destekçileriyle birlikte topluluktan ayrılmış, Sakîfli Mugîre b. Şu'be de onu desteklemiştir. Bu kopmaların sonucunda Hz. Âişe'nin yanında 1000 civarında taraftar kalmıştır.⁴⁰

Kâfile Basra'ya doğru ilerlerken Hz. Âişe köpek havlamaları duyunca durumdan şüphelenmiş ve çevredekilere nerede bulunduklarını sordurmuş, Hav'eb suyu yakınında olduklarını öğrenince de geri dönmek istemiştir. Kendisine bunun nedeni sorulduğunda; Hz. Peygamber'in zevcelerine hitaben, "Acaba hanginize Hav'eb köpekleri havlayacak?" dediğini⁴¹ ve eğer hayatta olsaydı O'nun (sav) bu hareketi tasvip etmeyeceğini söylemiştir. Başta Abdullah b. Zübeyr olmak üzere sahabeden bir grup, ısrarla bulundukları yerin Hav'eb olmadığını söyleyerek Hz. Âişe'yi geri dönmekten vazgeçirmişlerdir. En nihayetinde Hz. Âişe Basra'ya doğru yola devam etmeye karar vermiştir.⁴²

Bu olayda Abdullah b. Zübeyr'in ve babası Zübeyr b. Avvâm'ın çok aktif rol oynadıkları görülmektedir. Hatta bazı kaynaklarda İbnü'z-Zübeyr'in Hz. Âişe'yi ikna etmek için elli kişiyi yalancı şahit tuttuğu bile aktarılmaktadır.⁴³ Bu rivayetler abartılı olsa da Abdullah b. Zübeyr'in Âişe'yi ikna etmek için büyük çaba sarfettiği görülmektedir.⁴⁴ Hz. Bu durum siyasi erdem açısından büyük bir problem teşkil etmektedir. Bu iki sahâbînin, özellikle Abdullah'ın olaya müdahil olması belki de tarihin kırılma noktalarından birini teşkil

³⁷ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 2/467.

³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/433.

³⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/433.

⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/433; Ethem Ruhi Fırlı, "Cemel Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Kasım 2023).

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. A. Muhammed Şakir-H. Ahmed ez-Zeyn (Kahire: 1995), 6/52, 97.

⁴² Ya'kubî, *Târîh*, 2/181; Taberî, *Târîh*, 4/457, 469; Ebû Cafer Muhammed İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi, 632-1258)*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2016), 74; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/433-434,

⁴³ Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 103-104; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 2/458; Ya'kubî, isim vermeden kırk kişinin şahitlik yaptıklarını aktarmaktadır. Ya'kubî, *Târîh*, 2/181; yalancı şahitlik hakkındaki rivayetin, Hz. Âişe'yi sorumluluktan kurtarmak için uydurulmuş olabileceği ihtimali için bkz. Gündüz, *Abdullah b. Zübeyr ve İslam Tarihindeki Yeri*, 96-97.

⁴⁴ Taberî, 4/469.

etmiştir.⁴⁵ Nitekim en başından beri Cemel vak'asına giden süreçteki rolünü vurgulamak amacıyla Abdullah b. Abbâs'ın, İbnü'z-Zübeyr'e hitaben; "Müminlerin annesine gelince, sen, baban ve dayın onu isyan etmek üzere evinden çıkarttınız"⁴⁶ sözü bunu açıkça göstermektedir.

2.2. Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye Gitmeye Teşvik Etmesi

Muâviye b. Ebû Süfyan'ın ölümüyle daha önce geçici bir süreliğine rafa kaldırılan Yezîd'e biat meselesi tekrar gündeme gelmiştir. Yeni halife, dönemin Medine valisi Velîd b. Utbe'ye; Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in biatlarını baskıyla da olsa almasını emretmiştir. Yezîd'i eskiden beri tanıyan ve onun bu işe uygun olmadığını düşünen mezkûr şahsiyetler bir yolunu bulup Medine'den ayrılmak için harekete geçmiş, validen umre yapmak için izin istemişlerdir. O sırada valinin yanında bulunan Mervân b. Hakem'in bütün itirazlarına rağmen vali onlara izin vermiştir. Onların Mekke'ye gitmesiyle birlikte Mekke'de halk Hz. Hüseyin'e büyük bir teveccüh göstermiş, akın akın onu ziyaret etmişlerdi.⁴⁷

Yezîd'in başa geçmesini tasvip etmeyenler sadece bu şahsiyetler değildi. Haricîler ve Iraklılar da Yezid'in halifeliliğini benimsememiştir.⁴⁸ Özellikle Kûfe'de hareketlilik devam etmekteydi. Kûfe'de Hz. Hüseyin için yirmi bine yakın biat toplayan taraftarları onu Kûfe'ye davet etmişlerdir. Hz. Hüseyin hem bu haberlerin gerçekliğini tahkik ettirmek hem de Kûfelilerden tekrar biat almak amacıyla Müslim b. Akîl'i Kûfe'ye göndermiştir.⁴⁹ Müslim b. Akîl'den olumlu haber gelmesi üzerine yola çıkmaya karar veren Hz. Hüseyin, başta İbn Ömer ve İbn Abbas olmak üzere bazı sahâbîler tarafından uyarıldıysa da bu çabalar onu vazgeçirmeye yetmemiştir. Hatta Abdullah b. Abbas ona, eğer Mekke'den ayrılması gerekiyorsa Kûfe'ye değil de Yemen'e gitmesini tavsiye etmiştir.⁵⁰

Burada Abdullah b. Zübeyr'in tavrı dikkat çekicidir. Kaynaklarda, diğer sahâbîlerin aksine Abdullah b. Zübeyr'in, Hz. Hüseyin'i, Mekke'den ayrılması konusunda teşvik ettiği ve şöyle dediği aktarılmaktadır: "Seni babanın taraftarlarının yanına gitmekten alıkoyan nedir? Eğer benim yanımda onlar gibi kimseler olsaydı mutlaka yanlarına giderdim."⁵¹ Hz.

⁴⁵ İbnü'z-Zübeyr'in, daha sonra Cemel Savaşı sırasında da savaşmak istemeyen babasını bu fikrinden vazgeçirmeye çalıştığı aktarılmaktadır. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevi Sünni Kavgasının Arka Planı*, (Ankara: Otto Yayınları, 2022), 187; Aycan, "Emevîler Döneminde Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr", 104.

⁴⁶ Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/45; Öz, *Sahabe sonrası iktidar mücadelesi*, 141.

⁴⁷ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 144; Taberî, *Târîh*, 5/351.

⁴⁸ Ünal Kılıç, *Yezid b. Muaviye*, Selçuk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Konya, 1999, s. 141-142.

⁴⁹ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 143; Taberî, *Târîh*, 5/353, 391; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*, çev. H. Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 453; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/479.

⁵⁰ Taberî, *Târîh*, 5/383-384; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/496.

⁵¹ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 144; Taberî, *Târîh*, 5/383; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/495.

Hüseyin, İbnü’z-Zübeyr’in kendisine olan tavsiyesini dinleyince şöyle demiştir: “Bu adam için dünyada en sevimli şey benim Hicaz’dan ayrılmamdır. Zira benimle bir arada olduğu zaman ona bir şey düşmeyeceğini, insanların onu bana tercih etmeyeceklerini biliyor. Bu nedenle benim çıkmamı ve burayı boşaltıp ona bırakmamı istiyor.”⁵²

Abdullah b. Zübeyr’in böyle davranmasının bazı sebepleri vardı. İbnü’z-Zübeyr, öncelikle iktidarın muhacirlerde olması gerektiğini savunmaktaydı. O, Hz. Peygamber’in torunu dururken kimsenin kendisine tabi olmayacağını farkındaydı. Başlangıçta insanlar Abdullah b. Zübeyr’in yanında girip çıkıyorlarken, Hz. Hüseyin Mekke’ye gelip yerleştiğinde insanlar Abdullah b. Zübeyr’i terk ederek onun yanında halka halka toplanmaya başlamışlardı. Bu durum İbnü’z-Zübeyr’in hoşuna gitmemiş, Hz. Hüseyin beldede ikamet ettiği müddetçe, halkın onunla müttefik olmayacağı sonucuna varmıştı.⁵³ Abdullah b. Abbas, Hz. Hüseyin’in Mekke’den ayrılışını Abdullah b. Zübeyr ile şöyle irtibatlandırmıştı: “Onu Hicaz ile baş başa bırakıp ayrılacağı için İbnü’z-Zübeyr’i sevindirdin. Zira senin olduğu yerde ona kimse bakmazdı.”⁵⁴ Nitekim Kerbela’dan sonra Abdullah b. Zübeyr’in Mekke’deki konumunun daha da güçlendiği görülmektedir.⁵⁵

Abdullah b. Zübeyr’in bu olayda Hz. Hüseyin’i ölüm riski oldukça yüksek bir işe yönlendirmesi siyasi etik açısından problemlidir. Zira Hz. Hüseyin’in etrafında düzenli bir ordu yoktu ve Emevî iktidarına karşı başarısız olacağı, hatta öldürüleceği aşikârdı. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi, bu gerçeği gören pek çok kişi Hz. Hüseyin’i gitmekten vazgeçirmeye çalışmışlardı.

2.3. Kâbe’yi Üs Edinmesi

Kerbela’nın en önemli sonuçlarından biri de Harre Vak’asıdır. 63/683 yılında meydana gelen bu olayda Müslim b. Ukbe komutasındaki 12.000 kişilik Emevî ordusu, Abdullah b. Hanzale liderliğinde ortaya çıkan Medine’deki muhalefeti ortadan kaldırmak amacıyla şehre girmiş, birçok sahâbîyi öldürerek şehri üç gün boyunca yağmalamıştır.⁵⁶ Müslim b. Ukbe, Medine’den sonra Abdullah b. Zübeyr’in üzerine yürürken yolda ölmüş ve komutayı Husayn b. Nümeyr’e bırakmıştır. Kaynaklardaki bilgilerden, Abdullah b. Zübeyr’in Harre Vak’ası’ndan sonra Mekke’ye doğru gelen Emevî ordusunu şehir dışında karşılayacak gücü ve silahı olmadığından, Kâbe’ye sığınmak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır.⁵⁷ Abdullah b. Zübeyr bu yöntemi daha sonra Haccâc komutasındaki Emevî ordusuna karşı da kullanmıştır. Bu durum, Emevî ordusunun Kâbe’ye mancınık atarak zarar vermesi

⁵² Taberî, *Târîh*, 5/383; bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Aycan, “Emevîler Döneminde Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr”, 107-108.

⁵³ Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tivâl*, 298.

⁵⁴ Taberî, *Târîh*, 5/384.

⁵⁵ Koçyiğit, *Abdullah b. Zübeyr Mücadelesi ve Kişiliği*, 62-63.

⁵⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/486; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 285-286; Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tivâl*, 330-332; Taberî, *Târîh*, 5/519-524.

⁵⁷ Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tivâl*, 330-333; Taberî, *Târîh*, 5/497-498.

sonucunu doğurmuştur. Gerek Husayn b. Nümejr gerekse Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî, Abdullah b. Zübeyr'i dize getirmek için Mekke'nin etrafındaki dağlara mancınık yerleştirerek Kâbe'yi hedef almışlardır. Emevî ordusunun Kâbe'ye mancınıklarla saldırmasının, Hâricîlerin Emevîlere kin beslemelerine, bu kinleri sebebiyle hırsla mücadele etmelerine ve Abdullah b. Zübeyr'e yardımcı olmalarına neden olduğu söylenebilir. Hatta Hâricîlerin desteğini aldığı için İbnü'z-Zübeyr'i eleştirenler ona: "Bu haydutlar topluluğuyla beraber mi savaşıyorsun" demişlerdi. Abdullah b. Zübeyr'in cevabı savaş etiği açısından oldukça ilginçtir: "Eğer şeytanlar bana yardım etseler, onlarla birlikte Şamlılara karşı savaşırım."⁵⁸

Ayrıca Harre katliamından kaçan pek çok kişi de Mekke'ye gelerek Abdullah b. Zübeyr'e katılmıştır. Keza Muhtâr es-Sekâfî'nin de bu kuşatma sırasında Mekke'de olduğu ve Abdullah b. Zübeyr'e destek verdiği görülmektedir.⁵⁹ Belâzürî, Habeş Necaşisinin de Kâbe'yi savunmak için Abdullah b. Zübeyr'e yardım gönderdiğini aktarmaktadır.⁶⁰

Sonuç her ne olursa olsun, Abdullah b. Zübeyr'in Müslüman bir toplulukla savaşırken Kâbe'ye sığınması ve oradan savaşa devam etmesi, kutsalların siper haline getirilmemesinin gerekliliği açısından etik değildir. Çünkü burada kutsal bir mekânın ve bu sırada mekânda ibadet edenlerin zarar göreceği açıktır. Nitekim kaynaklar, Kâbe'nin bir kısmının yandığını, hatta yıkıldığını kaydetmektedirler.⁶¹ Üstelik ilk kuşatmada meydana gelen bu olaydan birkaç yıl sonra aynı tahribat tekrar yaşanmıştır.⁶² Abdullah b. Zübeyr'in Kâbe'ye, Mekke'ye ve hacılara bunu tekrar yaşatmaması gerektiği açıktır. Bu olay, Sıffîn Savaşı'nda Muâviye tarafının barış bahanesiyle Kur'an sayfalarını mızraklara takarak adeta siper haline getirmesine benzemektedir. Ayrıca, Kâbe bütün Müslümanların kutsal mekânıdır. Kendisine muhalif olsun veya olmasın, gerek Hac gerekse Umre için buraya gelen Müslümanların bu savaşın ortasında kalmalarına sebep olduğu için de İbnü'z-Zübeyr'in bu uygulaması hem taktik hem de etik açıdan problemlidir.

2.4. Husayn b. Nümejr ile Olan Diyalogu

Husayn b. Nümejr, Kasım 63/683 tarihine kadar iki ayı aşkın bir süre⁶³ Mekke'yi kuşatmaya devam etmiş, bu tarihte Yezîd b. Muâviye'nin ölüm haberi gelmiştir. Bazı kaynaklar, Yezîd'in ölümünü önce Abdullah b. Zübeyr'in haber aldığını ve bunu Emevî askerlerine duyurduğunu kaydetmektedirler.⁶⁴ Yezîd'in ölümü Abdullah b. Zübeyr'e derin

⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/360.

⁵⁹ Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 5/358-360.

⁶⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/362.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/244; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/634-635.

⁶² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 70, 200, 201, 203, 205.

⁶³ İbn Kuteybe dört ay sürdüğünü belirtmektedir. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 309.

⁶⁴ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 158; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 313; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/362-363; Taberî, *Târîh*, 5/533-534; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/635-636.

bir nefes aldırılmıştır. Husayn, halifenin ölüm haberini alır almaz hemen kuşatmayı sonlandırmış ve barış teklif etmiştir. Ardından da arkadaşlarıyla birlikte Kâbe'yi tavaf etmek, ihtiyaçlarını satın almak ve teçhizatlarını temin etmek amacıyla birkaç gün Mekke'de kalmak için İbnü'z-Zübeyr'den izin istemiştir. Onun izin vermesi üzerine bu isteklerini yerine getirerek Mekke'den ayrılmıştır.⁶⁵ Belâzürî, İbnü'z-Zübeyr'in önce izin vermediğini, ancak daha sonra fikrini değiştirdiğini kaydetmektedir.⁶⁶

Kaynaklar; Husayn b. Nümeyr'in, Mekke'den ayrılmadan önce Abdullah b. Zübeyr'le görüşüğünü kaydetmektedirler. Kaynaklarda bu görüşmeyi hangi tarafın istediği, yapılan teklifler, bu tekliflere verilen tepkiler ve varılan netice konusunda farklı ayrıntılar verilmektedir. İbn Kuteybe teklifin Husayn'dan geldiğini⁶⁷, Ebû Hanife ed-Dîneverî, Kâbe'yi tavaf sırasında karşılaştıklarını⁶⁸, Taberî, teklifin İbnü'z-Zübeyr'den geldiğini⁶⁹ kaydetmektedir. Görüşmenin zamanlaması konusunda da farklı bilgiler verilmektedir. Verilen bilgilerden, birden fazla görüşme olduğu sonucu çıkmaktadır. Hilâfet konusundaki ana görüşmeden önce; Yezîd'in ölümünün İbnü'z-Zübeyr tarafından duyulması ve bunun Emevî ordusuna duyurulması veya Husayn'ın Kâbe'yi tavaf etme, Mekke'de birkaç gün kalma konusunda İbnü'z-Zübeyr'le görüşmesi buna örnektir.⁷⁰

Görüşme isteğindeki temel hedef, ortaya çıkan yönetim boşluğunun doldurulmasıdır. Başka bir ifadeyle ölen halifenin yerine kimin halife olacağının tespitidir. Yezîd'in ölümünün ardından Abdullah b. Zübeyr, Husayn b. Nümeyr'e "Yezîd öldü, bu hilâfet işine en layık olan benim!" diyerek kendisine biat etmelerini istemiştir. Husayn bu teklife olumlu yaklaşmış, fakat İbnü'z-Zübeyr'in Şam'a gelmesini şart koşmuştur. Abdullah b. Zübeyr, kendi yerine vekil göndermek istemişse de de Husayn bunu kabul etmemiştir.⁷¹

Bazı rivayetlerde Husayn'ın, hilâfet teklifini İbnü'z-Zübeyr'le kimsenin duymayacağı şekilde görüşmek istediği, bunun için kısık sesle konuştuğu, buna karşın İbnü'z-Zübeyr'in bağırarak konuştuğu, Husayn'ın da buna kızdığı ve mekânı terkettiği bilgisi verilmektedir. Hatta İbnü'z-Zübeyr; "Hicazlılardan her bir kişiye karşılık Şamlılardan on kişiyi öldürmedikçe bu teklifi kabul edemem" demiştir. Bunun üzerine Husayn; "Senin Arapların dâhilerinden biri olduğunu söyleyen yalan söylemiş. Ben sana gizlice konuşuyorum, sen

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/487; krş. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 310; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 333; Taberî, *Târîh*, 5/534.

⁶⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/363.

⁶⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 313.

⁶⁸ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 333.

⁶⁹ Taberî, *Târîh*, 5/501-502.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/487; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 217-218; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 313; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 333; Taberî, *Târîh*, 5/534; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/636.

⁷¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/487; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/637.

bana açıktan cevap veriyorsun. Ben seni halifelîğe davet ediyorum, sen beni savaşa davet ediyorsun!” demek suretiyle İbnü’z-Zübeyr’in bu yaklaşımına tepki göstermiştir.⁷²

Bazı kaynaklar, Abdullah b. Zübeyr’in teklifi kabul etmediğine pişman olduğunu ve Husayn b. Nümeyr’e tekrar adam göndererek şu teklifi yaptığını aktarmaktadırlar: “Şam’a gitmeyi düşünmüyorum, Mekke’den çıkmak istemiyorum. Ancak Şam’da bana biat alın ben size eman verecek ve size âdil davranacağım”. Ancak bu teklifi kabul görmemiş ve Husayn ordusunu alarak Mekke’den ayrılmıştır.⁷³ Burada Abdullah b. Zübeyr’in önce Husayn’a sert çıkıp sonra pişmanlığını ifade etmesi dikkat çekmektedir. Bu ifadesi onun askeri ve idari konularda duygusal ve tereddütlü davrandığını göstermektedir.

Abdullah b. Zübeyr’in Husayn’ın teklifini kabul etmeme nedenleri hakkında çeşitli yorumlar yapılabilir. Mekke’yi kendisi için daha emniyetli görmesi, ölen halifenin tayin ettiği bir veliahtın o sırada varlığı, Husayn b. Nümeyr’in çok net bir güvence vermemesi, Ümeyyeoğulları’nı destekleyen Kelb kabilesinin Şam’da güçlü olması, şüpheli yaklaşımı gibi nedenlerle yapılan teklife sıcak bakmamıştır. Kanaatimizce Mekke’de kalmaya ısrar etmesi aslında İbnü’z-Zübeyr’in iktidar mücadelesinde başarısız olmasının en önemli nedenlerinden biridir. Çünkü hem Mekke’nin Şam, Irak, Horasan, el-Cezîre, Mısır gibi önemli eyalet merkezlerine hem de kendisine bölge bütünlüğü içinde destek olabilecek Yemen’e uzak olması stratejik açıdan büyük bir riski içinde barındırmaktaydı. Ayrıca kendisine bağlı, birliğini tam anlamıyla sağlamış bölgesel bir orduya sahip olmaması da İbnü’z-Zübeyr’in başarısızlığında önemli bir etkidir.

Netice itibarıyla, özellikle Muâviye b. Yezîd’in ölümüyle birlikte, küçük bir bölge hariç neredeyse bütün İslâm dünyasının biatını almış olan Abdullah b. Zübeyr bu avantajlı konumunu koruyamamış ve iktidar mücadelesinde başarısız olmuştur. Ayrıca Husayn b. Nümeyr ile konuşurken muhatabının uyarısına rağmen sesini bilerek yükseltmesi ve görüşmenin gizliliğini ihlal etmesi etik açıdan tartışma konusudur.

2.5. Abdullah b. Abbas ve Muhammed b. Hanefiyye’yi Hapsetmesi

Yukarıda Abdullah b. Zübeyr’in, Emevî saldırılarından korunmak amacıyla Kâbe’ye sığınmasının etik açıdan problemli olduğunu ifade etmiştik. Stratejik açıdan da yanlış olan bu taktik, başka yanlışları da beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri de, Hac veya Umre için Mekke’ye gelenlerden baskıyla biat alınmasıdır. İbnü’z-Zübeyr, Kâbe’yi ziyarete gelenler arasında önemli gördüğü kişilere baskı yaparak onlardan biat almaya çalışmıştır. Özellikle İslâm toplumu içinde saygın bir yere sahip olan Abdullah b. Abbas ve Muhammed b. Hanefiyye’nin biatlarını almaya çalışması, buna karşı direnince de onları hapsetmesi, İbnü’z-Zübeyr’in en fazla eleştirildiği konulardan biri olmuştur. İbn Sa’d’ın aktardığına göre onları yakmakla tehdit etmiş ve bir eve hapsederek etraflarını odunla doldurmuştur. Bir süre sonra Muhtâr es-Sekâfî’nin Kûfe’den gönderdiği birlikler ve bu iki şahsiyetin

⁷² Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tivâl*, 333; Taberî, *Târîh*, 5/502; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 3/244.

⁷³ Taberî, *Târîh*, 5/502; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/637.

tarafkarları olaya müdahil olmuş ve onları kurtarmışlardır.⁷⁴ Hatta İbnü’z-Zübeyr, yaptığı şeyden dolayı İbnü’l-Hanefiyye tarafkarları tarafından öldürölmek istenmiş, fakat İbnü’l-Hanefiyye ve İbn Abbas, buna izin vermemişlerdir.⁷⁵

Abdullah b. Zübeyr’in, hem siyasi etik hem de İslâmi erdem açısından problemlili olan bu teşebbüsü, onun sert eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Hatta kanaatimizce onun bu faaliyeti Emevîlere karşı başarısız olmasının en önemli nedenleri arasındadır.

Sonuç

İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olan Abdullah b. Zübeyr, hicretten sonra Medine’de dünyaya gelen ilk muhacir çocuğudur. Hatta onun doğumu Müslümanlar arasında bayram havası meydana getirmiştir. Babası, Hz. Peygamber’in havarisi olarak nitelendirilen Zübeyr b. Avvâm, annesi Hz. Ebû Bekir’in kızı Esmâ, teyzesi ise Hz. Âişe’dir. Bütün bu akrabalık bağları ona haklı bir şöhet kazandırmıştır. Bunların yanında gerek askeri, gerek siyasi, gerekse ilmi yönleriyle de temayüz etmiştir. Özellikle siyasi ve askeri anlamda çok aktif ve dinamik bir hayat yaşamıştır. Öldüröldüğü 73/692 tarihine kadar da bu dinamikliğini aralıksız devam ettirmiştir. Yermük Savaşı ve Mısır’ın fethine, ayrıca Kuzey Afrika, Taberistan, Cürcân ve daha birçok fetihlerle birlikte Muâviye döneminde gerçekleştirilen ilk İstanbul kuşatmasına iştirak etmiştir.

Abdullah b. Zübeyr siyasi bir aktör olarak ilk defa, Hz. Âişe’nin; Hz. Osman’ın intikamını almak amacıyla Mekke’den Basra’ya doğru olan yolculuğunda ortaya çıkmıştır. Henüz otuzlu yaşların ortalarında olan İbnü’z-Zübeyr, bu yolculukta Hav’eb köpekleri meselesinde Hz. Âişe’yi ikna etmek için çok ısrarcı olmuş, siyasi etik açısından uygun olmayan yöntemlere başvurmuştur. Bu olaydan sonra onun uzun süre siyasi hayattan uzak durduğunu görüyoruz. Muâviye b. Ebû Süfyân’ın yirmi yıllık iktidar döneminde Medine’de sakin bir hayat geçirmiş; sadece, başta İstanbul kuşatması olmak üzere, bir kısım askeri seferlere katılmıştır.

Muâviye’nin ölümünden sonra toplum tarafından benimsenmeyen Yezîd b. Muâviye’nin başa geçmesi onu tekrar harekete geçirmiş ve bundan sonra öldüröldüğü 73/692 yılına kadar kesintisiz olarak siyasi bir aktör olarak hareket etmiştir. Aslında bu son yılları, onun daha önceki hayatının da daha derinlemesine irdelenmesine neden olmuştur. Çünkü dokuz yıl boyunca İslâm coğrafyasının büyük bölümünün biatını almış ve kurumsallaşma konusunda adımlar atmıştır. Aksi halde çok fazla dikkat çekmeyeceği açıktır. Akrabalık bağlarının ona böyle bir misyon yüklediği ve bundan kaçınmadığı şeklinde bir iddia ortaya atılabilir. Kanaatimizce iki durum bunu çürütmektedir: Birincisi, Hz. Hüseyin’in konumu itibariyle bu misyonun daha haklı bir temsilcisi olduğunun herkes

⁷⁴ Taberî, *Târîh*, 6/76-77; konunun geniş bir değeriendirmesi için bkz. Yasin Kurnaz, *Muhtâr es-Sekâfî Hayatı, Siyasi ve Askeri Faaliyetleri* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2020), 268-273; Turun, *Güney Arap Kabileleri*, 198-215.

⁷⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/341.

tarafından bilinmesidir. Buna rağmen İbnü’z-Zübeyr onu desteklememiştir. İkincisi ise, aslında ilk durumun farkında olan İbnü’z-Zübeyr’in kardeş ve çocuklarının ekseriyetle onu desteklememesidir. Bu durum bir taraftan onun elini çok zayıflatırken öte taraftan davasının haklılığına en büyük gölgeyi düşürmüştür.

Araştırmanın odak noktası İbnü’z-Zübeyr’in haklı veya haksız oluşundan ziyade onun, iktidar yürüyüşünde takip ettiği yol ve yöntemlerin meşru olup olmadığıdır. Hav’eb köpekleri meselesi hariç, çalışmada siyasi etik açısından irdelenen tavırların hemen hepsi onun iktidarı ele geçirme arzusuna matuftur. Bu durum, onun iktidarı ele geçirmek için doğru olmayan bazı yollara tevessül ettiğini ihsas ettirmektedir. Hz. Hüseyin’i, Mekke’den ayrılarak Kûfe’ye gitmesi konusunda ikna etmeye çalışması ilginçtir. Çünkü; herkes gibi İbnü’z-Zübeyr de, bu yolculuğun ölüm riskinin çok yüksek olduğunun farkındadır. Fakat Mekke’de kendi siyasi otoritesinin tesisi için Hz. Hüseyin’i adeta ölüme göndermeyi tercih etmiştir. Bu konuda Abdullah b. Abbas’ın, gerek Hz. Hüseyin’e gerekse İbnü’z-Zübeyr’e söylediği sözler dikkat çekicidir.

İbnü’z-Zübeyr’in, Mekke’yi merkez edinmesi ve Emevî saldırılarına karşı Kâbe’yi üs olarak kullanması; İbnü’z-Zübeyr’in hem stratejik bir hatası hem de bütün Müslümanların kutsalı olan bir merkezin güvenliğini tehlikeye atması yönüyle yanlış bir tercihtir. Çünkü; İbnü’z-Zübeyr’in bu uygulaması sonucunda Kâbe tahrip olmuş, burayı ziyarete gelen insanların canları ve ibadetleri tehlikeye girmiştir. Ayrıca bu taktiği onu başka yanlışlara sürüklemiştir. İbnü’z-Zübeyr, Kâbe’yi ziyarete gelenler arasında önemli gördüğü, saygın bir yere sahip kişilerden baskı kurarak biat almaya çalışmıştır. Abdullah b. Abbas ve Muhammed b. Hanefiyye bu konudaki en önemli örneklerdir. Yezîd b. Muâviye’nin ölümüyle ortaya çıkan siyasi otorite boşluğunu doldurmak amacıyla Husayn b. Nümeyr ile girdiği tartışmada izlediği yöntem de problemlidir.

Bu çalışmada ele alınan olayların dışında Abdullah b. Zübeyr hakkında bazı tartışmalar olsa da onlar üzerinde tam bir ittifak olmadığı için değerlendirmeye alınmamıştır.

Kaynaklarımızda; âbid, âlim, zâhid, yiğit, cesur, kahraman gibi özellikleriyle de öne çıktığını tespit ettiğimiz Abdullah b. Zübeyr; siyasi açıdan diğer özellikleri kadar olumlu bir izlenim bırakmamıştır. Bir kimsenin sahâbî olması, takva sahibi ve âlim olması onun siyasi hayatta da başarılı olacağı anlamına gelmemektedir. Bazı önemli sahâbîler de aynı duruma düşmüşlerdir. Aynı şekilde, yaptıkları yanlışlar ve başarısızlıkları da onların faziletini ortadan kaldırmaz. Onların hatalarının analiz edilmesi geleceğe ışık tutmaktadır. Fazilet ayrı siyasetteki beceri ayrıdır. İkisini birbirine karıştırmamak gerekir. Bu tarz çalışmaların temel hedefi de tarihe ışık tutarak gelecek için bir perspektif kazandırmaktır.

Kaynakça | References | مصدر

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. A. Muhammed Şakir-H. Ahmed ez-Zeyn. Kahire: 1995.
- Ayar, A. Rıza. *Abdullah b. Zübeyr ve Halifeliliği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevi Sünni Kavgasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 2022.
- Aycan, İrfan. “Emevîler Döneminde Bir İktidar Mücadelesi Örneği: Abdullah b. Zübeyr (622-692)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2000), 99-115
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf (I. Cild)*. thk. M. Hamidullah. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1959.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf (II-XIII cildler)*. thk. S. Zekkâr-R. Zirikli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Dadan, Ali. *H. Abdullah bin Zübeyr*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *Ahbârü't-tivâl-Eskilerin Haberleri*. çev. Z. Akman-H. S. Aytemür. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ecer, A. Vehbi. “Abdullah b. Zübeyr'in Halifeliliği ve Kurduğu Devlet”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/10 (1998), 153-162.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd. *Ahbârü Mekke*. çev. Y. V. Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Fığlalı, E. Ruhi. “Cemel Vak'ası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cemel-vakasi#1>
- Gündüz, M. Salih. *Abdullah b. Zübeyr ve İslâm Tarihindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. M.N. Fevvez-H.K.Fevvez. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Hasan, H. İbrahim. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*. çev. İ. Yiğit-S. Gümüş. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1991.
- Hitti, P.K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdullah. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. A. Mürşid. Ürdün: Dârü'l A'lâm, 2002.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî el-Ahbârî. *el-Fütûh*. thk. Ali Şiri. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1991.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, neşr. İbrahim ez-Zeybek-Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve Ahbârü'l-hulefâ*. çev. H. Bekiroğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Mısır: Dârü Hicr, 1418/1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1413/1992.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.
- İbnü'l-‘Arabî, Ebû Bekir. *el-‘Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammar Talibî. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türes, 1394/1974.
- İbnü't-Tıktakâ, Ebû Cafer Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ el-Hasenî. *el-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi, 632-1258)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2016.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. A. Muhammed Muavvid-Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. çev. A. Ağırakça vd. İstanbul: Bahar Yayınları, 1986.
- Kılıç, Ünal, Yezîd b. Muâviye, Selçuk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Konya, 1999.
- Koçyiğit, Tahsin. *Abdullah b. Zübeyr Mücadelesi ve Kişiliği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Kurnaz, Yasin. *Muhtâr es-Sekâfi Hayatı, Siyasi ve Askeri Faaliyetleri*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2020.
- Öz, Şaban. *Sahabe sonrası iktidar mücadelesi İkinci Fitne Dönemi*. İstanbul: Siyer Okulu Yayınları, 2024.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek. *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut-Türki Mustafa, Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rûsul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1387/1967.
- Turun, Veysi. *Birinci Aşırdâ Güney Arap Kabilelerinin İlk Siyasi Oluşumlardaki Rolü*, Ankara: Sonçağ, 2022.
- Ya'kubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut: Dârü's-sadr, 1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-zubeyr-b-avvam>
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l Arabî, 1989.
- Zührî, İbn Şihâb. *el-Megâzi*. çev. Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.



Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi: Teolojik ve Felsefi Tartışmalar

Mahmut Yıldız | ORCID: 0000-0002-8560-9899 | mhmt.yldz091@gmail.com

Arş. Gör. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi,

Niğde, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

Öz

Bu çalışmada, klasik dönem İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilgisiyle ilgili tartışmalar ele alınmakta; kelamcılar ve filozofların düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, kapsamı ve yaratma eylemiyle ilişkisi analiz edilmektedir. Bu çerçevede öncelikle kelamcı ve filozofların Tanrı'nın zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi nasıl anladıkları ortaya konulmaktadır. Ardından, ilâhi bilgi anlayışları ele alınmaktadır. Bu kapsamda hem kelamcılarının hem de filozofların Tanrı'nın bilen bir varlık olduğunu kabul ettikleri, ancak bilgisinin mahiyeti konusunda farklı görüşler benimsedikleri görülmektedir. Kelamcılarının bazıları Tanrı'nın bilgisini zâttan ayrı bir sıfat olarak kabul ederken, bazıları Tanrı'nın zâtıyla bildiğini ileri sürmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar ise, Tanrı'nın zâtının akıl olduğunu ve zâtı gereği aklettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Tanrı'nın bilgisinin ezeliliği ile yaratılmış varlıkların zamansallığı arasında kurulan ilişki, kelamî ve felsefî tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın bilgisi, tikel olgulara bağlı olmayan, tümel ve değişmez bir bilgi olarak tanımlanmaktadır. Son olarak Tanrı'nın bilgisinin fiilleriyle ilişkisine yer verilmektedir. Kelamcılar Tanrı'nın fiillerini iradeyi merkeze alarak açıklarken, filozoflar bilgiyi merkeze almaktadır. Filozoflar Tanrı'nın fiilinin doğrudan zâtını akletmenin sonucu olduğunu belirtmektedir. Buna binaen kelamcılar Tanrı'nın fiili olan âlemin var oluşunu zamansal yaratmayla açıklarken; filozoflar, âlemi sudûr teorisi bağlamında bilgidен kaynaklanan ontolojik bir zorunluluk olarak açıklamaktadır. Çalışma, Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ve kapsamı etrafında şekillenen bu tartışmaların, klasik dönem İslam düşüncesinde bilgi, irade, yaratma ve varlık anlayışlarıyla olan ilişkisine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tanrı'nın Bilgisi, İlmü'l-İlâhî, İlâhî Sıfatlar, Zât- Sıfat ilişkisi, Kâdim Bilgi.

Atıf Bilgisi

Yıldız, Mahmut. "Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi: Teolojik ve Felsefi Tartışmalar". *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 23-55.

Geliş Tarihi	04.05.2025
Kabul Tarihi	27.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Divine Knowledge in Classical Islamic Thought: Theological and Philosophical Debates

Mahmut Yıldız | ORCID: 0000-0002-8560-9899 | mhmt.yldz091@gmail.com

Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Science, Department of Philosophy and Religious Studies, Niğde, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

Abstract

This study examines the debates on divine knowledge in classical Islamic thought, analyzing the nature, scope, and relationship of God's knowledge to the act of creation from the perspectives of theologians (*mutakallimūn*) and philosophers. Within this framework, the study first explores how theologians and philosophers understood the relationship between God's essence (*dhāt*) and His attributes (*şifāt*). Then, their conceptions of divine knowledge are addressed. In this context, it is observed that while both theologians and philosophers agree that God is a knowing being, they differ regarding the nature of His knowledge. Some theologians maintain that God's knowledge is an attribute distinct from His essence, while others argue that God knows through His essence. Philosophers such as al-Fārābī and Ibn Sīnā, on the other hand, assert that God's essence is intellect and that He knows by virtue of His essence. Moreover, the relationship between the eternality of divine knowledge and the temporality of created beings lies at the center of theological and philosophical discussions. In this regard, God's knowledge is defined as universal and immutable, not contingent upon particular phenomena. Finally, the study addresses the relation of God's knowledge to His actions. While theologians explain God's actions through divine will (*irāda*), philosophers center their explanation on divine knowledge. Philosophers argue that God's action is the necessary result of His self-intellection. Accordingly, theologians describe the existence of the world — God's act — in terms of temporal creation (*ex nihilo*), whereas philosophers interpret the world's existence as an ontological necessity emerging from knowledge, within the framework of the theory of emanation (*şudūr*). This study aims to shed light on how these debates regarding the nature and scope of God's knowledge are intertwined with broader classical Islamic conceptions of knowledge, will, creation and existence.

Keywords

God's Knowledge, Divine Knowledge, Divine Attributes, Essence-Attribute Relationship, Eternal Knowledge

Citation

Yıldız, Mahmut. "Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Bilgisi: Teolojik ve Felsefi Tartışmalar". *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 23-55.

Date of Submission	04.05.2025
Date of Acceptance	27.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilen bir varlık olduğu tartışmasız kabul edilmekle birlikte, bu bilginin mahiyeti ve içeriği farklı felsefi ve dinî gelenekler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Bu çalışmada, klasik dönemde kelâmcı ve filozofların Tanrı'nın bilgisine dair tartıştıkları meseleler ele alınacaktır. Tanrı'nın bilen bir varlık olduğu kabulü Kur'an'da yer alan Allah'ın her şeyi bildiğine dair ifadelere dayanmaktadır. Yine tabiatta gözlenen düzen ve işleyişin belli bir plan ve ön bilgi gerektirmesi; dolayısıyla bilginin yaratmadan önce gelmesi gerektiği düşüncesi, bu kabulü desteklemektedir. Kur'an'ın birçok ayetinde Allah'a bilgi (ilim) nispet edilmekte; *alîm*, *habîr*, *şehîd*, *hâfız*, *muhsî*, *vâsi'* gibi isimlerle O'nun bilen bir varlık olduğu vurgulanmaktadır.¹ Allah'ın bilen bir varlık olduğunu belirten ve bir kısmı farklı surelerde tekrar edilen ayetlerden bazıları şunlardır: “*O her şeyi bilir.*” (Bakara 2/29) “*Sinelerde gizli tutulan sırları bilir.*” (Mâide 5/7) “*O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır.*” (Tâhâ 20/98) “*O göklerde ve yerde ne varsa hepsini bilir.*” (Ankebût 29/52) Bu ayetlerde Allah'ın bilgisinin her şeyi kapsadığı doğrudan ifade edilmektedir. Ayrıca 'her şeyin önceden bir ana kitapta yazılı olduğu' ifadeleri (Zuhruf 43/3; Ra'd 13/39; Burûc 85/22) de dolaylı olarak Allah'ın bilgisini ortaya koymaktadır.² Benzer şekilde hadislerde Allah'a ilim nispet edilerek ilâhî ilmin hem gözlemlenebilen (şâhid) âlemi hem gaib âlemi kapsadığı belirtilmiştir. Kur'an'da ve hadislerde Tanrı'nın açık ve gizli her şeyi bildiği vurgulansa da Tanrı'nın bilgisine teorik bir çerçeve belirlenmemiştir.³

İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ve muhtevası birtakım teolojik ve felsefi tartışmaların odağı olmuştur. Bu hususta ortaya çıkan ilk teorik tartışmalar kelimciler arasında cereyan etmiştir. Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine dair geliştirilen açıklamaların teorik zeminini ilahi sıfatların mahiyeti ve zât-sıfat ilişkisine dair farklı yaklaşımlar teşkil etmektedir. İslam dünyasında genel olarak ilahi sıfatları nasıl anlayacağımız hususunda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında Kur'an ve sünnetten aktarılan rivayetleri olduğu gibi kabul edip, bunlar hakkında herhangi bir düşünsel faaliyete girmeyi reddeden selef ulemasının yaklaşımıdır. Onlar Allah hakkında her türlü teşbih ve tescimi reddetse de Kur'an'da O'na atfedilen “Allah'ın eli” gibi haberi sıfatları dahi yorumlamadan (*te'vil*) olduğu gibi kabul etmekte, bu sıfatların mahiyetine dair bilgi sahibi olunamayacağını belirtmektedirler. İkincisi Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarının anlaşılmasında sadece nakil ile yetinmeyip düşünsel faaliyette bulunmak gerektiğini kabul eden kelimcilerin yaklaşımıdır. Bu ikinci yaklaşımı benimseyenler 8.

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, TDV İslâm Ansiklopedisi (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000). Geniş Bilgi için bk. Hamdi Gündoğar, “Kur'an'da İlahi Bilgi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014), 7-25.

² Allah'ın her şeyi bildiği ile ilgili ayetler için bk. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>; <https://www.kuranvemeali.com/allah-her-seyi-bilir-ilim-ile-ilgili-ayetler>

³ Yavuz, “İlim”; Metin Özdemir, “İlâhî Bilgi Teorileri”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1044.

yüzyılın ilk yarısından itibaren Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarını konu edinen “kelam” ilmini kurmuştur. Kelam ilminin teşekkülüyle birlikte Tanrı'nın bilgisi teorik zeminde sıfatlar meselesi içinde tartışılmıştır. Bununla yanında felsefe eserlerinin Arapça'ya tercümesiyle ortaya çıkan Müslüman filozoflar, Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarına ilişkin görüşlerini temelde akli delillere dayandırarak sistemleştirmişlerdir. Ancak Kindi, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların Tanrı hakkındaki düşüncesi sadece Yunan felsefesinin basit bir taklidi olmayıp, aynı zamanda İslam dininin ve kültürünün izlerini taşımaktadır.⁴

1. Tanrı'nın Sıfatları

Kelamcılar Allah'ın birtakım yetkin sıfatlarla nitelendiği konusunda hemfikirdir. Ancak onlar, O'na atfedilen sıfatlarının mahiyeti ve zâtla ilişkisi konusunda ihtilaf halindedir. Kelamcılar, Tanrı'yı niteleyen sınıfları farklı şekillerde kategorize etmektedir. Bazıları ilahi sıfatları temel olarak “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” olarak iki kısma ayırmaktadır. Buna göre zâtî sıfatlar, zâtın gereği olan ve zât var olduğu müddetçe var olan sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise zâtın işlediği fiilleri ifade eden sıfatlardır. Zâtî sıfatlar, bir özelliğin Allah'ta daima bulunduğunu ifade ediyorsa “subûti sıfat”; bir özelliğin Allah'ta hiçbir zaman bulunmadığını ifade ediyorsa “selbi sıfat” adı verilmektedir. Bunun dışında yalnızca haber yoluyla bilinen ve “el”, “yüz”, “oturma” gibi beşerî özellikleri Allah'a isnat eden sıfatlara ise “haberî sıfatlar” denir.⁵

Tanrı'nın sıfatlarının zâtla ilişkisi teolojinin temel tartışma konularından birisidir. Tanrı'ya atfedilen ilâhi sıfatların O'nun yetkinliğinin ve mükemmelliğinin gereği olarak düşünülmüştür. Ancak diğer taraftan bu sıfatların zatta bir çokluğa sebep olup olmayacağı tartışılmıştır. İslam düşüncesinde Allah'ın varlığıyla beraber birliği ve yetkinliğine büyük bir önem verilmektedir. Kur'an'da Allah'ın bir ve tek olduğu (Bakara 2/163,255) “benzeri gibisinin” dahi bulunmadığı (Şûrâ 42/11) ifade edilmekte ve şirk büyük günahlardan sayılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın birliği hem tek oluşunu hem de benzersizliğini ifade etmektedir. Aynı zamanda Allah'ın âlem üzerinde mutlak olarak hükümler olduğu, her şeyi yarattığı, her şeyi bildiği, her şeye güç yetirdiği, işittiği, gördüğü ifade edilmektedir. Bu fiillerin işaret ettiği ve ulûhiyetin yetkinliğini ifade eden sıfatlar Allah'a isnat edilmiştir. Ancak zikredilen yetkin sıfatların Allah'ın mutlak birliği ile nasıl bağdaştırılacağı tartışma konusu olmuştur. Kelamcılar, temel olarak ezeli, değişmez ve basit olan zâtın sıfatlarla birlikte nasıl anlaşılacağı noktasında ihtilaf halindedir. Söz konusu sıfatlar zâttan ayrı mıdır, yoksa zâtın aynısı mıdır? Öte yandan Allah daima yetkin bir varlık olduğu için bu sıfatlara her zaman sahip olması gerekmektedir. Ancak bu durumda bu sıfatların da O'nun zâtıyla beraber kadîm olması gerekmektedir. Buradan hareketle bazı kelamcılar Allah'tan

⁴ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşâî Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 145-148; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 251-257.

⁵ Orhan Şener Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker, 1 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/958-959.

başka kadîm varlıklar kabul etmenin O'nun birliğine hâlel getireceğini ve bu nedenle O'nun zâtından başka sıfatları bulunmadığını ileri sürmektedir.⁶

İslam düşüncesinde zât-sıfat ilişkisi meselesi ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından dile getirilmiştir. Ca'd, Allah'ın sıfatlarını reddederek ta'tîl görüşünü benimsemiştir. Ca'd'ın görüşü daha sonra Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) tarafından savunulmuştur. Bu iki kelamcının sıfatların reddine götüren temel motivasyon Allah'ın zâtını her şeyden tenzih etmek, yaratılmış varlıklar için kullanılan sıfatları O'ndan nefyetmektir. Bu minvalde Cehm'in Tanrı'nın 'şey' kategorisinde bile değerlendirilemeyeceğini ileri sürdüğü söylenmektedir.⁷ Cehm'in sıfatlarla ilgili görüşü daha sonra Mu'tezilî kelamcılar üzerinde etkili olmuştur. Mu'tezile Tanrı'nın bir olduğunu, benzeri olmadığını, cisim ya da cisimsel özelliklere sahip olmadığını, mahlukattan önce yegâne ezeli ve ebedi varlık olduğunu temel ilke olarak kabul ederek tevhidi beş temel prensipten biri olarak görmektedir.⁸ O'nun bir olması şu anlamları içermektedir: "O, hiçbir anlamda bölünmez. Bu nedenle O'nun sıfatı yoktur. Fiilinde tektir. Ortağı yoktur Zâtından başka herhangi bir kadîm varlık mevcut değildir."⁹ Kısacası Allah'ın birliğini ifade eden tevhîd, O'nun tek olduğunu, zâtında ve sıfatlarında bir olduğunu ve hiçbir benzerinin olmadığını ifade etmektedir.¹⁰

Şehristânî, Mu'tezile, Hâricîler ve Mürcie'den birçoğunun ve Zeydiyye'den bazı âlimlerin Allah'ın bir *ilim*, *kudret* ve *hayat* ile değil, zâtıyla *âlim*, *kâdir* ve *hayy* (hayat sahibi) olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir.¹¹ Mu'tezile Allah'ın âlim, kâdir, hayy, olduğunu ama söz konusu yetkinliklerin zâtın isimlerinden ibaret olduğunu düşünmektedir. Onlara göre bu isimler zât ile beraber olan kadîm (ezeli) manalar değildir. Zira onlara göre zât ile beraber kadîm manalar kabul etmek Allah'tan başka kadîm varlıklar kabul etmek anlamına gelecektir. Allah'ın en benzersiz özelliği olan 'kıdem'de ortaklık kabul etmek ilahlıkta ortaklık kabul etmekle eşdeğerdir."¹² Mu'tezile zâtтан bağımsız olarak düşünülecek kavramların zâta atfedilmesinin kadîmlerin çoğalmasına (*teaddü'dü'l-kudema*) sebep olacağını düşünerek mânâ sıfatlarını reddetmektedir.¹³ Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve sonraki Mu'tezile öncüleri tevhidi ispatlamak ve birden fazla kadîm varlık ihtimalini ortadan kaldırmak için zât-sıfat birliğini kabul etmektedir. Başka bir ifadeyle onlar Allah'ın yegâne kadîm varlık olduğunu dolayısıyla sıfatların zâtтан ayrı ve

⁶ Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/960.

⁷ Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 236-237.

⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 236.

⁹ Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 56.

¹⁰ Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18-20.

¹¹ e l-Eş'arî, *Makâlât*, 248.

¹² eş-Şehristânî, *Milel*, 59.

¹³ Yavuz, "İlim". İlk dönem kelamcıları mânâ ve şey kelimelerini sıfat anlamında kullanmaktadır. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 87-89.

kadîm olarak bulunamayacağını savunmaktadır. Kısacası onlar Allah'ın ilim, kudret ve hayat gibi kadîm sıfatlarla (manalar) değil, zâtıyla âlim, kâdir ve hay olduğunu kabul etmektedir. Vasil b. Ata'nın "kadîm mânâ sıfatı kabul edenlerin iki ilah kabul etmiş olacağını" söylediği aktarılır.¹⁴

Mu'tezile sıfatları zâttan ayrı birer gerçeklik olarak kabul etmeyerek tevhidi korumayı amaçlamaktadır.¹⁵ Mu'tezile'nin sistemleştiricisi kabul edilen Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) bu hususta "Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi O'nun zâtıdır, bir kudretle kâdirdir ve kudreti zâtıdır; bir hayatla diridir ve hayatı zâtıdır" dediği nakledilir.¹⁶ Bu ifade görünüşte sıfatların gerçekliğini kabule yaklaşıp da yine onları zâta indirgemektedir. Sıfatlar ilâhî zâtın ötesinde bizzât varlığı bulunan mânâlar olmayıp, Allah'ın zâtından ibarettir.¹⁷ Sıfatların Allah'ın zâtından ayrı gerçekliğini en açık bir şekilde reddeden Mu'tezilî âlim Ebu Ali el-Cübâî (ö. 303/916) ise Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu ama ilim ve kudret sıfatıyla değil, zâtıyla âlim ve kâdir olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre "Allah âlimdir" ifadesinde zâttan ayrı bir sığata değil zâtın kendisine işaret edilmektedir. Ona göre sıfat olarak algılanan şey sadece bizim adlandırmamızdır. Öyleyse Allah hakkında âlim lafzını kullandığımız zaman O'nu tanımlamanın ve isimlendirmenin dışında bir şey yapmış olmayız. Bu anlamda sıfat tanımlanan varlıktaki bir şey (mânâ) değil, sadece bir şeyi olduğu gibi tanımlayan bir söz, bir isimdir.¹⁸

Mu'tezilî âlimler, Allah'a atfedilen sıfatların olumsuzlama olduğunu ileri sürmektedir. Dırâr'ın şöyle dediği nakledilir: "Allah'ın Âlim olmasının anlamı, O'nun cahil olmamasıdır. O'nun Kâdir olmasının anlamı, âciz olmamasıdır. O'nun Hayy olmasının anlamı, ölü olmamasıdır." Yine Nazzâm şöyle demiştir: " 'Âlim' sözünün anlamı, O'nun zâtını ispat etmek ve O'ndan cehâleti nefyetmektir. 'Kâdir' sözünün anlamı; O'nun zâtını ispat etmek ve O'ndan acziyeti nefyetmektir. 'Hayy' sözünün anlamı, O'nun zâtını ispat etmek ve O'ndan ölümü nefyetmektir. Diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşü de bu tertibe göredir."¹⁹ Kısacası sıfatlar zâtın aynıdır. İsimler ve sıfatlar, zâttaki farklılıktan değil, mâlûm ve maddûrun farklı olması nedeniyle farklılaşmaktadır.²⁰

¹⁴ eş-Şehristânî, *Milel*, 61.

¹⁵ Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi", 239-241.

¹⁶ el-Eş'arî, *Makâlât*, 248.

¹⁷ Şehristânî'ye göre "Allah bir ilimle değil, zâtı ile âlimdir" önermesi ile "Allah bir ilimle âlimdir, o zâtıdır" önermesi arasında fark bulunmaktadır. Birincisinde sıfat reddedilirken ikincisinde bizâtihi sıfat olan bir zât ortaya konulmaktadır. Ona göre Allâf, sıfatları zâtın farklı yönleri olarak kabul ettiğinde, Hristiyanların temel ilkeleri veya Ebu Hâşim'in haller görüşüyle aynı olduğu ortaya çıkmaktadır. eş-Şehristânî, *Milel*, 63.

¹⁸ eş-Şehristânî, *Milel*, 83-84; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistematiği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 234-240; Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/973-974.

¹⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 250.

²⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, 250.

İlahi sıfatların zâtıtan ayrı gerçekliğini reddeden Mu'tezilî âlimler sıfatları; isimler, haller, mânâlar gibi farklı teorilerle açıklamaktadır. Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) Allah'ın yetkinliğini ifade eden şeylerin *haller* olduğunu söylemiştir. Ona göre kendi başlarına mevcut veya ma'dûm olarak nitelenemeyen haller zâtıtan bağımsız olarak bilginin konusu da olamazlar.²¹ Mesela “Allah âlimdir” denildiğinde O'nun zâtı değil, zâtının belli bir durum üzere olduğu kastedilir ve O'nun bu hâl üzere olması ancak zâtla birlikte bilinebilir/bilginin konusu olabilir. Yani *hal* şeklinde ifade edilen sıfat Allah'ta olan bir bilgidir ziyade Allah'ın bilen bir halde olduğunu ifade etmektedir. Diğer zâtî sıfatlar (*haller*) da böyledir. Bunlar, yalnızca zâtla birlikte var olabilir; zâtıtan bağımsız olarak var ya da yok olduklarını söylemek anlamlı değildir. Çünkü onlar tek başlarına bir “şey” olmadıkları için bilgiye konu olamazlar. Dolayısıyla *haller* zâtıtan ibaret değildir; ama zâtıtan bağımsız da değildir. Aksine zâta bağlı durumlardır.²²

Allah'ın sıfatların gerçekliğini kabul eden kalamcılar ise Allah'a hangi sıfatların hakiki anlamda isnat edileceği konusunda ihtilaf etmektedir. Bazı âlimler yaratılmış varlıkların sıfatlarını Allah'a isnat etmede bir beis görmezken diğerleri teşbih, tecsim ve antropomorfik çağrışımları olan sıfatları te'vil etmiştir. Malik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Davud b. Ali el- İsfahânî (ö. 270/884) gibi selef ulemâsı bu konuda hem te'vilden hem de teşbihten kaçınarak sıfatların keyfiyetini sorgulamadan inanmak gerektiğini kabul etmektedir. Abdullah b. Sâid el-Küllab (ö. 240/854 [?]), Ebu'l Abbâs el- Kalânîsî (ö. IV./ X. yüzyıl başları) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi âlimler zikredilen selef âlimlerin görüşlerini kelami yöntemle desteklemiştir. Yine Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 324/935–936) Ehl-i sünneti oluşturan bu grubun görüşlerini kelâmî delillerle desteklemiştir.²³ Neticede subûti sıfatları zâta izafe edilen müstakil ‘mânâlar’ olarak kabul eden selef âlimleri ve sünnî kalamcılar, bunları “hayat, ilim, kudret vd.” formunda “mânâ sıfatları” veya “hayy, âlim, kâdir vd.” formunda “mânevî sıfatlar” olarak adlandırmaktadır. Onlara göre Allah'ın zâtına “alîm” sıfatını nispet edip O'nun ilminin olmadığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca onlara göre muhtelif ayetlerde Allah'a ilim izafe edilmesi bu sıfatların varlığına delildir.²⁴ Ehli-Sünnet'in resmi doktrini haline gelecek olan tezi ilk olarak İbn Küllab şöyle formüle etmektedir: “Allah bir ilim ile âlim, bir kudret ile kâdir, bir sem' ile semî', bir basar ile basîr'dir. Yani ‘Allah âlimdir’ ifadesinin anlamı, O'nun bir ilmi olduğunu söylemektir. Diğer sıfatlarda böyledir.” O'nun bütün sıfatları zâtıyla kâim olup “zâtının ne aynısı ne de gayrisidir.” Böylece İbn Küllab Allah'ın zâtından bağımsız, zihinde ve dışta gerçekliği olan kadîm sıfatları kabul etmektedir.²⁵

²¹ eş-Şehristânî, *Milel*, 83-84; Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, 2/973-974.

²² Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistematiği*, 240-249; Abdulkarim İskender Sarica, “Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlahî isimler ve Sıfatlar”, *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 539-569.

²³ eş-Şehristânî, *Milel*, 93-94.

²⁴ Yavuz, “İlim”, 22/108-109.

²⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 254, 424;

Ehl-i Sünnet kelimcileri da Mu'tezile gibi Allah'ın birliğini vurgulamaktadır. Ancak onlar Allah'ın sıfatlara sahip olmadığını söylemezler. "Allah zâtında birdir, parçalara ayrılmamıştır; ezeli sıfatlarındadır, benzeri yoktur; fiillerinde birdir ve ortağı yoktur."²⁶ Ehl-i Sünnet sıfatların gerçekliğini kabul eden realist bir yaklaşım benimsemekte ve bunun Tanrı'nın zâtının birliğine zarar vermeyeceğini düşünmektedir. Şehristânî, Mu'tezile'nin sıfatları kabul etmediği için "muattıla", selef âlimlerinden sıfatları kabul ve ispat edenlerin ise "sıfâtıyye" adıyla anıldığını söylemektedir.²⁷ Hem sıfatları reddedenler hem de ispat edenler Allah'ın âlim (bilen), kâdir (güç yetiren) mürîd (irade sahibi) vb. olduğunda hemfikirdir. Burada ihtilaf edilen husus Allah'ın zâtıyla mı, yoksa zâta ilave mânâlarla mı âlim, kâdir mürîd olduğudur.

Tanrı'ya atfedilen âlim, kâdir, mürîd gibi sıfatların zâta indirgenmesi durumunda bir takım teolojik problemler zuhur etmektedir. Söz konusu sıfatların zata indirgenmesi durumunda bu sıfatların anlam farkı ortadan kalkacak ve hepsi birbiriyle özdeş olacaktır. Bu problemi fark eden Eş'ari, söz konusu sıfatların tek bir anlamı olduğu söylenirse, Allah'ın ilmiyle kâdir, kudretiyle âlim olması gibi kabul edilmez sonuçlar ortaya çıkacağını söylemektedir. Ayrıca bu durumda zâtı bilmek Allah'ın âlim ve kadir olduğunu bilmeyi gerektirir. Oysa Allah'ın zâtına yönelik bilgiyle sıfatlarına yönelik bilgi farklı şeylerdir. Söz konusu sıfatların farklı anlamları olduğu kabul edildiğinde ise ortaya çıkan farklılık ya sadece lafızla ya bulunulan hâlde ya da bir sıfatla ilgilidir. Eş'ari ilk ikisini geçersiz kılarak bu durumu zât ile kâim bir sıfata bağlamaktadır.²⁸ Şehristânî'nin aktardığına göre Eş'ari'ye göre yaratıcının fiilleri, inkârı mümkün olmayan sıfatlara delalet etmektedir. O'nun fiilleri âlim, kâdir, mürîd olduğuna delâlet ettiği gibi ilmi, kudreti ve iradesi olduğuna da delalet etmektedir. Çünkü delilin delâlet yönü şahid ve gâib alan/âlem için farklılık arz etmez. Zira âlimin ilim sahibi olma, kâdirin kudret sahibi olma, müridin de irade sahibi olmanın ötesinde bir anlamı yoktur. Zâtın bu sıfatlarla vasıflanması ise ancak onun bir hayatla diri olmasıyla tasavvur edilebilir.²⁹

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâî filozoflar da Mu'tezile gibi zattan ayrı sıfatları kabul etmemektedir. Fârâbî düşüncesinde Tanrı, âlemin varlığının sebebi olan ama kendi varlığının sebebi olmayan İlk Sebep'tir.³⁰ İbn Sînâ'nın düşüncesinde ise Tanrı zâtı gereği Zorunlu Varlık'tır.³¹ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışının merkezinde basitlik düşüncesi bulunmaktadır. Nitekim filozofların düşüncesinde, Tanrı'nın zâtı birliği ve basitliği en az

Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistematiği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 231.

²⁶ eş-Şehristânî, *Milel*, 56.

²⁷ eş-Şehristânî, *Milel*, 93.

²⁸ eş-Şehristânî, *Milel*, 94-95.

²⁹ eş-Şehristânî, *Milel*, 94-95.

³⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 16-19.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sıfâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/34-37.

O'nun varlığı kadar önemlidir.³² Bu filozoflara göre Tanrı'nın basitliği zâtının varlık-mahiyet, zât-sıfat madde-suret gibi farklı bileşimlerden oluşmadığını ifade etmektedir. Filozoflar Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı, zât-sıfat ayrımı gibi ontolojik bileşiklik ifade eden ayrımları kaldırarak zâti birliği korumayı amaçlamaktadır. Çünkü zâtta varsayılan her türlü bileşik yapı, bileşenlere muhtaç olma gerektirecektir. Tanrı'nın kendisine özgü hakikati, yani Zorunlu Varlık olması bakımından İlk'i kendisi yapan/kendisi kılan, zâtıdır.³³ Tanrı'nın birliği hem kendisi gibi başka bir Tanrı'nın olmadığı hem de zâtının çeşitli parçalardan bileşik olmadığı ve hiçbir yönden bölünmediği anlamına gelmektedir. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın birliğinin (i) kendi mertebesinde tek olması, (ii) zâtının çeşitli anlamlardan mürekkep olmaması ve (iii) varlığının tam olması gibi çeşitli yönlerini ele almaktadır.³⁴ İbn Sînâ Tanrı'nın birliğinin yönlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“O her yönden birdir; çünkü ne bilfiil ne de bitişik (nicelik) gibi varsayımda ya da vehimde parçalara bölünemez. Yine O, zâtın kendisinde hepsini birleştiren farklı aklî anlamlardan mürekkep olması suretiyle akılda da bölünemez. O, kendisine ait varlığında herhangi bir ortağının olmaması anlamında Bir'dir. O halde O, bu birlik ile tektir. Yine O birdir, çünkü varlığı tamdır; tamamlanmak için beklediği bir şey yoktur.”³⁵

Tanrı'nın basit bir varlık olduğu görüşü zorunlu olarak sıfatların reddini gerektirmemektedir. Nitekim bazı âlimler ilahî basitliğin zât-sıfat ayrımını ortadan kaldırmadığı düşünmektedir. Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatlarının var olduğunu kabul eden kelamcılar bu sıfatların Tanrı dışında bir nedene dayanmadığını, aksine Tanrı'nın zâtıyla kaim olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Mu'tezile Tanrı'nın sıfatlarını zâti ile özdeşliğini, Ehl-i Sünnet ise sıfatın zâttan ne aynı ne de farklı olduğunu kabul etmektedir. Tanrı'nın basitliği düşüncesini savunan Fârâbî ve İbn Sînâ O'nun zâtından ayrı sıfatları kabul etmemeleri bakımından Mu'tezile'ye yakındır.³⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde sıfat, özellik nitelik gibi anlamlar zâttan ayrı olan ve zâta ilave olan şeyler değildir. Aksine bunlar zâtın aynısı olan ve zâtı ifade eden anlamlardır. Mümkün varlıklar zâtı meydana getiren farklı anlamlardan oluştuğu için zâtın parçaları konumunda olan zâti anlamlardan ve zâta eklenen arazî anlamlardan oluşmakta ve bunların hepsi 'sıfat' ismini almaktadır. Oysa Tanrı'nın zâtı çeşitli anlamlardan mürekkep değildir. Zâtına ilave anlamların işmesi de mümkün değildir. O halde O'na varlığı ile mahiyeti ayrı olan mümkün varlıklara atfettiğimiz anlamda sıfatlar atfetmek mümkün değildir. Öyleyse filozoflar Tanrı'da zâta ilave anlamlar olan sıfatları kabul etmemektedir. Tanrı diğer varlıklardan birtakım sıfatlarla değil zâtının birliği, basitliği,

³² Bk. Erdoğan, “Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”, 325.

³³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/94.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2/94.

³⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/117.

³⁶ Nader el-Bizri, “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”, ed. Ziya Erdiç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 19/36 (2017), 199-217.

yetkinliği gibi zâtının aynısı olan anlamlarla ayrılmaktadır.³⁷ Tanrı'nın zâtı hiçbir anlamda bölünme ve çokluk içermez. Zorunlu, bir, ilk, iyi ve akıl gibi isimlerin hepsi de tek bir zâta işaret etmektedir.³⁸

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın maddi ve kâbil sebebi olmadığını ve O'nun hiçbir yönden bilkuvve bir halinin olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre bu, Tanrı'nın potansiyel veya güç halinde bir sıfatının olmadığı aksine O'nun tamamen bilfiil olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla O'nun zâtına zait/ilave sıfatları yoktur. Aksi halde, bu sıfatlar zâta nispetle bilkuvve halde olurdu ve zât bu sıfatların sebebi olurdu. Bu durumda ise zât sıfatları önceler bir yönden fail, bir yönden kâbil olurdu. Öte yandan İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın sıfatlarının zâta zait değil, zâtın kıvamına dahil olduğu ve zâtın varlığının bu sıfatlar olmaksızın tasavvur edilemediği de kabul edilemez. Çünkü bu zâtın mürekkep olması ve birliğin ortadan kalkması anlamına gelmektedir.³⁹

Tanrı basit bir varlık olduğu için zât ve sıfat ayrımının ortadan kalkması O'na atfedilen sıfatların gerçekliği sorusunu gündeme getirmektedir. Tanrı'ya atfedilen sıfatların, O'nda zihnimizden bağımsız bir gerçekliği var mıdır; yoksa bu sıfatlar, sadece dilsel ve zihinsel isimlerden mi ibarettir?⁴⁰ Orta Çağ boyunca, Tanrı'nın sıfatlarının O'nu oluşturan parçalar olduğunu savunan aşırı realist yaklaşımla, bu sıfatların Tanrı'da hiçbir karşılığı bulunmadığını ve yalnızca insanlar tarafından verilen isimlerden ibaret olduğunu öne süren nominalist yaklaşım, iki zıt ucu temsil etmektedir.⁴¹ İslam düşüncesinde, ilim, kudret ve irade gibi mânâ sıfatlarını kabul edenler, Tanrı'yı bu sıfatlarla nitelemenin, O'nun doğasında nesnel bir temele dayandığını savunmaktadır. Ancak Tanrı'nın zâtıyla âlim, kâdir ya da mürîd olduğunu söyleyen Mu'tezilî kelimciler ve filozoflar ise O'na atfedilen isim ve sıfatların Tanrı'nın varlığında gerçek ayrımlar olarak bulunmadığını düşünmektedir.⁴²

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı basit bir varlık olduğu için O'na atfedilen sıfatların zâtтан ayrı hakiki, nesnel, ontolojik bir gerçekliği yoktur. Nitekim Fârâbî *âlim*, *hakîm*, *hayy*, *cömert* ve *âdil* gibi sıfatları sırf akıl olan zâta işaret ettiğini düşünmektedir. O halde sırf akıl olan ilâhî zâtta olan sadece akletmedir. Tanrı'nın bilgisi ise akletmeden başka bir şey değildir. Ancak Tanrı, yalnızca kendi zâtını akletmektedir. Dolayısıyla akleden ve akledilen aynı varlıktır. O halde Tanrı'nın bilgisi zâtından/cevherinden başka bir şey

³⁷ Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", 332-335; Mehmet Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı Ve Nitelikleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* | 3/6 (2017), 109-134; İsmail Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 146-149.

³⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

³⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilal (Mısır: Camiatü'l-Ezher, 1980), 21.

⁴⁰ Mehmet Ata Az, "İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi", *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 267-269.

⁴¹ Ronald H. Nash, *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties With the Attributes of God* (Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1983), 85-91.

⁴² Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/961-962.

değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması tek bir zât ve tek bir cevherdir.⁴³ Fârâbî, bilgi dışında Tanrı'ya atfedilen diğer sıfatları da bilgi aracılığıyla Tanrı'nın zâtına ve zatını akletmesine indirgemektedir. Başka bir ifadeyle bu sıfatlar zâtıyla aynı olan bilgisinin farklı ifadeleridir. Fârâbî'ye göre "Tanrı hakîmdir" ifâdesi O'nun zâtını akletmek ve bilmekle en üstün olanı bildiği anlamına gelir. Çünkü hikmet en üstün olan şeyin en üstün bilgi ile akledilmesidir. En üstün bilgi ise ortadan kalkması mümkün olmayan ve devamlı olan bilgi anlamına gelmektedir. Ortadan kalkması mümkün olmayan ve sürekli olan bilgi ise O'nun zâtına dair bilgidir.⁴⁴ Fârâbî'ye göre Tanrı'nın "hayy" olmasının anlamı, O'nun en üstün akılla en üstün akledileni akletmesi yani en üstün bilgiyle en üstün bilineni bilmesidir. İnsanın hayat sahibi oluşu, idrak yetisiyle doğrudan ilişkilidir. Zira insan en düşük bilgi nesnesi olan duyulurları en düşük idrak olan duyumlama ile idrak ettiği için hayat sahibi olarak nitelenir. Öyleyse en üstün idrak olan akıl ile en üstün akledilirleri akleden Tanrı hayat sahibi olmaya daha layıktır. Nitekim ifade edildiği gibi Tanrı akıl olması bakımından akletmektedir. O'nun akleden olması ve akıl olması, bilen ve bilgi olması bir ve aynıdır. Aynı şekilde O'nun hay olması ve hayat olması tek bir anlamdır.⁴⁵

İbn Sînâ da Tanrı'ya atfedilen sıfatlar konusunda aynı yolu izlemektedir. O, Tanrı'nın zâtına ilave olmaksızın övgü ve yetkinlik sıfatlarıyla mevsuf olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı *âlim*, *hayy*, *mürîd*, *kâdir*, *mütekellim*, *semî*, *basîr* ve benzeri güzel sıfatlarla nitelenir. Ancak bu sıfatlar olumsuzlama (*selb*) ve izafetle zâta dönmektedir. Böyle olunca bu sıfatların sayıca çok olsalar bile birliği bozamaz ve varlığın zorunluluğuyla çelişmez.⁴⁶ Mesela *kıdem* O'ndan hem yokluğu (*adem*) hem de sebepli olmayı olumsuzlamaktadır. Yine *bir* (*vâhid*) tanım bakımından ve fiilî olarak herhangi bir şekilde bölünmeyi olumsuzlamaktadır. *Zorunlu Varlık* ifadesi O'nun zâtını ifade etmekle beraber olumsuzlama anlamı da vardır. Bu anlam O'nun var olduğunu, hiçbir sebebinin olmadığını, kendi dışındaki diğer varlıkların sebebi olduğunu ifade etmektedir. Sıfatların izafi olması ise Tanrı'nın sebep olduğu varlıklar ilişkisini göstermektedir. Mesela O'nun *hâlik*, *bârî*, *musavvir* olması ve bütün fiilî sıfatlar böyledir. Bazı sıfatlar ise hem selbî hem izafî anlam taşımaktadır. Mesela *mürîd* ve *kâdir* sıfatı ilim ile yaratma (*halk*) arasındaki ilişkiden mürekkeptir.⁴⁷ Kısacası İbn Sînâ Tanrı'ya *âlim*, *mürîd*, *hayy*, *kâdir*, *cömert* gibi sıfatlar atfetmekte ancak bunları Tanrı'nın sırf akıl olan zâtına dayandırmakta ve akletmesiyle ilişkilendirmektedir.⁴⁸

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın ilk ve zorunlu varlık statüsünü korumak için O'nun basit bir varlık olduğunu kabul etmekte ve O'na atfedilen sıfatların zâtan ayrı gerçekliğini reddetmektedir. Bu durumda sıfatların Tanrı fiillerinden hareketle bizim adlandırmalarımız olduğunu söylemek yanlı olmayacaktır. Bu adlandırmaları kendimize ait

⁴³ Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 58-59.

⁴⁴ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 60-61.

⁴⁵ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 60-63.

⁴⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 23-24.

⁴⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 24.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105.

yetkinliklerden yola çıkarak yapmaktayız. Tanrı'nın zâtı akıl ve akleden olduğu için O'nun bilen olduğunu söyleriz. Tanrı zâtı gereği akletmekte ve buna bağlı olarak varlık kendisinden taşmaktadır. Biz bu akletme ve taşmayı farklı cihetlerden bilgi, irade, kudret ve cömertlik olarak adlandırmaktayız. Bor'un ifade ettiği gibi basitlik anlayışının mantıksal sonuçlarını takip edersek Tanrı'ya atfedilen niteliklerin sadece insanın zihnine ve diline ait olup Tanrı'da bu kavramsal ayrışmaya karşılık gelecek gerçek ontolojik ayrımlar olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁹

2. Tanrı'nın Bilgisinin Mahiyeti

Teist geleneklerde Tanrı'nın bilgi sahibi olması, mükemmel bir varlık olmasının gereği olarak değerlendirilmektedir. Bu düşünceye göre mükemmel bir varlık olmak her şeyi bilmeyi gerektirdiği için Tanrı'nın olup biteni bildiği kabul edilmekte ve bilgisinin eksik olamayacağı düşünülmektedir.⁵⁰ İslam düşüncesinde filozoflar ve kelamcılar Tanrı'nın bilen bir varlık olduğunu kabul etmede hem fikirdir. Ancak Tanrı'nın bilgisinin anlamı ve işlevi konusunda filozoflar ve kelamcılar arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁵¹ Bilgi (ilim), kelamcılar tarafından genellikle Allah'ın zâtı ya da subûti sıfatlarından biri olarak kabul edilmektedir. İlim sıfatının Tanrı'nın zâtı ile ilişkisi meselesinde kelamcılar, sıfat teorilerine uygun pozisyonları tercih etmiştir. Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı bir gerçekliğe sahip olmadığını ileri süren Mu'tezile, "Allah zâtından ayrı bir ilim sıfatı ile değil zâtı ile âlim" olduğunu kabul etmektedir. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre ise Allah'ın âlim oluşu, O'nda bir bilgi mânâsının/sıfatının varlığına dayanmaktadır.

Kelamcıların çoğunluğu, Tanrı'nın bilgisinin değişmez ve kadîm (ezelî) olduğunu kabul etmektedir. Ancak Cehm bin Safvan (ö.128/745) ve Zürrâre b. A'yen (ö. 150/767), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi az sayıda âlim Tanrı'nın bilgisinin hâdis olduğunu ve yaratmadan önce olmadığını ileri sürmektedir.⁵² Eş'ari'nin belirttiğine göre Rafiziler Allah'ın bilgisi konusunda birbirinden farklı görüşlere sahip olduklarını söylemektedir. Onlardan Zürrâre b. A'yen ve taraftarları, Allah'ın bu sıfatları kendisi için yaratıncaya kadar ezelde semî' (işiten), âlim (bilen) ve basîr (gören) olmadığını iddia ederler. Bazıları Allah'ın, varlıkları yaratıncaya kadar, ezelde kâdir, semî' ve basîr bir ilâh olarak vasıflanamayacağını iddia ederler. Çünkü varlıklar meydana gelmeden önce hiçbir şey mevcut değildi. Dolayısıyla hiçbir şey yokken O'nun kudretle ve ilimle nitelenmesi doğru değildir. Onlardan Şeytânüttâk'ın taraftarları, Allah'ın zâtında cahil değil âlim olduğunu ama varlıkları takdir ve irade ettiği zaman bildiğini iddia ederler. Onları takdir ve irade etmeden önce bilmesinin

⁴⁹ İbrahim Bor, *İlâhî Kelâmın İmkânı ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 52-53.

⁵⁰ Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 102-103.

⁵¹ Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi", *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 129.

⁵² Tanrı'nın bilgisinin hâdis olduğu görüşü bazı modern dönem din felsefecileri tarafından savunulan Tanrı'nın zaman içinde olduğu görüşüne yakındır. Bk. İbrahim Bor, *Gazali ve Swinburne'de Tanrı'nın Bilgisi (İlim Sıfatı)* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 1-8.

imkânsız olması, âlim olmadığı için değildir. Fakat Allah bir şeyi takdir edinceye ve sâbit kılincaya kadar ‘şey’ olmaz. Onlara göre takdir iradedir. Hişâm b. Hakem’in taraftarları, Allah’ın ezelde kendi zâtıyla varlıkları bilmesinin imkânsız olduğunu, onları âlim olmadan bildiğini ve onları ilim ile bildiğini iddia ederler. Ona göre ilim, Allah’ın bir sıfatıdır; ne O’dur ne O’ndan başkadır ne de O’nun parçasıdır. İlmin muhdes veya kadîm olduğunu söylenemez; çünkü ilim bir sıfattır; sıfat ise vasıflanmaz. Allah, ezelde âlim olsaydı, bilinenler de ezelf olurdu. Çünkü, bilinen mevcûd olmadan âlim olunmaz. Ona göre Allah, kullarının fiillerini bilseydi, imtihan anlamsız olurdu.⁵³ Onlardan bazıları Allah’ın zâtında âlim olduğunu, fakat eseri meydana gelinceye kadar Allah’ın o şeyi bilmediğini iddia ederler. Onlara göre tesir iradedir. Allah, bir şeyi irade ettiği zaman onu bilir, irade etmediği zaman bilmez. Dolayısıyla Allah, var olmayan bir şeyi bilmekle vasıflanmaz. Onlardan bazıları “Allah bilir” demenin, “O, yapar” anlamında olduğunu söylerler.⁵⁴

Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğu görüşü kâdim bilgi görüşünden kaynaklanan problemlere dayanmaktadır. Tanrı’nın bilgisinin ezeli olduğu kabul edildiğinde ezeli bilginin değişen durumları nasıl içerdiği sorusu gündeme gelir. Tanrı yaratmadan önce bir şeyin bilgisine sahipse, yaratmadan sonra bu bilgi değişir mi, değişmez mi? Yaratmadan sonra bilginin aynı kaldığını, artmadığını kabul etmek O’na bilgisizlik atfetmek anlamına gelecektir. Çünkü gelecekte olacak bir şeyi bilmek mevcut bulunan bir şeyi bilmekten başkadır. Diğer taraftan Tanrı’nın bilgisinin yaratmadan sonra arttığını söylemek ise O’nun değişim atfetmek anlamına gelmektedir. Oysa değişen bir varlık yaratılmıştır ve öncesiz olamaz. Her iki seçenek de problemli olduğuna göre Tanrı’nın bilgisi yaratmadan önce olamaz.⁵⁵

Yine Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğunu savunanlar bu görüşün Kur’an’a uygun olduğunu düşünmektedir. Onlara göre Kur’an’da dünya hayatının mükellefler için bir imtihan yeri olduğu belirtilmekte ve bu imtihanı başarıyla geçenler ile başarısız olanların Allah tarafından bilinmesi için mükelleflerin nasıl bir hayat yaşayacağı bildirilmektedir.⁵⁶ Buradan hareketle onlar, Allah’ın zamansal durumları bildiğini ve bu nedenle bilgisinin hâdis olması gerektiği sonucuna varmaktadır.⁵⁷ Hadis bilgi anlayışına yöneltlen temel eleştirilerden biri Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğu kabul edilirse Tanrı’nın hâdislere mahal olacağıdır. Cehm’in bu itirazdan kaçınmak için Tanrı’nın hâdis bilgisinin bir mahalde olmadığını kabul ettiği söylenmektedir. Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğunu ileri sürenler bu bilginin henüz var olmayan şeylerle (ma’dum) ilişkilendirilemeyeceğini düşünmektedir. İlâhi bilginin henüz var olmayanla ilişkili olmasını imkânsız görenlerden bazıları, Tanrı’nın

⁵³ el-Eş’arî, *Makâlât*, 82-83.

⁵⁴ el-Eş’arî, *Makâlât*, 84-85.

⁵⁵ eş-Şehristânî, *Milel*, 88; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 106.

⁵⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/142; el-Ankebût 29/2-3; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2.

⁵⁷ Yavuz, “İlim”, 22/108-109; Özdemir, “İlâhi Bilgi Teorileri”, 2/1036; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 109-110.

bilgisini zâtıyla ilişkili olan ezeli bilgi ve sonradan olan şeylere dair olan hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁵⁸

Mu'tezile, Allah'ın, ezelde âlim, kâdir ve hayy olduğu hususunda görüş birliği içerisinde. Ancak onlar Allah'ın ezelde cisimleri bildiğinin söylenip söylenmeyeceği, bilinenlerin (mâlûmatın) var olmadan önce bilinenler olup olmadığı ve eşyanın henüz var olmadan önce ezelde eşya olup olmadığı konularında ihtilaf etmiştir.⁵⁹ Bazıları, Allah'ın âlim olmasını bilmesinden ayırmaktadır. Bu hususta, Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce), Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğunu kabul etmekte; ancak O'nun ezelde eşyayı bildiğini söylememektedir. Onun "*Eğer, O'nun, ezelde eşyayı bildiğini söylersem, onların ezelde Allah ile beraber var olduklarını ortaya koymuş olurum*" dediği nakledilmektedir. Ona göre Allah'ın ezelde eşyanın olacağını bildiği söylenirse bu, onlara bir işaret olur ki mevcut olmayana işaret edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden o, Allah'ın henüz yaratmamış olduğuna ve olmamış olana "şey" ismini vermezken; Allah'ın yarattığına ve yok ettiğine "şey" ismini vermiştir. Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî ise, Allah'ın ezelde eşyayı vakitleriyle bildiğini, vakitleri geldiğinde onların olacağını ezelde bildiğini söylemektedir. Ona göre Allah cisimleri ve yaratılmışları, vakitleriyle ezelde bilir. Ancak ona göre sadece mevcûd olan bilinen olup ma'dûm olanlar (yok olanlar) ma'lum (bilinen) ve maktûr (takdir edilmiş) ismini almaz. Yani ona göre sadece var olanlar "şey" adını almaktadır. Abbâd b. Süleyman'a göre Allah, ezelde bilinenleri, eşyayı, cevherleri, arazları, fiilleri ve yaratılmışları bilir.⁶⁰ Bağdat Mu'tezilesi'nden bazıları "bilinenlerin, var olmadan önce bilinenler olduğunu, maktûratin var olmadan önce maktûrat olduğunu ve eşyanın var olmadan önce eşya olduğunu" söylemiştir. Ancak onlar aynı şeyin arazlar için söylenmesini de reddetmişler. Ancak Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî, Allah'ın ezelde eşyayı, cevherleri ve arazları bildiğini kabul etmiştir. Ona göre eşya, var olmadan önce eşya olarak bilinir ve var olmadan önce eşya olarak isimlendirilir. Cevherler, var olmadan önce cevher olarak isimlendirilir. Hareketler, sükûn, renkler, tatlar, kokular ve iradeler de aynı şekildedir.⁶¹

Tanrı'nın bilgisinin ezeli ve değişmez olduğu yönündeki anlayış, çeşitli ahlaki ve teolojik problemlere zemin hazırlamaktadır. Ahlaki problem insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile ilgilidir. Kelamcılar Tanrı'nın bilgisinin kadim olması sebebiyle insanın eylemlerinin belirlenmiş olması problemini gündeme getirmiştir. Eğer Allah Zeyd'in belli bir durum karşısında ne yapacağını önceden biliyorsa imtihanın anlamı nedir?⁶² İlk defa Hâriciler tarafından Tanrı'nın sıfatları ile ilişkilendirilerek teorik zeminde tartışmaya başlanan ve esasında ilim sıfatından ziyade irade sıfatıyla ilişkilendirilen "kader" meselesini bu

⁵⁸ Özdemir, "İlâhi Bilgi Teorileri", 2/1034.

⁵⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 238.

⁶⁰ el-Eş'arî, *Makâlât*, 240-241.

⁶¹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 240-241.

⁶² Metin Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (ts.), 217-218.

kapsamda düşünmek mümkündür.⁶³ Tanrı'nın bilgisinin kadîm olduğu görüşü en az iki teolojik/metafizik sorunu gündeme getirmektedir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın eylemlerinde özgür olup olmadığı, yani ilahi iradenin zorunlulukla mı yoksa özgürlükle mi belirlendiği sorunudur. İkincisi ise, ezeli bilginin nesnesinin de zorunlu olarak ezeli olup olmayacağı, dolayısıyla ontolojik düzlemde Tanrı dışındaki varlıkların da kadîmliğe ortak olup olamayacağı problemidir. Kelamcılar bu minvalde Tanrı'nın bilgisinin yaratmadan önce şeylerle ilişkisinin keyfiyetini tartışmıştır. Bilindiği gibi kelamcılar Allah'ın âlemi yoktan yarattığını, mevcudat önce yok iken sonra var olduğunu kabul etmektedir. Ancak Tanrı yaratmadan önce mevcudatı ezeli bilgisi ile nasıl bilmektedir? Mevcutların yaratılmadan önce yani onlar 'ma'dum' halde iken bir 'şey' midir? Yaratmanın kendisi ile vuku bulduğu "ol" emrinin muhatabı nedir? Ehl-i Sünnet kelamcıları sadece var ve gerçek olana "şey" derken, Basra Mu'tezilesi henüz varlık aşamasına gelmemiş olanı (ma'dumu) da şey olarak nitilemektedir.⁶⁴

Kelamcılar "Tanrı her şeyi bilir", "Tanrı'nın bilgisi kadîmdir" ve "Tanrı'dan başka her şey hâdistir" önermelerini çelişkiye düşmeden açıklamaya çalışmaktadır.⁶⁵ Tanrı'nın hem kadîm bilgiye hem de zamansal bir yaratma sürecine sahip olduğunu savunan kelamcılar, bu iki görüşü bir arada açıklamak için Tanrı'nın irade sıfatına başvurmuşlardır. Onlara göre, Tanrı ezeli bilgisiyle tüm varlıkları bilir; ancak yaratma eylemini belirli bir irade anıyla ilişkilendirerek zamansal farklılığı ortaya koyar.⁶⁶

İslam düşüncesinde filozoflar da Tanrı'nın zatıyla bilen olduğunu düşünmektedir. Onlar, Tanrı'nın zâtının sırf akıl olduğunu ve zâtı gereği aklettiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Şöyle ki bir varlığın akletmesi için ya akıl denilen bir yetisinin olması ya da kendisinin bizâtihi akıl olması gerekmektedir. Nefs sahibi varlıklar bu yetiyle aklederken sırf akıl olan varlıklar zâtı gereği ve zâtıyla akletmektedir. Tanrı zâtı bakımından sırf akıl olduğu için akletme O'na ilişkin bir özellik ya da sıfat değil, zâtının gereğidir.⁶⁸ Fârâbî Tanrı'nın madde olmaması ve

⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63.

⁶⁴ Ma'dumun şey oluşu ile filozofların "mümkün mahiyetleri" ve tasavvuftaki "a'yân-ı sâbite" teorisi arasında benzerlik vardır. Özdemir, "İlâhi Bilgi Teorileri", 2/1041.

⁶⁵ Gazâlî bu değişim problemini aşmak için ara bir formül ileri sürmektedir. Buna göre âlemin yaratılması tamamen yeni bir durum olmayıp Tanrı'nın ezeli ilmine ve iradesine uygun olarak sonradan ortaya çıkan zamansal bir sonuçtur. Ancak âlemin ortaya çıkışı Tanrı'da bir hudûsa neden olmamaktadır. Kısacası sonuç zamansal sebep ancak sebep zamansal değildir. Engin Erdem, *İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 127-132.

⁶⁶ Kelamcılar Allah'ın irade eden (*mürîd*) ve dilediğini gerçekleştiren bir varlık olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mânâsı, zâtıyla münasebeti, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁶⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105.

⁶⁸ Müslüman filozoflar Tanrı'nın sırf akıl olduğu görüşünü Aristoteles'ten almıştır. Tanrı varlıkların ilki, ilkesi ve bütün sebeplerin kendisine dayandığı ilk sebeptir. İlk sebep içinde yaşadığımız dünyadan ayrı ve ona aşkın, saf bir akıldır. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996),

hiçbir bakımdan maddeye sahip olmaması bakımından bilfiil akıl olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sûretin akıl olmasını ve bilfiil akletmesini engelleyen şey kendisinde bulunduğu maddedir; varlığında maddeye muhtaç olmayan bir şey cevheri bakımından bilfiil akıldır.⁶⁹ Ona göre bilfiil akıl olan Tanrı aynı zamanda bilfiil akledilendir. Çünkü yine bir şeyin bilfiil akledilmesine engel olan maddedir. Dolayısıyla Tanrı akıl olması yönünden aynı zamanda akledilendir. Yani zâtı gereği akıl olan Tanrı'nın akletme fiili kendi zâtına dönüktür. O, akledilen olmak için kendisi dışında kendisini akledecek bir zâta muhtaç değildir. Bilakis O, bizzât kendi zâtını akletmektedir. Böylece O hem bilfiil akıl hem bilfiil akleden (âkıl) hem bilfiil akledilendir.⁷⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın zâtını akletmesinde akleden-akledilen ikiliği yoktur. Fârâbî bunu Tanrı'nın kendi kendine yeten bir varlık olması ile de ilişkilendirmektedir;

“O, bilmekle zâtının dışında bir üstünlük kazanacağı bir başka zâta muhtaç değildir. Yine bilinmek için de kendisini bilecek bir başka bir zâta muhtaç değildir. Aksine cevheri bilmek ve bilinmek için yeterlidir. O'nun zâtına ilişkin bilgisi cevheri dışında bir şey değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinen olması ve bilgi olması tek bir zât ve tek bir cevherdir.”⁷¹

Tanrı bilmek için bilgisi ile yetkinlik kazanacağı kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymayacağı gibi bilinmek için de kendisini bilecek bir başka zâta da ihtiyaç duymamaktadır. İlke olarak Tanrı'nın bilme eylemi aracılığı ile önceden sahip olmadığı bir yetkinliğe sahip olması düşünülemez. Zira O'nda hiçbir şekilde bilkuvvelik ve eksiklik yoktur.⁷²

İbn Sînâ Tanrı'da akıl, akleden ve akledilen aynı varlık olduğu için zâtında bir çokluk gerekmediğini ve bunların O'na farklı bakımlardan söylenen izafi durumlar olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı, soyut hüviyet olması bakımından akıl, soyut hüviyete sahip olması bakımından akleden ve soyut hüviyetin kendisi tarafından akledilmiş olması bakımından akledilendir. Yani O hem akıl hem akleden hem de akledilendir.⁷³ Akleden akledileni gerektirmektedir. Ancak bu gerektirme söz konusu şeyin, gerektiren şeyden

497. Aslında sudur teorisile Müslüman filozofları köklü bir biçimde etkileyen Yeni Platoncu filozof Plotinus Tanrı'nın akıl olduğunu kabul etmez. Plotinus Tanrı'yı saf bir akıl olarak tasarladığı için ve O'na düşünce atfettiği için Aristoteles'i eleştirmektedir. Plotinus, *Enneadlar / Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Fol Yayınları, 2023), 252-253. Ona göre Bir'in düşünmek ve akletmek gibi bir fiili söz konusu değildir. Ona göre Tanrı'yı düşünen olarak tasarlamak - kendi zâtını düşündüğü söylene bile-düşünen ve düşünen ayrımını gerektirmektedir. Yani Tanrı'nın özüne ikilik katmak ve mutlak birliği ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Plotinus, *Enneadlar*, 286; Mehmet Sait Reçber, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

⁶⁹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 56-57.

⁷⁰ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58-59.

⁷¹ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58-59.

⁷² Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*, 40-42.

⁷³ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 280-281.

başkası ya da onun kendisi olmasını içermez. Dolayısıyla akledenin akledilen olması mümkündür.⁷⁴ Böyle olunca Tanrı'nın bilgisinde bilen-bilinen ayrılığı ortadan kalkmaktadır. Çünkü O'nda bilen ve bilinen bir ve aynı zâttır.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisinde bilinenlerin çokluğuna bağlı bir çokluk söz konusu değildir. Çünkü O, başka varlıkları zâtını akletmek sûretiyle bilmektedir. Tanrı, doğrudan kendi zâtını bilmektedir. Diğer tüm varlıklar ise bu bilginin sonucu ve gereği olarak varlık kazanmıştır. O halde Tanrı'nın zâtına dair bilgisi var olan her şeyin sebebi olması bakımından onları içermektedir. Tanrı'nın var olanları bilmesi onlara sebep olması, onları var etmesi ve yaratması aynı eylemi ifade etmektedir.⁷⁵

İslam düşüncesinde genel olarak Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisinden farklı olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu farklılığın bir derece farkı mı, yoksa mahiyet farkı mı olduğu tartışmalıdır. Kelamcılar bilginin birbirinden farklı çok sayıda tanımını yapmıştır. Bâkıllani'ye göre “bilgi (ilim) bilinen şeyin olduğu hal üzere bilinmesi” olarak tarif edilir.⁷⁶ Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bilgiyi “bir şeyin olduğu üzere olduğuna sükûn-u nefis ile inanmaktır” diye tarif etmektedir.⁷⁷ Ancak kelamcılar hâdis olan insanın bilgisinin kâdim olan Tanrı'nın bilgisinden farklı olduğunu kabul etmektedir. İnsanın bilgisi sınırlı iken Tanrı'nın bilgisi her şeyi kuşatmaktadır. Tanrı'nın bilgisi insanın bilgisinden farklı olarak mutlak, ezeli, değişmez ve eksiksizdir. Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti hakkında konuşmak genel olarak Tanrı'nın diğer sıfatları hakkında konuşmak gibidir. Kelâm düşüncesinde Tanrı'ya ve insana yüklenen niteliklerin ortak kullanımı, sadece lafzî (sözel) ortaklıktan ibaret değildir. Ancak tartışma insanın O'nun niteliklerini tam olarak kavrayamadığı noktasında düğümlenmektedir. Kelamcılar Tanrı'nın her yönden aşkın, yüce ve mükemmel bir varlık olduğunu, zamanın dışında ve kadîm olduğunu, O'nun bilgisinin de kadîm olduğunu aksi halde O'na acziyet ve cehalet isnat edileceğini düşünmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi insanın bilgisinden tamamen farklıdır. Fârâbî'ye göre zâtı gereği akledenle, cevheri oluşturmeyen bir akılla akledenin akletme tarzları birbirinden farklıdır. İnsanın cevheri bir akıl değildir. Aksine o, madde ve sûretten birleşik cisimsel bir cevherdir. Bu yüzden o cevheri bakımından değil, akıl gücüyle akletmektedir. Bu yüzden insan söz konusu olduğunda akleden ile akledilen aynı şey değildir. Yine insan için akledilen önce bilkuvve akledilen iken akledildiği zaman bilfiil akledilen hale gelmektedir. Bizim aklımız da akıl olmak bakımından akledilen değildir. Çünkü ona göre “biz cevherimiz akıl olduğu için akletmiyoruz. Bilakis biz cevherimizi oluşturmayan

⁷⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/102. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 280-281.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkıllânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. 'İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: y.y., 1407/1987), 25.

⁷⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edile fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/9,10; Aktaran; Çağlayan, “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2017), 197.

bir akıl ile aklediyoruz. Oysa İlk böyle değildir; akıl, akleden ve akledilen O'nda tek bir anlam, tek bir zât ve bölünmeyen tek bir cevherdir.”⁷⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde bizim bilgimiz, bilinen şeyin sûretinin bilende hâsıl olması anlamına gelen 'husûlî bilgi'dir. Oysa Tanrı'nın bilgisi, bilinenleri önceleyen ve onları var eden 'huzûrî bilgi'dir.⁷⁹ Bizim bilgimiz kazanılmış, edilgin ve arızı iken, Tanrı'nın bilgisi zâtî ve etkindir. Bilen özne bilgiyi zâtî dışında bir şeyden elde etmez. Dolayısıyla bilen ile bilinen arasında vasıta yoktur. Tanrı kendi zâtını akletmekte ve başka şeyleri kendi zâtından akletmiş olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtını akletmesiyle meydana gelen şeyler Tanrı'nın bilgisine dahildir. Tanrı sırf akıl olduğu için O'ndan meydana gelen şeyler O'nun ma'kulü hükmündedir. Ancak O'nun bilgisi mevcutların somut varlıklarına değil, mevcutların varlıkları O'nun bilgisine tâbidir. O halde filozofların Tanrı'nın bilgisine verdiği anlam teist düşüncede olduğu gibi her şeyi önceden bilmesi ve tasarlaması anlamında bir ön bilgi değildir. Yine Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimiz gibi idrak edilen nesnelerin makul sûretlerinin zihinde resmolması tarzında değildir. Yani Tanrı'nın bilgisi bilinen şeylerin sûretlerinden etkilenme yoluyla elde edilen kazanılmış bir bilgi değildir. Aksine Tanrı'nın bilgisi, bilinen şeyin varlığından önce gelir ve onun sebebi konumundadır.⁸⁰

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın bütün bilinenleri zâtıyla bildiğini ifade etmektedir. O, her şeyi tek bir bilgiyle bilir; bu bilgi bilinenin varlık ve yokluğuyla değişmez. İbn Sînâ'ya göre “bilgi, cisimsel perdelerden soyutlanan hakikatin husulüdür.” Tanrı'nın bir olduğu, cisimden ve cismin niteliklerinden mücerret olduğu sabit olduğuna göre bu hakikat O'nun için hasıl olur. Bu soyut hakikat kendisine hasıl olan ise âlimdir. Bunun, O'nun zâtı ya da başka bir şey olması gerekmez. Zâtî kendisinden ayrı bulunmadığından, O zâtî gereği bilendir. Bilgi, soyut hakikat anlamına geldiğine göre ve bu soyut hakikat Tanrı'nın zâtında hazır olup O'ndan gizli olmadığına göre O, âlimdir. Bilgi, bilen ve bilinen, O'nun zâtına nispetle birdir.⁸¹

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi anlam ve mahiyet bakımından bizim bilgimizden başkadır. Bizim nefsimizde temessül eden bilginin aksine O diğer şeyleri kendi zâtından bilir. İnsanın bilgisinde bilinen bilenden başkadır. İnsanın nefsi bilgisi, bilinenin sûretinin zihninde şekillenmesiyle oluşur. Ancak Tanrı zâtını aklettiğinde zâtında herhangi artma olmaz. Bu sıfatların O'na eklenmesiyle herhangi bir çoğalma olmaksızın bilen, bilgi

⁷⁸ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58-59.

⁷⁹ İslam düşüncesinde huzûrî bilgiyi inceleyen bir çalışma için bk. Abuzer Dışkaya, “İlm-i Huzuri ve Epistemolojil Değeri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 163-193.

⁸⁰ İlhan Kutluer, *İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 155-169; Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-9; Gürbüz Deniz, “Fârâbî'nin Tanrısı”, *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 124-125; Mehmet Özturan, “Epistemik Açından Mantıksal Bilgi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018), 807-808; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 175-176.

⁸¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 24-25.

ve bilinen olur. Bilen ve akleden (âlim ve âkıl) arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü onlar mutlak anlamda maddeyi olumsuzlamaktan ibarettir.⁸² İbn Sînâ'ya göre Tanrı başkasını da bilmektedir. Çünkü ona göre kendini bilen bir şey, eğer başkasını bilmiyorsa, bu bir engelden dolayıdır. Eğer bu engel zâtı ise, O'nun kendini de bilmemesi gerekir. Bu engel haricî bir şeyse bunun kaldırılması mümkündür. O halde Tanrı'nın başkasını bilmesi gerekir.⁸³ İbn Sînâ Tanrı'nın her şeyi zâtından nasıl aklettiğini İşârât'ta şöyle ifade etmektedir:

“Açıklandığı üzere Zorunlu Varlık'ın zâtını zâtıyla (bizâtihi) akletmesi gerekir. Kendisinden sonra olanı ise sebebi olması ve varlığının kendisinden olması bakımından akletmesi gerekir. Diğer şeyleri ise kendi katından yatay ve dikey olarak sıradüzeni içerisinde inen zorunluluklarına göre akleder.”⁸⁴

İbn Sînâ Tanrı'nın eşyayı kendi zâtından ve kendi zâtında idrakinin en üstün idrak olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın zâtının zorunlu sonucu (lazım) olan akli cevher, O'nu işrak yoluyla, kendilerinden sonrakileri ise kendi zâtından idrak ederler. Bu ikisinden sonra nefsanî varlıkların idraki gelir ki o ilkeleri ve nispetleri dağılmış olan akli doğallardan kaynaklanan bir nakış ve resimdir.⁸⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinde çokluk yoktur. Çünkü Tanrı'da bilinen varlıkların tek tek sûretleri ya da zihinsel temsilleri mevcut değildir. Aksine Tanrı zâtını aklettiğinde onun makulleri dışta meydana gelmektedir. Öyleyse Tanrı'nın bilgisi bizim bilğimiz gibi epistemolojik bir faaliyet değil ontolojik bir gerçektir. Zâtı akletme dışında sudur edenlere yönelik ikinci bir akletme de söz konusu değildir. Bu tek bir akledişin bütün neticelerini içermesi tarzında gerçekleşmektedir. Yani Tanrı'nın zâtını akletmesi ile mevcudu var etmesi iki farklı fiil değildir. Tanrı zâtını akletmekle bütün var olanların sudûruna sebep olmaktadır. Bu anlamda Tanrı'nın bilgisi etkin ve fiili bir bilgidir. O halde Tanrı bilmek için zâtı dışında bilinen bir nesnenin varlığına muhtaç değildir. Bunun nedeni bütün varlıkların varlığını O'ndan almasıdır. Kısacası Tanrı'nın bilgisi, bilinen şeyin varlığına bağlı olmadığı gibi, birtakım süreçlerin ardından da kazanılmaz. Aksine Tanrı'nın bilgisi var edicidir.⁸⁶

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın şeyleri şeylerden bildiği kabul edilirse, ya zâtı aklettiği şeylerle kaim olur ya da akletmek zâtına ilişmiş olur. İki durum da O'nun varlığının her yönden zorunlu olmasıyla çeliştiği için geçersizdir. Birinci durum O'nun zâtının başka

⁸² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 25.

⁸³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 25-26.

⁸⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 165; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Hasan Melikşâhi şerhi ile birlikte), çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 448.

⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 165; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 449.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; Deniz, “Fârâbî'nin Tanrısı”, 424-425; Aydın, *Fârâbî'de İnsan-Tanrı İlişkisi*; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 175-176.

şeylerle kaim olmasını ve O'nun bu şeylere muhtaç olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. İkinci durum ise Zorunlu Varlık'ın zâtında bilkuvvelik gerektirdiği için imkânsızdır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi bilinen şeylere tâbi olursa O'nun bir halde olması bu şeylere bağlı olacaktır. Bu durumda ise zâtının değil bu şeylerin gerektirdiği bir hale sahip olur. Oysa Zorunlu Varlık'a başkasının tesiri imkânsızdır.⁸⁷

İbn Sînâ Tanrı'nın bilgisini zihnimize yaklaştırmak için nesnesinden elde edilen bilgi ile nesnesini var eden bilgiyi ayırmaktadır. Birincisinde akledilir sûret dışta var olan nesnelerden soyutlanır. Mesela biz bir kalemi idrak ederek onun sûretini alırız. İkincide ise akledilir sûret önce akleden güçte bulunur, sonra dışta var olur. Mesela bir şekli tasavvur eder, sonra var ederiz. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın bütünü akletmesinin ikinci tarzda olması gerekir.⁸⁸ Zira birinci tarz bilgide sûretler sebepli durumunda olup “edilgin bilgi” olarak adlandırılır. İkinci tarz bilgide sûretler somut varlığın sebebi konumunda olup “fiili bilgi” olarak adlandırılır.⁸⁹

3. Tanrı'nın Bilgisinin Kapsamı

İslam düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi kapsamı bakımından da bazı tartışmalara konu olmuştur. Kur'an'da Allah'ın açık ve gizli her şeyi bildiği vurgulanmaktadır. Buna binaen kelimcılar, Tanrı'nın her şeyi bildiğini kabul etmektedir. Ancak ‘şey’ kavramının kapsamına yalnızca mevcut olanların mı girdiği, yoksa henüz mevcut olmayanların da ‘şey’ sayılıp sayılmayacağını tartışmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ da Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşattığını düşünmektedir. Ancak filozofların Tanrı'nın bilgisinin kapsamına ilişkin görüşleri gerek klasik dönemde gerek modern dönemde eleştirilmiştir. Filozofların düşüncesinde Tanrı'nın diğer şeyleri bilmesi iki açıdan sorunlu görülmüştür. Birincisi filozofların sisteminde Tanrı basit bir varlık olduğu için çokluk ve değişimden uzaktır. İkincisi ise ilkinin bağlı olarak filozoflar Tanrı'nın sadece kendi zâtını aklettiğini kabul etmektedir. Zira çokluk ve değişimin bilgisi, bilende çokluk ve değişime sebep olmaktadır. Aristoteles'in yaptığı gibi Tanrı'nın sadece zâtını aklettiğini, diğer şeyleri bilmediğini söylemek çokluk ve değişim eleştirisine karşı bir mevzi sağlasa da O'nun uluhiyeti ve yetkinliğini tartışmaya açmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın sadece kendi zâtını aklettiğini ve diğer her şeyi de kendi zâtından bildiğini söyleyerek bu problemi aşmaya çalışmaktadır. Onlara göre Tanrı'nın zâtını akletmesi bütün sebepler zincirinin ilk halkası olması nedeniyle her şeyi kuşatmaktadır. Başka bir ifadeyle Tanrı sadece kendi zâtını akletse de bu akledişin neticesi olarak kendisinden sâdır olan her şey O'nun için bilinen hükmündedir.⁹⁰

⁸⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁸⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 165; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 446-447.

⁸⁹ Hasan Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Tercüme ve Şerh*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/147.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın değişen olgu ve olayları nasıl bildiğine dair açıklamaları bu meseledeki tartışmaların odağı haline gelmiştir. Ona göre Tanrı kendisinden başka her şeyin nihai sebebi olduğuna göre O'nun bilgisi var olan her şeyi kuşatmaktadır. Nitekim her varlığın ilkesi olup ilkesi olduğu şeyleri kendi zâtından akletmektedir. Ona göre “*Zorunlu Varlık, tam mevcutların ayrılarının, oluş ve bozuluşa sahip mevcutların ise öncelikle türlerinin dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir.*”⁹¹ O, bilfiil zâtını akletmekle her şeyi akletmiş olmaktadır. Bu durum, değişen olgu ve durumlar da dahil olmak üzere var olan her şey için geçerlidir. Ancak İbn Sînâ Tanrı'nın değişen şeyleri, değişen şeyler olmaları bakımından değişimleriyle beraber zamansal ve teşahhus etmiş halde değil, tümel tarzda aklettiğini ileri sürmektedir.⁹² İbn Sînâ'nın bu husustaki açıklamaları Tanrı'nın tikelleri bilmediği şeklinde yorumlanmıştır.⁹³ Ancak filozofun düşüncesinde Tanrı'nın bilmediği bir şeyin var olması mümkün değildir. Çünkü bilinenler O'nun bilgisine tabidir.⁹⁴

İbn Sînâ, öncelikle Tanrı'nın geçmiş, şimdi ve gelecek gibi birtakım zamansal periyotlarda gerçekleşen olgu ve durumları bu periyotlara tâbi olarak bilmediğini, zira O'nun bilgisinin bizim bilgimiz gibi bilinenlere bağlı olmadığını söylemektedir. “*Zorunlu Varlık'ın değişen şeyleri (mütegayyirat) değişimleriyle beraber, değişen şeyler olmaları bakımından, zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir*” Ona göre Tanrı zamanın değişmesiyle değişen olgu ve olayları zamanın değişimine bağlı olmayan tümel bir tarzda akletmektedir.⁹⁵

İbn Sînâ'nın tümel bilgidен ne kastettiğini belirginleştirmek için öncelikle onun mukabili olan tikel bilginin ne olduğuna bakmamız gerekmektedir. Tikel tarzda bilmek, nesneleri bireysel ve zamansal özellikleriyle doğrudan idrak etmektir. Bunun için öncelikle bilinen şeyin mevcut olması, sonra bilenin sahip olduğu idrak yetileri ile onun mahiyetini soyutlaması gerekmektedir. Ona göre Tanrı'nın şeyleri tikel tarzda bilmesi imkânsızdır. Çünkü Tanrı'nın şeyleri somut ve zamansal süreçlere tabi olarak akletmesi, O'nun bilgisinin bilinenlere tâbi olması ve zamansal değişime bağlı olarak değişmesini gerektirmektedir. İbn Sînâ, Tanrı'nın zaman içinde değişen şeyleri zamansal olarak bilmesinin değişim gerektirdiği için imkânsız olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Sînâ Tanrı'nın değişen şeyleri bilmediğini değil, onları bizim bildiğimiz tarzda zamansal ve somutlaşmış varlıkları üzerinden yani tikel olarak bilmediğini ifade etmektedir. Çünkü biz zaman içinde yer ararak değişen şeyleri değişimleriyle beraber zamansal ve somut olarak biliriz. Oysa Tanrı

⁹¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283.

⁹³ Bu husustaki itirazlar için bk. Ebû Hâmîd el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik yayımları, 2015), 134; Michael E. Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962), 299-212; Peter Adamson, “On Knowledge of Particulars”, *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 105/1 (Haziran 2005), 257-278; Fehrullah Terkan, “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?” (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 345-356.

⁹⁴ Bk. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 155-169; Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?”, 3-9.

⁹⁵ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

zamansız olduğu için ve bilgisi bilinen şeylere bağlı olmadığı için bilinende meydana gelen değişimden etkilenmez. İbn Sînâ Tanrı'nın değişen şeyleri tümel tarzda bildiğini ileri sürmektedir.⁹⁶

İbn Sînâ, Tanrı'nın tikel varlık ve olayları tümel tarzda nasıl bilindiğini izah ederken duysal ve akli bilgimiz arasındaki ayrıma başvurmaktadır. Akli bilgi, değişen varlıkları soyut mahiyetle ve soyut mahiyete bağlı müşahhas olmayan şeylerle akledilmesidir. Bu durumda söz konusu varlıklar bozuluşa uğramaları bakımından bilinmiş olmazlar. Duyusal bilgi ise söz konusu varlıkların bir maddeye, maddenin ilişenlerine, bir vakte ya da somutluğa bitişik olarak idrak edilmeleridir. Bu durumda onlar akledilir (ma'kul) değil, duyulur ve tahayyül edilir şeyler olurlar. Duyulur ve hayali bir sûret ise duyulur ve hayali olmaları bakımından ancak tikelleşmiş bir alet vasıtasıyla idrak edilebilir.⁹⁷ İbn Sînâ bu ayrımı dikkate alarak Tanrı'nın bilgisinin kesinlikle duysal bilgiyle bir benzerliği bulunmadığını, O'nun bilgisinin akli bilgi olduğunu göstermektedir. Ancak O'nun akletmesi, bizim bilinenden bilinmeyene ulaşmaya çalışan akletme tarzımızdan farklıdır.⁹⁸ Ona göre “Zorunlu Varlık’a birçok fiil nispet etmek gibi birçok aklediş tarzını nispet etmek de O’nun için eksiklik ifade eder. Aksine Zorunlu Varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir tikel şey de O’na gizli kalmaz.”⁹⁹

“Zorunlu Varlık zâtını ve her mevcûdun ilkesi olduğunu aklettiğinde kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey bir yönden mutlaka O’nun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir. Böylece bu sebeplerin çatışmaları, onlardan tikel varlıkların meydana gelmesine yol açar. İlk Varlık, sebepleri ve sebeplerin tekabül ettiği şeyleri bilir. Böylelikle zorunlu olarak sebeplerin yol açtığı şeyleri, aralarındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü bunu bilip de ötekini bilmemek imkânsızdır. Böylece tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani sıfatlara sahip olmaları bakımından bilir.”¹⁰⁰

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere, İbn Sînâ Tanrı'nın mevcutlara dair bilgisini, onlara sebep olmasıyla ilişkilendirmektedir. O halde Tanrı'nın bilgisi değişen ve değişmeyen her şeyi kuşatması gerekir. Çünkü filozofların sisteminde Tanrı değişmeyen varlıkların olduğu gibi değişen varlıkların da nihai sebebidir. Her şeyin ilk sebebi olarak her şeyin varlığı O’ndandır. O’ndan bağımsız hiçbir varlığın meydana gelmesi mümkün değildir. Tanrı söz konusu varlıkları kuşatan zamansal ve mekânsal kategorilerden bağımsızdır. Tanrı'nın meydana gelen varlık ve olaylara dair bilgisi söz konusu varlık ve olaylardan elde edilmez. Aksine O, eşyayı kendisinden çıkan etkiler olarak bilmektedir.¹⁰¹

⁹⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 283. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 157.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/104-105.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/105-106; Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 284.

¹⁰¹ Murat Demirkol, “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”, *Eskiye* 32 (2016), 30-31.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı zâtını aklettiğinde, zâtı gereği ve zâtından dolayı akıl olarak kayyumiyeti çokluğu akletmeyi gerektirmektedir. Ancak çokluk ne O'nun zâtının mukavvimi ne de O'na dahildir. Aksine çokluk, zâtının zorunlu sonucu (lazımı) olarak O'ndan sonradır. Tanrı'nın zâtını akletmesiyle O'ndan sudur eden çokluk, belli bir sıradüzeni üzere meydana gelmektedir. Zâtın lazımlarının çokluğu ister aynı ister farklı olsun zâtın birliğini ortadan kaldırmaz. İzafi olan ya da izafi olmayan lazımların çokluğu ve olumsuz nitelemeler İlk'e iliştiğinde O'nun zâtının birliğine etki etmez, sadece isimler çoğalmaktadır.¹⁰²

4. İlâhî Bilgi ve Fiil İlişkisi

İslam düşüncesinde Tanrı âlemin faili, âlem ise O'nun fiili ve eseri olarak görülmektedir. Ancak Tanrı'nın fail oluşu konusunda kelamcılarla filozoflar farklı düşünmektedir. Kelamcılar, Tanrı'nın seçme özgürlüğü olan iradeli bir fail (fail-i muhtar) olduğunu ve âlemi yok iken var ettiğini kabul etmektedir. Buna göre Allah, fiillerini bir zorlama olmaksızın dilediği şekilde ve zamanda yaratır.¹⁰³ Allah iradî olarak, varlığı ilk başta bilfiil yaratmıştır. O'nun yaratması bununla son bulmayıp iradesini kullanarak bilfiil yaratmaya devam etmektedir. Kelamcılara göre Allah diğer varlıkları iradesi ile yaratmıştır. Kendisi dışındaki tüm varlıklar yaratılma konusunda Allah'ın varlık alanına çıkartmasına ihtiyaç duydukları gibi varlıklarını devam ettirmede de O'na muhtaçtır.¹⁰⁴

Kelamcılar Allah'ın iradesini bilgisinde kesin olarak ayırmaktadır. Onlara göre O'nun emirlerinde ve fiillerinde hür olduğunu ifade eden bir yetkinliktir. Allah-âlem ilişkisi yoktan yaratma teorisiyle açıklayan kelamcılar Allah'ın fiillerinin irade, ihtiyar ve meşiet sahibi bir failden meydana geldiğini kabul etmektedir.¹⁰⁵ Mu'tezili âlimlerin çoğu iradenin fiili bir sıfat olduğunu ve zâtı bir mahalde bulunmadığını kabul etmektedir. Dolayısıyla onlara göre irade hâdis bir sıfattır; zâtla beraber ezeli bir irade söz konusu değildir.¹⁰⁶ Eş'ariler ise iradenin Allah'ın zâtı sıfatlarından olduğunu ve bilgi gibi ezeli olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre Allah'ın fiilleri iradeli olup doğal fiiller gibi zorunlulukla nitelenemez. Kelamcılar Allah'ın fiillerinde özgür olduğunu iradeyle temellendirse de iradenin işlevinin bilgidен bağımsız olmadığını kabul etmektedir. Ancak bu durum ise Allah'ın tercihinde özgür olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁷

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde ise bütün olarak âlemin varlığı Tanrı'nın fiili ve eseridir. Ancak filozoflar bir fail olarak Tanrı'nın fiillerini bilgidен ayrı olan bir iradeye

¹⁰² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 166; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 451.

¹⁰³ Metin Yurdağür, *Tanrı'nın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 185.

¹⁰⁴ Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhî Bilgi", 134-135.

¹⁰⁵ Yağlı Mavil Hikmet, "Kelâm İlminde İlâhî İrade Tartışmaları", *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 280-283.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988), 440 vd. Aktaran; Hasan Tanrıverdi, *Meşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023), 189.

¹⁰⁷ Bk. Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhî İrade Kurgusu-Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 55.

dayandırmazlar. Nitekim filozoflar âlemin var oluşunu yoktan yaratma teorisiyle değil, sudûr teorisiyle izah etmektedir. Onlara göre eşyanın varlığının Tanrı'dan sudûru doğrudan O'nun zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın zâtını akletmesi ve her şeyin varlığının kendisinden sudûru tek bir fiildir. Filozoflar eşyanın Tanrı'dan belli bir düzen ve yetkinlik üzere sudûrunun aynı zamanda O'nun akli iradesi olarak yorumlamaktadır.¹⁰⁸

İbn Sînâ Tanrı dışındaki her şeyin O'nun fiili ve eseri olduğunu; Tanrı'nın ise onların faili ve var edicisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı'nın faillîği zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bizdeki anlamları faillikle ilişkili olan *hayy*, *mürîd*, *kâdir* gibi sıfatlar, Tanrı'nın zâtını akletmesi ile ilişkilendirilmektedir. Ona göre Tanrı'nın hayy (hayat sahibi) oluşu kendisini olduğu hal üzere bilen anlamına gelmektedir. Hayy "idrak eden" ve "fail" anlamlarını içermektedir. Yani bilgi ve fiili olana hayy denir. O halde her şeyi zâtı gereği bilen ve zâtı her şeyin faili olan Tanrı hayy denmeye daha layıktır.¹⁰⁹

Aynı şekilde Tanrı'nın mürîd oluşu da zâtını akletmesiyle ilişkilidir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın fiili, değişime uğramamış ve cehalet içermeyen bilgiden kaynaklanmaktadır. Ona göre, mümkün olan en mükemmel tarzda var olan eşyanın düzeni ve yetkinliğine ilişkin bilgiden kaynaklanan her fiil, irade mahsulüdür. O, en güzel nizam ve yetkinlik üzere kendisinden sadır olan eşyanın varlığını kendi zâtından bilmektedir. Ona göre eşyadaki bu farklılık ise, onların kendi zâtlarının lazımıdır.¹¹⁰ İbn Sînâ kâdir oluşu da benzer tarzda açıklamaktadır. Ona olanı "fiilleri kendisinden iradesine uygun olarak sâdir olan" diye tanımlamaktadır. İnsanlar için kullanıldığında "dilediği zaman yapan dilemediği zaman yapmayan" anlamına gelen kâdir, Tanrı için kullanıldığında iradesi ve meşiet (istemesi) farklı olan, bazen isteyip bazen istemeyen anlamına gelmemektedir. O halde İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'ya hakiki anlamda bir irade atfedilmez. Çünkü iradenin değişmesi irade edilen şeydeki amacın değişmesine bağlıdır. Oysa Tanrı'nın iradesinde herhangi bir kasıt söz konusu olamaz. O halde O'nun iradesi ve meşiet aynıdır. Zira "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" sözü şartlı bir hüküm olup dilemesi ve yapması, dilememesi ve yapmaması şeklinde bir zorunluluk gerekmez. "O hayır düzenini en açık ve en yetkin tarzda bilir. Bu nedenle O'nun iradesinde ve meşietinde herhangi bir değişiklik olmaz."¹¹¹

İbn Sînâ 'ya göre "Tanrı'nın işitilir olanları bilen olması onun işiten (*semî*); görülür olanları bilen olması da gören (*basîr*) olmasıdır. "İlim tektir; ancak taalluk ettiği şeylerin değişmesi ile farklı adlar alır." Eşyanın batınına taalluk ettiğinde habîr, zahirine taalluk ettiğinde *şehîd*, sayılabilir olanlara taalluk ettiğinde "*muhsî*, işitirlere taalluk ettiğinde *semi*" görülülere taalluk ettiğinde *basîr* adını alır. Yine eşyanın inceliklerine taalluk ettiğinde-onları koruma

¹⁰⁸ Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 197-237; Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 189-201; Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhî İrade Kurgusu*, 65-72.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 27-28.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 28.

¹¹¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 29-30.

ve gözetmeyle beraber *latîf* adını alır. İbn Sînâ bütün bunlardan hareketle Tanrı'ya “gaybı ve şehadeti bilen” dendiğini söylemektedir. “Ne yerde ne de gökte zerre miktarınca bir şey bile O'nun ilminden gizli kalmaz.(Yunus 10/61)”¹¹²

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın fiilini zamansal bir yokluğun öncelemeşi mümkün değildir. Çünkü zaman, hareketlere tabidir. Ancak Tanrı'dan sudûr eden her varlık, ancak zâtî yokluğun ontolojik olarak öncelemeşi şartıyla varlık kazanır. Çünkü O'ndan başka her şey, zâtî bakımından yok iken O'nunla vardır. O, varlığını başkasından alandan her şeyde zâtî gereği öncedir. Tanrı'dan başka her şeyde yokluk, zâtî ve lazım bir öncelemeyle varlığı önceler.¹¹³

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın failiği, zâtını akletmesine dayandığı için O, zâtı gereği faildir. İbn Sînâ'ya göre fiilini zâtı gereği yapan fail, onu ilişen veya ârız olan bir sebepten dolayı yapan failden daha üstündür. Zira bir zâtın önce hiçbir şey sudûr etmezken sonra bir şey sudûr ederse, iradesinin, tabiatının veya buna benzer türden bir şeyin meydana gelmesinden dolayı zâtında bir değişim gerekir. Oysa Tanrı hakkında değişim muhaldir. O zâtında yetkindir, fiiller O'ndan sâdır olur. O, zamana ve fiilini gerçekleştireceği en uygun vakti araştırmaya, gaye sebep, güdü ve taşıyıcının meydana gelmesine bağlı değildir. Bir zât kendisinden hiçbir şey sudur etmezken sudur etmesi arız oluyorsa fiili mümkün olan bir fail olur. Mümkün fiil ise iki taraftan biri ancak bir sebepten dolayı tercih edilir.¹¹⁴

İbn Sînâ, zâtı gereği fail olandan hadis bir fiil çıkmayacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre bir zâtın önce fail değilken sonra fail hale gelmesi bir iç ya da dış sebebi gerektirmektedir. Ancak Tanrı hakkında bir dış sebep olması caiz değildir; çünkü (henüz) O'ndan başka varlık yoktur ki, başkasının O'na etki etmesi caiz olsun. Yine O'nun için bir iç sebebin olması da mümkün değildir. Çünkü bu zâtında bir değişim ve etkilenme gerektirir. Ancak O, değişim ve etkilenmeyi nasıl kabul edebilir? İbn Sînâ bu bağlamda şu ayete atıfta bulunur: "Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır. Bütün kitapların aslı (*ümmü'l-kitab*) O'nun yanındadır" (Ra'd 13/39) İbn Sînâ'ya göre buradaki "bütün kitapların aslı" ifadesi değişim ve zevalde yüce olan küllî tarzda bilgisi ile ilgilidir. “O, ezeli yaratıcı, gaybın anahtarları elinde olan ebedî kâdirdir unsurların varlığı O'ndandır.”¹¹⁵

İbn Sînâ, *İlâhiyat*'ta Tanrı'ya bizim sahip olduğumuz anlamda bir iradenin atfedilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü bizim iradeli eylemlerimiz bir arzu ve amacı gözetmektedir. Oysa Tanrı “hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. İşte bu, O'nun bir arzusun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir.”¹¹⁶ Tanrı'nın fiilleri doğrudan zâtını akletmesinden kaynaklanmaktadır. Ona

¹¹² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 30.

¹¹³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 34-35.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/109.

göre Tanrı'nın bizim sahip olduğumuz anlamda amaca yönelik bir iradesi yoktur. Ancak O'nun fiilinin müridi olmasının anlamı başkadır. “O, zâtını ve bütünde var olan iyilik nizamının zâtından nasıl meydana geldiğini akletmektedir. O, bu nizamı taşımış, olmuş ve mevcut olarak akletmektedir.” Bu durumda meydana gelen her şey Tanrı için istenen ve irade edilen (*murâd*) konumdadır. Çünkü “oluşu ve ilkesinden oluş yönü ilkesi tarafından bilinen ve daima ilkenin zâtına ve yetkinliğine tâbi olan her şey irade edilendir. Öyleyse bir şeyin irade edilen olması ilkesi tarafından bilinmesi ve ilkeye tabi olunmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ Tanrı'nın bu anlamda zâtı gereği irade eden olduğunu ve bunun “sırf akli irade etme tarzı” olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı'nın eylemlerini bir arzu ve amacın öncelenmesi mümkün değildir. “O'ndan meydana gelen şeyde bir amaç söz konusu değildir. Aksine İlk, zâtı gereği irade eder.”¹¹⁷

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın fiillerinin doğrudan zâtını akletmesinden kaynaklanması O'na atfedilen *hayy*, *mürîd* ve *kâdir* gibi sıfatlarının işlevlerinin bilgiye dolayısıyla akletmeye indirgenmesi anlamına gelmektedir. Nitekim ona göre Tanrı'nın *hayy* oluşu bizim gibi idrak ve hareket ettirmeden ibaret olan iki ayrı güce dayanmamaktadır. Ona göre; “İlk'in idrak ettiği şeyin kendisi -ki bu her şeyden aklettiği şeydir- her şeyin sebebidir ve aynıyla fiilinin ilkesidir. İlk'in fiili ise her şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla O'nda idrak ve yaratmaya giden yol tek bir anlamdadır.”¹¹⁸ Öyleyse, insanın aksine, Tanrı'nın bilgisi ve iradesi ve kudreti aynıdır. İnsanın zihnindeki akledilir sûret dışta şeyin var olması için yeterli değildir. Söz gelimi bir mimarın zihninde tasarladığı ev dışta bir evin var olması için yeterli değildir. Çünkü insan, zihindeki bu tasarımın yanında arzu gücünden kaynaklanan ve sürekli yenilenen bir iradeye muhtaçtır. Ardından hareket ettirici güç bu ikisi nedeniyle harekete geçmekte ve sonrasında sinir ve organlar, sonra el ve ayaklar gibi bedeninin organları harekete geçmektedir. Bütün bunların ardından nihayet evi meydana getirecek maddeler harekete geçirilmektedir. Kısacası insan zihninki akledilir sûretin dışta var olması için söz konusu süreçlere muhtaçtır. Bizim sahip olduğumuz akledilir sûretler kudret ve iradede başkadır. “Aynı şekilde bizde meydana gelerek yapay mevcutların sûretlerinin sebebi olan akledilir sûretler, sûretleri oldukları şeyin bilfiil ilkeleri olmak sûretiyle, yapay sûretlerin oluşması için yeterli olsaydı bizdeki akledilirler kudretin ta kendisi olurlardı. Fakat böyle değildir.”¹¹⁹

Yani zihnimde bulunan ev sûreti dışta yaptığım evi meydana getirmem için yeterli değildir. Öyle olsaydı sadece evi düşünmem dışta evin var olmasını gerektirirdi. Aksine İbn Sînâ'ya göre bizim sahip olduğumuz kudret hareket ettirici ilkededir. Bizdeki sûret ise bu kudretin ilkesini hareket ettirmektedir. Böylelikle bizdeki sûret hareket ettirenin hareket ettiricisidir.¹²⁰ Oysa Tanrı için akletme (bilgi) ve var etme (fiil) iki ayrı fiil değildir. Aksine O'nun hayatı akletmekten ibarettir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın zâtını akletmesi, eşyanın kendisinden sudur etmesi için yeterlidir. O halde Tanrı akletmesi bilmesi, var

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/112.

etmesi irade etmesi zât ve mefhum bakımından birbirinden farklı şeyler değildir. “*Bu akletme her şeyin ilkesidir, hiçbir şeyden alınmış değildir, özü gereği ilkedir ve herhangi bir şeyin varlığına dayanmaz*” Varlığın feyzinde herhangi bir gayeyle ilişkili olmayan akli irade feyzin kendisidir. Bu nedenle İbn Sînâ, bu iradenin aynı zamanda Tanrı’nın cömertliği olduğunu söylemektedir. Onun düşüncesinde cömertlik bir karşılık beklemeksizin varlık vermesidir.¹²¹

Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı’ya atfedilen hayat, irade, kudret gibi sıfatların anlamını sırf zâtı akletmeye indirgedikleri için Tanrı’yı gayrı şahsi bir ilke olarak kabul etmekle suçlanmaktadır. Bu kapsamda filozofların Tanrı’sının âlemin varlığını açıklayan ilke olduğu ama şahsi özelliklere gerçek anlamda sahip olamayacağı söylenmektedir.¹²² Tanrı’nın bilgisi dışında bir iradesi olmaması ya da iradenin bilgisi ile aynı oluşu Tanrı’nın fiillerinin doğrudan bilgiden çıkması anlamına gelmektedir. Bilgi ile fiil arasında boşluk kabul edilmediği anlamına gelen bu durum bazı felsefi-teolojik tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu tartışmaların başında bilgi ile beraber fiilin de ezeli olması ve buna bağlı olarak âlemin ezeliliği meselesi gelmektedir. Diğer bir önemli tartışma noktası ise Tanrı’nın fiillerinde hür olup olmaması meselesidir.

Sonuç

Klasik dönem İslam düşüncesinde Tanrı’nın bilgisi mahiyeti, kapsamı ve fiiliyle ilişkisi bakımından tartışılmaktadır. Kelamcılar ve filozoflar Tanrı’nın bilen bir varlık olduğunu kabul etmekte; ancak O’nun bilginin zâtıyla mı yoksa ilim sıfatıyla mı ilişkili olduğunu, ezeli mi yoksa hâdis mi olduğunu, yalnızca kendi zâtını mı bildiğini, yoksa başkalarını da mı bildiğini tartışmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı’nın bilgisi hususunda kendilerinden önceki kelamcıların tartışmalarından etkilense de onlardan daha sistemli bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Filozoflar Tanrı’nın bilen bir varlık olduğunu ve bilgisinin her şeyi kapsadığını kabul etme noktasında kelamcılarla benzer görüşe sahiptir. Ancak bilgisinin mahiyeti ve yaratmayla ilişkisi noktasında onlardan ayrılmaktadır.

Bazı kelamcılar Tanrı’nın zâtıyla bildiğini savunurken, bazıları zâtından başka bir mânâ olan ilim sıfatıyla bildiğini söylemektedir. Kelamcıların çoğu, Tanrı’nın bilgisinin kadîm olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu anlayışın doğurduğu bazı sorunlar nedeniyle, az sayıda kelamcı Tanrı’nın bilgisinin hâdis olduğunu savunmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Tanrı’nın sırf akıl olan zâtıyla bildiğini düşünmektedir. Buna bağlı olarak onlara Tanrı’nın bilgisinin kadîm olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte, filozoflar Tanrı’nın sadece zâtını aklettiğini belirtirler. Soyut bir akıl olan Tanrı yalnızca kendi zâtını akletmektedir; ancak bu akletme, O’ndan sudûr eden her şeyi kuşatıcı bir bilgiye karşılık gelmektedir.

¹²¹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, 2/113.

¹²² Münteha Beki, “El-Fârâbî’de Tanrı ve Nihailik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 251-274.

Mu'tezilî kelimciler ve filozofların görüşleri Tanrı'nın bilgisinin zâtî, ezeli ve değişmez olduğunu kabul etmeleri bakımından birbirine yakındır. Ancak onlar, Tanrı'nın bilgisinin mahiyetini ve yaratmayla ilişkisini birbirinden farklı şekilde düşünmektedir. Filozoflar Tanrı'nın zatının akıl olduğunu söylerken kelimciler bunu iddia etmez. Kelamcılar, Tanrı'nın bilgisinin insan bilgisinden farklı olduğunu vurgulasa da bu farklılığı daha çok derece ve kapsam farkı olarak görmektedir. Tanrı'nın bilgisi kadîm, mutlak ve değişmez iken; insanın bilgisi hâdistir, sınırlıdır ve değişkendir. Buna karşılık filozoflar, Tanrı'nın bilen oluşunu insanın bilen oluşundan tamamen farklı bir ontolojik düzlemde konumlandırır. Tanrı'nın başkalarına dair bilgisi, kendi zâtını akletmesiyle birlikte sudûr eden varlıkların bilgisini de içerir.

Nihayet kelimciler ve filozoflar, bilginin var olanlarla ilişkisini açıklarken farklı teorilere yönelmiştir. Kelamcılar yaratılışı Tanrı'nın iradesine bağlayarak "zamansal/yoktan yaratma" anlayışını benimserken; filozoflar ise yaratmayı Tanrı'nın bilgisinin zorunlu sonucu olarak görüp sudûr teorisini savunmuşlardır. Böylece filozoflar, diğer şeylere dair bilgiyi Tanrı'dan varlıkların taşması (sudûr) süreciyle özdeşleştirmişlerdir.

Kaynakça | References | مصدر

- Acar, Rahim. “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Adamson, Peter. “On Knowledge of Particulars”. *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 105/1 (Haziran 2005), 257-278. <https://doi.org/10.1111/j.0066-7373.2004.00114.x>
- Akkanat, Hasan. *İbn Sînâ ve Gazâlî’de İlâhî İrade Kurgusu-Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 251-287. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aydın, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 154-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Aydın, Yaşar. *Fârâbî’de İnsan-Tanrı İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Az, Mehmet Ata. “İlâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekliği Meselesi”. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-. *Temhîdu’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*. thk. ‘İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Bizri, Nader el-. “Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi”. ed. Ziya Erdiñç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 19/36 (2017), 199-217. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.302925>
- Bor, İbrahim. *Gazali ve Swinburne’de Tanrı’nın Bilgisi (İlim Sıfatı)*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bor, İbrahim. *İlâhî Kelâmın İmkânı ve Tabiatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Bozkurt, Mustafa. “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”. *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141.
- Çağlayan, Harun. “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2017), 193-215.
- Demirkol, Murat. “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi”. *Eskiye* 32 (2016), 29-54.
- Deniz, Gürbüz. “Fârâbî’nin Tanrısı”. *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Dişkaya, Abuzer. “İlm-i Huzuri ve Epistemolojik Değeri”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 163-193.
- Erdem, Engin. *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi”. *el-Muallimu’s-Sânî Fârâbî*. ed. Gürbüz Deniz. 317-344. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan el-. *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfü’l-musallîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: T.C. Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *es-Siyâsetü’l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık,

2020.

Gazâlî, Ebû Hâmid el-. *Tehâfütü'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik yayınları, 2015.

Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da İlahi Bilgi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014), 7-25.

Hikmet, Yağlı Mavil. "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 277-316.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât (Hasan Melikşâhi şerhi ile birlikte)*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

İbn Sînâ. *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nübüvve*. thk. İbrahim Hilal. Mısır: Camiatü'l-Ezher, 1980.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988.

Karakuş, Mehmet. "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı Ve Nitelikleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 3/6 (2017), 109-134.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistematığı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. "Sıfat Teorileri". *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ Ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249.

Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Marmura, Michael E. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962), 299-312.

Melikşâhî, Hasan. *el-İşârât ve't-Tenbîhât Tercüme ve Şerh*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Nash, Ronald H. *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties With the Attributes of God*. Grand Rapids, Michigan,: Zondervan Publishing House, 1983.

Neseftî, Ebü'l-Muîn en-. *Tebşirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Özdemir, Metin. "İlahi Bilgi Teorileri". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/1032-1054. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özturan, Mehmet. "Epistemik Açından Mantıksal Bilgi". *Beytulhikme An International Journal of*

Philosophy 8/2 (2018).

- Plotinus. *Enneadlar / Birinci ve Beşinci Dokuzluklar*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Fol Yayınları, 2023.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
- Reçber, Mehmet Sait. “Tanrı’nın Sıfatları”. *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 81-120. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Sarica, Abdülkerim İskender. “Abbâd b. Süleymân’da Tenzih Vurgusu: İlâhî isimler ve Sıfatlar”. *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 539-569. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.797450>
- Şehristânî, Muhammed eş-. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Tanrıverdi, Hasan. *Meşşâî Felsefede Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Terkan, Fehrullah. “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?” 345-356. İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Wolfson, H.Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Yalçıntaş, İsmail. *İbn Sînâ’nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yurdağır, Metin. *Tanrı’nın Sıfatları, Esmâü’l-Hüsna*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.



Karamanoğlu Beyliği Döneminde Bir Niğde Vakfiyesi: Davut Çelebi Oğlu Şeyh Çelebi

Ahmet Gümüştöp | ORCID: 0000-0001-9580-2759 | a.gumustop@gmail.com

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Sanatları ve Dini
Musiki, Niğde, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

Mustafa Yıldırım | ORCID: 0000-0001-5455-6301 | yildmustafa@gmail.com

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Türk İslam
Sanatları Tarihi, Konya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>

Katkı Oranı Beyanı: Yazarlar bu makaleye eşit oranda katkı sunmuşlardır.

Öz

Bu çalışma, Karamanoğlu Beyliği döneminde Niğde’de vakıf kurumu ve vakfiyelerin rolüne örnek olabilecek bir vakfiyeyi ele almaktadır. Karamanoğulları, Konya-Karaman bölgesinde hüküm süren önemli bir beylik olup, sosyal ve mimari alanlarda çeşitli eserler inşa etmiştir. Bu eserlerin korunması ve sürdürülebilirliğini sağlamak için oluşturulan vakfiyeler, dönemin kültürel ve ekonomik yapısını anlamak açısından önemli belgelerdir. Çalışmada, Karamanoğlu Beyliği’ne ait bir vakfiye olan Davut Çelebi oğlu Şeyh Çelebi Vakfiyesi analiz edilmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde 595 numaralı defterin 16. sayfasında 11 sıra numarası ile kayıtlı olan vakfiye, Niğde’de inşa edilen bir zâviyeye ait olup, vakıf gelirlerinin nasıl kullanılacağına dair ayrıntılı bilgiler içermektedir. Metinde, vakıf kurucusunun sosyal statüsü, vakfın idaresi ve gelir kaynakları hakkında detaylara yer verilmektedir. Aynı zamanda, vakfın korunması ve sürekliliğinin sağlanması adına belirlenen hukuki ve dini kurallar vurgulanmıştır. Bu vakfiye, Karamanoğlu Beyliği döneminde vakıf kurumlarının işleyişini ve dönemin sosyo-ekonomik yapısını anlamak açısından kıymetli bir kaynaktır. Çalışmada, vakfiye metninin transkripsiyonu ve tercümesi yapılarak içeriği değerlendirilmiştir. Vakfiyede geçen yer isimleri incelenmiş, ancak bazı bölgelerin tam olarak tespiti mümkün olmamıştır. Zâviye ile ilgili doğrudan bir bilgi bulunmaması, vakfiyenin eksik yönlerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, vakfiyede geçen yer isimlerinin diğer kaynaklarla karşılaştırılması, döneme ait coğrafi bilgilere katkı sağlamaktadır. Sonuç olarak, bu çalışma, Karamanoğlu Beyliği

döneminde vakıf kurumunun nasıl işlediğine ve vakfiyelerin tarihsel belgeler olarak nasıl değerlendirilebileceğine bir örnek mahiyetindedir. Vakfiyelerin detaylı analizi, İslam tarihi ve mimarlık tarihine katkısını daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır. Araştırmanın, ileride yapılacak çalışmalara bir temel oluşturması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Vakfiye, Vakıf, Karamanoğlu Beyliği, Niğde, Zâviye.

Atıf Bilgisi

Gümüştöpe, Ahmet – Yıldırım, Mustafa. “Karamanoğlu Beyliği Döneminde Bir Niğde Vakfiyesi: Davut Çelebi Oğlu Şeyh Çelebi”. *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 57-74.

Geliş Tarihi	29.03.2025
Kabul Tarihi	26.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Waqf Charter in Niğde During the Karamanid Principality: The Waqf of Davut Çelebi oğlu Şeyh Çelebi

Ahmet Gümüştöp | ORCID: 0000-0001-9580-2759 | a.gumustop@gmail.com

Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Science, Department of Islamic Arts and Religious Music, Niğde, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

Mustafa Yıldırım | ORCID: 0000-0001-5455-6301 | yildmustafa@gmail.com

Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology, Department of History of Turkish-Islamic Arts, Konya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>

Contribution Declaration: The authors contributed equally to this article.

Abstract

This study examines the institution of waqf and the role of waqf charters in Niğde during the Karamanid Principality period. The Karamanids were a significant principality that ruled in the Konya-Karaman region, constructing various works in social and architectural fields. The waqf charters established to preserve and ensure the sustainability of these structures are crucial documents for understanding the cultural and economic framework of the period. This study analyzes the waqf charter of Davut Çelebi oğlu Şeyh Çelebi, which belongs to the Karamanid era. The charter pertains to a zawiya (dervish lodge) built in Niğde and contains detailed information on how the waqf revenues were to be used. The text includes details regarding the social status of the waqf's founder, the administration of the waqf, and its sources of income. Additionally, the legal and religious regulations established to safeguard and maintain the waqf are emphasized. This charter serves as a valuable resource for understanding the functioning of waqf institutions during the Karamanid period and the socio-economic structure of the era. In this study, the transcription and translation of the waqf charter were conducted, and its content was evaluated. The place names mentioned in the document were examined; however, it was not possible to precisely identify some locations. The absence of direct information about the zawiya is one of the limitations of this waqf charter. Nevertheless, comparing the place names in the charter with other sources contributes to the geographical knowledge of the period. In conclusion, this study sheds light on how the waqf system functioned during the Karamanid era and how waqf charters can be analyzed as historical documents. A detailed examination of waqf charters helps to better understand their contribution to Turkish-Islamic art and architectural history. It is expected that this research will provide a foundation for future studies in the field.

Keywords

Acquisition, Foundation, Karamanoğlu Principality, Niğde, Lodge.

Citation

Gümüştöp, Ahmet – Yıldırım, Mustafa. “Karamanoğlu Beyliği Döneminde Bir Niğde Vakfiyesi: Davut Çelebi Oğlu Şeyh Çelebi”. *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 57-74.

Date of Submission	29.03.2025
Date of Acceptance	26.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Karamanoğlu Beyliği, Anadolu'da XIII-XV. yüzyıllar arasında hüküm sürmüş ve özellikle Konya-Karaman bölgesinde önemli bir siyasi ve kültürel güç haline gelmiştir. Beylik, yalnızca askeri ve siyasi başarılarıyla değil, aynı zamanda sosyal ve mimari alanda bıraktığı eserlerle de dikkat çekmektedir. Karamanoğulları döneminde inşa edilen camiler, medreseler, zaviyeler ve diğer mimari yapılar, vakıf sistemi aracılığıyla korunmuş ve sürdürülebilir hale getirilmiştir. Bu dönemde kurulan vakıflar sosyal yapıyı güçlendiren en önemli kurumlardan biri olarak eğitim, dini hizmetler ve sosyal yardımlaşma alanlarında etkili olmuştur.

Niğde ve çevresi, Karamanoğlu Beyliği döneminde hem siyasi hem de sosyal açıdan önemli bir merkez konumundaydı. Bu dönemde bölgede çok sayıda mimari eser inşa edilmiş ve bu eserlerin sürekliliğini sağlamak adına vakfiyeler oluşturulmuştur. Bu vakfiyeler, yalnızca belirli bir yapının finansmanı ile ilgili belgeler olmanın ötesinde, dönemin sosyo-ekonomik yapısını, vakıf kurucularının sosyal statüsünü ve vakıf sisteminin işleyişini anlamamızı sağlayan tarihî kaynaklardır.

Bu çalışmada, Karamanoğlu Beyliği'ne ait bir vakfiye olan Davut Çelebi oğlu Şeyh Çelebi Vakfiyesi ele alınarak, dönemin vakıf sistemi ile ilgili bir örnek incelenmiştir. Vakfiye, Niğde'de inşa edilen bir zaviyeye ait olup, vakıf gelirlerinin nasıl kullanılacağına dair ayrıntılı bilgiler içermektedir. Çalışmada vakfiye metni transkribe edilerek içeriği analiz edilmiş ve dönemin vakıf anlayışı bağlamında değerlendirilmiştir. Ayrıca, vakfiyede geçen yer isimleri incelenmiş, ancak bazı bölgelerin tam olarak tespiti mümkün olmamıştır. Vakfiye, Karamanoğlu Beyliği'nin vakıf kurumları ve sosyo-ekonomik yapısı hakkında önemli veriler sunması açısından kıymetli bir belgedir.

Bu araştırmanın amacı, söz konusu vakfiye üzerinden Karamanoğlu Beyliği döneminde vakıfların işleyişini, toplum üzerindeki etkilerini ve vakıf sisteminin İslam tarihindeki yerini anlamaya çalışmaktır. Çalışmanın, ileride yapılacak akademik araştırmalara katkı sunması beklenmektedir.

1. Niğde

İç Anadolu Bölgesi'nin güneyinde, deniz seviyesinden yaklaşık 1200 metre yüksekte, kalesinin kurulduğu tepenin çevresinde konumlanan Niğde, kuzeybatıda Melendiz Dağları ile güneydoğuda Toroslar arasında yer alan önemli bir geçit noktasındadır.¹ Şehrin merkezini oluşturan ve kalenin üzerine inşa edildiği tepenin ne zaman yerleşime açıldığına dair kesin bilgiler mevcut olmamakla birlikte, ilk iskânın Hitit dönemine kadar uzandığı tahmin edilmektedir. Hitit metinlerinde geçen Nahita isminin bu yerleşimle ilişkili

1 Albert Gabriel, *Niğde Türk Anıtları* (Ankara: Türk Kültür Derneği Niğde Şubesi Yayınları, 1962), 21.

olabileceği ileri sürülmektedir.² Hitit dönemindeki Naghita'nın, zamanla Nagidos ve daha sonra İslam kaynaklarında "Nekîdâ" ya da "Nekîde" şeklinde geçtiği görülmektedir. "Niğde" veya "Nikde" biçimindeki adlandırmaya ise ilk kez XIV. yüzyılda Hamdullah el-Müstevfi'nin *Nüzhetü'l-kulûb* adlı eserinde rastlanır. Ayrıca, bazı Ortaçağ İslâm kaynaklarında şehir için "Dârul-Pehlevâniyye" ve "Ma'şûkiyye" gibi unvanlar da kullanılmıştır.³

Niğde'nin kent kimliği kazanması, Anadolu Selçukluları döneminde başlamıştır. Şehrin Türkler tarafından Bizans'tan alınmasından sonra erken döneme ait mimari mirasa dair net bilgiler bulunmamaktadır. Ancak şehir merkezinde günümüze ulaşan eserler, kentin tarih boyunca farklı medeniyetlerin izlerini taşıdığını göstermektedir. Anadolu Selçuklu, İlhanlı, Eretna, Karamanoğulları ve Osmanlı dönemlerine ait bir kale, on altı cami ve mescid, bir medrese, bir dergâh, on bir türbe, iki han, bir bedesten, iki hamam, dokuz çeşme ve bir saat kulesi mevcuttur. Anadolu Selçuklu döneminde şehrin surlar içinde geliştiği anlaşılmaktadır. İlhanlılar döneminden itibaren kent dokusu sur dışına doğru yayılmış, Eretna ve Karamanoğulları dönemlerinde ise bu yayılma özellikle kale çevresinde yoğunlaşmıştır. Niğde, farklı tarihlerde Karamanoğlu beyliğinin yönetimi altına girip tekrar elden çıkmıştır. Siyasi anlamdaki bu hareketliliğe rağmen şehre yapılan yeni binaların yanı sıra, daha önce mevcut olan eserler de ihya edilmiştir.⁴ Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra ise Niğde, sur dışına taşarak yeni bir yerleşim düzeni kazanmış ve karakteristik şehir yapısını bu dönemde oluşturmuştur.⁵ Geçmişten günümüze Niğde, gerek coğrafi konumu gerek birçok yol güzergâhının üzerinde olması yönüyle birçok devlete ve millete ev sahipliği yapmış, çok zengin bir kültür hazinesini de barındırmıştır.

2. Karamanoğlu Beyliği

Karamanlılar, Orta Anadolu'nun güney kesimlerine yerleşmiş bir Türkmen topluluğu olup bu topluluğun kurduğu beylik Karamanoğlu Beyliği olarak bilinmektedir. Bu topluluğun kökeni, Anadolu'ya hangi güzergâhtan ve ne şekilde ulaştıkları gibi konular tarihçiler arasında çeşitli yorumlara konu olmuştur. Yazılı kaynakların ortak değerlendirmelerine göre Karamanlılar, diğer Türkmen toplulukları gibi 13. yüzyılın başlarında Moğol baskılarından dolayı yurtlarını terk ederek Azerbaycan ve Şirvan bölgelerine yönelmişlerdir.⁶

Karaman aşiretinin önemli bir kısmı, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubad'ın izniyle Ermenek çevresine yerleştirilmiştir.⁷ Selçuklularla kurulan ilişkiler, Karaman Bey'in

2 Ömer Fethi Güner, *Niğde Kapadokya'nın Başkenti* (İstanbul: Maya Yayınları, 2009), 66.

3 Emin Toroğlu, *Niğde İli Yerleşmeleri ve Lokasyon Planlaması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 88-131.

4 Mehmet Özkarcı, *Niğde'de Türk Mimarisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001), 8.

5 Özkarcı, *Niğde'de Türk Mimarisi*, 37-52.

6 Şerafettin Güç, *Karamanoğlu Atası Nure Sofî* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015), 30.

7 Ramazan Boyacıoğlu, "Karamanoğulları'nın Kökenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Aralık 1999), 53.

Selçuklu Sultanı Melikası'nın kızıyla evlenmesiyle pekişmiş, böylece aralarındaki bağ yalnızca siyasal değil, akrabalık temeline de dayanır hâle gelmiştir. 1260 yılında Larende'nin (bugünkü Karaman) ele geçirilmesi, Karamanoğulları'nın yeni hedefler belirleyerek siyasal bir yapılanmaya yönelmesine zemin hazırlamıştır.⁸

Karaman Bey, yalnızca Selçuklular aracılığıyla elde ettiği topraklarla sınırlarını genişletmekle kalmamış, aynı zamanda izlediği stratejik siyasetle Anadolu'da kalıcı bir güç olma yolunda ilerlemiştir.⁹ Ermenek, Mut ve Silifke bölgelerinde hâkimiyet kuran Karaman Bey, Konya kalesine yönelik bir saldırı gerçekleştirmişse de Sultan IV. Kılıçaslan ile yapılan bir anlaşmayla Larende kalesi kendisine verilmiştir. Ancak 1262 yılında Konya üzerine yaptığı yeni bir seferde Selçuklu kuvvetlerine yenilmiş ve bu savaşın ardından kaçmak zorunda kalmıştır. Kısa süre sonra da yaşamını yitirmiştir.¹⁰

Selçuklu otoritesinin zayıflaması ve zamanla yok denecek seviyeye inmesiyle birlikte Anadolu'da oluşan yeni siyasal ortam, Karamanlılar için fırsatlar sunmuştur. Karamanlı Mehmed Bey'in, Selçuklu Sultanı III. Gıyaseddin Keyhüsrev (1266-1284) ile giriştiği mücadele, 14 Mayıs 1277'de Mehmed Bey'in Konya'yı ele geçirmesiyle sona ermiştir. Böylece Karamanoğulları, Konya'dan başlayarak Karaman, Mut, Gülnar, Aydıncık, Anamur, Gazipaşa ve Alanya'ya kadar uzanan, Orta Anadolu'yu Akdeniz'e bağlayan önemli bir ticaret yolunun denetimini ele geçirmiştir. Bu güzergâh günümüzde hâlen kullanılmakta olup, o dönemde Karamanoğulları'nın ticarete güçlü bir konuma ulaşmasını sağlamıştır.

Mehmed Bey'in en kayda değer icraatlarından biri, devletin resmi dilini Farsçadan Türkçeye çevirmesidir. 1277 yılında Konya'da ilan ettiği fermanla devlet dairelerinde Türkçenin kullanılması emredilmiş, bu karar Türkmen halkı nezdinde büyük yankı uyandırmıştır. Mehmed Bey'in bu adımı, Moğol ve Selçuklu egemenliğine karşı bir duruş olarak değerlendirilmiş, diğer Türkmen topluluklarını da kendi etrafında birleştirme amacını taşımıştır.¹¹

1277 yılında Konya'nın Karamanlılar tarafından ele geçirilmesinin ardından, Selçuklu Sultanı III. Gıyaseddin Keyhüsrev Moğollardan yardım istemiş ve gerçekleşen saldırı sonucunda Mehmed Bey yaşamını yitirmiştir. Bu olayın ardından Karamanlılar ve onlara bağlı Türkmen toplulukları için zor bir süreç başlamıştır. Karaman Bey'in ölümünden sonra beyliğin başına geçen her yönetici döneminde siyasal hareketlilik devam etmiş; kimi zaman başarılar elde edilmiş, kimi dönemlerde ise ağır yenilgiler yaşanmıştır. Selçuklu hanedanı arasındaki çekişmelere müdahil olan Karamanoğulları, bu iç karışıklıklardan yararlanmak

8 Ahmet Gümüştöpe, *Larende Vakfiyeleri (Karamanoğulları Beyliği Dönemi)* (Konya: Palet Yayınları, 2022), 17.

9 M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Karamanlılar", MEB İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977), VI/316; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar* (Ankara: TTK Yayınları, 1991), 47.

10 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 3.

11 Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 6.

istemişlerdir. Aynı zamanda Moğollarla da sürekli çatışma hâlinde olmuş, Moğollar birçok kez beyliğe bağlı kentleri tahrip etmiştir.¹² Selçuklu otoritesinin iyiden iyiye zayıflamasıyla birlikte Anadolu'daki diğer beylikler gibi Karamanoğulları da kendi bölgesinde etkili olmaya başlamıştır. Osmanlılarla ilk siyasi ve kültürel temaslar Alâeddin Bey (1344-1397/98) döneminde kurulmuştur. Zaman içinde Osmanlılarla ilişkiler bazen barış ve anlaşmalarla şekillenmiş, bazen de karşılıklı saldırılara dönüşmüştür. Tüm bu siyasi çalkantılara rağmen, beylik döneminde mimari ve kültürel anlamda önemli eserler verilmiş, çağının ötesinde, gelişmiş yapılar inşa edilmiştir.

3. Vakıf Kurumu, Vakfiyeler ve Karamanoğlu Vakfiyeleri

3.1. Vakıf

“Vakıf” kelimesi, köken olarak Arapçadır ve sözlükte “durmak”, “durdurmak”, “alıkoymak” gibi anlamlara gelir. Terimsel anlamda ise bir malın satılmamak ve devredilmemek şartıyla kamusal bir yarara tahsis edilmesi, yani ebediyen bir hayır işine adanmasıdır. Bu işlemle kişi, malını mülkiyetinden çıkararak Allah yolunda toplumun hizmetine sunar. Böylece, söz konusu mal, özel mülkiyetten çıkarak artık kamu menfaatine hizmet eden bir varlık hâline gelir.¹³

Vakıf sadece bir mülk devri değildir; aynı zamanda sosyal dayanışmanın, dini sorumluluğun ve kamu yararının birleştiği güçlü bir yapıdır. 8. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıl sonlarına kadar uzanan geniş bir zaman diliminde, vakıf kurumu Türk-İslam toplumlarında sosyal, kültürel ve ekonomik yapının temel taşlarından biri olmuştur.¹⁴

Vakfın kuruluşunu ve şartlarını gösteren belgeye ise “vakfiye” veya “vakıf-nâme” adı verilir. Osmanlı uygulamasında sıkça karşılaşılan “evkaf” kelimesi, vakfın çoğuludur.¹⁵ Vakfiyeler, yalnızca bir bağış belgesi değil; aynı zamanda hukuki geçerliliğe sahip, kadı tarafından tasdik edilen resmi belgelerdir.¹⁶ Bu belgelerde vakfedenin kimliği, vakfedilen malların türü, miktarı ve gelirlerinin hangi hayır işlerine yönlendirileceği açıkça belirtilir. Vakfiyeler, mahkemelerde tanzim edilir, şahitler huzurunda hazırlanır ve kadı sicillerine kaydedilirdi. Bu belgelerin önemli bir kısmı daha sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivlerinde toplanarak vakıf tarihinin belgeli hafızası hâline gelmiştir.¹⁷

12 Gümüştö, *Larende Vakfiyeleri*, 18.

13 Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/475.

14 Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/479.

15 Gümüştö, *Larende Vakfiyeleri*, 20.

16 Yediyıldız, “Vakıf”, 42/153.

17 Mustafa Alkan, “Türk Tarihi Araştırmaları Açısından Vakıf Kaynakları Arşivi”, *Vakıflar Dergisi* 30/1 (2007), 20.

Vakıf hem hukuki hem de ahlaki bir sorumluluk bilincinin tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Vakıf kurumu, İslam medeniyetinin temel dayanaklarından biri olmuş; bireyin sahip olduğu bir malı gönüllü ve karşılıksız şekilde toplum hizmetine sunmasının kurumsal karşılığı hâline gelmiştir. Bu anlayış, sadece dini değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluğun da tezahürüdür. Toplumda iyilik, yardımlaşma, merhamet ve dayanışma duygularını besleyen vakıf kurumu, bireyin hür iradesiyle şekillenen sosyal bir hayır modelidir.

Vakıf uygulamalarının kökenine dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bazı araştırmacılar, vakıf sisteminin doğrudan İslamiyet'e dayandığını savunurken, bazıları benzer yapıların İslam öncesi toplumlarda da bulunduğunu belirtir.¹⁸ Antik Mezopotamya'dan Roma'ya, Hindu ve Budist toplumlara kadar pek çok uygarlıkta, taşınmazların belirli koşullarla kamuya tahsisi şeklinde uygulamalar görülmüştür.¹⁹ Özellikle Budist tapınaklarının inşasında benzer hayır mekanizmalarının kullanıldığı, Uygurların da bu geleneği benimsediği bilinmektedir.²⁰

Vakıf, elbirliğinin ve gönül birliğinin en güzel ifade ediliş şeklidir. Medeniyette ileri gitmiş olan toplumların hepsinde sosyal yardımlaşma ve dayanışma önemli bir yere sahiptir. Bu konudaki en parlak örnekler ise Türk vakıflarıdır.²¹ Vakıfların sosyolojik boyutu da ayrıca önem arz etmektedir. Anadolu'nun coğrafyadan vatana intikal sürecini besleyen kurumlar olarak vakıflar, bu coğrafyadaki var oluşun tapu senetleri mesabesindedir.²²

İslâm tarihinde vakıf uygulamalarının kökeni Hz. Peygamber dönemine kadar uzanır.²³ Hz. Peygamber'in, Medine'de sahip olduğu arazileri kamu yararına tahsis ettiği bilinir. Bazı rivayetlerde ise Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle bir arazisini vakfetmesi, İslam'daki ilk vakıf örneği olarak kabul edilir.²⁴ Bu örnekler, İslam toplumlarında vakfın yalnızca bir mal tahsisi değil, aynı zamanda bir medeniyet tasavvuru olduğunu ortaya koyar.

İslamiyet'in farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte, vakıf kurumunun yapısı da gelişmiş ve çeşitlenmiştir. Emevîler ve Abbasîler döneminde vakıf, kurumsal bir nitelik

18 Bülent Köprülü, "Tarihte Vakıflar", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 8/3 (1951), 492.; İsmet Kayaoğlu, "Vakfın Menşei Hakkında Görüşler" Vakıflar Dergisi 9/1 (1976), 50.; Yasin Akyıldız ve Ali Rıza Abay, "Vakıf Müessesesinin Gelişimi ve Mahiyeti Hakkında Tarihsel Bir Değerlendirme", Yalova Sosyal Bilimler Dergisi 7/15 (2017), 146-147.

19 Walter Ruben, "Budist Vakıflar Hakkında", Vakıflar Dergisi 2/1 (1942), 173.

20 Yusuf Manap, İslam ve Türk Vakıf Anlayışının Sosyal Temelleri, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 15.

21 Halim Baki Kunter, "Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd", Vakıflar Dergisi 1/1 (1938), 104.

22 Ahmet Çaycı, Türk-İslam Kültüründe Vakıf ve Sanat, (Konya: Palet Yayınları, 2018), 18.

23 Bahattin Turgut, "İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği", İlahiyat Tetkikleri Dergisi 2/50 (2018), 274.

24 Turgut, "İslam Medeniyetinde Vakfiye", 280.

kazanmış; özellikle Abbasîler zamanında vakıf kurumunda hissedilir bir canlanma görülmüştür.²⁵ Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerinin ardından vakıf kurumu, yalnızca yardım amaçlı değil; aynı zamanda kültürel, sanatsal, eğitimsel ve mimari faaliyetlerin desteklenmesinde de önemli bir rol oynamıştır.

Karahanlılar döneminde kurulan vakıf medreseleri, Selçuklular zamanında yaygınlaşmış, Memlükler, Harzemşahlar ve Osmanlılar bu kurumu sistemli bir yapıya kavuşturmuştur.²⁶ Osmanlı döneminde vakıflar, toplumun ihtiyaç duyduğu hemen her alanda faaliyet gösteren, hukuki statüye sahip ve geniş idari düzenlemeleri bulunan kurumlar hâline gelmiştir.

Vakıf kurumu ile ilgili temel kavramları vâkıf, mevkûf, bâni, hayrât ve akarât şeklinde sıralayabiliriz. Vâkıf, malını kamu yararına ebedi olarak tahsis eden kişidir. Toplumun her kesiminden insanlar vakıf kurucu olabilmıştır.²⁷ Mevkûf, vakfedilen mal anlamına gelmekte olup çoğulu mevkûfâtır. Bu mal taşınır veya taşınmaz olabilir; ancak vakıf geleneğinde daha çok taşınmaz mallar tercih edilmiştir. Bu malların sürekli gelir getirmesi esastır. Bir malın vakfedilebilmesi için vakfedenin mülkiyetinde olması, hukuki olarak yararlanılabilir ve gelir sağlayabilir nitelikte bulunması gerekir.²⁸ Bâni, hayır inşa ettiren kişi anlamına gelmektedir.²⁹ Hayrât, vakıf mallarından elde edilen gelirle kurulan ve halka ücretsiz hizmet sunan yapılar olup aşevleri, hastaneler, çeşmeler ve kütüphaneler bu kapsamda zikredilebilir.³⁰ Akarât ise vakıf gelirlerini oluşturan, doğrudan ya da dolaylı yoldan vakfa katkı sağlayan menkul ve gayrimenkul malları ifade eden bir kavramdır.³¹

3.2. Vakfiye

Vakfiyeler, vakfedilen malın hangi amaçlarla kullanılacağını ve nasıl yönetileceğini ayrıntılı biçimde ortaya koyan belgeler olup, İslam medeniyeti tarihinde önemli bir yere sahiptir. Vakıf uygulamalarının ilk dönemlerinde sözlü beyanlar esas alınmış; ancak zamanla çıkan ihtilaflar nedeniyle bu şartların yazılı hale getirilmesi zorunlu olmuştur.³² Vakfiye, vakfın idaresine dair her türlü detayın yer aldığı; gelirlerin hangi alanlara tahsis

25 Mustafa Demirci, “Abbasiler Döneminde Vakfın Gelişimi ve Hanefiler ile Malikiler-Şafiler Arasında Vakıf Tartışmaları”, *Vakıflar Dergisi* 57/1 (2022), 16.

26 Abdullah Ekinci, “Günümüz STK ve Vakıfların Hayır Çalışmalarıyla Tarihi Vakıfların Hayır Faaliyetlerinin Karşılaştırılması”, *Vakıf ve Sivil Toplum*, ed. Fahameddin Başar, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2017), 153.

27 Mehmet Zeki Pekalın, “Vâkıf”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 577.

28 Çaycı, *Türk-İslam Kültüründe Vakıf ve Sanat*, 18.

29 Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (Ankara: Aydın Kitabevi 2007), 70.

30 Mehmet Zeki Pekalın, “Hayrât”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 780.

31 Bahaeddin Yediyıldız, “Bir Kelimeden Bir Medeniyete Vakıf”, *Skylife* 368/1 (Mart 2014), 45.

32 Osman Gazi Özgüdenli, “Vakfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/465.

edileceği, hangi hizmetlerin sunulacağı, görevli sayısı, maaşları ve hizmetten kimlerin yararlanacağı gibi hususların vâkıf tarafından açıkça belirlendiği bir metindir. Aynı zamanda, vakfın kurucusu tarafından belirlenen bu şartların hukuki geçerlilik kazanması için kadı tarafından tasdik edilmesi gereklidir.³³

Türk kültür tarihinde vakfiyeler, yalnızca birer bağış belgesi değil; aynı zamanda toplumsal düzenin işleyişini sağlayan hukuki ve idari metinlerdir. İslamiyet'ten önce ve sonra Türk devletlerinde tesis edilen yapılar ve yapı topluluklarının geçerli hukuk kurallarına göre hazırlanmış yönetmelikleri olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu yönüyle vakfiyeler, hem hukuki bir belge hem de sosyal ve kültürel bir organizasyonun yazılı temsili olarak öne çıkmaktadır.³⁴

3.3. Karamanoğlu Vakfiyeleri

Anadolu Beylikleri dönemi, süresi bakımından kısa gibi görünse de Türk siyasî tarihinde taşıdığı etkiler bakımından oldukça önemli bir dönemdir. Bu dönemin öne çıkan siyasî oluşumlarından biri olan Karamanoğlu Beyliği, yalnızca askeri ve siyasî alanda değil, sosyal ve kültürel yapılar açısından da dikkat çekicidir. Özellikle vakıf faaliyetleri, beyliğin toplumsal sorumluluk anlayışını yansıtan önemli bir göstergedir. Selçuklu vakıf geleneğinin bir devamı niteliğinde olan Karamanoğlu vakfiyeleri, çoğunlukla Arapça olarak kaleme alınmıştır.³⁵ Vakfiyeler toplumun bu müesseselere verdiği önemi göstermesi açısından son derece önem arz etmektedir. Vakfiyelerde vakıf sahipleri ihtiyaç olabilecek her türlü durumu dikkate alarak vakıflarını oluşturmuşlardır.³⁶

Karamanoğlu vakıflarının kurucuları genellikle beyliğin ileri gelenleri ve aile üyeleridir.³⁷ Vakıf konusu olan yapılar arasında camiler, mescitler, dârü'l-huffazlar ve imaretler ön plana çıkar. Ancak, bugüne kadar yapılan araştırmalar yalnızca sınırlı sayıdaki Karamanoğlu vakfiyesine odaklanabilmiş, bu nedenle söz konusu belgelerin önemli bir kısmı hâlâ araştırılmayı beklemektedir. Bu durum, hem Karamanoğlu dönemi sosyal tarihinin aydınlatılması hem de vakıf geleneğinin daha iyi anlaşılması açısından yeni çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

33 Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı Yayınları, 1994), 359.

34 Gönül Cantay, "Türklerde Vakıf ve Taş Vakfiyeler", *Vakıf Haftası Dergisi* 11/1 (1994), 150.

35 Hasan Yüksel, "Anadolu Beyliklerinde Vakıflar", *Vakıflar Dergisi* 30/1 (2007), 37.

36 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Bey'in Karaman İmaret Vakfiyesi", *Belleten Dergisi* 1/1 (1937), 62.

37 Yüksel, "Anadolu Beyliklerinde Vakıflar", 38.; Feridun Nafiz Uzluk, *Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi*, (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1958), 31.

4. Davut Çelebi Oğlu Şeyh Çelebi Vakfıyesi³⁸

4.1. Vakfiyenin Tercümesi

Allah sübhanehü ve tealaya hamd, insanların en hayırlısı olan Hz. Muhammed'e, aline ve ashabına (ecmain) selamdan sonra bu belge şeriat usullerine göre düzenlenmiş doğru bir delildir.

Kendisine bu belge takdim edilen, bu metni yazdıran, zikri geçen; yüce, saygıya layık, değerli, kıymetli, emirler ve büyüklerin sülalesinden gelen, övünme ve öz ahlak sahibi cömertlik ve mertlik hadimi merhum ve mağfur Davut Çelebi'nin oğlu Şeyh Çelebi- Allah teala tevfiğ ve inayetiyle onu muvaffak kıldı, itibar nazarıyla baktığı zaman her kelimeyi bildi. Hadis-i şerifte ifade edildiği gibi “giydiğin şey eskir, ama tasadduk ettiğin şey sana kalır”. Vakıf sahibi beyan ve itiraf etti. Eğer onun söyledikleri; kavli ve fiili tasarrufları şeri ise, sadece Yüce Allah'ın rızası için ve nebilerin sonuncusu, peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'in -en faziletli salavat ve en mükemmel kurtuluş onun olsun- sözüne uygun bir amel olarak ebedi olarak vakfetti, habs etti, hayır kıldı. “Âdemoğlu öldüğü zaman şu üç şey dışında ameli kesilir: “Sadaka-i câriye, kendisinden istifade edilen ilim, kendisine hayır dua eden bir evlat.” Bu hadis-i şerifte zikredilen amelleri yapan kişi Rabbinin azabından kurtulmuş olur. “O gün mal ya da evlat fayda etmez, ancak Allah'a selim bir kalp ile gelen hariç.” Bu vakıf sözü ondan çıkana kadar sahip olduğu şeylerden, ona tâbî olan, onun mülkü olan, üzerinde hak sahibi olduğu, elinde olan, tasarrufu altında olan şeyleri vakfetti. Bu köyün tamamını ve köyün içinde ünlü bir zâviye, şöhetinden dolayı sınırlarını söylemeye gerek olmayan, bu köyün ismi Mescun olup Melendiz nahiyesinde. Niğde'nin kırsal alanlarında biri olan, Allah o yerleri beladan ve afetlerden korusun. Muğlede'den akan dere ile sınırlı oradan ak pınara kadar, ak pınardan akan su “herk” arzının başına kadar “saç ayak” taşlarına kadar; her yerden akan nehir ve “Ağın” diye bilinen mekan ve onun meşhur ismi “uyun” (gözler pınarlar) , “Kebence” mezarı; kebence' de akan dere ve bir dağ; ve zikredilen köyde bulunan bütün tarla, o tarlayla bağlantılı “tağduz” denilen yer doğu tarafında bulunan, dar bir yol ile sınırlı Muğlede'den pınarlara kadar, “kayı” köyüne kadar “kösün” köprüsüne giden yol ile ve büyük nehir ve ak pınar deresi kayı köyü diye bilinen köy oda yine melendiz nahiyesinde şöhetinden dolayı sınırlarını belirtmeye gerek olmayan zikredilen yere tabi olan bütün “ilbesni” mezarı, çat yoluyla sınırlı, değirmenine kadar, zikredilen kösün köprüsünden akan dere ,den başlayan (gelen) dere ve Enderlos(endorlos) dağına kadar; zikredilen zaviyenin bütün tabileri ve gelirleri ve diğer şeyler; ve şeyhlerin ve zâhidlerin efendisi, Samed olan Allah'ın aşığı, kâmil, mükemmil, Rabbanî, yüce ve büyük şeyh, ariflerin önde geleni, müridlerini muradına ulaştıran, zenginliğin kaynağı, tasavvuf yoluna girmiş olanların mürşidi, taliplerin önderi,yüce; ariflerin kutbu, evveldekilerin ve sonradan gelenlerin hücceti, mübarek, dinde zahid, şeyh muhlis, merhum ve mağfur Şeyh Ahmed, Alaaddin'in babası, Şeyh Zekeriyya'nın oğlu {Şeyh Muhlis, babası Ahmed, dedesi, Alaaddin, dedesinin babası Zekeriya} Allah irşad isteyenlere hayatları boyunca hayırlar ihsan etsin. Ve sonra şeyhin en iyi çocuklarına, torunlarının ve soyundan gelenlerin alimlerine, salihlerine hayırlar versin. Zikredilen bu kişiler Allah'ın rahmetine göçtüklerinde (vefat ettiklerinde) bu vakıf (yerler)

fakir Müslümanlara ait olacak. Efendimiz Muhammed Faziletli insanların görüşüne göre vakıftır, sahihtir, şeridir, habsedilmiştir, açıktır, ebedi olarak yürürlükte. Ta ki Allah yeryüzü ve üzerindeki mirasçı olana kadar (kıyamet gününe kadar), ki Allah vârislerin en hayırlısıdır. Ne bir melik, ne bir kadı, ne bir vali, ne bir emir, ne de bir vezir bu vakfiyeyi değiştiremez, ya da iptal edemez. Fitne ehlinde bir kimse bunu değiştirirse, bunu yıkmış olur. O zaman Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olur. Kim bunu duyduktan sonra onu değiştirirse, bunun günahı onu değiştiren kimseye aittir. Muhakkak ki Allah işiten ve bilendir. Ve bu vakfiye dönemin hakimi tarafından imzalandı -Allah onun gölgesini yüceltsin-. Zikredilen vakfın sıhhatini yazıldığı şekilde onayladı. Zikredilen vakıf sahibinin onayıyla birlikte toplantıda bulunan kişilerin güvenilir kimseler olduğuna Allah şahittir. Ve aşağıda isimleri yer alan şahitler bu belgeyi imza etti. Belgenin tahrir ediliş, hükmün tahrir edilmesi Zilhicce ayının başları, hicri 790 yılında olmuştur.

Şahitlik edenler

Muhammed Çelebi

Fethullah Çelebi b. Şehabeddin

Kasım Efendi b. Hüsam Efendi

Mahmud Halife b. Hilmi Fakih

Şeyh Lem'an

Şeyh İsmail b. Şeyh Çelebi

Ve diğerleri.

4.2. Vakfiyenin Değerlendirmesi

Vakfiye, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e salât ve selam ile başlamakta olup merhum ve mağfur Davut Çelebi'nin oğlu Şeyh Çelebi tarafından, Melendiz Nahiyesi'ne bağlı Mescun Köyü ve çevresindeki mülklerin zaviye yararına vakfedilmesini konu edinmektedir. Vakfiye metninde, zikredilen köy ve mülklerin ebedi olarak vakıf statüsüne alınması, zâviyenin inşası, bakımı ve sürekliliğinin sağlanması, şeyh ailesinden gelen âlimlerin, zahidlerin ve salih kişilerin desteklenmesi, sahibinin soyundan gelenlerin vefat etmesi durumunda fakir Müslümanların bu vakıftan faydalanması hususlarına değinilmiştir.

Vakfiye, şer'î kurallara uygun olarak hazırlanmış ve dönemin hâkimi tarafından onaylanmış bağlayıcı bir belgedir. Vakfın satılamayacağı, devredilemeyeceği, bağışlanamayacağı ve değiştirilemeyeceği açıkça belirtilmiştir. Hiçbir sultan, kadı, vali, emir veya vezir vakfın hükümlerini değiştiremez veya iptal edemez. Vakfı değiştirmeye kalkışan kişinin Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların lanetine uğrayacağı ifade edilmiştir.

Vakfiye ayrıca, vakıf mülklerinin ve arazilerinin şer'î hükümler çerçevesinde bağışlandığını, vakıf gelirlerinin kullanım şeklinin açıkça belirlendiğini ve herhangi bir değişikliğin yasaklandığını vurgulamaktadır.

Vakfiye kapsamında Niğde'ye bağlı Melendiz Nahiyesi ve çevresindeki çeşitli mülkler vakfa tahsis edilmiştir. Vakfedilen mülkler; Melendiz Nahiyesi'nde yer alan Mescun Köyü ve zâviyesi, Muğlede'den akan dere ile sınırlanan topraklar, Ak Pınar'a kadar uzanan tarım arazileri, Kaya Köyü ve Kösün Köprüsü'ne giden yol ile sınırlı bölgeler, İlbesni Mezrası ve Çat Yolu, Enderlos (Andorlos) Dağı'na kadar uzanan topraklar, Zâviyeye ait tarım alanları, bağlar, su kaynakları ve diğer mülkler şeklinde belirtilmiştir.

Vakfın yönetimi, öncelikle vakıf sahibinin soyundan gelen âlim ve zahidlere bırakılmıştır. Bu soy tükendiğinde ise fakir Müslümanların vakıftan faydalanacağı belirtilmiştir. Vakfın gelirleri öncelikle vakıf mülklerinin bakım ve onarımına harcanacaktır. Bunun yanında vakfın ihtiyaçları karşılanacak, vakıf bünyesindeki eserlerde ilim ve ibadetle meşgul olan kişilere destek sağlanacaktır. Vakfın sürekliliğini sağlamak amacıyla gerekli harcamaların yapılacağı da ifade edilmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Karamanoğlu Beyliği dönemi Niğde vakfiyelerinden biri olan Davut Çelebi oğlu Şeyh Çelebi Vakfiyesi incelenmiş ve değerlendirilmiştir. İslam Tarihi ve vakıf kültürü üzerine çalışan araştırmacılar için bu tür çalışmalar, tarihimize karşı bir vefa borcu niteliği taşımaktadır.

Vakfiye, 595 numaralı vakfiye defterinin 16. sayfası ve 11. sıra numarasında kayıtlı olup, Hicri 790 / Miladi 1388 yılında yazıldığı tespit edilmiştir. Metinden, vakfın kurucusunun Davut Çelebi'nin oğlu Şeyh Çelebi olduğu sonucuna varılmıştır. Şeyh Çelebi, metinde yüce, saygıya layık, değerli, cömertlik ve mertlik sahibi, büyük emirlerin soyundan gelen biri olarak anılmıştır. Bu ifadelerden, onun hem dini hem de toplumsal konumunun yüksek olduğu çıkarımına varılmıştır. Vakfiyenin, şeriat kurallarına uygun olarak düzenlenmiş olduğu, vakfın Allah rızası için ebedi olarak tesis edildiği ve sadaka-i câriye hükmünde olduğu tespit edilmiştir.

Vakfedilen mülkler arasında Niğde'nin kırsal bölgelerinde yer alan Melendiz Nahiyesi'ndeki bir köy ve bu köy içerisinde bulunan ünlü bir zaviyenin varlığı dikkat çekmiştir. Köyün sınırları detaylı bir şekilde belirtilmiş, Muğlede'den akan dere, Akpınar, Saç Ayak taşları, Ağın olarak bilinen mekân, Kebence mezrası, Kayı köyü ve Kösün köprüsüne kadar uzanan araziler gibi detaylar verilmek suretiyle şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde bir sınır çizildiği görülmüştür. Aynı zamanda İlbesni mezrası, Çat yolu ve Enderlos (Andorlos) Dağı ile çevrili geniş arazilerin vakfedilen yerler arasında olduğu tespit edilmiştir. Vakfın tüm gelirlerinin ve bağlı mülklerinin, tasavvuf yolunun önde gelen isimlerinden biri olarak tanımlanan, şeyhlerin ve zahitlerin efendisi Şeyh Muhlis ve onun nesline tahsis edildiği görülmüştür. Vakfiyeden, vakfın öncelikle Şeyh Muhlis'in çocuklarına, torunlarına ve soyundan gelen âlim ve sâlih kimselere ait olduğu, bu kişilerin vefat etmesi halinde ise vakfın fakir Müslümanlara tahsis edileceği sonucuna varılmıştır.

Vakfiyenin, şeriata uygun, ebedi ve değiştirilemez bir belge olarak tescil edildiği tespit edilmiştir. Vakfedilen mülklerin satılmasının, ipotek edilmesinin veya miras bırakılmasının kesinlikle yasaklandığı görülmüş, vakıf hükümlerini değiştirmeye veya iptal etmeye kalkışanların Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lanetine uğrayacağını belirtildiği tespit edilmiştir.

Sonuç olarak bu vakfiyenin, dönemin vakıf anlayışını ortaya koyan bir kaynak olduğu tespit edilmiş olup, bu tür araştırmaların artmasının döneme ait bilgi birikimine zenginlik katacağı düşünülmektedir.

Kaynakça | References | مصدر

- Aköz, Alaeddin. *Karaman Tarihi Eserleri ve Evkafı*. Karaman: Karaman İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2000.
- Akyıldız, Yasin ve Abay, Ali Rıza. “Vakıf Müessesesinin Gelişimi ve Mahiyeti Hakkında Tarihsel Bir Değerlendirme”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15 (2017), 141-157.
- Gabriel, Albert. *Niğde Türk Anıtları*. Ankara: Türk Kültür Derneği Niğde Şubesi Yayınları, 1962.
- Alkan, Mustafa. “Türk Tarihi Araştırmaları Açısından Vakıf Kaynakları Arşivi”. *Vakıflar Dergisi* 30/1 (2007), 1-34.
- Boyacıoğlu, Ramazan. “Karamanoğulları'nın Kökenleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (1999), 51-56.
- Cantay, Gönül. “Türklerde Vakıf ve Taş Vakfiyeler”. *Vakıf Haftası Dergisi* 11/1 (1994), 147-162.
- Çaycı, Ahmet. *Türk-İslam Kültüründe Vakıf ve Sanat*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi 2007.
- Ekinci, Abdullah “Günümüz STK ve Vakıfların Hayır Çalışmalarıyla Tarihi Vakıfların Hayır Faaliyetlerinin Karşılaştırılması”. *Vakıf ve Sivil Toplum*. ed. Fahameddin Başar. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2017, 143-153.
- Güç, Şerafettin. *Karamanoğlu Atası Nure Sofi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- Gümüştöpe, Ahmet. *Larende Vakfiyeleri (Karamanoğulları Beyliği Dönemi)*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 42/475. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gürer, Ömer Fethi. *Niğde Kapadokya'nın Başkenti*. İstanbul: Maya Yayınları, 2009.
- Kayaoğlu, İsmet. “Vakfın Menşei Hakkında Görüşler”. *Vakıflar Dergisi* 9 (1976), 49-55.
- Köprülü, Bülent. “Tarihte Vakıflar”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/2 (1951), 479-518.
- Kunter, Halim Baki. “Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd”. *Vakıflar Dergisi* 1/1 (1938), 103-129.
- Kütükoğlu, Mübahat. *Osmanlı Belgelerinin Dili*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı Yayınları, 1994.
- M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Karamanlılar”, *MEB İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977.
- Manap, Yusuf. *İslam ve Türk Vakıf Anlayışının Sosyal Temelleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Mehmet Zeki Pekalın, “Hayrât”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Merçil, Erdoğan. *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2015.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Vakfiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/465. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özkarcı, Mehmet. *Niğde'de Türk Mimarisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001.
- Pekalın, Mehmet Zeki. “Vakıf”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.

- Ruben, Walter. “Budist Vakıflar Hakkında”. *Vakıflar Dergisi* 2/1 (1942), 173-184.
- Şükrü, Hafız Halil. *Kitabu Ahkamü'l-Evkaf*. İstanbul: 1329.
- Toroğlu, Emin. *Niğde İli Yerleşmeleri ve Lokasyon Planlaması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Turgut, Bahattin. “İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/50 (2018), 271-293.
- Uzluk, Feridun Nafiz. *Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1958, 35-50.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Bey'in Karaman İmaret Vakfiyesi”. *Belleten Dergisi* 1/1 (1937), 56-127.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- VGM.DEFTER Defter/Sayfa/Sira No: 595/0016/0011.
- Yaşar, Yücel. *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*. Ankara: TTK Yayınları, 1991.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/153. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Bir Kelimeden Bir Medeniyete Vakıf”. *Skylife* 368/1 (Mart 2014), 45-47.
- Yüksel, Hasan. “Anadolu Beyliklerinde Vakıflar”. *Vakıflar Dergisi* 30/1 (2007), 35-50.



Kur'ân'da İmtihan Olgusu ve Kavramsal Çerçevesi

Semra Kaya | ORCID 0000-0003-2495-1073 | semra4444kaya@gmail.com

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Öz

İmtihan olgusu, insan varoluşunun hem sebebi hem de sonucudur. Zira imtihan, ilk insanın yaratılışı ile başlamıştır. İnsanın temel gerçekliği olan yaşam ve ölüm, sınanma olgusuna bağlanmış, Kur'an'da insanın yaşam sürecinde karşılaştığı tüm olumlu ve olumsuz durumlar imtihan perspektifinde değerlendirilmiştir. İnsana sunulan varlık alanındaki nimetler, sıkıntılar, zorluklar, yokluk/yoksulluklar sınanma araçları olarak belirtilmiştir. İmtihan olgusu ile insana bir hedef belirtilerek insanın bu amaçla göstereceği duruş ilgiyle gözlenmiştir. Başka bir ifade ile insanın sınanma süreci, insanın yeryüzünde halifelik misyonuyla görevlendirilmesi başlamıştır. Ancak yeryüzü insanı büyülemiştir. Bununla birlikte insanın ilah ve varlık tasavvuru iradesini etkileyerek tutum ve davranışlarını belirlemiş, onun ilah ve varlık tasavvuru inancına, imanına, algı ve anlayışına göre dindarlık şeklinde tutumuna yansımıştır. Kur'an'da imtihan olgusu önceki inanan ve inkâr edenlerin serencamı zikredilerek örneklerle dini bir tecrübe olarak ele alınmıştır. Kur'an'da Peygamberlerin de farklı durumlar ile denendiği haber verilmiştir. Bütün Peygamberler gönderildikleri toplumların tutumlarının yanı sıra özel imtihanlar ile de sınanmıştır. Hz. Nûh oğlunun Allah'ı ve Peygamberi inkar etmesiyle, Hz. Eyyûb hastalıkla, Hz. Yûsuf iftiraya maruz kalmakla imtihan olmuşlardır. Bu çalışmada, imtihan olgusunu anlamlandırmada dinin fonksiyonunun ne olduğuna, imtihan olgusu ile halifelik misyonu ve Allah tasavvurunun ilişkisine, olumlu/olumsuz tecrübelerin (imtihan) öğretilerine ve Kur'an'da zikredilen imtihan alanlarına yer verilmiştir. Bunun yanı sıra imtihan kavramı ile anlam bağı olan belâ, fitne ve musibet kavramlarının semantik tahlillerine yer verilmiş ve bunların Kur'an'daki kullanımları âyetler bağlamında açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, İnsan, Peygamberler, Belâ, Musibet, İmtihan.

Atıf Bilgisi

Kaya, Semra. “Kur'an'da İmtihan Olgusu ve Kavramsal Çerçevesi”. *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 75-102.

Geliş Tarihi	02.10.2024
Kabul Tarihi	19.03.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Phenomenon of Testing in the Qur'an and Its Conceptual Framework

Semra Kaya | ORCID 0000-0003-2495-1073 | semra4444kaya@gmail.com

Teacher, Ministry of National Education, Ankara, Türkiye

ROR ID: : <https://ror.org/00jga9g46>

Abstract

The phenomenon of testing is both the cause and the result of human existence. Because testing started with the creation of the first human being. Life and death, which are the basic realities of human beings, are connected to the phenomenon of testing, and all positive and negative situations encountered by human beings in the Qur'an are evaluated in the perspective of testing. The blessings, troubles, hardships, difficulties, poverty/poverty in the field of existence offered to human beings are stated as means of testing. With the phenomenon of testing, a goal is set for man and the stance that man will show for this purpose is observed with interest. In other words, the testing process of man began when he was assigned with the mission of caliphate on earth. However, the earth fascinated man. In addition to this, man's conception of God and existence affected his will and determined his attitudes and behaviours, and his conception of God and existence was reflected in his attitude in the form of piety according to his belief, faith, perception and understanding. In the Qur'an, the phenomenon of testing is discussed as a religious experience with examples by mentioning the journey of the previous believers and unbelievers. It is reported in the Qur'an that the Prophets were also tested with different situations. All Prophets were tested by special trials as well as the behaviour of the societies to which they were sent. Prophet Noah was tested by his son's denial of Allah and the Prophet, Prophet Ayyub was tested by illness, and Prophet Joseph was tested by being exposed to slander. In this study, the function of religion in making sense of the phenomenon of testing, the relationship between the phenomenon of testing and the mission of caliphate and the conception of God, the teachings of positive / negative experiences (testing) and the areas of testing mentioned in the Qur'an are given. In addition, the semantic analyses of the concepts of calamity, fitna and calamity, which have a meaning connection with the concept of test, are given and their uses in the Qur'an are explained in the context of verses.

Keywords

Tafsir, Human, Prophets, Trouble, Misfortune, Test.

Citation

Kaya, Semra. "Kur'ân'da İmtihan Olgusu ve Kavramsal Çerçevesi". *Nisar 6* (Mayıs 2025), 75-102.

Date of Submission	02.10.2024
Date of Acceptance	19.03.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İnsan; akletme, sorgulama, sebep-sonuç ilişkisini kurabilme, konuşma, tercihte bulunabilme gibi vasıflarla donatılmıştır. Kur'ân'da insanın bu yaratılışı “احسن تقويم” “en güzel şekilde yaratılma”¹ şeklinde ifade edilmiştir. Seçimlerinde irade sahibi olan insanın, eylemlerinin sonucunda sorumlu olması da hem bireysel hem de toplumsal anlamda bir Sünnetullah'tır. Bu gerçeklik Kur'ân'da “O, ölümü ve hayatı amel/davranış bakımından hanginizin daha güzel olacağını imtihan etmek için yarattı. O, mutlak galip, çok başlıyandır.”² âyetiyle ifade edilmiştir. Bu âyette insanın temel iki gerçeği olan ölüm ve hayatın varlığı, imtihan olma sebebine bağlanmıştır. Ölüm hakikati ve hayatta tecrübe edilen olumlu ya da olumsuz durumlar, imtihan olma olgusuyla anlamlı bir zemine oturtulmuştur.

İlgili âyette hayat ile beraber ölümün zikredilerek hayatın ve ölümün yaratılış maksadının imtihan olduğu realitesi hatırlatılmış, belâ ve musibetlerin nasıl okunması gerektiği de vurgulanmıştır. Âyette geçen ahsen-ü amel (Amellerin en güzeli), insanın dünyadaki temel hedefi olarak belirtilmiştir. Allah (cc) ilgili âyet ile ilâhî bir hedef ve duruş belirlemiştir. Bunun yanı sıra âyette insanın hayatta karşılaşacağı musibetleri ve sahip olduğu nimetleri “imtihan olma” gerçekliği ve “salih amelde bulunma” amacı doğrultusunda okuması gerektiğine de vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte Kur'ân'da insanın var oluş gayesi, “Ben insanları ve cinleri yalnız bana kulluk etmeleri maksadıyla yarattım.”³ âyeti ile de hatırlatılmış, insanın yeryüzündeki asıl amacının Allah'a kulluk olduğu ifade edilerek insana bir hedef verilmiş ve bu hedefin sınırı belirtilmiştir. İnsana bir anlam alanı oluşturulmuştur.

İnsanın yaşamı anlamlandırabilmesi Kur'ân'ı anlamasında geçmektedir. Yine kişinin var oluş sebebini bulması ve fitratına uygun bir bakış açısı kazanması ve anlamlı bir yaşam sürmesi de buna bağlıdır. Bunun için de Kur'ân'da geçen bazı kavramların Arap dilinde ve Kur'ân konteksi içerisinde kazandığı mana ile Kur'ân'ın ilk indiğinde nasıl anlaşıldığını tespit etmek oldukça önemlidir. Zira zamanın ve şartların değişmesiyle birlikte bazı kavramların anlam değişimine uğraması veya yeni manalar kazanması bu kavramların semantik tahlilini gerekli kılmıştır.⁴ Bu sebeple çalışmada imtihan kavramıyla birlikte anlam ilişkisi bulunan fitne, belâ ve musibet kavramlarının semantik tahlillerine yer verilmiş, Kur'ânda imtihan olgusu ve Kur'ân'da imtihan alanları işlenmiştir. Bu çalışmada veri toplama ve veri analizi yönteminden istifade edilmiştir. Çalışmada semantik analizler için ilk dönem sözlüklere başvurulmuştur. İmtihan konusunu ele alan makaleler

¹ et-Tîn 95/4.

² el-Mülk 67/2.

³ ez-Zâriyât 51/56.

⁴ Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara Okulu Yayınları, 2017), 277-294; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 300-321; Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 4; Düccane Cündioğlu, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 40.

incelenmiş, âyetlerin tefsirinde ise yer yer ilk dönem tefsirlerden istifade edilmiştir. Çalışmanın içeriğinin farklılaşacağı endişesiyle söz konusu kavramların geçtiği âyetlerin yorumuna sınırlı sayıda yer verilmiştir.

Bu çalışma ile imtihan olgusunun Allah tasavvuru ile insanın halifelik misyonu arasındaki ilişki; hüznün, kayıp, hastalık gibi olumsuz tecrübeler karşısında dinin fonksiyonu ve işlevi, farklı durum ve olaylarla denenmenin inanan ne inanmayan insana öğretileri ve Kur'an'da imtihan alanlarının neler olduğunun tespiti amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra imtihan kavramının ve anlam bağı olan belâ, fitne ve musibet kavramlarının semantik tahlillerinin yapılması da çalışmanın amaçları arasındadır. Bu kavramlarla ilgili Süleyman Kaya'nın "*Kur'an'da İmtihan*" adlı eseri, Bilal Temiz'in "*Kur'an'a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi*" adlı makale çalışması; Yusuf Çelik'in "*Kur'an ve Hadislerde Belâ Kavramının Anlam Alanı Üzerine Semantik Bir İnceleme*", Necati Kara'nın "*Kur'an ve Sünnet'te Belâ-Musibet*", Hasan Keskin'in "*Kur'an'da Fitne Kavramı*" adlı eseri ve Lokman Bedir'in "*Kur'an'da Fitne Kavramı*" başlıklı makale çalışması, Hamza Sadan, Arslan Karaoğlu ve Mahmut Gurbet'in, "*Kur'an ve Sünnet Bağlamında Doğal Afetlere Karşı Takınılması Gereken Bazı Tutum ve Davranışları*" adlı çalışması ve İsmail Çevik'in "*Musibet Kavramının Etimolojisi ve İtikadi-Ameli Sonuçları*" başlıklı çalışmalar bulunmaktadır.

1. İmtihan Olgusu

İnsanın, ontolojisi gereği yaşamı anlamlandırma, yaşamda karşı karşıya kaldığı olay ve durumları anlamlı bir zemine oturtma gibi bir ihtiyacı ve isteği bulunmaktadır. Musibetler karşısında anlam algısı bozulan ya da sarsıntıya uğrayan kişi, içsel bir cevaba, mutmainliğe ihtiyaç duyar. Din ise kişinin hayatta olumlu ya da olumsuz tecrübelerine bir sebep, anlam sunar.⁵ Bunun adı imtihan olmak, denenmektir. Böylece kişi başına gelen olumsuz tecrübeyi vahyin bakış açısıyla anlamlandırarak içinde bulunduğu duruma ya da olaya sabretmeyi, nimete ise şükretme alışkanlığını kazanmış olur.

İmtihan olgusuyla ilişkisi olan durumlardan biri insana verilmiş olan halifelik misyonudur. Zira insan irade sahibi bir varlık olarak halife kılınmıştır. Kur'an'da bu realite "*Sizi yeryüzünün halifeleri yapan, verdiği nimetlerle sizi imtihan etmek için bir kısmınıza diğerlerinden üstün dereceler veren O'dur. Şüphesiz Rabbin, azabı pek çabuk olandır. Bununla beraber O, elbette çok bağışlayıcıdır ve enğin merhamet sahibidir.*"⁶ âyetiyle ifade edilmiş ve insanın yeryüzünde en temel misyonunun halifelik olduğu belirtilmiştir. Halifelik ise kişinin kendi iradesi ile tasarrufta bulunabilme yetisinin ve yetkisinin olmasıdır.⁷ İnsanın tasarrufta bulunabilme donanımını ve yetkisini olumlu ya da olumsuz yönde değerlendirme hakkı vardır. Fakat insan, bu tercihinin sonucunda sorumludur. Zira "*Yoksa*

⁵ Nesibe Esen Ateş, "Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (Bahar 2019), 127.

⁶ el-En'âm 6/165.

⁷ Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi: İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1-4(1970), 75.

insan öyle başıboş bırakılacağını mı sanır?”⁸ âyetiyle insanın davranışlarının bir sonucu olduğu ve eylemlerinden sorumlu olacağı hatırlatılmıştır. Bu ise insanın imtihan alanını oluşturmaktadır. Zira irade olmaksızın bir sorumluluktan bahsetmek, Allah'ın adaletine terstir. Aynı zamanda Allah'ın zaman üstü ezeli bilgisi ile insanın hangi eylemde bulunacağını biliyor olması insanın iradesi ve tercihleri üzerinde zorlayıcı bir etkisi bulunduğu anlamına gelmemektedir. Zira Allah'ın zaman dışı ilmiyle Ebû Leheb'in ve eşinin kâfir olarak öleceğini ve cehenneme gireceğini bildirmesini cebir altında bu sonucun gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir.⁹ Zira insanın tercihte bulunma imkânı bulunmaktadır ve insanın irade sahibi olması ise onun halifelik misyonunun bir gereğidir. Bu sebeple kişinin yeryüzündeki tüm ferî rolleri halifelik görevi bağlamında okunmalıdır. İnsan tecrübe ettiği olumlu/olumsuz durumları bu minvalde okunduğu takdirde başına gelen belâ, musibet, zorluk ve sıkıntıları anlamlandırması da ilâhî bir bakış açısı perspektifinde olacaktır. Zira insanın imtihan olduğu olay ve durumlara karşı gösterdiği tavır halife misyonunu ne kadar üstlendiği ile doğrudan bağlantılıdır.

Kur'ân, “Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Peygamber ve onunla beraber müminler, "Allah'ın yardımı ne zaman?" diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı. İyi bilin ki, Allah'ın yardımı pek yakındır.”¹⁰ âyeti ile imtihan olgusunun tarihi sürecine dikkat çekmiş, insanın nefesine zor gelecek olay ve durumlarla imtihan olacağını haber vermiştir. Söz konusu imtihan vasıtaları sadece bir alanda sınırlı değildir. Bu imtihan vasıtaları; sağlık, çocuk, evlat, anne-baba, mal ve can kaybı gibi çeşitli durumları kapsamaktadır. Her ne kadar imtihan denildiğinde akla ilk gelen ölüm, hastalık, finansal kayıp gibi olumsuz durumlar olsa da evlat, servet sahibi olmak, sağlık, elde edilen başarı gibi nimet nev'inde olan şeyler de imtihan olgusuna dâhildir. Allah olumsuz durumlar ile kişinin sabrını, teslimiyetini denerken; olumlu durumlar ile de kişinin nimetler karşısındaki tutumunu test etmektedir.

Allah tüm evreni bir gaye üzerine yaratmış, başıboş, amaçsız yaratmamıştır. ¹¹Âlemde var olan zerreden kürreye her şeyin programında bir gaye vardır. İnsan ve cinler dışındaki mahlukâtın yaratılış amacı Allah'ın iradesine tabidir. Güneş her gün doğup batarak, su tabiata hayat vererek, arı bal üreterek var oluş amacını iradesiz olarak gerçekleştirirken, insan kendi iradesi ile tercihte bulunarak hayatını idame ettirmektedir. Bu sebeple insanın her tercihi bir sonucu doğuracaktır. İnsanın bu seçiminin Allah'ın vahyine uygun olup olmaması kişinin imtihan sonucunu belirlemektedir. Zira Allah Teâlâ “Her nefis ölümü tadacak ve sizi bir imtihan olarak şer ve hayır ile imtihan edeceğiz, hepimiz de nihâyet bize döndürüleceksiniz.”¹² âyeti ile insanın nefsinin hoşuna giden ve gitmeyen olay ve durumlarla

⁸ el-Kıyâmet 75/7.

⁹ Hüseyin Aydın, “Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihani”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(2015),75.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/142.

¹¹ Kerim Buladı, “Kur'ân Çerçevesinde Hayat ve İmtihan”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 21/(2011), 67.

¹² el-Enbiyâ 21/35.

deneneceğini haber vermiştir. Kişi eğer Haktan yana tercihte bulunursa Kur'an'ın ifadesiyle eşref-i mahlûkat derecesine yükselirken tercihini Allah'ın rızası dışında yapan kişi yine vahyin tanımlaması ile esfel-i sâfilîn seviyesine düşecektir. Allah Teâlâ insanın eylemlerinden sorumlu olduğunu aklî melekesi mevcut olduğu halde yaptığı bütün fillerinin bir sonucu bulunduğunu “Biz her insanın iyi-kötü yaptıklarını kendi boynuna yükleriz. Kıyamet günü ise onun bütün amellerini bir kitap olarak önüne koyarız. O da bütün yaptıklarının amel defterinde kayıtlı olduğunu görecek.”¹³ “Küçücük bir iyilik yapan kimse ö iyiliği amel defterinde görecek, küçücük bir kötülük işleyen de o kötülüğü amel defterinde görecek.”¹⁴ âyetleriyle hatırlatmıştır. Bu bağlamda insanın imtihan olduğu durum veya olaya karşı tercih ettiği tutum ve duruşun bir rolü ve işlevi olduğunu,¹⁵ onun kulluk derecesini belirlediğini, kulluktaki özü ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Bu sonuç ise kişinin bizatihi kendi iradesinin ve tercihinin bir neticesidir. Bu ortaya çıkış hali kişinin kendisine şahit olması içindir. Zira Allah (cc), ezeli ilmi ile tüm mahlukâtın bilgisine vâkıftır.

Allah tasavvurunun da imtihan olgusu ile doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. İnanan kimsenin yaşamda olumlu/olumsuz durumları nasıl değerlendirdiklerinin Allah tasavvuru ile arasında bir bağ vardır.¹⁶ Dolayısıyla kişinin başına beklenmedik ve istenmedik bir burum meydana geldiğinde, yaşadığı şeyi okumayı ve anlamlandırmayı zihnindeki mevcut olan Allah tasavvuruna göre yapacaktır. Bu da ya gücünü istediği gibi kullanan ve dilediği şekilde davranan bir Allah tasavvuru ile ya da hikmet sahibi, adaletli, merhametli, zulmetmeyen, koruyan ve kollayan bir Allah tasavvuru şeklinde olacaktır.¹⁷ Kişi eğer başına gelen olay veya durumu âdil ve merhametli bir Allah tasavvuru perspektifinde okur ve anlamlandırırsa yaşadığı olumsuz durumun etkisi azalacak, acı, hüznün veya kayıp anlamlı hale gelecektir. Bu da bize imtihanları karşılamada Allah inancı kadar iç dünyamızda ve zihnimizde Allah'ı nasıl tanımladığımızın önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Bunun için de Kur'an'da birçok âyette geçtiği üzere¹⁸ can, mal, evlat vb. gibi bize üzüntü ve acı verecek kayıplarımızda sabra ve teslimiyete sarılabilmemiz, sağlık, servet, çocuk vb. dünya nimetlerinde ise şükredebilmemiz için Allah tasavvurumuzun O'nun kendisini Kur'an'da tanımladığı şekilde¹⁹ olması gerekmektedir. Burada marifetullahı dair bilgimizi ne kadar sağlamlaştırır ve içselleştirirsek imtihanı hakkıyla verebilmemiz de o kadar kolay olacaktır. Zira kişi Allah'ı, zihninde nasıl tanımladı ise olaya ve duruma karşı tavrı da o doğrultuda olacaktır. Çünkü zihninde o zamana kadar çeşitli etkenlerle oluşmuş olan Allah

¹³ el-İsrâ 17/13.

¹⁴ ez-Zilzâl 99/7,8.

¹⁵ Hamza Sadan, vd, “Kur'an ve Sünnet Bağlamında Doğal Afetlere Karşı Takınılması Gereken Bazı Tutum ve Davranışlar”, *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/Özel Sayı (Ekim 2023), 38.

¹⁶ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998) 11.

¹⁷ M.Naci Kula, “Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başaçekme ve Din Eğitimi”, *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu*, ed. Abdulkirim Bahadır, (İstanbul: Karakış Matbaacılık, 2016), 112.

¹⁸ Bkz. Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186; Enfâl 8/28.

¹⁹ Bkz. Hicr 15/49-50; Lokmân 31/ 33; Ankebût 29/40; Bakara 2/207 vd.

tasavvuru, insanın diğer insanlarla, eşya ile yaşadığı olumlu/olumsuz durumlarla olan ilişkisini doğrudan etkilemektedir.

İmtihan esasında sadece sonuçla ilgili değildir. Zira “*Her nefis ölümü tadacaktır. Bir deneme olarak sizi hayırla da şerle de imtihan ederiz. Sonunda bize geleceksiniz.*”²⁰ âyetiyle imtihanın insanın bütün ömrünü kapsayan bir süreci ihtiva ettiğine vurgu yapılmıştır. Bu minvalde imtihan olgusunun, insan hayatında eğitici ve dönüştürücü bir işlevi ve rolü olduğunu söyleyebiliriz. Burada dönüşümün ve değişimin olumlu ve olumsuz yönde olma ihtimali, kişinin başına geldiği istenmedik olaylar ve durumlar karşısında referans aldığı değer, yargı ve olguya göre değişecektir. Olayları ilâhî perspektifte değerlendiren kişinin dönüşümü, sabrı ve tevekkülü ile bunu kıstas etmeyen kişinin değişimi ve dönüşümü aynı derecede olmayacaktır. Buradan hareketle imtihan olgusunun insan hayatını, onun kulluğunu, ahlakını ve değerlerini fitrata uygun hale getirerek bunlara zarar verecek şeylerden arındırmasında önemli bir mihenk taşı olduğunu söyleyebiliriz.

İmtihan olgusunun kişiye öğretilerinden biri de bireyin içsel dayanıklılık durumunu ortaya çıkaran bir gücünün ve yönünün olmasıdır. İmtihan vasıtalarıyla kişinin mevcut olay ve durumu nasıl karşılayacağı ölçülür. Zira insanın yaşadığı zor zamanlar birer karşılaşmadır.²¹ Burada kişiye düşen musibetleri nasıl karşıladığıdır. İnsanın zor zamanlarda ahlâkî bir duruş sergileyip sergilemediği, olaylara isyan ederek değil de Kur’ân’î bir duruş ile karşılık verip vermediğidir. Bu duruş sadece olumsuzluklar için geçerli değildir. Zira insan sağlık, başarı, evlat, servet, şöhret, gençlik gibi nimetler ile de imtihan olmaktadır. Allah bunlar ile de kişinin söz konusu nimetler karşısındaki duruşunu test etmektedir. Bu duruma Kur’ân’da, “*Süleyman, tahtı yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan Rabbimin bir lütfudur. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki Rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir.*”²² ifadeleri ile nimete imtihan vesilesi bakış açısıyla yaklaşan Hz. Süleyman’ın duruşu ve “*Kârûn, bu servet bana verilmişse öyle iş olsun diye değil, ancak sahip olduğum bir bilgi sayesinde verilmiştir, diye karşılık verdi.*”²³ âyetiyle de ifade edilen kendisini nimetin gerçek sahibi olarak görüp Allah’ı yok sayan Kârûn’un tavrı örnek olarak verilmiştir.

Sınavmanın sadece inananları ilgilendiren bir olgu olmadığı imtihan olgusuyla ilgili diğer bir durumdur. Denenmek, irade sahibi bütün insanların bir realitesidir. Zira Kur’ân’da inananların da imtihan oldukları haber verilmiştir. İnananların içinde bulundukları durumdan vazgeçmeleri için imtihan olmaları “*Onları grup grup yeryüzüne dağıttık. İçlerinden bazıları iyi kimselerdi, bazıları da böyle değildir. Bu sonuncuları, belki dönüş*

²⁰ el-Enbiyâ 21/35.

²¹ Mualla Selçuk, *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*, (Ankara: Pegem Akademi, 2024), 8.

²² en-Neml 27/40.

²³ el-Kasas 28/78.

yaparlar diye, iyi durumlarla da kötü durumlarla da imtihan ettik.”²⁴ ve “Belki dönüş yaparlar diye, onlara o büyük azaptan önce daha yakın azaptan muhakkak tattıracağız.”²⁵ âyetleriyle ifade edilmiştir. İlgili âyetlerde musibetlerin yaratılıştaki (fitrat) bulunan fakat üzeri çeşitli sebeplerden dolayı örtülmüş olan Allah’a inanma duygusunu ortaya çıkaran bir amacının olduğu anlaşılmaktadır. “İnsanın başı derde düştüğünde, gönülden Rabbine yönelerek O’na yalvarır. Sonra Allah, kendi katından ona bir nimet verdiğinde, önceki yalvarış ve yakarışını unuttur da, insanları O’nun yolundan saptırmak için Allah’a ortaklar koşar. De ki: “Küfür ve nankörlüğün içinde hayattan biraz daha kâm al bakalım. Nasıl olsa sonunda cehennemi boylayanlardan olacaksın!”²⁶ âyetinde ise belâ ve musibetlerin karşısında acizliğini anlayan ve fitratı ile uyumlu hale gelen insanın o anki Allah’a yönelme ve onun varlığını kabul etme duygusunun sürekli olması için de zorluk ve sıkıntılar gönderdiği haber verilmiştir. Zorlu durumlarda sığınacak güvenli bir varlığa ihtiyaç duyan insan musibetlerin gelişi sebebini doğru okuyabildiği takdirde özünde (yaratılışında) bulunan iman da aktif hale gelecektir.²⁷ Bununla birlikte ilgili âyette Allah’ı inkar edenlerin, her ne kadar çaresizlik anında fitratında bulunan inanma duygusu sebebiyle Allah’a sığınsalar da o halden kurtarıldıklarında yine perdeledikleri fitratlarına ve Allah’ı yok sayan yaşam tarzlarına dönecekleri de haber verilmiştir.

İmtihan olgusu ile ilgili diğer bir durum ise insanın başına gelen olumsuz durumların, kişinin eylemleri ile de bağlantısının olmasıdır. Zira insanı diğer varlıklardan ayıran kendisi için iyiyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayacak aklî fonksiyonunun olmasıdır. Kur’ân’da insanın tercihlerinin bir sonucu olarak olumsuz durumlarla sınanacağı “Başınıza gelen her musibet, kendi ellerinizin kazandığı günahlar, ihmal ve kusurlar yüzündendir. Bununla beraber Allah, o günah ve kusurların pek çoğunu da affediyor.”²⁸ âyetiyle ifade edilmiştir. İlgili âyette tüm sorumluluğu Allah’a pay eden düşüncenin aksine insanı sorumlu bir varlık olarak gördüğü vurgusu da yapılmaktadır. Böylece insan, kendi eylemlerini sorgulama, davranışlarının sorumluluğunu alma, söz ve fiillerinde dikkatli olma gibi öğretiler kazanmış olacaktır.

2. Kur’ân’da İmtihan Alanları

İmtihan, Kur’ân’da belirtildiği üzere²⁹ insan için bir hayat yasasıdır. Bu ise Allah’ın insanlar için koymuş olduğu değişmez bir kuralıdır.³⁰ Bu yasa gereği akıl ve irade sahibi bütün insanlar sınava tabidirler, hiç kimse bu yasanın dışında tutulmamıştır. Sünnetullah diye isimlendirilen bu ilâhî yasayı Allah Teâlâ “Her nefis ölümü tadacak ve sizi bir imtihan olarak

²⁴ el-A’râf 7/168.

²⁵ es-Secde 32/21.

²⁶ ez-Zümer 39/8.

²⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, “İnsanın Çaresizliği ve Fitratın Uyanışı”, *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 72.

²⁸ eş-Şûrâ 42/30.

²⁹ el-Mülk 67/2.

³⁰ Mehmet Görmez, vd. *Hadislerle İslam*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 3/262.

Bu durum Kur'an'da şöyle izah edilmektedir. “Elif. Lâm. Mîm. İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece “İman ettik” demeleriyle bırakılabileceklerini mi sandılar?”⁴⁰ Bu âyet, insanın İslâm'ı kabul ettikten sonra dinini yaşama ve yayma yolunda dinî, içtimai ve siyasî alanlarda samimiyetini kanıtlamak için iyi veya kötü şeylerle deneneceğinin delilidir.⁴¹ Bunun neticesinde ise imanında sadık olanlarla yalancı olanlar birbirinden ayrılmış olacaktır.⁴²

İnsanlar arasında en fazla belâ, sıkıntı ve musibete peygamberler uğramıştır. Kavimlerinin kendilerini yalanlamaları ve birçok eza ve sıkıntılarla mücadele etmelerinin yanı sıra Hz. Âdem, yasak ağaca yaklaşıp yaklaşmama; Hz. İbrâhim oğlunu boğazlamak ve ateşe atılma ile Hz. Lût kavminin iffetsizliği ile Hz. Yakûb sabır ile Hz. Yûsuf kardeşlerinin ihaneti ve iftiraya uğraması ile Hz. Dâvûd saltanat ve hüküm verme ile Hz. Süleyman varlık ve saltanat ile Hz. Eyyûb hastalığa, belâ ve musibete sabretmek ile Hz. Zekeriyâ kavmi ve iftiraya uğraması ile Hz. Yûnus ise kavmini terk etmesi ve balığın kendisini yutması ile imtihan olmuştur. Peygamberlerin hem kavimleriyle hem de özel durumlarla imtihan olmasında, inanan insan için zorluk ve sıkıntılar karşısındaki duruşlarının nasıllığına dair örneklik ve Peygamberlerin peygamberlik derecelerinin yükseltilmesi gibi amaçların olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanın imtihan olduğu alanların ilki kişinin Allah'a iman edip etmemesidir. Bu, eleste Allah'a karşı “Ben sizin Rabbiniz değil miyim, evet bizim rabbimizsin.”⁴³ sözünün dünyada tutulup tutulmamasına karşılık gelmektedir. Zira elest bezminde ruhlara beden giydirilmeden önce ilâhî öğreti Allah tarafında insanın ruhuna üflenmiştir. Kur'an ise bu ilâhî öğretinin tekrardan hatırlatılmasıdır.⁴⁴ Kişi ise dünya hayatında, bu ilâhî öğretiye göre davranıp davranmayacağı ile denenmektedir. Böylece insan eleste Rab olarak kabul ettiği Allah'ı, hayatında tek ilah olarak kabul edip hayatını bu doğrultuda yaşayıp yaşamadığı ile imtihan olmaktadır.

Allah'ı ve Resûlünü sevmek, Allah'tan başka hiç kimseden korkmamak, sadece Allah'a boyun eğmek, O'nun emrettiklerini rızasını kazanmak niyetiyle yerine getirmek, başına gelen musibetlerin Allah'ın hükmü dâhilinde gerçekleştiğine iman etmek, elinden geleni yaptıktan sonra hükmü Allah'a bırakmak kulluk kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir.⁴⁵ Ölümün ve hayatın var oluş gayesi de kişinin Allah Teâlâ'ya gerçek manada kul olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. İmtihan ise kişinin kulluğundaki iman iddiasının ispatıdır. Allah Teâlâ, insanın bu varoluş gayesini “Hanginiz daha güzel işler

⁴⁰ el-Ankebût 29/1-2.

⁴¹ Mehmet Altuntaş, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İmtihan Gerçeği*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 20.

⁴² Celâleddin el-Mahallî, Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, haz. Okan Kadir Yılmaz, Orhan Ençakar (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 3/295.

⁴³ el-A'râf 7/172.

⁴⁴ Amiran Kurtkan Bilgiseven, “İmtihan”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11, (2003), 136.

⁴⁵ Ebü'l-Abbâs Takuyiddîn İbn Teymiyye, *Kulluk Risalesi* (İstanbul: Tevhit Yayınları, 1998), 4.

yapacaksınız diye sizi imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur."⁴⁶ "*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"⁴⁷ âyetleriyle ifade etmiştir. Bu nedenledir ki; insanın Allah katındaki değeri O'na yaptığı kulluk derecesine göre değişmektedir. Böylece kişi; kulluk görevinin yerine getirilip getirmemesi neticesinde, Allah Teâlâ yanındaki konumunu belirlemiş olmaktadır. Zira yeryüzünde insan için ziynet kılınan şeyler, insanlardan hangisinin amel bakımından daha güzel davranacağı imtihan konusu olup ölüm ve hayatın yaratılış gayesi de budur. Kişinin cenneti kazanabilmesi, insanın hayatı boyunca tabi tutulacağı imtihanlar neticesinde cennete layık olduğunu ispatlamasına bağlıdır.

Ku'ân'da müminlerin inançları dolayısıyla imtihana tabi tutulacağı haber verilmiştir. Zira Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar tüm peygamberler ve beraberinde inananlar çeşitli eziyet ve sıkıntılara maruz kalmışlardır. Bu durum "*(Ey müminler!) Yoksa siz, sizden önce gelip geçenlerin başına gelenler size de gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Yoksulluk ve sıkıntı onlara öylesine dokunmuş ve öyle sarsılmışlardı ki, nihâyet Peygamber ve beraberindeki müminler: Allah'ın yardımı ne zaman! Dediler. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır.*"⁴⁸ âyetiyle ifade edilmiştir. Inananların inançları sebebiyle karşılaşacağı zorluk ve sıkıntılar kıyamete kadar devam edecektir. Bu, Allah'ın kanunudur. "*Ant olsun, biz sizden mücahitlerle sabredenleri bilinceye kadar, deneyeceğiz ve haberlerinizi sınayacağız.*"⁴⁹ âyetiyle de söz konusu sünettullah ifade edilmiştir. Maksat, gayet açık ve nettir. Inananların inançları hususunda ne kadar sabırlı, ihlaslı olduklarının belli olmasıdır. Bu da Allah'a inanmak ve O'nun koyduğu emir ve yasaklar hususunda ihlaslı olmak ve bu konuda istikamet göstermek ile ortaya çıkar. Zira imtihana tabi tutulmadan konu ne olursa olsun o konuya dair samimiyetimiz, sabrımız ve duruşumuzun ortaya çıkmayacağı muhakkaktır. Bu sebeple müminlerin inançları sebebiyle imtihan olması zâhirde zorlayıcı ve sıkıntı verici olsa da müminin kulluğundaki ihlası ortaya çıkarması ve imanının kalitesini arttırması gibi dönüştürücü yönü ve gücü bulunmaktadır.

2.2. Nimetlerle İmtihan (Servet-Mal-Başarı)

Ku'ân'da kişinin imtihan olacağı haberinin verildiği diğer bir konu ise mal, servet, evlat gibi nimet nev'inden olan şeylerdir. Burada Ku'ân, imtihan vasıtası olan bu şeylerin bizatihi kendilerinin kötü olduğunu söylemez. İmtihan bunların varlıklarına yönelik değildir. Allah insan fitratının meyline müsait olduğu bu tür nimetlerle denerken onun bu nimetler karşısındaki tavrını görmek istemektedir. Kişi bu nimetleri Allah'ın istediği yerde ve şekilde değerlendirerek şükür mü edecek, yoksa nankörlük edip zayı mi edecek veyahut hayatı ve varlığını anlamlandırmayı sadece bu varlıklar üzerinde mi yapacak, bunları kulluğunun ziyadeleşmesi için bir araç olarak mı görecektir yoksa hiçbir ilahî sınır olmadan hayatını adadığı bir amaç olarak mı görecektir, bunun denenmesidir. Hz. Süleyman ve Kârûn,

⁴⁶ el-Mülk 67/2.

⁴⁷ ez-Zâriyât 51/56.

⁴⁸ el-Bakara 2/214.

⁴⁹ Muhammed 47/31.

kıssasında olduğu gibi Hz. Süleyman kendisine verilen nimetleri denenme aracı olduğunu fark ederken Kârûn kendisini Allah'ın ihsan ettiği servetin asıl sahibi olarak görmüştür. Hz. Süleyman söz konusu nimetlerle Allah'ı hatırlama ve nimeti yaratan ile bağ kurma tavrını tercih ederken Kârûn sadece nimeti görüp, nimeti ihsan edeni görmemeyi seçmiştir. Bu sebeple nimetler karşısında Kârûn'un tavrını geliştiren kimseler Kur'ân'ın üslûbuyla nankör sıfatıyla nitelenmiştir.

2.3. Musibetlerle İmtihan

Allah, Kur'ân'da insanın malın ve canın varlığı ile imtihan olmanın yanı sıra bunların yokluğu ile imtihan olunacağını haber vermiş ve bu konuda nasıl bir duruş sergilememiz gerektiğini de ifade etmiştir. Bunlardan birincisi açlık, korku, mal ve canın eksiltilmesi gibi insanı zorlayan durumlardır. Bu durum “ *Ant olsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan canlardan ve ürünlerden eksiltme ile deneriz. Sabredenleri müjdele.*”⁵⁰ “âyetiyle haber verilmektedir. Bu âyet ile elimizdeki kaybetme esnasındaki tavrımızın nasıllığı öğretilmiş, sabırlı olmaya teşvik edilmiştir. Zira canların ve malların asıl sahibinin Allah olduğu vurgulanmakta ve insanın bunları kaybetmesi durumunda ise isyan etmeden ahlâkî bir duruş sergilemesi istenmektedir. Allah, kişinin malı ve canı ile imtihan olacağını Kur'ân'da “*Ant olsun ki mallarınız ve canlarınız hususunda imtihan edileceksiniz ve kesinlikle sizden önce kitap verilen kimselerden ve müşriklerden çok eziyet duyacaksınız. Doğrusu sabreder ve sakınırsanız bunlar azmedilmesi gereken işlerdendir.*”⁵¹ âyetiyle ifade etmiştir. Bu âyette, müminlerin inanmayanların üslubu ve tavırları ile imtihan olacağı haber verilmiştir. İnanlardan ise bu duruma karşı da sabretmesi ve inkârcıların söylemlerine inanmadan Allah'a karşı duyarlılıklarını devam ettirme duruşunu korumaları istenmiştir. Bununla birlikte bu âyet ile insanın mal ve can hususunda imtihan olacağı belirtilmiş, musibet anında gösterilen sabrın büyük işlerden olduğu hatırlatılmıştır. Zira Allah'a tam bir teslimiyetle teslim olmuş kişi hastalık, yoksulluk gibi nefesine ağır gelen bir musibetler vasıtasıyla kendi acizliğini, çaresizliğini anlar ve tüm çareleri elinde tutan Yüce Allah'a sığınır. Bu, Kur'ân'î bir duruştur. Fakat Kur'ân bu duruşun karşısı olan bir profile de dikkat çekmiştir. Bu profil, “*Biz insana nimet verdiğimizde o yüz çevirir, başını alır uzaklaşır. Fakat kendisine sıkıntı dokununca bir de bakarsın uzun uzun yalvarır durur.*”⁵² âyetinde çaresizlik, sıkıntı ve zorluk anında Allah'ı hatırlayan, ona yönelen, bulunduğu durumdan kurtulmak için Allah'a yalvaran, mevcut sıkıntı Allah tarafından giderildiğin de ise O'nun buyruklarına dikkate almadan Allah yokmuş gibi yaşayan insan şeklinde tanımlanmıştır. Fakat imanında samimi olan müminin hem hayatın bolluk ve rahatlık sürecinde hem de zorluk ve sıkıntılı zamanlarda Allah ile bağını devam ettirdiği “*Müminin durumu gıpta ve hayranlığa değer. Çünkü her hâli kendisi için bir hayır sebebidir. Böylesi bir özellik sadece müminde vardır: Sevinecek olsa, şükreder; bu onun için hayır olur. Başına bir belâ gelecek olsa, sabreder; bu da onun için hayır olur.*”⁵³

⁵⁰ el-Bakara 2/155.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/186.

⁵² Fussilet 41/51.

⁵³ Mûsâ Şahin Lâşîn, *Fethü'l-Mün'im Şerhu Sahihi Müslim*, (y.y: Dârü'l-Şurûk, 1423/2002), “Şurûhu-Hadîs”,

hadisi ile ifade edilmiştir. Bu hadisi şerifte müminin nimeti ve musibeti karşılama ahlakının ve bu iki hususta mümince bir duruşun nasıl olması gerektiğine dair örneklik sunulmuştur.

2.4. Çocuklarla İmtihan

Kur'an'da zikredilen imtihan alanlarından bir diğeri ise insan tabiatının zafiyet gösterdiği servet ve çocuktur. Bu durum “*Doğrusu mallarınız ve çocuklarınız bir imtihandır. Büyük ecir ise Allah katındadır.*”⁵⁴ âyetiyle ifade edilmiştir. Diğer bir âyette ise “*Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah'ı zikretmekten alıkoymasın. Her kim bunu yaparsa, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.*”⁵⁵ insanın mal ve çocuk konusunda nasıl bir duruşa sahip olmaması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Kişinin malı kazanırken helalinden kazanması, mal biriktirme arzusuyla Allah'ın sınırlarını geçmemesi, infakta bulunması, faizden uzak durması; çocuklar konusunda ise çocuğuna duyduğu muhabbetin Allah'ın emirlerinin ve sınırlarının önüne geçmemesi, Kur'an ahlakı ile yetiştirilmesi, kibirlenip şımarmaması murad-ı ilâhîye uygun olan bir duruştur.

3. İmtihan Kavramının Dilsel Tahlili ve Kavramsal Çerçevesi

İnsanın yaratılış gayesini imtihan olma olgusuyla açıklayan Kur'an, bu süreçte tecrübe edilecek şeyleri imtihan ve anlam birliği olan belâ, fitne, musibet kavramlarıyla ifade etmiştir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki âyetlerin iniş amaçlarını ve anlamlarını yakalamak tefsir bilimi açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla semantik tahlil; âyetlerin, kelime ve kavramların anlaşılmasında büyük bir önemi hâizdir. Bu sebeple ilgili başlık altında söz konusu kavramların semantik tahlili ve genel hatlarıyla Kur'an'daki kullanımlarına yer verilmiştir. Bu kavramlardan birincisi araştırmanın ana konusunu oluşturan imtihan kavramıdır.

3.1. İmtihan

İmtihan kelimesi “مَحَنٌ يَمَحْنُ مَحْنَةً” kök fiilinden türetilmiştir. Denemek, imtihan etmek, kalbin gizlediği niyeti kelimelerle anlamak, kişinin kalbinde olan niyeti öğrenmesi için kendisiyle imtihan edilen söz, bir şeyi genişletmek⁵⁶ bir kimseyi veya bir şeyi deneyerek, değerini ya da kalitesini ortaya koymak⁵⁷ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

199.

⁵⁴ et-Tegâbün 64/15.

⁵⁵ el-Münâfikûn 63/9.

⁵⁶ Ezherî, Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibü'l-luğa*, (Beyrut: Dârü'l-Marife), “mhn”, 2/335; İbn Fâris, Ebû'l Hüseyin Ahmed, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdus-Selâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1411/1991), “mhn”, 1/197; İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Müessesetü'l-İlmiyye, 2005), “mhn”, 4/3673; Zebidî, Muhammed, Murtaza, *Tâcu'l-arûs*, thk. Nîzâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî, (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1425), “mhn”, 18/526.

⁵⁷ İbn Fâris, “mhn”, 2/472.

İmtihanda bir şeyin özüne, aslî kalitesine ulaşma veya ulaştırma amacı vardır. Bu sebeple Araplar aslî kalitesini normalinden ayırmak için gümüş ve altının ateşe tutularak her ikisini hâlis haline getirilmesi, deney yapmak amacıyla altınla gümüşü birbirlerinden ayırıştırıncaya kadar eritilmesi anlamında “امتحن ذهاب و فضة” ifadesini kullanmıştır. İmtihan kavramının diğer bir anlamı ise insanı içsel ve dışsal yıpratma anlamının olmasıdır. Bu sebeple uzun süre giyildiğinden dolayı yıpranmış elbise anlamında “محن ثوب” ifadesi kullanılmıştır.⁵⁸ Tüm bu anlamlarla birlikte ilgili kavram, bir kimse kuyunun çamurunu ve toprağını çıkarttığına “مَحْنُ الْبَارِ مَحْنًا” deriyi uzatıp genişlettiğinde “مَحْنُ الْأَدَمِ”, derinin tabaklanması manasında, tabaklanmış deri anlamında “جِلْدٌ مُمْتَحَنٌ” gibi anlamlarda da kullanılmıştır.⁵⁹ Yapılan semantik tahlilden yola çıkarak imtihan kavramının lügat anlamında bir şeyin aslına ulaşmak için işleme tabi tutulma durumunun olduğu söyleyebiliriz. Zira insanın çeşitli belâ ve musibetlerle imtihan olmasında kişinin özüne ulaşması amacı vardır. Burada ilgili kavramın sözlük anlamı ile terimsel anlam bağlamında kazandığı mananın uyumu/ortaklığı dikkat çekmektedir.

Sonuç itibariyle imtihan kavramının insanın özüne ulaşması, inanan insanın kulluğunda belli bir olgunluğu yakalayabilmesi ve imanının hâlis hale gelebilmesi için geçirilen süreç, vasıta, nimet ve külfetler anlamına karşılık geldiği görülmektedir. İnsanın imtihan olduğu şeyler kişiyi zorlayan, sıkıntıya düşüren olay ve durumlar olsa da bunda temel gayenin, insanın yaratılışında var olan öze ulaştırmak olduğu da anlaşılmaktadır.

Kur'an'da imtihan kelimesi iki yerde geçmektedir. Bunlardan birinci Hucurât sûresinde “Allah'ın elçisinin yanında sesini kısıyanlar, Allah'ın kalplerini takvâ ile sınadığı (مَتَحَنَ) kimselerdir. Onlar için büyük bir bağışlanma büyük bir ödül vardır.”⁶⁰ Bu âyette insanın imtihan olmasının amaçlarından birinin Allah'a karşı sorumluluk bilinci ve O'nun emir ve yasaklarına karşı duyarlılık (takvâ) olduğu anlaşılmaktadır. Zira kişinin kulluğundaki samimiyetin ortaya çıkmasında inanan insanın emir ve nehiylere karşı duruşu önemli bir göstergedir.

İmtihan kelimesinin Kur'an'da geçtiği diğer yer ise “Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman onları sınavın. (فَامْتَحِنُوهُنَّ)”⁶¹ âyetidir. Bu âyet, dilleriyle iman eden ve şehadet getiren kadınların, imanlarında samimi olup olmadıklarını ortaya çıkarmak maksadıyla onların birtakım imtihanlara tabi tutulmasına işaret etmektedir. Buradaki imtihandaki kasıt ise Müslüman beldeye hicret eden kadınların hicretlerindeki samimiyeti ya da samimiyetsizliği ortaya çıkarmak adına sınavmaları ve hicretlerindeki asıl gayeyi ve

⁵⁸ İbn Manzûr, “mhn”, 13/401; Zebidî, “mhn”, 18/526; Bkz. ez-Zemahşeri, Ebu'l Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsıl, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü İlmiyye, 1419/1998.), 197.

⁵⁹ Ezherî, “mhn”, 2/3355; Cevherî, “mhn”, 10/1764; İbn Fâris, “mhn”, 1/19; İbn Manzûr, “mhn”, 13/401; Zebidî, “mhn”, 18/526; Bkz. Zemahşeri, *Esâsü'l-belâğa*, 198.

⁶⁰ el-Hucurât 49/3.

⁶¹ el-Mümtehhine 60/10.

niyeti de açığa çıkarmaktır.⁶² Âyet ile kişinin söz ve eylemlerindeki iç tutarlılığını başka bir ifadeyle samimiyetini ortaya çıkarılması için denenmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.⁶³

Söz konusu iki âyetin yorumu neticesinde imtihanın bir sonuç değil sonuca götüren belli olay, durum, söz ve fiilleri içeren süreç olduğu anlaşılmaktadır. Bu süreç neticesinde kulluktaki öz, inanan insanda olması gereken hal veya davranıştaki gerçek niyet ortaya çıkmış olmaktadır.

3.2. Belâ

İmtihan kavramı ile anlam yakınlığı olan kelimelerden biri “بَلَا” kavramıdır. Bu kavram “musibet, denemek, imtihan, bir şeyin eskimesi, yıpranması, mihnet, sıkıntı etmek, gam, keder, sıkıntı, bitkin hale getirmek, afet, haber vermek,”⁶⁴ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Araplarda, belâ yağdı manasında “نزلت بلا”, ölünceye kadar su ve yiyecek verilmeyerek sahibinin kabrinin başında bekletilen ya da kuyu açılıp ölünceye kadar terk edilen deveye “بلي”, yolculuk yapan bir kimseyle ilgili “yolculuk yıprattı veya harap etti” anlamında “السفر بلي”, ve “بلي السفر” ifadeleri kullanılmıştır.⁶⁵

İnsanın başına gelen zorluklar ve sıkıntılar insanı farklı şekillerde yıprattığından dolayı başa gelen olaylara “بلا” denilmiştir. Bu bağlamda Araplar elbisenin eskimiş ve yıpranmış haline بلي الثوب denilmiştir. Bundan dolayı bedeni, ruhu ve kalbi yorduğu ve yıprattığı için üzüntü, keder d “بلا” olarak adlandırılmıştır.⁶⁶

“بلا” kelimesinin “افتعال” kalıbıyla “إِبْتَلَا” kelimesi de denemek, imtihan etmek, külfet ve zahmet ile sınamak anlamlarında kullanılmıştır. İlgili kavram bu anlamların yanı sıra bir şeyin durumu hakkında bilgilenme, durumunu öğrenmeye çalışma ve onunla ilgili bilinmeyen noktalara vakıf olmak, onun iyiliğinin, kötülüğünün veya durumunun ortaya çıkmasıyla birlikte bir kişinin bilinmeyen gerçek yüzünü, olgun veya bayağı karakterini ortaya çıkarmak manalarında da kullanılmıştır.⁶⁷ Tüm bu bilgiler doğrultusunda ilgili kavramın bir şeyin gerçek durumunu, öz halinin ortaya çıkarması gibi bir anlamı ihtiva

⁶² Taberî, Muhammed b. Cerir Ebu Ca'fer (öl.310/922), *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdî'l Muhsini-Türkiy, (y.y: Dâru'l-Hicr, t.y), 22 /575; ez-Zemahşeri, Ebûl Kâsım Mahmud Ömer, thk. Adil Ahmet Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavviz, *el-Keşşâf an Gavâmidi Hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, (Riyâd: Mektebetü'l-Übeykân, 1418/1998), 6/64.

⁶³ Rabia Çetin, “Kur'ân-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4(2016), 783.

⁶⁴ Ezherî, “belâ”, 1/379; İbn Fâris, “belâ”, 1/292; Cevherî, “belâ”, 1/1825; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, “belâ”, 234; Zebidî, “belâ”, 12/218; Bkz. Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2005), s.57; Mahmut Çanga, *Mu'cemü'l-müfrehes*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 100.

⁶⁵ Ezherî, “belâ”, 1/380; Cevherî, “belâ”, 1/1825; İbn Fâris, “belâ”, 1/293; İbn Manzûr, “belâ”, 14/87; Râğib el-İsfahânî, “belâ”, 234; ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-belâğâ*, 1/198; Zebidî, “belâ”, 12/219.

⁶⁶ Ezherî, “belâ”, 380; Cevherî, “belâ”, 1/1825; İbn Fâris, “belâ”, “belâ”, 1/292; Râğib el-İsfahânî, “belâ”, 234; İbn Manzûr, “belâ”, 14/84; ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-belâğâ*, 78; Zebidî, “belâ”, 11/220.

⁶⁷ Râğib el-İsfahânî, “belâ”, 236; İbn Manzûr, “belâ”, 2/86.

etmesi yönüyle imtihan kavramı ile ortak bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür.

“بَلَا” kelimesi Kur'an'da türevleriyle birlikte بَلَا yirmi yedi, “ابتلاء” on, “ابلا” bir yerde geçmektedir. Bazı âyetlerde mâzî bazısında ise muzari formunda kullanılmıştır.⁶⁸ Söz konusu kavramın Kur'an'da denemek, imtihan etmek,⁶⁹ bitmek, sona ermek,⁷⁰ ortaya çıkarmak,⁷¹ bilmek, haberdar olmak, fiillerinin karşılığını görmek⁷² ve nimet ihsan⁷³ gibi anlamlarda kullanılmıştır. İlgili kavramın Kur'an'daki kullanımlarının daha iyi anlaşılması açısından birer âyet ile örneklendirilmesi uygun görülmüştür.

Belâ kavramının Kur'an'daki kullanımlarından biri imtihan olmak, denenmektir. Bu anlam Kur'an'da عَمَلًا أَحْسَنُ عَمَلًا “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”⁷⁴ âyetinde geçmektedir. İlgili âyetle insanın varoluşsal amacının imtihan olduğu belirtilmiş ve bu amaç “belâ” fiili ile ifade edilmiştir.⁷⁵

Belâ kavramının Kur'an'daki kullanımlarından bir diğeri ise bitmek, sona ermektir. Bu kullanıma örnek ise Tâhâ sûresinin 120. âyetidir. Şu şekildedir.

يَوْمَ تَنْبِلُ السَّرَائِرُ “Şeytan ona vesvese verdi: ey Âdem! Sana klâvuzluk edeyim mi sonsuzluk ağacına ve çürümez mülke?”⁷⁶ İlgili âyetle belâ fiili sonsuz olan, bitip tükenmeyen, eskimeyen manasında kullanılmıştır. Söz konusu fiil, âyetle sonsuzluk ve ebedî ağacın bir vasfı olarak nitelenmiştir.⁷⁷

Belâ kavramı يَوْمَ تَنْبِلُ السَّرَائِرُ “O günde ki (bütün) sırlar yoklanıp meydana çıkarılacaktır.”⁷⁸ âyetinde ise âşîkar olmak, ortaya çıkmak anlamında kullanılmıştır. İlgili âyet insanın yeniden yarattığı güne ve o günün dehşetine işaret etmektedir ve âyetle geçen “serâir” kelimesi “serîre” kelimesinin çoğuludur ve kalplerde gizlenen inançları, gizli amelleri, niyetleri, sevgileri, kinleri, iyi ve kötü duygular anlamına gelmektedir. Âyet, kişinin gizlediği niyetlerinden de mesul olması, bu gizledikleri tüm niyet ve arzuların ortaya

⁶⁸ Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 135-136.

⁶⁹ el-Mülk 67/2; el-Muhammed 47/31; el-Enbiyâ 21/35; el-Bakara 2/124,155.

⁷⁰ Tâhâ 20/120.

⁷¹ et-Târik 86/9; Muhammed 47/31.

⁷² Yûnus 10/30.

⁷³ ed-Duhân 44/33; el-Enfâl 8/17; el-Bakara 2/49.

⁷⁴ el-Mülk, 67/2.

⁷⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat,1989), 9/527.

⁷⁶ Tâhâ, 20/120.

⁷⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/454; M. Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (Ankara: Beyan Yayınları, 2012), 3/355.

⁷⁸ et-Târik, 86/9.

çıkması ve bunlardan hesaba çekilmesi, insanın dünyadayken yaptığı her bir eylemin, ifade ettiği her bir sözdeki niyetin hesap anında ortaya çıkarılması anlamlarını taşımaktadır.⁷⁹

Belâ kavramı Kur'ân'da nimet, ihsan anlamında da kullanılmıştır. Bu kullanıma;

“بَلَوْتُ رَجُلًا أَبْلَيْتُو عَنْهُ بَلَاءًا حَسَنًا” “Adamı yanındaki güzel nimetlerle imtihan ettim” âyeti örnektir.⁸⁰

Belâ kavramının sözlük anlamı ve Kur'ân'daki anlamları beraber değerlendirildiğinde ilgili kavram, sıkıntı, eziyet, işkence, açlık gibi olumsuz durumları ihtiva etmekle birlikte Enfâl sûresinde geçen “بَلَاءٌ حَسَنًا”,⁸¹ ifadesi “بَلَا” kavramının nimet anlamında sağlık, servet, çocuk, başarı gibi nefse hoş gelen olumlu şeyleri de kapsamaktadır. “بَلَا” kavramının Kur'ân'daki kullanımı ile ilgili dikkat çeken diğer bir husus ise “بَلَا” ve “بَلَاءٌ” fiilleri eziyet, sıkıntı, musibet anlamında kullanıldığı yerlerde imtihana vesile olan söz konusu durumların Allah'tan gelmiş olmasıdır. İnsanın sorumluluğu ise bu durumları nasıl karşıladığı ile ilgilidir.

3.3. Fitne

İmtihan kavramı ile anlam ortaklığı olan bir diğer kavram fitnedir. Bu kavram,

“فِتْنٌ يُفْتَنُ فُتُونًا فَتْنًا”⁸² fiilinden türemiş bir mastardır. Araplar “Kişiyi önceden kabul etmiş olduğu görüşünden uzaklaştırdım, kaydırdım” anlamında “فَتْنَتْ رَجُلٌ عَنْ رَأْيِهِ” demişlerdir. Zira “فَاتِنٌ” doğru yoldan uzaklaştıran anlamındadır. Bu sebeple şeytana günahı süslü göstererek insanları aldattığı için “فَاتِنٌ” ve günahı nefse hoş gösterip kandırdığı için “فَتَّانٌ” denilmiştir. Bu anlamla bağlantılı olarak insanın içine aşk ateşi düşürdüğü ve aklını çeldiği için kadına, kişinin aklını çelip onu azaba sürüklediği için hırsıza ve kuyumcuya, dirhem ve dinara da “فَتَّانٌ” denilmiştir. İnsanların zor duruma düşmesi sebebiyle kabir meleklerinden olan münker ve nekire de aynı kökten gelen “فَتَّانَانِ فِتْرٌ” denilmiştir.⁸³ Delirmek, aklî melekelerini kaybetmek, deli gibi vurulmak, âşık olmak, tutkuyla bağlanmak manasında “مَفْتُونٌ” ibaresi de kullanılmıştır.⁸⁴

Fitne kavramının bir diğer anlam “إِخْرَاقٌ” yakmak, azap etmektir. Çöreği ateşte yaktım anlamına gelen “فَتْنَتْ رَغِيفَ فِي النَّارِ” ifadesi kullanılmıştır. Bununla birlikte ateşte yanmışçasına simsiyah olmuş taşlara “الْفَاتِنِ”, yanmış gümüşe “الْوَرَقُ الْفَتِينِ” ateşte yakmak suretiyle altın derecesi tespit edilmiş paraya da “دِينَارٌ مَفْتُونٌ” denilmiştir. Yani ateşin şeklini

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 24/301, Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 10/413.

⁸⁰ Ezherî, “belâ”, 1/380; Cevherî, “belâ”, 1/1825; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 1/ 292; Rağıb el-İsfahânî, “belâ”, 2/84.

⁸¹ el-Enfâl 8/17.

⁸² İbn Fâris, “ftn”, 4/472; İbn Manzûr, “ftn”, 3/318.

⁸³ Cevherî, “ftn”, 5/1745; Zebidî, “ftn”, 18/426.

⁸⁴ Cevherî, “ftn”, 5/1746; İbn Manzûr, “ftn”, 13/319.

değiştirdiği her şey meftundur. Bundan dolayı Araplar zenci toplumuna “مَفْتُونٌ” demektedir.⁸⁵ Ateşte yakılarak simsiyah olmuş taşa “قَنَّ” denilmektedir. Çoğulu ise “فَتَانٌ” kelimesidir. Altını ve gümüşü ateşe tutarak onu halis, saf hale getirdim anlamında “فَتَنْتُ الدَّهَبَ فِي النَّارِ” ifadesi, kuyumcu altını ateşe tuttu manasında “فَتَنْتُ دِرْهَمَ وَدِيسَنَارَ” ifadesi kullanılmıştır.⁸⁶ Yanmanın özünde dönüşüm vardır. Zira yanan şey eski halini kaybeder ve yeni bir form kazanır. Fitne kelimesinin bir şeyin yanması neticesinde dönüşmesi şeklinde manasının olması imtihan kavramı ile anlam ortaklığı bulunduğu göstergesidir. Zira hastalık, yokluk/yoksulluk, can ve mal kaybı vb. gibi imtihan vasıtalarında da insanı dönüştüren, özüne, olması gereken en hâlis hale ulaştıran bir yön bulunmaktadır.

Fitne kavramının kullanımı ile ilgili Araplar, ruhu ve kalbi zor duruma düşürmesi sebebiyle vesvese için “فِتْنَةُ الصَّدْرِ”, yoldan sapmak, çıkmak manasında “فِتْنَةُ الْحَيَاةِ” kabir suali için “فِتْنَةُ الْمَمَاتِ” ifadelerini kullanmışlardır.⁸⁷

Fitne kelimesi Kur'an'da türevleriyle birlikte elli dokuz defa zikredilmiştir. Bunların otuz ikisi Mekki, yirmi yedisi de Medeni sûrede geçer. Otuz dört âyette fitne kelimesi, yirmi altı âyette de türevleriyle birlikte geçmektedir.⁸⁸ Bu kullanımlardan bir kısmı aşağıda verilmiştir. Çalışmanın içerik itibarıyla dağılması ilgili kavramın Kur'an'daki kullanımına dair bir âyet verilmekle yetinilmiştir. Fitne kavramı Kur'an-ı Kerim'de; imtihan etmek, denemek, saptırmak-şaşırtmak-kandırmak,⁸⁹ işkence etmek, zulmetmek,⁹⁰ delilik,⁹¹ günah, dalâlet,⁹² cevap, mazeret,⁹³ belâ, musibet, dert,⁹⁴ baskı, şirk,⁹⁵ fitneye-şüpheye düşmek,⁹⁶ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu kullanımlarla ilgili örnek âyetler şu şekildedir.

Kur'an'da fitne kavramının anlamlarından biri imtihan etmek, sınamaktır. Bu kullanıma Ankebût sûresinin 2-3. âyetleri örnek verilebilir. Âyet şu şekildedir:

⁸⁵ Ezherî, “ftn”, 3/2738; Cevherî, “ftn”, 5/1745; İbn Fâris, “ftn”, 4/472; İbn Manzûr, “ftn”, 13/318; Zebidî, “ftn”, 18/425.

⁸⁶ Cevherî, “ftn”, 5/434; İbn Fâris, “ftn”, 4/473; İbn Manzûr, “ftn”, 3/316.

⁸⁷ Cevherî, “ftn”, 5/434; İbn Fâris, “ftn”, 4/473; İbn Manzûr, “ftn”, 13/320; Zemahşeri, *Esâsü'l-belâğa*, 6; Zebidî, “ftn”, 18/426.

⁸⁸ Mesut Erdal, *Kur'an'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler*, (Diyarbakır: DÜİFD, 1999), 1/221; Mustafa Çağrırcı, “Fitne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 13/156.

⁸⁹ Tâhâ, 20/40; el-Enbiya, 21/35; el-Enfâl, 8/28; et-Tevbe 9/126; es-Sâffat 37/63; el-Mümtehine 60/5; el-Ankebût 29/2-3.

⁹⁰ el-Burûc 85/10; Yûnus 10/83; el-Enfâl 8/25; ez-Zâriyât 51/13.

⁹¹ el-Kalem 68/6.

⁹² et-Tevbe 9/49.

⁹³ el-En'âm 6/22,23.

⁹⁴ Nûr 24/63; el-Mâide 5/71; el-Hac 22/11; el-Enbiyâ 21/35.

⁹⁵ el-Bakara 2/191, 193, 217; el-Enfâl 8/39.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/7.

أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ. وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ

“İnsanlar, “İnandık” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. Ant olsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. Allah, doğru söyleyenleri de mutlaka bilir, yalancıları da mutlaka bilir.”⁹⁷ İlgili âyetle fitne kavramı imtihan etmek, sınamak anlamında kullanılmıştır. Kişinin imanında samimi olup olmadığını ortaya çıkarılması maksadıyla, kişi birçok eziyete maruz bırakılarak sınanıp, denenmektedir. Böylece; insanların murdar/habis olanları tayıyb/ temiz olanlarından ayırt edilmesi amaçlanmıştır.⁹⁸

Fitne kavramının Kur’ân’daki kullanımlarından bir diğeri saptırmak, doğru yoldan çıkarmaktır.⁹⁹ “Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşırtacaklardı. (Eğer böyle yapabilselerdi) işte o zaman seni dost edinirlerdi.”¹⁰⁰ âyetinde fitne fiili saptırmak, yüz çevirtmek anlamında kullanılmıştır.¹⁰¹ Arap dilinde “kişiyi önceden kabul etmiş olduğu görüşünden uzaklaştırdım, kaydırdım” anlamında “فَتَنْتُ رَجُلَ رَأَيْهِ” denilir. İlgili âyetle geçen “يُفْتَنُوكَ” fiili “kandırmak-saptırmak”¹⁰² manasında kullanılmıştır.

Fitne kavramı Nahl sûresinin 110. âyetinde ise eziyet etmek, sıkıntı vermek, azap etmek anlamında kullanılmıştır. Âyet şu şekildedir:

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

“Sonra şüphesiz ki Rabbin, eziyete uğratıldıktan sonra hicret eden, sonra Allah yolunda cihat edip sabreden kimselerin yanındadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra da çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁰³

İlgili âyetle inananların iman etmeleri dolayısıyla inanmayanlar tarafında işkenceye maruz kaldığını ifade etmektedir. Zira Müslümanlar, müşrikler tarafından uğradıkları azap dolayısıyla hicret etmek durumunda kalmışlardır. İnananların yaşadığı bu işkence ve azap ilgili âyetle “فَتَنَ” fiili ile ifade edilmiştir.¹⁰⁴

İlgili kavram Kur’ân’da delirmek, aklında zoru olmak, tutulmak, âşık olmak gibi anlamlarda da kullanılmıştır. İsm-i mefûl olan “مَفْتُونٌ” kelimesi “delilik”¹⁰⁵ manasına

⁹⁷ el-Ankebût, 29/2-3.

⁹⁸ Ezherî, “ftn”, 3/2738; Cevherî, “ftn”, 5/425; Râğıb el-İsfahânî, “ftn”, 1118; İbn Manzûr, “ftn”, 13/319.

⁹⁹ Râğıb el-İsfahânî, “ftn”, 1118

¹⁰⁰ el-İsrâ 17/73.

¹⁰¹ Râğıb el-İsfahânî, “ftn”, 1118

¹⁰² İbn Manzûr, “ftn”, 13/323.

¹⁰³ en-Nahl 16/110.

¹⁰⁴ Zemahşerî, Keşşâf, 3/477

¹⁰⁵ Ezherî, “ftn”, 3/2739; Cevherî, “ftn”, 5/1745; İbn Manzûr, “ftn”, 13/324.

gelmektedir. Kur'an'da ise *اَلْفِتْنَةُ* O fitne, o delilik hanginizdeymiş?¹⁰⁶ âyetindeki “مَفْتُونٌ” ifadesi “جُنُونٌ”¹⁰⁷ “delilik” manasında kullanılmıştır.

Fitne kavramı Kur'an'da günaha düşmek, sapmak yoldan çıkmak¹⁰⁸ anlamında da kullanılmıştır. Kur'an'da ilgili kavram,

وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ اِنَّنِي لِي وَلَا تَفْتِنِي اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ .

“Onlardan “Bana izin ver, beni fitneye (isyana) sevk etme” diyen de vardır. Bilesiniz ki onlar (böyle diyerek) fitnenin ta içine düştüler. Şüphesiz ki cehennem, kâfirleri elbette kuşatacaktır.”¹⁰⁹ âyetinde günaha işlemek, dalaletle düşmek manasında kullanılmıştır. İlgili âyette geçen “لَا تَفْتِنِي” ibaresine İbn Manzûr, Katâde ve İbn Abbâs “لَا تُأَيِّمْنِي” “Beni günaha düşürme” manasını vermişlerdir.¹¹⁰ Bunun yanı sıra Muhammed Esed “لَا تَفْتِنِي” ibaresine “sınava tabi tutma” manasını verirken ikinci defa geçmekte olan fitne ibaresini “kötülüğün ayartısına yenik düşmek”¹¹¹ manasını vermiştir.

Fitne kavramının Kur'an'daki anlamlarından bir diğeri de baskı, zulüm, şirk ve küfürdür.¹¹² Fitne kavramının zulüm ve baskı manasında kullanıldığı âyetlerden biri şu şekildedir.

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm'da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir.”¹¹³ Küfrün hâkimiyeti; inananların Allah'a kulluk çerçevesinde adalet, huzur ve emniyette yaşamaları için bir engeldir. Âyette geçen “fitne” kavramı, kâfirlerin Müslümanlara azap ve baskı yoluyla dinlerinden geri çevirmeye çalışmaları ve inananların küfre dönmeleri için Müslümanlara baskı ve işkence yapmaları manasında kullanılmıştır. Zira din ve vicdan özgürlüğüne yönelik her türlü işkence ve baskı inananlar için birer fitne mahiyetindedir.¹¹⁴

¹⁰⁶ el-Kalem, 68/6.

¹⁰⁷ Ezherî, “ftn”, 3/2739; Cevherî, “ftn”, 5/1745; İbn Manzûr, “ftn”, 13/325; Zebidî, “ftn”, 17/424.

¹⁰⁸ Ezherî, “ftn”, 3/2739; İbn Manzûr, “ftn”, 13/325; Zebidî, “ftn”, 18/425.

¹⁰⁹ et-Tevbe, 9/49.

¹¹⁰ Ezherî, “ftn”, 3/2739; İbn Manzûr, “ftn”, 13/318; Zebidî, “ftn”, 18/425. Ayrıca Bkz. Taberî, Câmiu'l-beyân, 11/491.

¹¹¹ Muhammed Esed, Kur'an Mesajı, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 445.

¹¹² Ezherî, “ftn”, 3/2738; İbn Manzûr, “ftn”, 3/2975; Zebidî, “ftn”, 12/425.

¹¹³ el-Bakara 2/191.

¹¹⁴ Ezherî, “ftn”, 3/27, 38; İbn Manzûr, “ftn”, 13/327; Zebidî, “ftn”, 18/425; Muhammed Abdurrahman, Reşit Rıza, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr) (İstanbul, Ekin Yayınları, 2011), 2/296.

Netice itibariyle fitne kavramının sözlük anlamlarına ve Kur'ân'daki kullanımlarına bakıldığı zaman direkt ve yahut dolaylı olarak imtihan kavramının anlam dairesine girdiği görülmektedir. Sadece bu kavram Allah'a ve insana nispet edilmiştir. Allah'a nispet edildiği zaman sınav, imtihan; beşere nispet edildiği zaman her türlü kötülük, ayartma, baskı, zulüm manalarına geldiğini söylemek mümkündür.¹¹⁵ Kur'ân-ı Kerîm'in bütünlüğüne bakıldığında fitne kelimesinin genel itibariyle bu minvaldedir.

3.4. Musibet

Musibet kavramının kökü “صَوَّبَ” fiilidir. Musibet “أَصَابَ” fiilinden türemiş ism-i mefûl kalıbından olan bir kelimedir. İsabet etmek, atmak, sözün isabet etmesi, bir şeyin kararında istikrar etmesi anlamlarında kullanılmıştır. Araplar, ona sıkıntı isabet etti manasına gelen “أصابته مصيبة”¹¹⁶ yağmur yüklü bulut manasında “صَوَّبَ”¹¹⁷; aklında zayıflık ve delilik olan kimseye “الرَّجُلُ”¹¹⁸; yağmur, fayda verecek miktarda olduğunda, yağmurun inişini ifade etmek için de yağmurun yağmasına “صَوَّبَ الحَطَرُ”; gökten yere göğe isabet ettiği zaman “الماء”¹¹⁹ صَابَ الغَيْثُ بِمَكَانٍ وَكَذَا كَذَا” ifadelerini kullanmışlardır.

Bu kullanım şekillerinin yanı sıra kişinin sözünde doğruya isabet ettiği zaman Arapçada

“أَصَابَ فِي قَوْلِهِ”; doğru söz anlamında “قَوْلٌ صَوَّبٌ”, kişi hem sözünden hem de fiillerinde doğru olduğu zaman, “أَصَابَ فُلَانٌ فِي قَوْلِهِ وَفِعْلِهِ” amacıyla ve kararında istikamet gösteren kişi için “فُلَانٌ مُسْتَقِيمٌ”,¹²⁰ bir kimse amacına ulaşmış istikamet gösterdiği durumda “صَائِبٌ”¹²¹ “صَائِبٌ”, yere isabet eden yağmur manasında “صَيَّبَ” amacıyla ulaşan kimseye “صَائِبٌ”¹²¹ denilmiştir. Musibet kavramının taşıdığı bu anlamlar perspektifinde değerlendirecek olursak; musibet kavramının imtihan kavramı bir şeyin isabet etmesi, asıl amaca ulaşılması gibi ortak anlamın olduğunu söyleyebiliriz. Zira imtihan olgusunda da kişiye isabet eden maddi ve manevi sıkıntı, zorluk, kayıplar neticesinde insanın olması gereken kulluk kıvamına, hedefine ulaşmak amacı vardır.

Musibet kavramı sıkıntı, üzüntü ve kedere düşüren belâ, yenilgi, ölüm, hastalık, acı, üzüntü, açlık¹²² gibi kişiyi zorluğa ve sıkıntıya düşüren şeyler şeklinde kök manası etrafında toplanmıştır. Bu kavram, Kur'ân-ı Kerîm'de isim, fiil ve mastar formunda yetmiş beş yerde

¹¹⁵ Hasan Keskin, *Kur'ân'da Fitne Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 160.

¹¹⁶ Cevheri, “ftn”, 1/148; İbn Fâris, “ftn”, 3/319.

¹¹⁷ Cevherî, “svb”, 1/148; İbn Fâris, “svb”, 3/319; İsfahânî, “svb”, 878; İbn Manzûr, “svb”, 1/536.

¹¹⁸ İbn Manzûr, “svb”, 1/536; Zebidî, “svb”, 5/155.

¹¹⁹ Cevherî, “svb” 1/148; İsfahânî, “svb”, 877, 878; İbn Fâris, “svb”, 1-2/544; İbn Manzûr, “svb”, 1/536; Zebidî, “svb”, 5/155.

¹²⁰ İbn Fâris, “svb”, 3/318; İbn Manzûr, “svb”, 1/356; Zebidî, “svb”, 5/154.

¹²¹ İbn Fâris, “svb”, 1/544; Zebidî, “svb”, 5/157.

¹²² Gülay Coşkun, “Kur'ân ve Sünnet Perspektifinde Fitne Kavramı”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2010), 52-53

kullanılmıştır. Bu kullanımlardan bir kısmı belâ, hezimet, yenilgi,¹²³ felaket, ölüm,¹²⁴ acı, üzüntü,¹²⁵ belâ, sıkıntı¹²⁶ şeklindedir.

Bir şeyin isabet etmesi, bir kimsenin ve yahut bir topluma isabet eden yenilgi ve başarısızlık musibet kavramının Kur'an'daki anlamları arasındadır. Tüm bunlar, kişi veya toplum için birer musibettir. İmtihandır. Kur'an-ı Kerim'de musibet kavramının hezimet-yenilgi manasında kullanılan âyetler mevcuttur. Bu âyetlerden biri şu şekildedir:

أَوَلَمْ أَصَابَكُم مِّصْبِيَّةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَلَيْسَ هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Böyle iken size hasımlarınızın başına iki mislini getirdiğiniz bir musibet isabet ediverince bu nereden mi dediniz? Deki o kendi tarafınızdan çünkü Allah her şeye kadirdir.”¹²⁷ Kur'an'da musibet kavramının bir diğer anlamı felaket, eza, cefa, sıkıntı belâdır. Aşağıdaki âyet bu anlamda kullanılmıştır.

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ.

“Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder.”¹²⁸

Bu âyet ile gerek fert ve gerek toplumsal olarak insanın başına gelen bir takım tabi ve sosyal musibetlerin insanın sorumluluklarını yerine getirmemesi neticesinde gerçekleştiği hatırlatılmaktadır. Aynı zamanda ilgili âyet, Kur'an'da belirtildiği üzere¹²⁹ geçmiş kavimlerin kendi hata ve taşkınlıkları dolayısıyla helak olmaları hakikatini teyit etmektedir.¹³⁰ Çünkü kişi dünyada yapıp ettiklerini bilinçli bir şekilde gerçekleştirmektedir. Bunun neticesinde ise kişi, bu eylemleriyle âhiret hayatını inşa etmektedir. Bu sebeple Allah özel olarak insanların başlarına belâ ve musibet getirir demek yerine, insanlar Allah'ın kâinata koymuş olduğu denge ve düzen içerisinde doğal olarak birtakım acı ve ıstıraplara maruz kalabilmekteler şeklinde ifade etmek daha mutedildir.¹³¹

Musibet kavramının Kur'an'daki kullanımında bütünsel bir değerlendirme yapılacak olursa ilgili kavramın Allah'ın kişiyi denemek için belâ ve sıkıntı vermesi anlamının ağırlıkta olduğu söylenebilir. Deprem, sel, felâket gibi doğal afetler, hastalık, ölüm gibi doğrudan Allah tarafından gelen musibetler inanan insanın imanını test etmek, sabrını ölçmek, imtihanı başarı ile geçme neticesinde mükâfatlandırılmak gibi amaçları

¹²³ Âl-i İmrân 3/165; et-Tevbe 9/50.

¹²⁴ en-Nisâ 4/62.

¹²⁵ eş-Şûrâ 42/30.

¹²⁶ el-Hadîd 57/22-23.

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/165.

¹²⁸ eş-Şûrâ 42/30.

¹²⁹ Kavimlerin helakı ile ilgili birçok âyet bulunmakla birlikte biz bunlardan bir kısmını vermekle yetineceğiz: Bakara, 2/ 59; Âl-i İmrân, 3/165; Nisa, 4/62; Enfâl, 8/ 51; Nahl, 16/ 26; Meryem, 19/74; Kasas, 28/47, Hâkka, 69/5.

¹³⁰ Özarslan, Selim, “Doğal afetler Karşısında Din Ve Diyanet Hizmetleri”, IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara, 12-16 Ekim, 2009, 472.

¹³¹ Arslan, Hulusi, “Doğal Felaketler ve İstıraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri”, Marife, 2/2, 2002, 32.

kapsamaktadır. Fakat “Başımıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündedir. Kaldı ki Allah birçoğunu bağışlar.”¹³² âyeti musibetlerin insanın kendi eylemlerinin sonucunda da gelebileceğini haber vermiştir. Âyetle insanın eylemlerinde sorumlu olduğu, her eylemin olumlu ya da olumsuz bir sonucu doğuracağı kuralı hatırlatılmıştır. Bu durum, hayatın bir yasasıdır. İnsanın, Allah’ın yasakladığı bir şeyi yaptığı takdirde orda zarar göreceği, bir sıkıntı ile karşılaşacağı şeklinde bir yasadır. Zira her suç bir cezayı/musibeti/zararı beraberinde getirecektir.¹³³

Sonuç

İmtihan olgusu insan hayatının merkezinde bulunmaktadır. Söz konusu bu olgu, insanın doğumundan ölümüne kadarki süreci kapsayan bir sünnetullahtır. Bu süreç, insana verilen halifelik misyonu ile başlamıştır. İnsanın yeryüzüne halife olarak görevlendirilmesi, hem eylemlerinin sorumluluğunu alması hem de kendi iradesi dışında gelişen olay ve durumları karşılamadaki tavrının rıza-i ilâhîye uygun olması demektir. Bu sebeple halifelik misyonu ile imtihan olgusu aynı yerde durmaktadır. Zira insanın yeryüzünde halifelik misyonunu gereğince yerine getirmesi aynı zamanda imtihan olduğunun farkındalığı ile hareket etmesi demektir.

Din insanın başına gelen belâ ve musibetleri anlamlı bir zemine oturtmasına yardımcı olmaktadır. Yüce Allah “Her nefis ölümü tadacaktır. Bir imtihan olarak sizi iyilik ve kötülük ile deneriz. Sonunda bize döneceksiniz.”¹³⁴ âyetiyle insanın yaşadığı olumlu/olumsuz tecrübelerin nedeninin imtihan olduğunu belirtmiştir. O halde din, insanın yaşadığı zorluk ve sıkıntılar karşısında duygu, düşünce ve davranışını anlamlı bir zemine oturtmasında kişiye hem hedef hem de yöntem göstermiş olmaktadır. Fakat insanın olumlu/olumsuz tecrübeleri imtihan olma bakış açısıyla anlamlandırabilmesi ve okuyabilmesinde kişinin zihninde ve kalbinde olumlu bir Allah tasavvurunun olması gerekmektedir. Adil ve merhametli bir Allah tasavvuruna sahip bir bireyin yaşadığı olumsuz durumları karşılaması ve değerlendirmesi de imtihanın olma bilincine uygun bir şekilde olacaktır.

Kur’ân’da imtihan olgusu belli bir olay veya duruma karşılık gelmekten ziyade, insanın bu durumları nasıl karşıladığı ile ilgilidir. İmtihan bir sonuç değil süreç olarak ele alınmıştır. İnsanın mal ve evladın varlığı ve yokluğu, hastalık gibi birçok durumla sınanacağı hatırlatılmıştır. Peygamberlerin de benzer durumlarla imtihan olduğu belirtilmiş, olumsuz durumlarla nasıl baş edileceği, nimetleri nasıl karşılanacağı konusunda insana rol model gösterilmiştir.

İmtihan olgusunun insanı dönüştüren, olumsuz durumlar karşısında sabrı ve teslimiyeti, nimetler hususunda şükür öğreten bir yönü ve işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Bu sonuçlar imtihanlar karşısında mümince bir duruş sergileyen inanan insanın elde

¹³² eş-Şûrâ 42/30

¹³³ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, 4/453.

¹³⁴ el-Enbiyâ 21/35.

edeceği kazanımlardır. Bununla birlikte imtihan olgusu, inanmayan insanların muaf olduğu bir durum değildir. Bu kimseler de imtihan olmaktadır. Onlar için ise yaratılışlarında mevcut olan öze dönme, ruhen ve kalben bağını kopardıkları yaratıcıyı tekrar hatırlama ve aciz olduklarının farkına varma gibi öğretileri vardır.

İmtihan kavramının belâ, fitne ve musibet kavramları ile anlam bağı vardır. İlgili kavramlar Kur'ân'da geçtiği âyetlerde farklı anlamlarda kullanılmış olsalar da insanı sıkıntıya ve zorluğa düşüren durum ve olaylara karşılık gelmeleri yönüyle ortak anlamda birleşmişlerdir.

İmtihan olgusunun sadece inananlar için olmadığını, inkâr edenler için de geçerli olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Belâ ve musibetlerin inanan insan için sorumlu ve bilinçli bir duruş, sabır ve teslimiyet gibi öğretileri varken inanmayan insana da baş edemediği zorluk ve sıkıntılar karşısında kendi acziyetinin farkına varmak, fitratını/özünü hatırlamak ve yaratıcıyı bulmak gibi öğretileri bulunduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça | References | مصدر

- Abduh, Muhammed - Reşit Rıza. *Tefsîru'l-Kur'ânî- Hakîm (Tefsiru'l-Menâr)*. İstanbul, Ekin Yayınları, 2011.
- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Akay, Hasan. *İslamî Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.
- Altuntaş, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre İmtihan Gerçeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2002.
- Atay, Hüseyin. "Allah'ın Halifesi: İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1-4(1970), 71-80.
- Ateş, Nesibe Esen. "Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği". *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 6/1 (Bahar 2019), 125-151.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydın, Hüseyin. "Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(2015), 71-88.
- Bilge, Neşet. *İmtihan Dünyası ve Ebedi Kurtuluş Yolları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. "İmtihan". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 133-160.
- Buladı, Kerim. "Kur'ân Çerçevesinde Hayat ve İmtihan". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 21/(2011), 65-94.
- Coşkun, Gülay. "Kur'ân ve Sünnet Perspektifinde Fitne Kavramı". Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Cündioğlu, Düccane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Çağrı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çanga, Mahmut. *Mu'cemü'l-müfrehes*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Çetin, Rabia. "Kur'ân-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4(2016), 780-880.
- Ebü'l-Abbâs Takuyiddîn ibn Teymiyye. *Kulluk Risalesi*. İstanbul: Tevhit Yayınları, 1998.
- Erdal, Mesut. *Kur'ân'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler*. (Diyarbakır: DÜİFD, 1999), 1/221.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Ezherî, Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1384/1964.
- Görmez, Mehmet vd., *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- İbn Fâris, Ebu'l Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdus-Selâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1411/1991.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l

İlmiyye, 2005.

İsfahânî, Râğîb, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Ahmed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. çev. Yusuf Türker, Pınar Yay. İstanbul, 2012

Kalkan, Ahmet. *Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yansımaları*. İstanbul: Davud Emre Yayınları, 2011.

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "İnsanın Çaresizliği ve Fıtratın Uyanışı". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 61-90.

Kaya, Semra. *Kur'an'da Kulluk İmtihan İlişkisi*. Malatya; İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Keskin, Hasan. *Kur'an'da Fitne Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Kula, M. Naci. "Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başa çıkma ve Din Eğitimi". *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu*, ed. Abdulkerim Bahadır, 112-117, İstanbul: Karakış Matbaacılık, 2016.

Mahallî, Celâleddin - es-Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. haz. Okan Kadir Yılmaz, Orhan Ençakar, 2 Cilt, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.

Mûsâ Şahin Lâşîn. *Fethü'l-mün'im şerhu Sahîhi Müslim*. 10 Cilt, y.y: Dârü'l-Şurûk, 1423/2002.

Râzi, Ebu Abdullah Muhammed İbn-i Ömer. *Tefsîrü'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1401/1981.

Sadan, Hamza, vd. "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Doğal Afetlere Karşı Takınılması Gereken Bazı Tutum ve Davranışlar". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/Özel Sayı (Ekim 2023), 1-38.

Selçuk, Mualla. *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*. Ankara: Pegem Akademi, 2024), 8.

Şimşek, M. Said. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 4 Cilt, Ankara: Beyan Yayınları, 6. Basım, 2012.

Taberî, Muhammed b. Cerir Ebu Ca'fer. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdi'l Muhsini-Türkî, 26 Cilt, y.y: Dârü'l-Hicr, ty.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-arûs*. thk. Nîzâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî, Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1425.

Zemahşeri, Ebu'l Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an gavâmidî hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Übeykân, 1418/1998.

Zemahşeri, Ebu'l Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâgâ*. thk. Muhammed Bâsıl. 2 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübü İlmiyye, 1419/1998.



البنية السردية في قصة "لعبة البيت" ليوسف إدريس

ملخص

يُعدُّ يوسف إدريس من أبرز كتّاب القصة القصيرة في العالم العربي. اشتهر بأسلوبه الواقعي الذي يتناول قضايا المجتمع المصري والإنسان البسيط. من أعماله البارزة "آخر الدنيا" و"بيت من لحم". وفي مقالتنا تلك نسعى إلى تحليل البنية السردية في قصة "لعبة البيت" ليوسف إدريس، بهدف الكشف عن تعقيدات القصة، وتقنيات الكاتب، والرسائل الأساسية، وهو ما يدعم في الأخير تجربتنا الأدبية ويساهم في تطوير النقد والكتابة الأدبية. وتبرز أهمية البحث في استخدام مناهج متعددة في تحليل البنية السردية للنص الأدبي، حيث اعتمدنا على مناهج متعددة في التحليل أبرزها المنهج الوصفي، البيئي، السيميائي، النفسي والاجتماعي، حيث يركز كل منهج على جانب معين من النص، مما يتيح للقارئ والناقد رؤية النص من زوايا مختلفة واكتشاف معاني جديدة وتعقيدات إضافية. وبالتالي يساهم هذا البحث في سد ثغرة في النقد الأدبي العربي من خلال تقديم تحليل متعدد الأبعاد يعزز الفهم العميق للنص الأدبي ويسهم في تطوير النقد والكتابة الأدبية. اشتملت الدراسة على مقدمة تعرف بالمقالة وموضوعها ومنهجها، ثم استهلّت الدراسة بتحديد مفهوم البنية السردية لغة واصطلاحاً، أعقب ذلك تحليل نقدي لعناصر البنية السردية بدءاً من الحدث وعناصر الحبكة، مروراً بالشخصيات (سامح، فاتن، أم فاتن، أم سامح)، وانتهاء بالزمان وأنواعه وأثره في بناء القصة، وكذلك المكان بأنواعه وأثره في البنية السردية. تبع ذلك تحليل لبعض التقنيات الخاصة منها (الوصف، الحوار، الرمزية). وتأتي خاتمة البحث بأهم النتائج التي توصل إليها البحث. أحد أبرز النتائج المكتشفة هو توظيف قصة "لعبة البيت" لمجموعة متنوعة من الأساليب في بناء وتسلسل الأحداث، تتضمن الراوي الخارجي، والبنية الكلاسيكية للحدث، والحوار، والوصف التفصيلي، والرمزية، والتوازي بين العوالم الواقعية والخيالية، والتوتر النفسي. تسهم هذه الأساليب في صياغة قصة متمعة وذات مغزى، تعكس ديناميات العلاقات الطفولية والصراعات البسيطة لكنها عميقة في آن واحد.

كلمات مفتاحية

اللغة العربية وآدابها، النقد الأدبي، البنية السردية، يوسف إدريس، لعبة البيت.

Yusuf İdris'in "Ev Oyunu" Adlı Kısa Hikayesinde Anlatısal Yapı

Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik | ORCID: 0000-0001-5900-2949 | dr.ah.zak@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Şanlıurfa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/057qfs197>

Öz

Yusuf İdris, Arap dünyasının en önemli kısa hikâye yazarlarından biri olarak kabul edilir. Mısır toplumu ve sıradan insanın sorunlarını ele alan gerçekçi üslubuyla tanınır. Öne çıkan eserleri arasında "Dünyanın sonu" ve "Etten bir ev" bulunur. Bu makalede, Yusuf İdris'in "Ev Oyunu" adlı hikayesinin anlatı yapısını analiz etmeyi amaçlıyoruz. Bu makale, hikâyenin karmaşıklıklarını, yazarın tekniklerini ve temel mesajları ortaya çıkarmayı amaçlar ve sonunda edebi deneyimimizi destekler ve edebi eleştiri ve yazının gelişimine katkıda bulunur. Araştırmanın önemi, edebi metnin anlatı yapısını analiz etmek için birden fazla yöntemin

kullanılmasında yatmaktadır. Analizde çeşitli yöntemlere dayandık; bunlar arasında betimleyici, yapısal, göstergebilimsel, psikolojik ve sosyal yöntemler öne çıkar. Her yöntem metnin belirli bir yönüne odaklanır, okuyucuya ve eleştirmene metni farklı açılardan görme ve yeni anlamlar ve ek karmaşıklıklar keşfetme imkânı sunar. Böylece, bu araştırma, edebi metinlerin derinlemesine anlaşılmasını teşvik eden ve edebi eleştiriye ve yazmayı geliştiren çok boyutlu bir analiz sunarak Arap edebi eleştirisindeki bir boşluğu doldurmaya katkıda bulunur. Çalışma, makale ve konusu ile yöntemini tanıtan bir girişle başlamaktadır. Ardından anlatı yapısının dil ve terim olarak tanımını belirleyen eleştirel bir analiz gelmektedir. Anlatı yapısının unsurları, olay ve olay örgüsü unsurlarından başlayarak, karakterler (Sâmi, Fâtın, Fâtın'ın annesi, Sâmi'nin annesi) ile zaman ve türleri ile hikâye yapısına etkisi, mekân ve türleri ile yapısal etki analizi yapılmaktadır. Ardından bazı özel tekniklerin analizi yapılır (betimleme, diyalog, simgecilik). Araştırmanın sonucu, araştırmanın bulgularını özetleyen sonuç bölümüyle tamamlanmaktadır. Keşfedilen en önemli sonuçlardan biri, "Ev Oyunu" hikayesinin olayları inşa etmek ve sıralamak için çeşitli teknikler kullanmasıdır. Bunlar arasında dış anlatıcı, klasik olay yapısı, diyalog, ayrıntılı betimleme, sembolizm, gerçek ve hayali dünyalar arasındaki paralellik ve psikolojik gerilim bulunmaktadır. Bu teknikler, çocukluk ilişkilerinin dinamiklerini ve basit ama derin çatışmaları yansıtan ilgi çekici ve anlamlı bir hikâye oluşturulmasına katkıda bulunur.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgatı, Edebi Eleştiri, Anlatı Yapısı, Yusuf İdris, Ev Oyunu.

Atıf Bilgisi

Tawfik. Ahmed Mahmoud Zakaria. "البنية السردية في قصة "العبة البيت" ليوسف إدريس". *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 103-123.

Geliş Tarihi	24.10.2024
Kabul Tarihi	16.02.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Narrative Structure in Yusuf Idris's Story "House Game"

Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik | ORCID: [0000-0001-5900-2949](https://orcid.org/0000-0001-5900-2949) | dr.ah.zak@gmail.com

Assist. Prof., Harran University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Şanlıurfa, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/057qfs197>

Abstract

Yusuf Idris is considered one of the most important short story writers in the Arab world. He is known for his realistic style that addresses the issues of Egyptian society and the problems of ordinary people. Among his prominent works are "The End of the World" and "A House Made of Flesh." In this article, we aim to analyze the narrative structure of Yusuf Idris's story "House Game." This article seeks to uncover the complexities of the story, the author's techniques, and the central messages, ultimately enriching our literary experience and contributing to the development of literary criticism and writing. The importance of this research lies in the use of multiple methods to analyze the narrative structure of the literary text. We relied on various methods in the analysis; these include descriptive, structural, semiotic, psychological, and social methods. Each method focuses on a specific aspect of the text, offering the reader and critic the opportunity to see the text from different perspectives and discover new meanings and additional complexities. Thus, this research contributes to filling a gap in Arab literary criticism by providing a multidimensional analysis that promotes an in-depth understanding of literary texts and enhances literary criticism and writing. The study begins with an introduction that presents the article, its topic, and its methodology. This is followed by a critical analysis defining the narrative structure in terms of language and terminology. The elements of the narrative structure are analyzed, starting with the elements of events and plot, characters (Samih, Fatin, Fatin's mother, Samih's mother), and their impact on the story's structure, along with time and its types, and the analysis of structural impact through space and its types. Then, an analysis of certain specific techniques is conducted (description, dialogue, symbolism). The research concludes with a summary of the findings in the conclusion section. One of the most significant findings is that the story "House Game" employs various techniques to construct and sequence events. These include an external narrator, classical plot structure, dialogue, detailed description, symbolism, parallels between real and imaginary worlds, and psychological tension. These techniques contribute to creating an engaging and meaningful story that reflects the dynamics of childhood relationships and simple yet profound conflicts.

Keywords

Arabic Language and Literature, Literary Criticism, Narrative Structure, Yusuf Idris, The Game of the House.

Citation

Tawfik. Ahmed Mahmoud Zakaria. “البنية السردية في قصة "لعبة البيت" ليوسف إدريس”. *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 103-123.

Date of Submission	24.10.2024
Date of Acceptance	16.02.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

المقدمة

يُعد الأديب يوسف إدريس واحدًا من أبرز الأدباء الذين أسهموا بإسهامات بارزة في مسيرة الأدب العربي الحديث، حيث ترك أثرًا عميقًا من خلال إنتاجه الأدبي المتنوع الذي تميز بالغنى الفكري والعمق الفني. قدم إدريس العديد من القصص التي تتميز بالتنوع والعمق، وتناول فيها قضايا اجتماعية وسياسية بطريقة مبتكرة ومتقدمة لعصره.

تميزت قصص يوسف إدريس بأسلوبه السردى القوي والمباشر، حيث استخدم اللغة بشكل يجمع بين الواقعية الاجتماعية والرمزية، مما جعل أعماله تحظى بقبول واسع في الأوساط الأدبية. تنوعت مواضيع قصصه بين تناول الحياة اليومية للمصريين البسطاء، والتحليل النفسي للشخصيات، والتعبير عن التناقضات والصراعات الاجتماعية والسياسية في مصر والعالم العربي. وبفضل هذه القصص القصيرة الرائعة، أسهم يوسف إدريس في تجديد السرد القصصي في العالم العربي وإثراء المشهد الأدبي بأعمال تعبر عن التحديات والتجارب الإنسانية بطريقة تبرز بين الواقعية الاجتماعية والتعبير الفني العميق.

لذا فقد ارتأى الباحث دراسة البنية السردية لإحدى قصصه القصيرة، وهي "لعبة البيت" حيث يقدم الكاتب تصويرًا عميقًا لعالم الطفولة، معبرًا عن البراءة والبساطة التي تميز هذا العالم. القصة تسلط الضوء على العلاقة بين الطفلين «فاتن» و«سامح»، وكيف أن لعبهما معًا يمثل جزءًا حيويًا وأساسيًا من حياتهما اليومية. وقد برزت قدرة يوسف إدريس على استخدام القصة ليعكس أهمية الصداقة والخيال في حياة الأطفال، وكيف يمكن لهذه العناصر أن تشكل تجاربهم العاطفية والنفسية. القصة ليست مجرد سرد لأحداث طفولية، بل هي تحليل عميق للعواطف والتفاعلات التي تجعل من عالم الطفولة مكانًا مميزًا وفريدًا.

هذا بالإضافة إلى أنه في ظل عدم وجود دراسات سابقة تناولتها، فإن ذلك يزيد من أهمية الدراسة ومنحها قيمة إضافية، حيث تسد فجوة في المعرفة وتساهم في إثراء البحث الأدبي حول أعمال الكاتب. ويمكن أن توفر رؤى أكثر شمولية وعمقًا حول إبداعه الأدبي.

ويطرح الباحث عددًا من الأسئلة التي يسعى للإجابة عليها من خلال دراسته:

- كيف يسهم التفاعل في "لعبة البيت" في تطور العلاقة بين الطفلين سامح وفاتن؟
- ما التقنيات السردية المستخدمة في بناء وتسلسل الأحداث في قصة "لعبة البيت"؟
- كيف يؤثر بناء الشخصيات على البناء الدرامي وتطور الحبكة في القصة؟
- ما دور الزمن في تعزيز السرد وتطوير الشخصيات وإبراز التوتر الداخلي في القصة؟
- كيف يتم توظيف بنية المكان لتعزيز السرد وتطوير الشخصيات في قصة "لعبة البيت"؟

وقد اتكأ الباحث في دراسته على مناهج متعددة في التحليل أبرزها المنهج الوصفي، البنوي، السيميائي، النفسي والاجتماعي، حيث يركز كل منهج على جانب معين من النص، بهدف تفكيك وتحليل العناصر السردية المختلفة في النص الأدبي، حيث يبدأ البحث بتحديد ووصف العناصر الأساسية للسرد مثل الأحداث، الشخصيات، الزمان، المكان، ثم يوصف كل عنصر بدقة وفي سياقه السردى، ويعقب كل خطوة تحليل نقدي لتلك العناصر من زوايا مختلفة، وأثرها في البناء السردى ككل. وأخيرًا تأتي مرحلة استخلاص النتائج وتقديم تقييم نقدي شامل.

من خلال هذا المنهج، يمكن للباحث أن يقدم تحليلًا عميقًا وشاملاً للبنية السردية، مما يساعد في فهم أعمق للنص الأدبي

وتفسيره بطريقة تيسر عملية نقل المعاني والمغزى الذي يحمله إلى القارئ.

1 مفهوم البنية السردية

1.1. لغة:

"البنية السردية" تركيب وصفي يتكون من كلمتين هما:

- **الْبُنْيَةُ:** اسمٌ على وَزْنٍ "فُعْلَةٌ" بمعنى الْبِنَاءِ، وجمعها بُنَى، بضم الباء¹. وقيل: (بُنْيَةٌ) وَ(بُنْيٌ) وَ(بُنْيَةٌ) وَ(بُنْيٌ) بِكسْرِ الْبَاءِ². وَ(بُنْيَةٌ) وَ(بُنْيَةٌ): مَا بَنَيْتَهُ³. وقيل: الْهَيْئَةُ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا⁴.
- **السَّرْدِيَّةُ:** اسم مؤنث منسوب إلى "السَّرْد" ⁵، وهو تَقْدِيمَةُ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ تَأْتِي بِهِ مَتَّسِقًا بَعْضُهُ فِي أَثَرِ بَعْضٍ مُتَتَابِعًا⁶. أو تَدَاخُلُ الْخَلْقِ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ⁷.

وعليه فإن كلمة "البنية" تأتي من الجذر العربي "ب ن ي"، والذي يعني بناء أو تشكيل شيء معين كما يعبر عن الهيكل أو التركيب الداخلي لشيء ما. أما كلمة "السردية" فهي مشتقة من الجذر العربي "س ر د" والذي يعني التتابع أو التشابك.

1.2. اصطلاحًا

"البنية" كما يعرفها جيرالد برنس هي "شبكة من العلاقات التي تتولد من العناصر المختلفة للكل بالإضافة إلى علاقة كل عنصر بالكل"⁸. إذن هي نظام معقد ومترابط يتكون من عناصر متعددة، حيث إن فهم أي جزء من هذا النظام يتطلب فهم علاقته بالأجزاء الأخرى وبالكل.

أما "السردية" فهي كما يقول رولان بارت "ذلك الخلط والتشويش الحاصلين بين التتابع والتلازم (أي بين ما هو زمني وما هو منطقي)"⁹. وهذا يعني أن السردية ليست مجرد سرد للأحداث بترتيب زمني، بل إنها تترجم بين الزمن والمنطق في تقديم الأحداث، فقد تُروى الأحداث بترتيب غير زمني (مثل استرجاع ذكريات أو تقديم تفاصيل من المستقبل)، ولكن هذا التقديم قد يخدم منطقيًا سرديًا معينًا أو هدفًا معينًا في القصة.

وهناك أيضًا مصطلح "بنية القصة" الذي يشير إلى "جملة العناصر المكونة للنظام الداخلي للقصة... أو جملة العناصر الشكلية

¹ نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تج: حسين بن عبد الله العمري (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩)، "بني"، ١: ٦٣٥.

² أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تج: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، "بني"، ٦: ٢٢٨٦.

³ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤)، "بني"، ١٩: ٩٤.

⁴ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج (وآخرون) (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، "بني"، ٣٧/ ٢١٨.

⁵ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨)، "سرد"، ٢/ ١٠٥٥.

⁶ ابن منظور، "سرد"، ٣/ ٢١١.

⁷ الزبيدي، "سرد"، ٨/ ١٨٧.

⁸ جيرالد برنس، المصطلح السردية معجم مصطلحات (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، "البنية"، ٢٢٤.

⁹ رولان بارت، "التحليل البنيوي للسرد"، طرائق تحليل السرد الأدبي (الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، ١٩٩٢)، ١٧.

التي تشكل القصة¹⁰. فالبنية هنا تمثل الإطار الشامل الذي يجمع بين العناصر الشكلية والمكونة للنظام الداخلي للقصة، وتساهم في تحديد كيفية تنظيم الأحداث وتقديمها، وتأثير ذلك على تجربة القارئ وفهمه للنص القصصي.

وعليه يمكننا القول إن "البنية السردية" مصطلح يشير إلى التنظيم الداخلي والهيكل الزمني للقصة أو الرواية، ويتضمن ذلك كيفية ترتيب الأحداث، وتطور الشخصيات، واستخدام الرموز السردية. وهي تساعد في إنشاء تسلسل منطقي للأحداث، كما تساهم في بناء التوتر والإثارة من جهة وتعزيز فهم القارئ لمضمون النص ورسائله الأساسية من جهة أخرى.

2 بنية الحدث في القصة

2.1 مفهوم الحدث وأهميته في البناء السردى

الحدث أحد العناصر الأساسية في بناء السرد وجذب القارئ وتوجيهه نحو المعاني والمفاهيم التي يحملها النص الأدبي. ويُعرف الحدث عادةً في السرد الأدبي بأنه "سلسلة من الوقائع المتصلة تنسم بالوحدة والدلالة وتتلاحق من خلال بداية ووسط ونهاية"... أو هو نظام نسقي من الأفعال¹¹، يترتب على نحو خاص يسمى الحبكة¹². وقيل: هو سلسلة الأحداث في قصة ما والقاعدة التي تربط بعضها ببعض¹³. كما أنه الفعل الذي تقوم به الشخصية داخل القصة على نحو يساهم في تنمية المواقف وتحريك الشخصيات¹⁴. يعتمد الحدث على تنابع زمني أو منطقي، بحيث يكون كل واقعة مرتبطة بما يسبقها وما يليها.

ويمكننا القول إنه مصطلح يشير إلى أي حدث أو تطور يحدث في النص الأدبي، سواء كان ذلك تطوراً في الحبكة، أو تغييراً في حالة الشخصيات، أو تحولاً في الموضوع أو الفكرة التي يتناولها النص. وهذا يعني أن الحدث يمكن أن يكون نقطة تحول كبرى أو صغيرة، لكنها في الأخير تؤثر في مسار السرد أو تطور الشخصيات.

2.2 البناء الكلاسيكي للحدث في القصة

2.2.1 المقدمة

يتم تعريف الشخصيات الرئيسية (سامح، أم فاتن، وفاتن) ومكان وزمان القصة (داخل الشقة وتحت السرير).

تبدأ القصة بوصول سامح إلى باب شقة أم فاتن وطرقه للجرس "شَبَّ سامح على أطراف أصابعه ونطَّ ودقَّ الجرس"¹⁵. يأتي الرد من السيدة العريضة التي تفتح الباب، مما يثير توتر سامح في البداية. "ولكنه تماسك، وعرف أن التي فتحت هي أم فاتن، رغم وجهها الخالي من المسحاق"¹⁶. السيدة تتعرف على سامح وتستقبله بترحاب، مما يخفف توتره. ثم يطلب سامح من أم فاتن أن تلعب فاتن معه، "وقال بجرأة منقطعة: عايز ... عايز فاتن تلعب معايا"¹⁷؛ مما يؤدي إلى دعوة أم فاتن لابتنتها.

¹⁰ سمير سعيد حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر (القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١)، "بنية القصة"، ١٢٤.

¹¹ برنس، "الحدث"، ١٩.

¹² إسماعيل، الأدب وفنونه، ١٤٧.

¹³ إدوين موير، بناء الرواية، ترجمة إبراهيم الصيرفي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ١١.

¹⁴ محمد محيي الدين مينو، فن القصة القصيرة. مقاربات أولى (دبي: منشورات مدرسة الإمام مالك الثانوية، ٢٠٠٠)، ٦.

¹⁵ يوسف إدريس، آخر الدنيا (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٠)، ٥.

¹⁶ إدريس، آخر الدنيا، ٥.

¹⁷ إدريس، آخر الدنيا، ٦-٧.

2.2.2 تطور الأحداث

يتم تصعيد الأحداث تدريجيًا بدءًا من لحظة طلب سامح للعب مع فاتن، وبناء العالم الخيالي تحت السرير، وصولًا إلى النزاع بينهما حول أدوار اللعب.

يبدأ سامح وفاتن في اللعب تحت السرير في بيت سامح، حيث يبنيان عالمًا خياليًا يُمثل منزلًا. "وأصبحت في الحجرة الداخلية ذات السرير الحديدي القديم والدولاب والكنبة. وقال سامح وهو يهَلِّل ويُسِرُّ إلى ما تحت السرير: أهو ده بيتنا ... أهو ده بيتنا ... يلاً بقي نعمل بيت"¹⁸. سامح يبدأ في تقسيم المكان تحت السرير إلى غرف مختلفة ويعبر عن حماسه للعب. وعلى الرغم من تحفظ فاتن، في البداية، إلا أنها تنضم إلى اللعب وتشارك بالعبء الخاصة.

2.2.3 العقدة

الذروة تأتي عندما يحدث النزاع بين سامح وفاتن، حيث ترفض فاتن التعاون وفقًا لرؤية سامح للعبة وتتركه، مما يسبب التوتر الأساسي في القصة.

يحدث نزاع بين سامح وفاتن حول أدوارهم في اللعبة، حيث تُصرُّ فاتن على أن يقوم سامح بدور الذهاب إلى العمل بينما تقوم هي بالطهي.

"فقلت فاتن: لا يا سيدي، هي الرجالة تطبخ؟ إنت تروح الشغل وأنا أطبخ، يا كده يا بلاش.

. فقال سامح: دي بواخة منك دي، عايزة تطبخي لوحك، وتقولي روح الشغل؟ والله مانا رايح"¹⁹.

سامح يرفض هذه الفكرة مما يؤدي إلى غضب فاتن وتركها للعبة.

"واحتقن وجه فاتن غضبًا وقالت: طب هه.

. وأنزلت الحلة من فوق الوابور، ووضعته في السبت"²⁰.

يتصاعد النزاع عندما تلقي فاتن حبات الأرز على الأرض، وبالتالي يزيد التوتر بينهما.

2.2.4 الهبوط

يحاول سامح اللعب بمفرده ولكنه يفشل في استعادة المتعة. يبدأ في البحث عن طريقة لإصلاح الوضع، مما يؤدي إلى تصاعد التوتر العاطفي.

بعد رحيل فاتن، يحاول سامح مواصلة اللعب بمفرده، لكنه يكتشف أن اللعبة لم تعد ممتعة كما كانت عندما كانا يلعبان معًا. "كان قد بدأ يدرك أنه يضحك على نفسه حين يقسم نفسه قسمين يلعبان مع بعضهما، وبدأ يتبين أنه يلعب وحده فعلاً، وبدأ حينئذٍ كل شيء ماسخًا وقبيحًا إلى درجة أنه لم يغدَّ يصدق أن ما تحت السرير بيت كما كان منذ دقائق مضت"²¹. يبدأ سامح في فقدان الاهتمام باللعبة ويشعر بالوحدة والإحباط. ثم يعقبه ندم شديد بسبب الخلاف الذي وقع بينه وبين فاتن. يتجول

¹⁸ إدریس، آخر الدنيا، ۷-۸.

¹⁹ إدریس، آخر الدنيا، ۷-۸.

²⁰ إدریس، آخر الدنيا، ۹-۱۰.

²¹ إدریس، آخر الدنيا، ۱۱.

في البيت وفي الطريقة خارج شقته، يفكر في كيفية إصلاح الموقف. يتمنى سامح أن تعود فاتن للعب معه، "وكلما تذكر أنه لولا عناده لكانت فاتن لا تزال تلعب معه، وكلما تصوّر أنه قد حرم اللعب معها إلى الأبد، تمنى لو مرض فعلاً أو مات، أو أصبح يتيمًا من غير أب أو أم"²². ويبدأ في إدراك أن اللعب لم يكن ممتعاً إلا بوجودها.

2.2.5 الحل

يتم الحل عندما يجد سامح فاتن تبكي عند السلم، ويصالحها، ويستعيدان لعبتهما المشتركة. هذا يعيد الاستقرار والرضا للشخصيتين الرئيسيتين.

وهنا يقرر سامح أن يذهب إلى شقة فاتن ليصالحها، ويجدها تبكي عند السلم مع سبتها الصغير. فيحتضنها ويطمئنها، يعبر لها عن أسفه ويعيدها للعب معه، "وراح يطبطب عليها بيديه الصغيرتين، ويقبلها في وجهها وشعرها، ويقول لها، وكأنه يخاطب طفلة أصغر منه بكثير ويصالحها، وهو فرحان؛ لأنها لم تذهب لأمرها ولا اشتكت: معلش، معلش، معلش"²³. يصعدان السلم معاً، مما يعيد الأمل لسامح بأن يستأنفوا لعبتهم المشتركة.

2.3 تحليل بناء الأحداث:

- **بداية هادئة:** تثير الفضول من خلال تساؤل سامح ومن ثم توتره وارتبائه عند رؤية السيدة الضخمة.
 - **تطوير تدريجي:** تبدأ الأحداث في التصاعد بشكل تدريجي مع بدء اللعب وبناء العوالم الخيالية.
 - **نقطة التحول:** النزاع بين سامح وفاتن يمثل نقطة التحول الأساسية التي تؤدي إلى ذروة القصة.
 - **الحل والتسوية:** تنتهي القصة بمصالحة سامح وفاتن وعودة الأمل للعب مرة أخرى.
- تتبع الأحداث تسلسلاً زمنياً مباشراً من وصول سامح إلى شقة أم فاتن، ثم بدء اللعب، والنزاع، وأخيراً المصالحة، فكل حدث يؤدي إلى الآخر بطريقة منطقية تتوافق مع تطور شخصيات الأطفال وطبيعة سلوكهم.
- كما أن الشخصيات تتطور من خلال الأحداث؛ فسامح يظهر تطوره من طفل متحمس للعب، إلى طفل غاضب، ثم نادم، وأخيراً متصالح. أما فاتن: تتطور من فتاة مترددة إلى متحمسة، ثم غاضبة، وأخيراً إلى فتاة متصالحة ووديدة.
- وهكذا نرى يمكننا القول إن بنية الأحداث في القصة تنسم بالتدرج المنطقي والتسلسل الزمني المباشر، وهو ما يسهم في تطور الشخصيات بشكل طبيعي ويجعل القصة متماسكة ومتراصة. البداية الهادئة، التصاعد التدريجي للأحداث، نقطة التحول الحاسمة، والنهاية التي تحمل حلاً وتوازناً، كلها عناصر تجعل القصة مشوقة ومؤثرة.

3 بنية الشخصيات في القصة:

3.1 مفهوم الشخصية

الشخصيات هي الأشخاص أو الكائنات الخيالية التي تظهر في النص الأدبي، حيث تتصف كل شخصية بصفات وخصائص تميزها عن بقية الشخصيات في القصة. وهي من أهم عناصر السرد الأدبي، باعتبارها "الحامل السردى لأفكار القاص وقضاياها"²⁴.

²² إدريس، آخر الدنيا، ١٤.

²³ إدريس، آخر الدنيا، ١٥.

²⁴ خالد جعفر سليم، أنماط الشخصية في قصص جمال نوري (الأردن: دار غيداء للنشر والتوزيع، ٢٠١٧)، ١١.

ومن خلالها تلقى القصة استجابة عاطفية وفكرية من القارئ.

3.2 أنواع الشخصيات

وعادة ما يرتبط مفهوم الشخصية بالبطل، وتتحدد قيمته من خلال كيفية استخدامها في القصة، ووصفها، والدور الذي تلعبه، والأفعال والصفات المنسوبة إليها، بالإضافة إلى القيم الأخلاقية التي تجسدها، سواء كانت إيجابية أو سلبية، خيرة أو شريرة²⁵. إلا أن هناك عدة أنواع من الشخصيات وأدوارًا مختلفة تلعبها في السرد، يمكننا استعراضها على النحو التالي:

- **الشخصيات الرئيسية (البطل/البطة):** هم الشخصيات الرئيسية حولها تدور أحداث القصة، وعادة ما يتم التركيز على نموهم وتطورهم خلال السرد.
- **الشخصيات الثانوية:** هم الشخصيات التي تساعد في تطوير الحبكة أو توفير الخلفية للأحداث، وغالباً ما تكون أقل بروزاً من الشخصيات الرئيسية.
- **الشخصيات الشريرة (الأشرار):** هم الشخصيات التي تلعب دوراً سلبياً في القصة، وعادة ما تكون على الجانب المعارض للبطل أو تمثل عقبة أو تحدياً له.
- **الشخصيات الجانبية:** هم الشخصيات التي تظهر لفترات قصيرة في القصة دون أن تلعب دوراً أساسياً، ولكنها تساهم في إثراء البيئة والأجواء.

3.3 أهمية الشخصيات

كما تتجلى أهمية الشخصيات في بناء القصة من عدة جوانب:

- **تقديم الصراع والتوتر:** من خلال الصفات والمواقف التي تعكسها الشخصيات، يتم إيجاد صراعات وتوترات تساهم في تحديد مسار الحبكة وجذب القارئ.
- **إيجاد التطور والنمو:** يمكن للشخصيات أن تتغير وتتطور عبر القصة، مما يساعد في تعميق فهم القارئ لعواطفهم وأفكارهم.
- **التعبير عن الموضوعات والرموز:** تؤدي الشخصيات دوراً مهماً في تمثيل موضوعات معينة أو رموز داخل القصة، مما يساعد في نقل رسائل معينة أو تعبير عن أفكار فلسفية أو اجتماعية.
- **باختصار، الشخصيات هي المحرك الأساسي للقصة، حيث تجسد المشاعر والتفاعلات الإنسانية التي تجعل القارئ مهتماً بالأحداث والموضوعات التي تُعرض في السرد الأدبي.**

3.4 تحديد الشخصيات في قصة "لعبة البيت"

يمكن تحديد الشخصيات الرئيسية وتحليل صفاتها وكيفية بنائها وتفاعلها مع الأحداث كما يلي:

3.4.1 سامح

طفل صغير ذكي وفضولي، يظهر الحماسة والشجاعة في طلب ما يريد، لكن يتسم بالعناد والعصبية أحياناً. يحب اللعب

²⁵ هنادي أحمد سعادة، فنية الرمز ودلالات الخطاب في القصة القصيرة مقارنة تأويلية (الأردن: الآن ناشرون وموزعون، ٢٠٢٠)، ١١٥.

والتخيل، ويشعر بالوحدة عند غياب شريكه في اللعب. يظهر سامح في القصة كشخصية رئيسية تتطور من الشعور بالحماس والمتعة إلى الغضب والإحباط، ثم إلى الشعور بالندم والرغبة في المصالحة.

يبدأ سامح في القصة بزيارة بيت صديقه فاتن ليلعب معها. يُظهر حماسه وشجاعته في التحدث مع أمها وطلب اللعب. "وقال سامح بحماس وعيون صغيرة ذكية تبرق: إن زعلتها يا تانت، ما تخليهاش تلعب معايا ثاني"²⁶. في وسط القصة، يتصاعد التوتر عندما يختلف مع فاتن حول دور كل منهما في اللعبة، ما يؤدي إلى انفجار في المشاعر. "واغتاظ سامح كثيراً وهو يراقبها، وتمنى لو يلحقها قبل أن تغادر شقتهم ويضربها"²⁷. ينتهي الأمر بشعوره بالندم ومحاولته الصلح مع فاتن، مما يبرز طبيعته الطفولية وحاجته للرفقة.

3.4.2 فاتن

طفلة صغيرة، تبدو رزينة وهادئة، لكنها تظهر بعض العناد، وتفضل أداء الأدوار التقليدية في اللعب (مثل دور المرأة التي تطبخ). تقدم فاتن في القصة كشخصية معاكسة لسامح في بعض الصفات، "وبينما بقيت هي على رزانتها، بدأ سامح يصنع زبلة كبيرة، ويصرخ ويدور ويهليل"²⁸، حيث تبدو أكثر هدوءاً وثباتاً، لكنها تتصرف بعناد عندما تُعارض. تظهر فاتن بدايةً وهي تقوم بأعمال منزلية وتستجيب لنداء أمها للعب مع سامح. تتفاعل مع سامح بشكل طبيعي، ولكن عند حدوث الخلاف، تظهر جانباً عنيداً.

"فقال سامح بغضب: هاتي الرز بتاعي ... هو بتاعك؟

فأخرجت فاتن الحلة ... وقلبتها على الأرض ... وقالت: رزك أهه. جك قرف.

ونشبت خناقة حادة ... وكلّ يحاول أن يجمع حوائجه، هذه لي وليست لك ... وشتمته ولعنت أباه"²⁹.

في النهاية، عندما تترك اللعب وتبكي، تكشف عن جانب حساس وضعيف من شخصيتها.

3.4.3 أم فاتن

سيدة ضخمة ومهيبة، ولكنها تظهر الود والحنان في تعاملها مع سامح. تقدم كشخصية ثانوية تدعم تطور الأحداث من خلال تسهيل اللقاء بين سامح وفاتن، وتظهر كجزء من بيئة فاتن الأسرية.

تقوم بفتح الباب والترحيب بسامح بحنان، وتسهل اللعب بين الأطفال، "ضحكت الأم، وانحنى وقبّلتها وقالت: كده؟ طيب حاضر يا حبيبي. وانبسط سامح، وانبسط أكثر حين التفّنت إلى الخلف، ونادت: فاتن"³⁰، مما يمهد للأحداث الرئيسية في القصة.

3.4.4 أم سامح

ربة منزل مشغولة بأعمالها المنزلية، يبدو أنها صارمة بشأن من يلعب سامح في البيت ومع من، ولكنها ليست موجودة بشكل

²⁶ إدريس، آخر الدنيا، ٦.

²⁷ إدريس، آخر الدنيا، ١٠.

²⁸ إدريس، آخر الدنيا، ٨.

²⁹ إدريس، آخر الدنيا، ١٠.

³⁰ إدريس، آخر الدنيا، ٦.

مباشر في القصة. تظهر أم سامح من خلال ذكر سامح لها في عدة مواضع، وكذلك من خلال تفاعله مع بيئته المنزلية وتفكيره في رد فعلها.

عندما يطلب سامح من أم فاتن أن تلعب فاتن معه، تسأل أم فاتن سامح أن يسلم عليها ويوصل رسالة لأمه، "فقالت أم فاتن وهي تتركه وتستدير: وما تنساش تسلّم لي على مامتك، وتقول لها ما بتزناش ليه؟"³¹.

كما أن سامح يفكر في والدته عندما يدخل البيت مع فاتن ويحرص على عدم إزعاجها لأنها مشغولة في المطبخ. "ودخلا الشقة من بابها المفتوح، وتأكد سامح أن أمه مشغولة في المطبخ؛ إذ كانت لا ترحب أبدًا بإحضاره فاتن ليلعب معها"³²، بمعنى أنه يظهر وعيًا بمعايير والدته ويشعر بضرورة إخفاء تواجده مع فاتن عنها في البداية لأنه يعلم أنها لا ترحب بإحضارها للعب في البيت.

وفي نهاية القصة، حينما يفكر سامح في الادعاء بأنه مريض؛ "أو أن يصعد ويدّعي لأمه أنه سخن ومريض"³³، ليهرب من الموقف الصعب الذي يواجهه، فهو هنا يفكر في كيف ستكون ردة فعل والدته.

3.5 كيفية بناء شخصيات "لعبة البيت" وتفاعلها مع الأحداث:

تحليل بناء الشخصيات يتطلب فهمًا شاملاً واستيعاباً كاملاً لعدد من العناصر منها الوصف السردى للشخصيات، ومراقبة الحوارات المتبادلة بينهم، وتحليل صراعاتهم الخارجية والداخلية، وتفاعلها مع الأحداث، وفي قصتنا "لعبة البيت" نلاحظ ما يلي:

- يتم بناء شخصيتي سامح وفاتن من خلال الحوار والوصف السردى، حيث يتمكن القارئ من فهم شخصياتهما من خلال أفعالهما وكلماتهما، كما أن تفاعلها يعكس صراعًا طفوليًا طبيعيًا يمكن أن يحدث بين أي طفلين، ويبرز طبيعة العلاقة التفاعلية التي تنسم باللعب والخيال، وأيضًا بالتوتر والصراع.
- أم سامح ليست حاضرة في المشهد بشكل فعلي، ولكن وجودها محسوس من خلال تأثيرها على سلوك سامح وأفكاره. حضورها غير المباشر يعكس سلطتها على سامح وكيفية تأثيرها على تصرفاته. ورغم عدم ظهورها فعليًا، فإنها تلعب دورًا في تشكيل بيئة القصة وتحديد حدود سلوك سامح، فضلًا عن أن وجودها في المطبخ وانشغالها يعطي سامح الفرصة للعب مع فاتن بدون تدخل، ولكنه أيضًا يجعله يشعر بضرورة التصرف بحذر.
- ذكر أم سامح يؤكد من واقعية القصة ويضيف عمقًا لتفكير وسلوك سامح، مما يضيف أبعادًا أخرى لشخصيته. ويشير إلى تأثير الأهل على الأطفال حتى عندما لا يكونون موجودين فعليًا في المشهد.
- أم سامح تشكل جزءًا مهمًا من الخلفية الاجتماعية والعائلية لسامح، مما يضيف مصداقية إلى البيئة القصصية ويسهم في بناء شخصية سامح من خلال تأثيرها غير المباشر.
- الصراع الرئيسي في القصة يحدث عندما يتخلف سامح وفاتن على أدوار اللعبة، مما يؤدي إلى انفجار في المشاعر وترك فاتن للعب. هذا الصراع يكشف عن سمات شخصياتهم بشكل أوضح، ويعكس طبيعة الأطفال في هذه المرحلة العمرية.
- نهاية القصة تظهر تطورًا في شخصية سامح، حيث يتحول من الغضب والرفض إلى الرغبة في المصالحة والندم على

³¹ إدريس، آخر الدنيا، ٦.

³² إدريس، آخر الدنيا، ٧.

³³ إدريس، آخر الدنيا، ١٣.

تصرفاته. هذا التطور يدعم فهم القارئ لشخصيته ويمهد للنهاية الإيجابية حيث يتصالح مع فاته.

- القصة تعتمد على وصف التفاصيل الصغيرة والتفاعلات الطفولية البريئة لبناء عالمها الصغير، مما يتيح للقارئ الاندماج في مشاعر الشخصيات وأفكارها.

4 بنية الزمن في القصة

زمن القصة يشير إلى الإطار الزمني الذي يحدث فيه الأحداث داخل النص الأدبي. يمكن أن يكون زمن القصة مختلفاً عن الزمن الفعلي، ويمكن أن يتم تقديم الأحداث في القصة بطرق مختلفة تتأثر بالترتيب الزمني والتناوب بين الحاضر والماضي والمستقبل، بالنظر إلى أن "الزمن داخل القصة غير منسق وغير منظم"³⁴.

يعتبر الزمن عنصراً مهماً في بناء السرد الأدبي ويساعد في تعميق الشخصيات وتطور الأحداث، ف"الشخصيات والأحداث تتحرك وتتشكل في فضاء زمني، ولا يتم السرد دون سيولة الزمن"³⁵. بالإضافة إلى إيجاد توتر درامي وإثارة الاهتمام لدى القارئ.

4.1 أنواع الزمن في القصة

4.1.1 الزمن الخارجي

يمثل الزمن الواقعي الذي تجري فيه الأحداث، وهو الزمن الذي يعيشه القارئ ويفهمه. الأحداث في قصة "لعبة البيت" تجري في زمن غير محدد بدقة، ولكنه زمن يومي وعادي يتناسب مع حياة الأطفال والبيئة المنزلية.

4.1.2 الزمن الداخلي

الزمن الذي يعايشه الشخصيات في وعيهم وأفكارهم ومشاعرهم. هذا الزمن يظهر بشكل واضح من خلال تدفق أفكار سامح ومشاعره، خاصة بعد النزاع مع فاته ومحاولاته للعب بمفرده والتفكير في المصالحة.

4.2 آليات وتقنيات بناء الزمن

4.2.1 التتابع الزمني

القصة تتبع تتابعاً زمنياً خطياً في سرد الأحداث، بدءاً من لحظة طرق سامح الباب وحتى المصالحة النهائية بين سامح وفاته. هذا التتابع يساعد القارئ على متابعة الأحداث بسهولة وفهم تطورها.

4.2.2 الاسترجاع أو الاستدكار

وهي العودة إلى سرد بعض الأحداث في الماضي³⁶، وذلك حين تمتزج الحكاية الماضية بالحكاية الحالية³⁷. ويعد ذلك من أكثر التقنيات الزمنية السردية حضوراً وتجلياً في النص القصصي³⁸.

³⁴ أحمد عبد اللطيف حماد، "الزمن والمكان في قصة العهد الجديد"، *عالم الفكر* ٣/١٦ (١٩٨٥)، ٦٦.

³⁵ مها حسن القضاوي، الزمن في الرواية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، ٤٢.

³⁶ سوزان حماد الطراونة، *تداخل الأجناس الأدبية في الشعر العربي الحديث*، يوسف الصائغ (1933-2005م) نموذجاً (الأردن: دار الخليج، ٢٠٢٣)، ١٣٤.

³⁷ مريم الهاشمي، *التحولات السردية في الأدب الإماراتي دراسة فنية* (الإمارات: دائرة الثقافة والسياحة، ٢٠٢٤)، ١١٠.

³⁸ مها حسن القضاوي، الزمن في الرواية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، ١٩٢.

وفي الحقيقة لا يتم استخدام تقنية الاسترجاع بشكل مباشر في هذه القصة، ولكن أفكار سامح وذكرياته عن لعبه السابق مع فاتن تُذكره بتجارهم المشتركة وتؤثر في سلوكه الحالي؛ "بنت مثلها صغيرة ومفعوسة تريد أن تمشي عليه كلمتها. دائماً تغيظه هكذا كلما لعب معها، وكل مرة يلعب معها فيها يصمم ألا يعود للعب معها"³⁹.

4.2.3 التسارع الزمني

بعض الأحداث تتسارع، مثل لحظات اللعب تحت السرير وتحركات سامح في الشقة. هذه التقنية تُستخدم لتكثيف الزمن وإبراز الأحداث الأكثر أهمية والتركيز على لحظات الصراع والمصالحة.

4.2.4 الإبطاء الزمني

تُستخدم تقنية الإبطاء الزمني في وصف مشاعر سامح وتفاعلاته النفسية بعد النزاع مع فاتن. هذه التقنية تعطي القارئ فرصة للتعمق في فهم الحالة النفسية للشخصيات.

4.2.5 الزمن النفسي

يتم التركيز على الزمن النفسي من خلال استعراض مشاعر سامح وقلقه بعد النزاع. هذا الزمن يتداخل مع الزمن الخارجي، مما يعكس تأثير الأحداث الواقعية على الحالة النفسية للشخصيات.

4.3 أثر الزمن في البناء السردى للقصة

4.3.1 إبراز التوتر والصراع

استخدام الزمن النفسي يساعد في إبراز التوتر الداخلي الذي يشعر به سامح بعد النزاع مع فاتن. هذا التوتر يعمق الصراع ويجعل القارئ يشعر بحدة المشكلة التي تواجه الشخصيات.

4.3.2 تطوير الشخصيات

الزمن الداخلي والنفسي يساهمان في تطوير شخصيات سامح وفاتن، حيث يُظهران نموهم وتغيرهم العاطفي خلال القصة. من خلال تتبع أفكارهم ومشاعرهم، يتعرف القارئ على دوافعهم وأسباب تصرفاتهم.

4.3.3 تعزيز الواقعية

التتابع الزمني الخطي يساهم في جعل القصة تبدو أكثر واقعية وسهلة المتابعة؛ فالأحداث تتدفق بشكل طبيعي، مما يجعل القارئ يشعر بأنه يعيش الأحداث مع الشخصيات في زمن واقعي.

4.3.4 التفاعل بين العالمين الواقعي والخيالي

الانتقال بين الزمن الخارجي (اللعبة الواقعي) والداخلي (العالم الخيالي تحت السرير) يظهر التوازي بين العالمين. هذا التفاعل يبرز كيف يمكن للأطفال خلق عوالم خيالية ومعايشتها كأنها واقعية تماماً.

5 بنية المكان

5.1 مفهوم المكان وأهميته

المكان في القصة يشير إلى البيئة أو الموقع الجغرافي الذي تجري فيه الأحداث الخيالية أو الواقعية في النص الأدبي. يعتبر مكان القصة عنصراً جوهرياً من سياق السرد، وقد عرف "كوحدة أساسية من وحدات العمل الأدبي والفني.. بل هو إحدى الوحدات التقليدية الثلاث"⁴⁰. وبالتالي لا يمكن إهماله؛ "حيث لا يعقل وجود "أحداث" قصصية دون مكان تقع فيه؛ أو وجود شخصيات تتحرك دون مكان يحتويها"⁴¹. وعادة ما يتم توصيف مكان القصة بشكل مفصل لنقل جو المكان وإيجاد صور حية في أذهان القراء.

5.2 صور المكان

مكان القصة يمكن أن يشمل:

- **المكان الجغرافي:** مثل المدن، القرى، الغابات، البحار، الصحاري، وغيرها من البيئات الطبيعية.
- **البيئة الاجتماعية والثقافية:** مثل الأماكن التاريخية، المعابد، الأسواق، المؤسسات، والأحياء السكنية التي تعكس ثقافة وتقاليد معينة.
- **الظروف الجوية والطقس:** مثل الأمطار، الثلوج، الضباب، الشمس الساطعة، وغيرها من العوامل الجوية التي تؤثر على الأحداث والشخصيات.

وهكذا فإن تنوع صور المكان وتفصيله تعمل على إثراء السرد وجعل القارئ يتفاعل مع النص بشكل أعمق، عبر بناء الخيال البصري والتشويق وإيصال الرسائل الثقافية أو الاجتماعية التي يحملها النص الأدبي.

5.3 أنواع المكان في قصة "لعبة البيت"

5.3.1 المكان الواقعي

الأماكن التي تدور فيها الأحداث الرئيسية، مثل منزل سامح ومنزل فتن. [الحجرة الداخلية؛ "وعاد مغمومًا إلى الحجرة الداخلية"⁴²، تحت السرير، المطبخ؛ "وما لبث أن غادر تحت السرير في الحال وجرى إلى المطبخ"⁴³، الصالة؛ "وترك الحجرة متضامًا وظل يدور في الصالة"، السلم؛ "وهبط درجات السلم تائهاً، محتارًا"⁴⁴. هذه الأماكن تمثل البيئة المادية الملموسة التي تعيش فيها الشخصيات.

5.3.2 المكان الخيالي

المكان الذي يخلقه سامح وفتن تحت السرير أثناء لعبهما "لعبة البيت". هذا المكان يمثل العالم الخيالي الذي يهرب إليه

⁴⁰ عبد الله خضر حمد، *روائع قرآنية دراسة في جماليات المكان السردية* (بيروت: دار القلم، ٢٠١٧)، ٧٨.

⁴¹ محمد السيد إسماعيل، *بناء فضاء المكان في القصة العربية القصيرة* (الإمارات: دائرة الثقافة والإعلام، ٢٠٠٢)، ١٥.

⁴² إدريس، *آخر الدنيا*، ١٣.

⁴³ إدريس، *آخر الدنيا*، ٩.

⁴⁴ إدريس، *آخر الدنيا*، ١٣.

الأطفال ويخلقون فيه قصصهم؛ "وأخذ ثلاثة ألواح خشبية كانت ساقطة من «الملة» القديمة، ومضى يضعها على حذّها، ويقسّم بها ما تحت السرير إلى أقسام، وهو يقول: دي أوضة السفرة ... ودي أوضة النوم ... وده المطبخ"⁴⁵.

5.4 آليات وتقنيات بناء المكان

5.4.1 الوصف التفصيلي

يستخدم الكاتب الوصف التفصيلي لتقديم الأماكن الواقعية والخيالية. مثلاً، يتم وصف صالة منزل فاتن بدقة؛ "ووقف سامح يتربّع ظهور فاتن ويتأمل الصالة، كان فيها ترابيزة سفرة مثل صالّتهم، غير أن كراسيها قديمة موضوعة فوق الترابيزة. وكان هناك كرسي غريب الشكل مسنده عالٍ جداً، يحتاج إلى سلم للصعود عليه، والكرسي ترقد فوقه قطعة ذات ألوان جميلة، ملفوفة على نفسها ونعسانة"⁴⁶. وكذلك الغرفة التي يلعب فيها سامح وفاتن تحت السرير. الوصف يشمل الأثاث، الألوان، والأجواء العامة، مما يساعد القارئ على تصور الأماكن بوضوح.

5.4.2 الحركة داخل المكان

يتم تصوير حركة الشخصيات داخل الأماكن المختلفة، مثل تحركات سامح داخل شقته ومنزل فاتن، وأثناء اللعب تحت السرير. "وبدأت الرزاة تغادر فاتن، فجلست على الأرض وتربّعت"⁴⁷؛ "وهبط السلام الباقية قفراً، وتدحرج وعاد يقفز"⁴⁸، هذه التقنية تساهم في إضفاء ديناميكية على الأحداث وتجعل القارئ يشعر بأنه يتنقل مع الشخصيات في المكان.

5.4.3 التضاد بين الأماكن

يتم إبراز التضاد بين الأماكن الواقعية والخيالية. منزل سامح ومنزل فاتن يمثلان العالم الواقعي، بينما المكان تحت السرير يمثل العالم الخيالي الذي يهرب إليه الأطفال. "بدا ما تحت السرير واسعاً جداً وخراباً، والألواح الخشبية ولعبه وأشيائه المبعثرة شكلها كتيب، وليس هناك أبداً أي أثر لذلك العالم الصغير الذي كان أحبّ إليه من كل عوالم الكبار وسمياته ومباهجه"⁴⁹. هذا التضاد يكشف عن تباين العوالم التي تعيشها الشخصيات.

5.4.4 استخدام التفاصيل الرمزية

بعض التفاصيل في المكان تحمل دلالات رمزية، مثل السرير القديم الذي يلعب تحته سامح وفاتن، والذي يمكن أن يرمز إلى الأمان والخصوصية التي يبحث عنها الأطفال. التفاصيل الصغيرة، مثل الحلة الألومنيوم والواور البريموس؛ "وفي هذه المرة أيضاً أعجب سامح بالحلة الألومنيوم الصغيرة، والواور البريموس الصغير، وترابيزة المطبخ التي في حجم علية الكبريت. واستكثر على فاتن أن تكون هي مالكة هذه اللعب الجميلة"⁵⁰. كل هذه الأشياء تعزز من واقعية العالم الخيالي الذي يخلقه الأطفال.

⁴⁵ إدریس، آخر الدنيا، ٨.

⁴⁶ إدریس، آخر الدنيا، ٦.

⁴⁷ إدریس، آخر الدنيا، ٨.

⁴⁸ إدریس، آخر الدنيا، ١٤.

⁴⁹ إدریس، آخر الدنيا، ١٣.

⁵⁰ إدریس، آخر الدنيا، ٨.

5.4.5 التركيز على الأماكن الداخلية

القصة تركز على الأماكن الداخلية مثل المنازل والغرف، مما يعكس البيئة الشخصية والحياة اليومية للشخصيات. هذه الأماكن تُظهر جوانب مختلفة من حياة الأطفال وعلاقاتهم بالعالم من حولهم.

5.5 أثر المكان في البناء السردى للقصة

- **تعزيز الواقعية والخيال:** الأماكن الواقعية تُرسخ من واقعية الأحداث وتجعلها أكثر قرباً للقارئ، وتجعل القصة ملموسة ومعاشة، بينما الأماكن الخيالية تعكس قدرة الأطفال على خلق عوالمهم الخاصة.
- **تطوير الشخصيات:** الأماكن تساهم في تطوير الشخصيات وإظهار جوانب مختلفة من حياتهم. مثلاً، المكان تحت السرير يُظهر خيال الأطفال وإبداعهم، بينما المنازل تعكس البيئة العائلية التي يعيشون فيها.
- **إبراز التوتر والصراع:** التضاد بين الأماكن الواقعية والخيالية يزيد من التوتر والصراع في القصة؛ فالأحداث التي تجري في الأماكن الواقعية تكون أكثر توترًا وجدية، بينما اللعب في الأماكن الخيالية يخفف من هذا التوتر ويوفر للأطفال ملاذًا.
- **خلق جو من الحميمية والعزلة:** التركيز على الأماكن الداخلية يخلق جوًا من الحميمية والعزلة، مما يجعل القارئ يشعر بالقرب من الشخصيات وفهم تفاصيل حياتهم اليومية. الأماكن الداخلية تعكس الحياة الخاصة والشخصية للشخصيات.

6 تقنيات خاصة

6.1 الراوي الخارجي

الراوي الخارجي يسرد الحكاية من خارج متنها، مما يعني أنه ليس شخصية رئيسية أو ثانوية في القصة. يقتصر دوره على نقل الأحداث، فهو مفارق لمرويه، لكنه يتدخل باستمرار فيما يرويهِ⁵¹، من خلال تقديم التفاصيل والأفكار والمشاعر للشخصيات، خصوصًا سامح. هذا يمنح القارئ فهمًا أعمق لتحركات الشخصيات ودوافعها.

6.2 الحوار

استخدام الحوار لتعميق الشخصيات وتقديم الصراع، فالحوار بين سامح وأم فاتن؛ "ابتسمت له السيدة ابتسامة كبيرة وانحنت ناحيته، وقالت: يوه ... هو انت يا حبيبي؟! ... أنا رخرة قلت مين اللي يضرب الجرس ده ومالوش خيال ... عايز إيه يا حبيبي؟ عايز الهون؟ ... ماما بتعمل كفته؟"⁵². وسامح وفاتن، "وفي منتصف السلم قال لها فجأة: إن كنت جذعة امسكيني قبل ما أوصل باب شقتنا. وجرى أمامها فوق الدرجات، ولكنه حين لم يسمعها تجري خلفه توقّف، وقال: إحيه عليكي ... مش قادرة تجري ورايا يا خاوية؟ فقالت وفي ملاحظتها ثابت وتأفّف ورزانه: أنا محبّش الجري ده"⁵³. يكشف عن طبيعة الشخصيات وأفكارهم الداخلية. كما أن الحوارات البسيطة بين الأطفال تبرز الفروق في الشخصيات وتقدم التوتر الدرامي اللازم

⁵¹ نبيل حمدي الشاهد، العجائبي في السرد العربي القديم (الأردن: مؤسسة الوراق، ٢٠١١)، ٣٦.

⁵² إدريس، آخر الدنيا، ٥.

⁵³ إدريس، آخر الدنيا، ٧.

لتصعيد الأحداث.

6.3 الوصف التفصيلي

ونعني كلا من الوصف البصري والعاطفي؛ فالوصف التفصيلي للأماكن والأشياء، مثل ملابس أم فاتن؛ "وفتح الباب، ووقفت على عتبة سيده ضخمة مهيبه، ترتدي قميص نوم خفيفاً جداً، لونه أصفر باهت كقشر الليمون"⁵⁴. ووصف الشقة، "ويتأمل الصالة، كان فيها ترابيزة سفرة مثل صالتهم..."⁵⁵. يخلق صورة حية في ذهن القارئ. والأمر نفسه عند استخدام الوصف لتقديم مشاعر سامح وفاتن، خاصة في لحظات النزاع والمصالحة؛ "هي بعينها جالسة ورأسها بين يديها، وكانت تبكي ودموعها تسيل، وسبتها الصغير راقد بجوارها، والحلة قد تبعثرت منه"⁵⁶. هذا الوصف التفصيلي يتيح للقارئ تصور المشهد بشكل حي، وينقل المشاعر القوية التي تعيشها الشخصيات، مما يعمق من فهمنا للعلاقات والتفاعلات الإنسانية في القصة.

6.4 الرمزية

يتم استخدام الرموز لتعزيز المعاني، مثل السرير الذي يلعبون تحته يمثل عالمهم الخيالي والأمن الذي يتحطم عند النزاع. كما أن الأشياء الصغيرة مثل الحلة الألومنيوم وألواح الخشب ترمز لعالم الأطفال وللخيال الغني لديهم؛ "أخرج الحنفية ومضى يفتحها ويغلقها وينفخ فيها، ومضت في ذهنه فكرة: لماذا لا يستعملانها هو وفاتن في لعبتهما، فيركبها في رجل السرير، ويصنع لها حجرة صغيرة، وتكون هي الحمام؟ ألا يصبح حينئذ كالبيوت الحقيقية؟"⁵⁷.

6.5 التوازي بين العالمين الواقعي والخيالي

يتم استخدام العالم الخيالي تحت السرير كمرآة للصراع الداخلي والعواطف بين سامح وفاتن، فضلاً عن أن انتقال سامح وفاتن بين العالمين الخيالي والواقعي يبرز الفجوة بين توقعاتهم الطفولية والواقع.

6.6 التوتر النفسي

يتم استخدام التوتر النفسي لدى سامح بعد النزاع مع فاتن لخلق تعاطف لدى القارئ وفهم أعظم للمعاناة الداخلية للشخصية؛ يمكن ملاحظة ذلك في المقطع التالي: "وترك الحجرة متضايقاً وظل يدور في الصالة. وفجأة أحس أنه ضاق ببيتهم كله، وأنه يريد الخروج منه والذهاب إلى أي مكان... وهكذا وجد نفسه واقفاً في الطريقة خارج باب الشقة وحده"⁵⁸.

النتائج

في نهاية المطاف يمكننا استعراض النتائج التالية:

تبرز أهمية البحث في توضيح تقنيات السرد المختلفة المستخدمة في القصة وأثرها على الرسائل والمعاني المستخلصة. قصة "لعبة البيت" تستعرض تطور علاقة الطفلين سامح وفاتن من خلال تفاعلهم في لعبة خيالية تتحول إلى نزاع ثم مصالحة.

⁵⁴ إدریس، آخر الدنيا، ٥.

⁵⁵ إدریس، آخر الدنيا، ٦.

⁵⁶ إدریس، آخر الدنيا، ١٤.

⁵⁷ إدریس، آخر الدنيا، ١٤.

⁵⁸ إدریس، آخر الدنيا، ١٢.

الأحداث تتبع تسلسلاً زمنياً منطقياً يبدأ من المقدمة الهادئة، مروراً بتطور الأحداث والعقدة، وصولاً إلى الحل النهائي الذي يعيد العلاقة بين الطفلين إلى وضعها الطبيعي، ويبرز أهمية اللعب المشترك والتفاهم في العلاقات الإنسانية.

تستخدم قصة "لعبة البيت" تقنيات متعددة لبناء الأحداث وتسلسلها، بما في ذلك الراوي الخارجي، البناء الكلاسيكي للحدث، الحوار، الوصف التفصيلي، الرمزية، التوازي بين العالمين الواقعي والخيالي، والتوتر النفسي. هذه التقنيات تساهم في خلق قصة مشوقة ومعبرة تعكس ديناميات العلاقات الطفولية والصراعات البسيطة لكنها عميقة في الوقت نفسه.

بناء الشخصيات في قصة "لعبة البيت" يعتمد على وصف دقيق وتفصيل شخصيات الأطفال والتفاعل بينهم. تأثير الشخصيات على البناء الدرامي يظهر من خلال تعزيز التوتر والصراع، وإظهار النمو العاطفي، وتقديم تنوع في الصفات الشخصية، وتوجيه السرد، وإبراز الرسائل والمواضيع. هذه العناصر مجتمعة تخلق قصة تعكس واقع الأطفال وعالمهم الخيالي.

الزمن في قصة "لعبة البيت" يستخدم بذكاء لتعزيز السرد وتطوير الشخصيات وإبراز التوتر الداخلي. التتابع الزمني الخطي، مع التركيز على الزمن النفسي، يساهم في جعل القصة واقعية ومؤثرة، ويعكس تداخل العوالم الواقعية والخيالية في حياة الأطفال. هذه التقنيات تجعل من القصة تجربة غنية وممتعة للقارئ.

بنية المكان في القصة "لعبة البيت" تُوظف ببراعة لتعزيز السرد وتطوير الشخصيات. يُقدّم الوصف التفصيلي للمكان خلفية غنية تُضفي عمقاً على القصة، بينما تعكس الحركة داخل المكان ديناميكية العلاقات بين الشخصيات. كما أن التباين بين الأماكن الواقعية والخيالية يُبرز الفجوة بين ما هو حقيقي وما هو متخيل، مما يرسخ التوتر الدرامي في القصة. وفي الوقت نفسه فإن استخدام التفاصيل الرمزية يمنحنا طبقات متنوعة من المعاني، ويضفي بعداً فلسفياً على النص.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. ١٥ مجلد. بيروت: دار صادر، ١٩٩٤.
- إدریس، یوسف. *آخر الدنيا*. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٠.
- إسماعیل، عز الدین. *الأدب وفنونه دراسة ونقد*. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١٣.
- إسماعیل، محمد السید. *بناء فضاء المكان في القصة العربية القصيرة*. الإمارات: دائرة الثقافة والإعلام، ٢٠٠٢.
- الجوهري، أبو نصر إسماعیل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ٦ مجلد. بيروت: دار العلم للملايين، الرابعة، ١٩٨٧.
- الحميري، نشوان بن سعيد. *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*. تحقيق: حسين بن عبد الله العمري. ١١ مجلد. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩، ٠١.
- الزبيدي، محمد مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق: عبد الستار احمد فراج (وآخرون). ٤٠ مجلد. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١، ٠١.
- الشاهد، نبيل حمدي. *العجائني في السرد العربي القديم*. الأردن: مؤسسة الوراق، ٢٠١١.
- الطراونة، سوزان حماد. *تداخل الأجناس الأدبية في الشعر العربي الحديث*. يوسف الصائغ (١٩٣٣-٢٠٠٥م) نموذجاً. الأردن: دار الخليج، ٢٠٢٣.
- القصراوي، مها حسن. *الزمن في الرواية العربية*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤.
- الهاشمي، مريم. *التحولات السردية في الأدب الإماراتي دراسة فنية*. الإمارات: دائرة الثقافة والسياحة، ٢٠٢٤.
- بارت، رولان. "التحليل البنوي للسرد". *طرائق تحليل السرد الأدبي*. ١٧. الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، ١٩٩٢.
- برنس، جيزال. *المصطلح السردى معجم مصطلحات*. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.
- حجازي، سمير سعيد. *قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر*. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١، ٠١.
- حماد، أحمد عبد اللطيف. "الزمان والمكان في قصة العهد الجديد". *عالم الفكر* ٣/١٦ (١٩٨٥)، ٦٥-٩٠.
- حمد، عبد الله خضر. *روائع قرآنية دراسة في جماليات المكان السردى*. بيروت: دار القلم، ٢٠١٧.
- سعادة، هنادي أحمد. *فنية الرمز ودلالات الخطاب في القصة القصيرة مقارنة تأويلية*. الأردن: الآن ناشرون وموزعون، ٢٠٢٠.
- سليم، خالد جعفر. *أنماط الشخصية في قصص جمال نوري*. الأردن: دار غيداء للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. ٤ مجلد. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨.
- موير، إدوين. *بناء الرواية*. ترجمة إبراهيم الصيرفي. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥.
- مينو، محمد محيي الدين. *فن القصة القصيرة*. مقاربات أولى. دبي: منشورات مدرسة الإمام مالك الثانوية، ٢٠٠٠.

Kaynakça | References | المصدر

- Bārt, Rūlān. "et-Taḥlilū'l-benyevī li's-serd." *Ṭarā'īku taḥlilī's-serdī'l-edebī*. 17. Rabat: Menşūrāt İttihād Kuttābī'l-Mağrib, 1992.
- Birens, Cīrāld. *el-Muşṭalaḥu's-serdī, Mu'cemu muşṭalaḥāt*. Kahire: el-Mecmau'l-A'lā li's-Saḳāfe, 2003.
- Cevherī, Ebū Naşr İsmā'il b. Ḥammād. *eş-Şihāḥ Tācū'l-luḡa ve Şihāḥu'l-ʿArabiyye*. Taḥkīk: Aḥmed ʿAbdū'l-Ġafūr ʿAṭṭār. 6 cilt. Beyrut: Dārū'l-ʿİlm li'l-Melāyīn, 4. bs., 1987.
- Ḥamed, ʿAbdullah Ḥıdır. *Revā'ıu Qurʾāniyye dirāse fi cemāliyatī'l-mekāni's-serdī*. Beyrut: Dārū'l-Kalem, 2017.
- Ḥammād, Aḥmed ʿAbdū'l-Laṭif. "ez-Zemān ve'l-mekān fi kıssa el-ʿAhdū'l-cedid." *ʿĀlemū'l-fıkr* 16/3 (1985): 65-90.
- Hāşimī, Meriyam. *et-Taḥavvülātu's-serdiyye fi'l-edebī'l-İmārātī dirāse fenniyye*. el-İmārāt: Dā'iratū's-Saḳāfe ve't-Turāt, 2024.
- Ḥicāzī, Semir Sa'īd. *Kāmūsu muşṭalaḥātī'n-naḳdī'l-edebī el-mu'āşır*. Kahire: Dārū'l-Āfāk el-ʿArabiyye, 1. bs., 2001.
- Ḥımyerī, Neşvān b. Sa'īd. *Şemsū'l-ʿulūm ve devā'u kelāmī'l-ʿArab mine'l-külüm*. Taḥkīk: Ḥüseyn b. ʿAbdullah el-ʿUmarī. 11 cilt. Beyrut: Dārū'l-Fıkr el-Mu'āşır, 1. bs., 1999.
- İbn Manzūr, Muḥammed b. Mukrim. *Lisānū'l-ʿArab*. 15 cilt. Beyrut: Dār Şādır, 1994.
- İdris, Yūsuf. *Āḥıru'd-dünyā*. Kahire: Mektebetü Mişr, 1980.
- İsmā'il, ʿİzzeddin. *el-Edeb ve Funūnühü Dirāse ve Naḳd*. Kahire: Dārū'l-Fıkr el-ʿArabī, 2013.
- İsmā'il, Muḥammed es-Seyyid. *Binā'u Faḍā'i'l-mekān fi'l-kıssa el-ʿArabiyye el-kaşıra*. el-İmārāt: Dā'iratū's-Saḳāfe ve'l-İ'lām, 2002.
- Kaşrāvī, Mehā Ḥasan. *ez-Zemen fi'r-rivāyeti'l-ʿArabiyye*. Beyrut: el-Mü'essesetü'l-ʿArabiyye li'd-dirāsāt ve'n-neşr, 2004.
- Mınū, Muḥammed Muḥyiddin. *Fenū'l-kıssa'l-kaşıra, muḳārebātü'l-ülā*. Dübey: Menşūrātü Medresetü'l-İmām Mālik eş-Şenāviyye, 2000.
- Müyyır, Edvīn. *Binā'ü'r-rivāye*. Tercüme: İbrāhım eş-Şırfı. Kahire: ed-Dāru'l-Mışriyyetü li't-te'lif ve't-terceme, 1965.
- Sa'āde, Henādī Aḥmed. *Fenniyyetü'r-ramz ve delālātu'l-ḥıṭāb fi'l-kıssa'l-kaşıra, muḳārebe te'viliyye*. Ürdün: el-Ān Nāşırūn ve Mevzī'ün, 2020.
- Selīm, Ḥālid Ca'fer. *Enmātü'ş-şāḥşiyye fi kısaşı Cemāl Nūrī*. Ürdün: Dārü Ḥıdā li'n-neşr ve't-tevzī', 2017.
- Şāhid, Nebil Ḥamdī. *el-ʿAcā'ibī fi's-serdī'l-ʿArabī el-ḳādīm*. Ürdün: Müessesetü'l-Verāk, 2011.
- Ṭarāvīne, Süzān Ḥammād. *Tedāḥulu'l-eclāsi'l-edebiyye fi'ş-şi'ri'l-ʿArabī el-ḥadıṭ, Yūsuf eş-Şā'ig (2005-1933 M.) numūce*. Ürdün: Dārū'l-Ḥalīc, 2023.
- ʿUmer, Aḥmed Muḥtār ʿAbdū'l-Ḥamid. *Mu'cemū'l-luḡati'l-ʿArabiyye el-mu'āşıra*. 4 cilt. Kahire: ʿĀlemū'l-Kütüb, 2008.
- Zebidī, Muḥammed Murtaḍā. *Tācū'l-ʿarūs min cevāhiri'l-kāmūs*. Taḥkīk: ʿAbdū's-Settār Aḥmed Ferāc ve diğeri. 40 cilt. Kuveyt: el-Mecmau'l-Vaṭanı li's-Saḳāfe ve'l-Fünün ve'l-Ādāb, 1. bs., 2001.



الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر بين العرفانية والفكر الصوفي

ملخص :

احتلت شخصية الأمير عبد القادر الجزائري مكانةً مهمةً في سجل التاريخ الأدبي والنضالي الحديث، وذلك لاجتماع خصيصتين قلما اجتماعتا في شخص إلا وكان له حظ الشهرة والرفعة والسمو؛ فأما الأولى فالإنسانية والحنكة السياسية - العسكرية، وبهما نال احترام العالم وتقديره. وأما الثانية فشاعريته المتقدمة وذوقه الأدبي المتعالي الذي سما به في مدارج التصوف وأضفى عليه من هالات العرفانية. فكان شعره غنياً و نابضاً بكل هذه المعاني والسمات، لذا جاءت هذه الورقة العلمية "الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر بين العرفانية والفكر الصوفي" في هذا الصدد للإجابة على مجموعة من الأسئلة الهامة والمتصلة بجوهر البحث. ماهي العلاقة التي تربط العرفانية بالتصوف؟ وهل هي قائمة على الاختلاف أم التكامل؟ مما هي الروافد التي ساعدت في تشكيل الوعي الفكري الصوفي العرفاني لدى الأمير؟ كيف تحققت الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير في ضوء ما تمليه العرفانية والتصوف كتوجه فكري خاص يقوم على مرجعيات متنوعة؟ ولمقاربة هذا الموضوع يعتمد البحث على المنهج التحليلي لمقاربة الموضوع وتحديد أبعاده.

الكلمات المفتاحية: شعر، الأمير عبد القادر، العرفانية، التصوف، الإنسانية.

İnsan ve Kültürel Boyutlar: Prens Abd-el-Kader'in Şiirinde Gnostisizm ve Tasavvuf Düşüncesi

Sabah Gheraibia | ORCID 0000-0001-8475-8430 | sabah.gheraibia@umc.edu.dz

Doç. Dr., Mentouri Kardeşler Üniversitesi, Constantine 1, Edebiyat ve Arap Dili Bölümü, Cezayir

ROR ID: <https://ror.org/017wv6808>

Naima Boukeloua | ORCID 0009-0007-6480-1682 | boukeloua.naima@umc.edu.dz

Dr. Öğr. Üyesi, Mentouri Kardeşler Üniversitesi, Constantine 1, Edebiyat ve Arap Dili Bölümü,
Cezayir

ROR ID: <https://ror.org/017wv6808>

Katkı Oranı Beyanı: Yazarlar bu makaleye eşit oranda katkı sunmuşlardır.

Öz

Prens Abdelkader el-Cezairi (1222-1300 AH / 1807-1882 AD) dosttan önce düşman tarafından saygı duyulması ve büyütülmesi gereken en önde gelen tarihi figürlerden biriydi, prensin insanlığı ve ahlakı tarafından dayatılan bir gerçek. Belki de prensin bildiği en belirgin şey mücadelesiydi ve Fransız sömürgecisinin karşısında cihat bayrağını kaldırdı. Bu mücadele, bu kişiliği tarihsel olarak mücadele ve siyasetle ilişkilendirmemizi sağlayan Cezayir devletini kurma arayışıyla güçlendi, prensin edebi kişiliğinin diğer tarafını

kaplamış olabilecek bir gerçek. Siyasi tarih, prensin yüzünü siyasi ve askeri lider olarak korursa, edebiyat tarihi onu Sufi yazar ve şair imajında korur. Hiç şüphe yok ki, bu Sufi gelenek yöneliminin, tüm bileşenleriyle kişiliğinin oluşumuna katkıda bulunan hayatının önemli bir istasyonu olduğu, ve ortaya çıkan koşullar, şair tarafından benimsenen ve doyurulan bu yönelim üzerinde en büyük etkiye sahipti/ Bu düşünsel akımın özellikleri genel olarak edebî yapımda ve özel olarak şiirde ve "" başlıklı bu makalede ortaya çıkmıştır "Prens Abdülkader el-Cezâîrî'nin Gnostisizm ile Tasavvuf Düşüncesi Arasındaki Şiirinde İnsan ve Kültürel Boyutlar", emir'in şiirindeki bu insani ve kültürel yönleri, sırayla listelediğimiz bazı temel soruları yanıtlayarak ortaya koymayı hedeflediğimiz bir duraklama var: Biliş ve mistisizm arasındaki ilişki nedir? Fark veya entegrasyona mı dayanıyor? Hangi kollar prensin Sufi entelektüel farkındalığını oluşturmaya yardımcı oldu? Prince'in şiirinin insani ve kültürel boyutları, çeşitli referanslara dayanan özel bir entelektüel yön olarak bilgi ve mistisizm emirleri ışığında nasıl elde edilmiştir? Bu konuya yaklaşmak için araştırma, konuya yaklaşmak ve boyutlarını belirlemek için analitik yaklaşıma dayanır.

Anahtar Kelimeler

Şiir, Prens Abd-el-Kader, Gnostisizm, Sufizm, İnsanlık.

Atıf Bilgisi

Gheraibia, Sabah – Boukeloua, Naima. “الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر بين العرفانية والفكر الصوفي”. *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 125-154.

Geliş Tarihi	05.11.2024
Kabul Tarihi	12.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Human and Cultural Dimensions in the Poetry of Prince Abd-el-Kader Between Gnosticism and Mystic Thought

Sabah Gheraibia | ORCID 0000-0001-8475-8430 | sabah.gheraibia@umc.edu.dz

Associate Professor, Mentouri Brothers' University, Constantine 1, Department of Literature and Arabic Language, Algeria

ROR ID: <https://ror.org/017wv6808>

Naima Boukeloua | ORCID 0009-0007-6480-1682 | boukeloua.naima@umc.edu.dz

Assistant Professor, Mentouri Brothers' University, Constantine 1, Department of Literature and Arabic Language, Algeria

ROR ID: <https://ror.org/017wv6808>

Contribution Declaration: The authors contributed equally to this article.

Abstract

Prince Abdelkader al-Jazairi (1222-1300 AH / 1807-1882 AD) was one of the most prominent historical figures who must be respected and raised by the enemy before the friend, a fact imposed by the prince's humanity and morals. Perhaps the most prominent thing that the prince knew was his struggle and raised the banner of jihad in the face of the French colonizer. This struggle was strengthened by his quest to establish the Algerian state, which made us link this personality historically with struggle and politics, a fact that may have covered the other side of the prince's literary personality. If political history preserves the prince's face as the political and military leader, then the history of literature preserves it in the image of the Sufi writer and poet. There is no doubt that this Sufi customary orientation was an important station of his life that contributed to the formation of his personality with all its components, and the circumstances that arose had the greatest impact on this orientation adopted and saturated by the poet. The features of this intellectual trend have appeared in his literary production in general and poetry in particular, and in this paper entitled "The Human and Cultural Dimensions in the Poetry of Prince Abdelkader al-Jazairi between Gnosticism and Sufi Thought", we have a pause through which we aim to reveal these human and cultural aspects in the poetry of the Emir, by answering some fundamental questions that we list in order: What is the relationship between cognition and mysticism? Is it based on difference or integration? What tributaries helped to form the Sufi intellectual awareness of the prince? How have the human and cultural dimensions of the Prince's poetry been achieved in light of the dictates of knowledge and mysticism as a special intellectual direction based on various references? To approach this topic, the research relies on the analytical approach to approach the topic and determine its dimensions.

Keywords

Poetry, Prince Abd-el-Kader, Gnosticism, Sufism, Humanity.

Citation

Gheraibia, Sabah – Boukeloua, Naima. “الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر بين العرفانية والفكر الصوفي”. *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 125-154.

Date of Submission	05.11.2024
Date of Acceptance	12.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

مقدمة:

كان الأمير عبد القادر الجزائري (1222-1300 هـ / 1807 - 1882 م)⁽¹⁾ من أبرز الشخصيات التاريخية المرموقة التي أوجبت احترامها ورفعت مكانتها عند العدو قبل الصديق، وهي الحقيقة التي فرضتها إنسانية الأمير وأخلاقه، ولعل أبرز ما عرف به الأمير هو نضاله ورفعه راية الجهاد في وجه المستعمر الفرنسي، وقد تعزز هذا النضال بسعيه نحو تأسيس الدولة الجزائرية، مما جعلنا نربط هذه الشخصية تاريخيًا بالكفاح والسياسة، وهي حقيقة ربما غطت على الجانب الآخر من شخصية الأمير الأدبية، وإذا كان التاريخ السياسي يحفظ وجه الأمير بصورة الرجل القائد السياسي والعسكري، فإن تاريخ الأدب يحفظه في صورة الأديب والشاعر الصوفي العارف، وبما لاشك فيه أن هذا التوجه الصوفي العرفاني كان محطة مهمة من محطات حياته التي أسهمت في تشكيل شخصيته بمكوناتها كافة، و كان لظروف نشأته الأثر الأكبر في هذا التوجه الذي تنبأه الشاعر وتشيع به.

وقد ظهرت معالم هذا الاتجاه الفكري في إنتاجه الأدبي عامةً والشعري خاصةً، ولنا في هذه الورقة المعنونة بـ " الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر بين العرفانية والفكر الصوفي - بحث في الروافد والتجليات " وقفة تحذف من خلالها إلى الكشف عن هذه الجوانب الإنسانية والثقافية في شعر الأمير.

لقد حظي موضوع التصوف والعرفان في شعر الأمير عبد القادر باهتمام الباحثين، فأفردت له البحوث العلمية والدراسات الأكاديمية في سعي حثيث إلى فهمه بمقاربات منهجية وغايات مختلفة، ويمكن تصنيفها إلى عدة أصناف رئيسية نذكر منها:

1. التحليل المباشر للخطاب والمضمون الصوفي: تركز هذه الدراسات على التحليل المباشر للخطاب الصوفي ومضامينه في شعر الأمير عبد القادر، وتحليل المفاهيم والمصطلحات الصوفية التي استخدمها ومن بينها:

- البعد الصوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري (2013) لسامية بو عجاجة: تحذف هذه الدراسة إلى إبراز تجليات البعد الصوفي في شعر الأمير عبد القادر، وبيان أثر النشأة عليه لا سيما وأنه شاعرٌ متصوفٌ سليل الأسرة الصوفية.
- ملامح الخطاب الصوفي في شعر الأمير عبد القادر (2019) لعبد الوهاب عبوسي: في هذه الدراسة تم تحديد ملامح الخطاب الصوفي في شعر الأمير، وتحليل اللغة الرمزية التي استخدمها للتعبير عن تجربته الروحية.

2. استكشاف التجربة الصوفية: تتجاوز هذه الدراسات حدود الشعر لتحليل التجربة الصوفية للأمير في سياق حياته وكتاباته الأخرى ومنها.

- الروحي والثقافي في فكر الأمير عبد القادر الجزائري (2019) رشيد مقدم: وهي دراسة عرض فيها لمراحل التكوين الثقافي للشاعر، وترقيته لبلوغ درجة المتصوف العارف، وكيف تجلّى ذلك في نتاجه الأدبي شعراً ونثراً.
- التجربة الصوفية والنزعة الإنسانية في كتابات الأمير عبد القادر (2021) لعبد القادر بوعرفة: ركز الباحث التجربة الصوفية للأمير بين التصوف العلمي والتصوف العملي في شبابه، والتصوف الاتحادي في شيخوخته، وبين أثر ابن العربي في تشكيل نزعتة الإنسانية.

(1) عبد القادر بن محي الدين بن المصطفى بن محمد بن المختار بن عبد القادر بن أحمد المختار بن عبد القادر بن أحمد المشهور بابن خدة (وهي مرضعته)، ابن محمد بن عبد القوي بن علي بن أحمد بن عبد القوي بن أحمد بن محمد بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن السبط رضي الله عنهم. ينظر: نزار أباضة، الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، (دمشق - سورية: دار الفكر، ط 1، 1994)، 9.

- الأمير عبد القادر مؤسس الدولة الجزائرية ورمز المقاومة الشعبية (2022) لهجرة نقاز: تضمنت هذه الدراسة، عرضاً لظروف نشأته وأثرها على تكوينه الديني والسياسي، وإشارةً بسيطةً لمكانة التصوف في فكر الأمير ودوره في توجيه جوانبه الروحية والأخلاقية.
 - 3. تتبع المصطلح الصوفي: ركزت هذه الدراسات على تحليل المصطلحات الصوفية والعرفانية التي استخدمها الأمير في شعره وتوضيح دلالاتها وأبعادها ومنها.
 - المصطلح الصوفي العرفاني في شعر الأمير عبد القادر من الكشف إلى الحقيقة (2017) محمد سحواج: اهتمت هذه الدراسة بتحليل المصطلح الصوفي العرفاني في شعر الأمير، وحددت علاقته بمفهومي الكشف والحقيقة.
 - 4. تحليل الشعر الصوفي من منظور بلاغي وأسلوبى: درست هذه الأعمال المضامين الصوفية من منظور بلاغي وأسلوبى وبينت تأثيرها في التجربة الصوفية للأمير، وقد غلب عليها التوجه اللغوي.
 - التشكيل اللغوي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري (2006) وهب رومية: بينت هذه الدراسة التشكيل اللغوي في شعر الأمير، وركز الباحث على التكرار والمقابلة وأثرهما في التعبير عن أفكاره ومشاعره.
 - الانزياح في الشعر الصوفي -رأية الأمير نموذجاً (2010) سليم سعيداني: وهي رسالة ماجستير ركز فيها الباحث على بيان تجليات التصوف في شعر الأمير عبد القادر من خلال التحليل البلاغي (الانزياح).
- تميزت هذه الدراسات بتنوعها وغناها معرفياً وفكرياً، وقد ركزت في مجملها على دراسة شعر الأمير ومضمونه إما من الناحية اللغوية والبلاغية بحثاً عن جمالية النص، أو البحث في المصطلح ودلالته الصوفية، أو البحث عن الدلالات الروحية والثقافية وتجلياتها في آثار الأمير عامةً. إلا أنها غيّبت بعض الجوانب المتعلقة بالبحث عن الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعره، وتجلياتها في ضوء التصوف والعرفان، مما جعل الحاجة ملحة إلى دراسة تكشف روافد تشكيل الفكر الصوفي العرفاني ودورها في بعث الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر، وهو ما تسعى هذه الدراسة لبيانها بالإجابة عن بعض الأسئلة الجوهرية:
- ما هي العلاقة التي تربط العرفانية بالتصوف؟ وهل هي قائمة على الاختلاف أو التكامل؟
 - ما هي الروافد التي ساعدت في تشكيل الوعي الفكري الصوفي العرفاني لدى الأمير؟
 - كيف تجلت الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير في ضوء ما تلمحه العرفانية والتصوف؟
- ولعل هذا ما يؤسس لأهمية البحث ومشروعيته التي تكمن في الحاجة إلى دراسة شاملةٍ لكيفية تفاعل التصوف والعرفان مع الأبعاد الإنسانية (مثل القيم والأخلاق والعلاقات الإنسانية) والثقافية (مثل الهوية والتراث والقيم الاجتماعية) في شعر الأمير عبد القادر الجزائري.

1. التصوف والعرفان -قراءة في المفهوم والدلالة:

1.1. مفهوم التصوف:

ورد المعنى اللغوي للتصوف في المعاجم العربية تحت مادة (ص، و، ف) وقد أعطيت لها معاني عديدة اتصل بعضها بلبس الصوف، وفي هذا السياق ذكر الزمخشري في أساس البلاغة: "صُوف: فلانٌ يلبس الصوف والقطن أي ما يعمل منهما، وكبشٌ صافٌ وصوافٍ وصوفاني ونعجة صافةٌ وصوفانيةٌ، كثير الصُوف. وصافٌ الكبشُ بعد زمره يصوفُ ويصافُ صُوفًا، ولا "أفعل ذلك ما بلّ بحرٌ صوفهُ". ويقال كان آل صُوفَةَ يجيزون الحاجَ من عرفات أي يفيضون

بهم، ويقال لهم: آل صوفان وآل صفوان وكانوا يخدمون الكعبة ويتنسكون ولعل الصوفية نُسبوا إليهم تشبيهاً بهم في النسك والتعب، أو إلى أهل الصفة فقيل مكان الصُّفَيَّة الصُّوفية بقلب إحدى الفاءين واوًا للتخفيف، أو إلى الصُّوف الذي هو لباس العباد وأهل الصوامع⁽²⁾، ويورد صاحب تاج العروس معنى التصوف في معجمه قائلاً: "قال أبو الهيثم: يُقال كبش صوفان، ونعجة صوفانة، وقال غيره: الصوفان: كل من وُي شينا من عمل البيت، وكذلك الصوفة"⁽³⁾، وهذا المعنى يتوافق مع المعنى السابق الذي أورده الزمخشري؛ حيث ارتبط معنى التصوف عند كليهما بمن يخدم البيت.

ويضيف قائلاً: "والصوافُ، ككتان: من يعملهُ، وصوفة البحر: شيءٌ على شكل هذا الصوف الحيواني، ومن الأبديات: قولهم: لا آتيك ما بل البحر صوفة. حكاة اللحياني. والصُفانُ، شيءٌ يخرج من قلب الشجر، رخوٌ يابس، تُفدحُ فيه النار، وهو أحسن ما يكون للمقترحين، وصوفة الرقية: زغبات فيها، وقيل هي ما سال في نقرتها، وصوف الكرم: بدت نواമيه بعد الصرام، وأبو صوفة: من كناههم، ومن أمثال العامة: "لو كانت الولاية بالصوف لطار الخروف". وتَصَوَّفَ: تَنَسَّكَ، أو ادعاه"⁽⁴⁾.

وحول الخلاف القائم في معنى التصوف وأصل اشتقاقه اللغوي، وكذا تسمية الصوفية بهذا الاسم يقول القشيري: "ثم هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة؛ فيقال: "رجلٌ صوفي" وللجماعة "صوفية"؛ ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: "متصوف" وللجماعة: "متصوفة". وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه: أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال: قمص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال: إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالنسبة إلى الصفة لا تبيح على نحو الصوفي. ومن قال إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيدٌ في مقتضى اللغة.

وقول من قال: إنه مشتق من الصّف، فكأنهم من الصّف الأول بقلوبهم فالعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصّف. ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن تحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واشتقاق"⁽⁵⁾، وبهذا فإن القشيري يسجل اعتراضه على ما ذهب إليه بعض أهل اللغة في أصل اشتقاق المصطلح، مع ترجيحه للمعنى الذي يجعل المتصوفة من الصّف الأول بقلوبهم.

وفي اصطلاح الدارسين عرف التصوف اهتماماً بالغاً فتعددت معانيه واختلفت مفاهيمه باختلاف توجهاتهم، بل إن الصوفية أنفسهم اختلفوا في تعريف التصوف، وأشار القشيري إلى هذا الاختلاف في رسالته وقد أحصى عدداً

(2) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ج 1، ط 1، 1998)، 564.

(3) السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي (مطبعة حكومة الكويت، ج 24، 1987)، 24.

(4) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 24.

(5) أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور (بيروت: دار الكتاب العلمية، 2001)،

منها⁽⁶⁾، وكذلك فعل غيره، وفي هذا المقام نعرض بعضاً مما قيل في تحديد مفهوم التصوف ونسهل ذلك بما ورد في التعريفات للشيخ الجرجاني، والذي قال فيه: "هو مذهب كله جدّ فلا يخلطونه بشيء من الهزل، وقيل تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعيّة، وإخماد صفات البشريّة، ومجانبة الدعاوى النّفسانيّة، ومنازلة الصّفات الروحانيّة، والتعلّق بعلوم الحقيقة، وإتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشريعة، وقيل ترك الاختيار، وقيل بذل المجهود والأنس بالمعبود، وقيل: حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك، وقيل الإعراض عن الاعتراض، وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى وأصله التّفرّغ عن الدنيا، وقيل: الصبر تحت الأمر والنهي، وقيل: خدمة التشرف وترك التّكلف واستعمال التّطرف، وقيل الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والإيأس ممّا في الأذى"⁽⁷⁾.

ويظهر من هذه التعريفات أنها تهدف في مجملها إلى ربط التصوف بمجموعة من السلوكيات والآداب التي تتعلق بضبط النفس وكبح جماحها في محاولة للسُّمو بها حتى ترتقي بصاحبها إلى أعلى الدرجات، ومن جهة أخرى تصلها بالممارسة الروحية والانشغال بعبادة الله عمّا سواه، مع الحث على السير على نهج رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي من خلاله تتحقق هذه العلاقة الروحية بين العبد وخالقه.

وتسعى هذه العلاقة الروحية إلى الوصول بصاحبها إلى أعلى درجات الكمال ولذلك تربط التصوف بـ "الوقوف مع الآداب الشرعيّة ظاهراً فيرى حكمها من الظّاهر في الباطن، وباطناً، فيرى حكمها من الباطن في الظّاهر، فيحصل للمتأدّب بالحكمين كمال"⁽⁸⁾. فالتصوف إذاً حسب هذا المفهوم مرتبط بالشرعية وآدابها وهو بوابة الكمال الذي ينشده الصوفي، وهو عند ابن خلدون "من علوم الشريعة الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأئمة وكبارها من الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها. والرّهبان فيما يقبل عليه الجمهور من لدّة والقاهرة مال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدّنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح النّاس إلى مخالطة الدّنيا اختص المقلوبون على العبادة باسم الصّوفيّة والمتصوّفة"⁽⁹⁾. يقوم التصوف حسب رأي ابن خلدون على عنصرين أساسيين، أولهما الجانب الروحي ويتعلّق بإقامة الشريعة والانقطاع إلى عبادة الله عز وجل مع التأمل والزهد في ملذات الدّنيا، وأما الثاني فيتصل بالحياة الاجتماعيّة وما تحمله من مغريات؛ حيث تفشا الإقبال على الدّنيا ومتاعها بين الناس في القرن الثاني الهجري، وهو ما جعل أهل الزهد والعبادة يختصون بهذه التّسمية (التصوف، والصوفيّة) دون غيرهم من الناس.

ويظهر من جملة التعريفات التي أحصاها القدماء للتصوف وإن اختلفوا في تفاصيلها فقد أجمعوا على علاقتها بالشرعية، والإخلاص في عبادة الله عز وجل مع الإعراض عن الدنيا وشهواتها. ولا يختلف المحدثون عن القدماء في تحديد مفهوم التصوف وأصل المصطلح:

(6) أنظر: القشيري، الرسالة القشيرية، 312، 315.

(7) علي بن محمد السيّد الشّريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير)، 54.

(8) الجرجاني، معجم التعريفات، 54.

(9) ولي الدّين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدّرويش (دمشق: دار المكي، ط 1، 2004)، 225.

- فمنهم من يرى أنه "مأخوذ من: "الصفاء"، والصفاء هو خلوص الباطن من الشهوات والكدرات"⁽¹⁰⁾ وهو بذلك متصل بنقاء القلب وطهارة الروح، وذلك بترفع صاحبها عن كل ما يشينه من أخلاق، وهو مفهوم تبناه القدماء أولاً.
- ومنهم من يعرفه بقوله: "التصوف هو كل عاطفة صادقة، متينة الأواصر، قوّة الأصول، لا يساورها ضعف، ولا يطمع فيها ارتياب"⁽¹¹⁾؛ وهي محاولة لربط مفهوم التصوف بالجانب الروحي الوجداني.
- ومنهم من يرى أن "التصوف منهجٌ وطريقةٌ زاهدةٌ، مُتَنَبِّئةٌ على أساس الشرع وتزكية النفس، والإعراض عن الدّنيا من أجل الوصول إلى الحق تبارك وتعالى والسّير في طريق الكمال"⁽¹²⁾، وبذلك يتبين لنا توافق الرّؤى بين القدماء والمحدثين في تحديد دلالات ومعاني التصوف.

2.1. العرفانية: العرفان في اللغة مشتق من (عَرَفَ) ويراد به المعرفة. يذكر صاحب لسان العرب معناه قائلاً: "عرف، العرفان: العلم... عرفه، يَعْرِفُهُ عَرَفَةً وَعِرْفَانًا وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً واعترفه... ورجل عروفاً وَعَرُوفَةً؛ عارف يعرف الأمور، ولا ينكر أحداً رآه مرّة... والعريف والعارف بمعنى عليم وعالم والجمع عرفاء..."⁽¹³⁾، وبهذا تكون المعرفة حسب هذا التعريف في رتبة العلم وتساويه.

ولا يقتصر معنى المعرفة عند اللغويين على مساواتها بالعلم فحسب، بل هناك خلاف بينهم في هذا الباب، ومن ذلك ما ورد في تاج العروس: "عرف ع ر ف (عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ مَعْرِفَةً، وَعِرْفَانًا، وَعِرْفَةً بالكسر) فهما (وعِرْفَانًا، بكسرتين مشددة الفاء: عَلِمَهُ) واقتصر الجوهرى على الأولين، قال ابن سيدة: وينفصلان بتحديد لا يليق بهذا المكان. وقال الراغب: المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ إدراك الشيء بتفكيرٍ وتدبُّرٍ لأثره، فهي أخصُّ من العِلْمِ، ويُضادُّه الإنكار، ويقال فلان يعرف الله ورسوله، ولا يقال: يعلم الله متعدياً إلى مفعول واحد لما كان معرفة البشر لله تعالى هو تدبُّر آثاره دون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا ولا يقال الله يعرف كذا؛ لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل إليه بتفكير، وأصله من عَرَفْتُهُ، أي: أصبت عُرْفَه، أي رائحته، أو من أصبت عرفه أي خدّه (فهو عارفٌ، وعريفٌ، وعَرُوفَةٌ) يعرف الأمور، ولا ينكر أحداً رآه مرّة، والهاء في عروفه للمبالغة"⁽¹⁴⁾؛ ويظهر من خلال هذا التعريف تمييز المعرفة عن العلم لكونها أخص منه، فهي تتصل بإدراك الأشياء عن طريق التفكير والتدبير، وتعني التوصل إلى حقيقة الشيء من خلال أثره الذي يدل عليه، وقد أشار إلى هذا الاختلاف بين العلم والمعرفة أيضاً العسكري في قوله: "الفرق بين العلم والمعرفة: أن المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، والعلم يكون مجملاً ومفصلاً، قال الزهري: لا أصف الله بأنه عارفٌ، ولا أعنف من يصفه بذلك، لأن المعرفة مأخوذة من عرفان الدّار، يعني آثارها التي

(10) عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، (بيروت: دار الجيل، ط 1، 1992)، 11.

(11) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة)، 27.

(12) ضياء الدين سجادي وآخرون، مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة الحمديدية، (بيروت: مكتبة قريش - دار الهادي، 2002)، 12.

(13) أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، مج 9)، 236.

(14) السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 24، 133.

تعرف بها. قال ولا يجوز أن يكون علم الله تعالى بالأشياء من جهة الأثر والدليل⁽¹⁵⁾، وبهذا تكون المعرفة أقل شأنًا من العلم، ولهذا يعترض الأزهري على إطلاق صفة العارف على الله لكونها تنشأ عن طريق الأثر، وهذا ما لا يجوز إطلاقه على المولى عز وجل.

وهناك من يرى أن المعرفة أعلى منزلةً وأعظم شأنًا من العلم، ومن ذلك ما ذكره العسكري في قوله: "كل معرفة علم، وليس كل علم معرفةً، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم، والشاهد قول أهل اللغة: إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلا أن يكون بمعنى المعرفة"⁽¹⁶⁾. وعليه يستقر في أذهاننا أنه وبالرغم من اختلاف علماء اللغة في مسألة مساواة المعرفة للعلم من عدمها إلا أننا نلمس اتفاقهم على كونها تتصل بإدراك الأشياء والعلم بها.

وإذا كان هذا توجه اللغويين فإن المفهوم الاصطلاحي للعرفان ظهر في مؤلفات المختصين تحت مسمى المعرفة بمعنى "ما وضع ليدل على الشيء بعينه وهي المضمرات والأعلام والمهمات وما عرّف بالآل والمضاف إلى أحدهما، والمعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه"⁽¹⁷⁾، وحسب هذا المفهوم فإن المعرفة تقوم على أساس إدراك الحقائق انطلاقًا من الموجودات التي تدل عليها، وهو بذلك لا يتعدى عن المفهوم اللغوي للكلمة، وهذا المجال يختص به العارفون وهم الذين يعرفون المولى من خلال وحدة الوجود، وعليه فإن العرفانية تختص بمعرفة الله عز وجل وبحقائق العالم التي تدل على الوحدة الإلهية.

ويختص العارف بجملة من الصفات والخصائص التي تميزه عن غيره يحددها ابن سينا في قوله: "العارفون المتزهون إذا وُضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وخلصت لهم اللذة العليا"⁽¹⁸⁾؛ فمنزلة العارف تتطلب أن يتخلى طالبها عن كافة الشواغل التي تصرفه عن طريق السعادة الحقيقية، وهي معرفة الله عز وجل، وهي مفتاح الكمال عندهم.

كانت هذه عينة من التصورات والمفاهيم التي أعطيت للمعرفة والعارف في كتب التراث العربي والإسلامي، ومن المفاهيم التي نجدها في بطون الكتب الحديثة حول العرفانية تلك التي تربطها بالغنوصية وهي اسم "مشتق من غنوص" Gnosis الكلمة اليونانية المرادفة لكلمة "معرفة"، ويعد التركيز على "المعرفة" كوسيلة لتحقيق الخلاص أو كأسلوب للخلاص بحد ذاته⁽¹⁹⁾، وفكرة الخلاص هي فكرة دينية تتعلق بالجانب الروحي ويرى أصحاب هذا الفكر أنها لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال البحث عن المعرفة باعتبارها "نزعة فكرية تمزج الفلسفة بالدين وتحاول الوصول إلى المعارف الغيبية بالكشف والتدقيق لتلك المعارف مباشرة"⁽²⁰⁾.

(15) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع)، 80.

(16) العسكري، الفروق اللغوية، 80.

(17) الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، 185.

(18) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح: نصر الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ج 2، ط 3)، 94.

(19) هانس يونان، الديانة الغنوصية، ترجمة: صباح خليل الدهيسي (دمشق: مكتبة المهتدين الإسلامية، ط 1، 2017)، 52.

(20) محمد أحمد عبد القادر ملكاوي، الغنوصية نشأتها وصلتها بالفلسفة اليونانية، متاح إلكترونيًا.

وعليه يتضح أن العرفانية توجه يرتبط بالأديان والفلسفة، ويهدف إلى تحقيق المعرفة الباطنية واكتشاف الحقائق الغيبية عن طريق الموجودات.

2. العرفانية والتصوف - مواطن الاختلاف والتقاطع:

بعد قراءتنا لمصطلحي التصوف والعرفانية يتبين أننا أمام مصطلحين مختلفين من حيث المفهوم والمعنى، إذ يعرف التصوف بأنه سلوك وممارسة اختص بها فئة من الناس، وقد ارتبطت هذه السلوكيات أول الأمر بالزهد والانقطاع للعبادة، والإعراض عن ملذات الحياة الدنيا وشهواتها، وذلك بعد أن أقر الإسلام جملة من القواعد والقوانين التي ألغى من خلالها كافة الفوارق الطبقية والعرقية بين الناس، ليصبح معيار التفاضل الوحيد بين البشر هو معيار التقوى عملاً بقوله تعالى: { َوَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّاسِ إِثْمًا ۖ فَخَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } الحجرات: الآية 13. من هنا بدأ الالتزام بين المسلمين بالأخلاق الإسلامية النابعة من روح الإسلام وتعاليمه، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يمثل النموذج الأخلاقي لهذا المجتمع، ثم سار على نهجه الصحابة والتابعون متبنين الزهد منهجاً للحياة، واستمر الأمر على هذا الحال إلى غاية القرن الثاني للهجرة أين مال الناس إلى حياة الترف، فاخصت أهل الزهد والعبادة باسم الصوفية.

وإذا كان التصوف قد ارتبط في بداياته بالسلوكيات، فإن العرفانية أو العرفان عُرف على أنه "مذهب فكري، وفلسفي، متعال، وعميق يسعى إلى معرفة الحق تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وطريقة هذا ليس منهج الفلاسفة والحكماء: بل هو طريقة أتباع منهج الإشراق والكشف والشهود"⁽²¹⁾، فالعرفانية إذن تهدف إلى معرفة الله تبارك وتعالى والفناء فيه في حين أن التصوف يهدف إلى الوصول إلى الله عز وجل، فاخصت هي بالفكر والتدبر من أجل الوصول إلى هذه المعرفة التي تمثل الحقيقة المطلقة، في حين اتجه التصوف نحو الالتزام بالممارسات والسلوكيات التي توصل العبد إلى خالقه.

ويتبين الفرق بينهما عند أبي نعيم الأصفهاني صاحب حلية الأولياء إذ قال فيه: "سمعت أبا الفضل الطوسي يقول سمعت أبا الحسن الفرغاني يقول سألت أبا بكر الشبلي ما علامة العارف؟ فقال: صدره مشروحٌ، وقلبه مجروحٌ، وجسمه مطروحٌ، فقلت: هذا علامة العارف فمن العارف؟ قال الذي عرف الله عز وجل وعرف مراد الله عز وجل وعمل بما أمره الله، وأعرض عما نهى الله، ودعا عباد الله إلى الله عز وجل. فقلت هذا العارف فمن الصوفي؟ فقال: من صفا قلبه فصفى، وسلك طريق المصطفى صلى الله عليه وسلم، ورمى الدنيا خلف القفا، وأذاق الهوى طعم الجفا قلت له: هذا الصوفي فما التصوف؟ قال: التألف والتطّرف، والإعراض عن التكلّف، قلت له أحسن من هذا ما التصوف؟ قال تسليم تصفية القلوب، لعلام الغيوب، فقلت له أحسن من هذا ما التصوف؟ فقال تعظيم أمر الله، وشفقتة على عباد الله، فقلت له أحسن من هذا من الصوفي؟ قال: من صفا من الكدر، وخلص من العكر، وامتلأ من الفكر، وتساوى عند الذهب والمدر"⁽²²⁾.

والنص يشرح بشكل واضح الفرق بين التصوف والعرفان فيظهر أن التصوف يتصل بالجانب العملي المتعلق بالممارسة لبعض الأفعال والأعمال والالتزام ببعض السلوكيات التي تضمن للصوفي أن يصل إلى مراده، وأما العرفان

(21) ضياء الدين سجادي وآخرون، مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان، والحقيقة المحمدية، 12.

(22) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 1، 1996)،

فهو ذلك الجانب الفكري الذي يقود الانسان إلى تحقيق المعرفة "معرفة الله عزّ وجلّ"، وعليه فإنه يشكل الجانب النظري الذي يتخذ العارف سبيلاً لتحقيق هذه المعرفة.

من هنا يمكننا القول إن التصوف والعرفان وإن اختلفا في هذه السبل والمفاهيم العامة إلا أنهما يتفقان في الغاية وهي البحث عن الحقيقة الإلهية، بل إن العرفان أصبح أول أصل للمتصوفة⁽²³⁾، وكان ذلك بعد تطور التصوف وتحوله من مجرد سلوكيات وممارسات إلى مذهب يسعى إلى تحقيق الكمال للإنسان، وهذا الأمر لا يمكن تحقيقه إلا "بكمال معرفة نفسه، وكمال معرفة نفسه، هي كمال معرفة ربه، إذن فالمعرفة هي سبيل أو طريق الكمال الأوحد، بل هي سبيل عبادة الله، فلا عبادة حقة إلا بمعرفة حقة"⁽²⁴⁾.

وبهذا فإن التصوف والعرفان يسيران في اتجاه واحد بحثاً عن غاية واحدة، وعليه لا يمكننا الفصل بينهما فصلاً كلياً، فكل منهما مكمل للآخر، وكأنيهما الروح والجسد.

3. روافد تشكيل الفكر الصوفي – العرفاني عند الأمير عبد القادر الجزائري:

مما لا شك فيه أن تشكيل الوعي الفكري والمعرفي الذي أسس لشخصية الأمير عبد القادر الصوفية، قد كانت له روافد متعددة أسهمت في مجملها في تحديد مساره نحو العرفان الصوفي الذي ميز نتاجه الشعري. وتنقسم إلى رافدين هما:

1.3. أولاً-المرجعية المعرفية والفكرية: وقد ساعد في بلورتها عند الأمير تظافر عدة عوامل وهي:

1.1.3. ظروف النشأة⁽²⁵⁾: كانت للأمير في صغره علامات تدل على نبوغ غير مسبوق، فقد كان يقرأ ويكتب وهو في الخامسة من عمره، ثم أصبح (طالباً) في الثانية عشرة: أي أنه في هذه السن كان متمكناً من القرآن والحديث وأصول الشريعة، وبعد سنتين حصل على تسمية (حافظ) لإجادته ترتيل القرآن الكريم عن ظهر قلب، وفي هذه المرحلة بدأ يعطي دروساً في جامع الأسرة: حيث كان يعقب ويفسر وأعمق الآيات والشواهد. لقد كان طموحه الأكبر وهو في شبابه أن يصبح (مرابطاً) مثل والده الذي أورثه ريادة الطريقة القادرية التي تلقاها من خلال رحلتهما المشتركة إلى المشرق⁽²⁶⁾ والتي سرعان ما تجاوزها بعد تحقيق مسيرته الصوفية الخاصة.

2.1.3. شغفه بطلب العلم: تتأني "أهمية ثقافة الأمير عبد القادر الفلسفية والدينية طوال مساره من حرصه المستمر على أن يحمل معه -مهما كانت الظروف- مكتبة"⁽²⁷⁾، فقد "أعطى كل وقته للدراسة المتأنية وما من ناسك استطاع أن يقطع بعناية كل صلة بينه وبين الانسان مثل ما فعل عبد القادر، فهو نادراً ما يغادر بيته من طلوع

(23) أنظر: الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء 22، 23.

(24) طارق زيناي، فصول في التصوف والعرفان قراءة في الكمال والموت والحرف والجنون، (عمان: مركز الكتاب الأكاديمي، ط 1، 2021)، 13.

(25) شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، ترجمة: أبو القاسم سعد الله (الدار التونسية للنشر)، 39، 40.

(26) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 14.

(27) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 12.

الشمس إلى غروبها ولم يكن يوقفه عن ذلك سوى وجبات الطعام وأداء الصلوات الخمس⁽²⁸⁾. ففي مرحلة ما كانت عاصمته المتنقلة زمالة مصممة⁽²⁹⁾ وفق مخطط معماري مثنى الشكل استمدته من القاعدة المثلثة التي يقوم عليها مسجد الصخرة بالقدس⁽²⁹⁾؛ ولعل هذا التصميم يوحي بعمق الارتباط الروحي والوجداني بالقدس الشريف. لقد كانت هذه العاصمة مكونة⁽³⁰⁾ من خيام بدوية مجهزة بمكتبة يزيد بها الأمير غنى باكتشافاته ومشترياته من الكتب؛ حيث تضمنت المؤلفات كافة الكلاسيكية والدينية والفقهية والفلسفية، وحتى نسخة من التوراة⁽³⁰⁾، وحرص الأمير الشغوف المتحمس على النهل من أعمال⁽³¹⁾ أفلاطون، وفيتاغورس وأرسطو ودرس كتابات مشاهير المؤلفين من عهود الخلافة العربية عن التاريخ القديم والحديث وعن الفلسفة واللغة والفلك والجغرافية بل حتى عن الطب⁽³¹⁾، ولعل وجود التوراة والإنجيل وكتب عن شرائع الأمم المختلفة تشي بالتوجه الفكري للأمير المنفتح على الآخر، هذه الميزة التي ستشكل اللبنة الأساس لتكوين فكره الصوفي العرفاني القائم على التعمق في معرفة الحقائق عن الذات والآخر والكون.

3.1.3- اشتغاله بالتعليم: بعدما شغل وظيفة المدرس الحافظ في مسجد الأسرة في صغره، "درس الأمير عبد القادر التصوف والتاريخ وعلوم الدين على مدى أكثر من عشرين عامًا في كل يوم من أيام إقامته في دمشق"⁽³²⁾، مما مكّنه من تجديد معارفه واستغراقه في طلب المعرفة من مضانها، وهو ما تجلّى في فكره الصوفي-العرفاني الذي ميز أقواله (الشعر) وأفعاله (المواقف) التي تزخر بها كتب التاريخ.

2.3. الاستعداد الفطري النفسي-حب الخلوة: يذكر شارل هنري تشرشل في كتابه أن الأمير قد دأب⁽³³⁾ على الخروج إلى الصيد فكان يمتطي جواده فردياً، ولا يأخذ معه سوى اثنين أو ثلاثة من الخدم، ثم يدخل أعماق الغابة، وائر عودته من رحلته الرياضية كان يعزل نفسه للدراسة بحيوية متجددة⁽³³⁾، ولعل هذا الشغف بالخلوة كان متنفسه الذي يجد فيه ضالته للتأمل في الكون والطبيعة والحياة وهي إحدى مييزات المتصوفة التي بدأت تتشكل في وجدان الأمير وتصبغ عقله في مرحلة مبكرة من حياته. وهو ما أشار إليه شوكيونيز مؤكداً⁽³⁴⁾ "أن عبد القادر غدا منذ رحلته الأولى إلى الشرق من أتباع أكبر علماء الدين في ذلك العصر وهو الشيخ خالد النقشبندي... وتتوافق الشهادات على ممارسته دون انقطاع المنهج التقشفي النُسكي والانعزال والخلوة والجهاد الروحي الأكبر"⁽³⁴⁾.

لقد مكنت هذه الروافد من تشكيل الفكر الصوفي العرفاني للأمير والذي يمكن أن نقسم مراحل تكوينه إلى ثلاث محطات:

3.1.2. مرحلة التأسيس: وتشمل:

(28) شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، 47.

(29) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 14.

(30) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 12.

(31) شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، 47.

(32) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 13.

(33) شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، 42.

(34) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 14.

1.1.2.3. ظروف النشأة -البينة الحاضنة: التي تميزت بالورع والتقوى والحرص على مكارم الأخلاق، والتي

حرصت على تكوين الطفل ومرافقة الشاب، وإعداده بطريقة أو بأخرى لتولى زمام الأمور ومقاليده الحكم والسياسة.

2.1.2.3. السفر وأخذ العلم عن الشيوخ: شكل السفر وأخذ العلم عن الشيوخ العارفين أهم الروافد التي

غذت تشكيل الوعي المعرفي عند الأمير وخاصة رحلة الحج 1825 م- 1828 م التي زار فيها مصر والحجاز وبلاد الشام وبغداد، فلما سافر إلى المشرق واستقر هناك "تأثر بطرق صوفية عديدة، واعتنق بعضها، وأخذ عن مشائخ وعلماء من المشرق والمغرب"⁽³⁵⁾، لقد شكل تعدد البينات واختلاف ثقافات شعوبها وأحوالهم بالإضافة إلى تعرفه على علماء عصره واستفادته منهم، فرصة سانحة لإتمام تعلمه. للعلم الشرعي والعلم العقلي.

3.1.2.3. النهل من هالات الطرق الصوفية:بدأ بالطريقة القادرية التي تلقاها من والده، مرورًا بالطريقة

النقشبندية على يد الشيخ خالد النقشبندي وصولًا إلى الطريقة الشاذلية التي تعلمها من شقيقة محمد الفاسي. وقد بين افتخاره بتشربه من أخلاق النبي وأهله وكذلك من تعاليم الطريقة القادرية التي كان لها الفضل في بناء وتكوين شخصيته وفكره يقول في هذا المعنى:

فَنَحْنُ لَنَا دِينَ وَدُنْيَا تَجْمَعَا = وَلَا فَخْرُ إِلَّا مَا لَنَا يَرْفَعُ اللّوَا

مَنَاقِبَ مُخْتَارَةً، قَادِرَةً = نَسَامَتْ، وَعَبَاسِيَّةَ مَجْدُهَا إِخْتَوَى

فَإِنْ شِئْتُ عِلْمًا، تَلَقَى خَيْرَ عَالِمٍ = وَفِي الرُّوْعِ أَخْبَارِي- غَدَتْ -تُوْهِنُ الْقَوَى

لَنَا سُفْنٌ، بَحْرِ الْحَدِيثِ بِهَا جَرَى = وَخَاضَتْ: فَطَابَ الْوَرْدُ، مِمَّنْ بِهَا إِرْتَوَى

وَإِنْ زُمْتُ فِقْهَ الْأَصْبَحِيِّ فَعُجْ عَلَى = مَجَالِسِنَا تَشْهَدُ لِوَاءِ الْعَنَا دَوَا⁽³⁶⁾

2.2.3. مرحلة العزلة والخلوة: بالإضافة إلى استعداداته الفطري التكويني لحب الخلوة تعزز هذا التوجه عند

الأمير أكثر أثناء فترة نفيه وكان النفي أول مرة قسرًا إلى سجن أمبواز في فرنسا⁽³⁷⁾، أما المنفى الثاني فقد كان اختياريًا إلى دمشق في عام 1855 م وهو ما أتاح له التقرب أكثر من أكبر شيوخ التصوف، أثناء نفيه راح الأمير يحقق في شخصه صورة الإنسان الكامل في زهده ووجده ورفضه للندىويات دون رفض الدنيا والعالم، ومن لطيف الأقدار أن

⁽³⁵⁾ سامية بوعجاجة، البعد الصوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري (مجلة العلوم الإنساني، المجلد 13، العدد (30،31)، 2013)،

⁽³⁶⁾ ديوان الأمير عبد القادر، شرح وتحقيق: ممدوح حقي (دمشق: دار البقطة العربية للتأليف والترجمة والنشر)، 31.

⁽³⁷⁾ نزار أبابضة، الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، (دمشق-سورية: دار الفكر، ط 1، 1994)، 29.

كان البيت الذي سكنه؛ هو البيت نفسه الذي توفي فيه الشيخ الأندلسي قبل ست مئة سنة، وفيه مات عبد القادر ودفن بجوار قبر ابن عربي قبل نقل رفاتة إلى الجزائر عام 1966 م⁽³⁸⁾.

3.2.3. مرحلة الترقى الصوفي: وصل الأمير إلى الدرجة القصوى من الإشراق أثناء إقامته في الأماكن المقدسة عام 1863 م⁽³⁹⁾، ثم مجاورته بمكة المكرمة سنة 1877 م؛ حيث أقبل على العبادة والخلوة والتقى بالشيخ محمد الفاسي الذي أعطاه الطريقة الشاذلية⁽⁴⁰⁾، وعليه فقد تميز المسار الروحاني الذي اتبعه بمعرفته العميقة بمختلف تيارات التصوف الإسلامي، "كما بنى تجربته الخاصة على تمكن عميق في فهم الباطنية، وسار على خطى مرشده الروحي ابن عربي في نزعته الفلسفية الدينية الهادفة إلى إدراك كنه الأسرار الربانية"⁽⁴¹⁾. وبذلك تغدو معرفة روافد "البعد الإنساني والثقافي والروحي كمنطلق مرجعي لفهم حياته وتاريخه"⁽⁴²⁾ ضرورة حتمية تعين على كشف تجلياته في ضوء فكره الصوفي العرفاني.

4. تجليات الأبعاد الإنسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر الجزائري: دراسة تحليلية في ضوء المصطلحات والمفاهيم الصوفية العرفانية:

يظهر شعر الأمير عبد القادر الجزائري عمقاً فريداً في توظيف المفاهيم والمصطلحات الصوفية العرفانية؛ إذ أن "منهج بلوغ المعرفة عند الأمير عبد القادر من خلال الخطاب الشعري الصوفي لا يقوم على الممارسة الحسية والاستدلال العقلي وإنما ينهض على القلب وأسراره والذوق وإدراكه، فهو يأخذ بمنهج الذوق المدعم بالعقل، أي العقل بمفهومه الأفلاطوني القائم على التصور العاطفي والرمز والإشارة في التعبير"⁽⁴³⁾، ومن خلال قصائده رسم صورة للإنسان الكامل في رؤيته الصوفية، مازجاً بين تجاربه في الحرب والسلم، وبين علاقته بالخالق والمخلوق، وقد تجلت في شعره مفاهيم الكشف والشهود، الفناء والبقاء، والمجاهدة والمشاهدة، مرتقياً بها من مستوى الفردي إلى آفاق إنسانية شاملة تعكس الأبعاد الإنسانية والثقافية فيه.

1.4. الأمير الإنسان وعلاقته مع الآخر: وقد تحقق هذا البعد في شعره من خلال جملة من المظاهر وهي:

1.1.4. أخلاقيات الحرب عند الأمير- الكشف والشهود في ساحة المعركة : لم يكن الأمير قائداً دموياً ولا محارباً محباً لسفك الدماء بل كان خير سفير للقائد الإسلامي، فقد خاض مقاومةً شريفةً ضد المستعمر، استثمر فيها أخلاقه وحكمته ومعرفته بحقائق الأمور ولعل ترفعه عن الدنيا وحرصه على شرف المعاملة تأتي له من السجايا

(38) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 14.

(39) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 14.

(40) نزار أباضة، الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، 29.

(41) برو إيتيين، عبد القادر الجزائري، 15.

(42) رشيد مقدم، الروحي والثقافي في فكر الأمير عبد القادر الجزائري (مجلة مشكلة الحضارة: المجلد 8، العدد 1، 2019)، 2.

(43) احمد سحواج، المصطلح الصوفي العرفاني في شعر الأمير عبد القادر من الكشف إلى الحقيقة، (الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 18، جوان 2017)، 66.

التي تربى عليها صغيراً وعززها بتعلمه وتمرسه في فلسفة الحياة والعقول مما أجبر فرنسا على احترامه والإشادة بأخلاقه يقول في توثيق هذه الميزة:

سَلُوا؛ تَخْبِرْكُمْ عَنَّا فَرَنْسَا = وَتَصْدُقْ إِنَّ حَكْتَ مِنْهَا الْمُقَالَ

فَكَمْ لِي فِيهِمْ مِنْ يَوْمِ حَرْبٍ = بِهِ افْتَخَرَ الزَّمَانُ وَلَا يُزَالُ⁽⁴⁴⁾

تظهر سمات الفكر الصوفي العرفاني واضحة في هذين البيتين. فقد استخدم الأمير مفهوم "الكشف" الصوفي من خلال لفظة "تخبركم" فالإخبار هنا ليس مجرد نقل للمعلومات، بل هو كشفٌ للحقائق الروحية التي تتجلى في ساحة المعركة. إلى جانب عبارة "افتخر الزمان" التي تحيل على مفهوم "الشهود" في التصوف؛ حيث يصبح الزمان شاهداً على تجليات الحق في أفعال العارفين.

2.1.4. عقيدة الجهاد عند الأمير- الفناء والبقاء في خدمة الخلق: يعد الجهاد في سبيل الله عقيدة راسخة عند الأمير الذي يعتبرها مجهوداً ذاتياً يرتقي بالذات المجاهدة إلى مصاف محاسبة النفس كي لا تزوغ ولا تطغي، فحرص على تطبيق التعاليم السمحة أثناء الحرب وبعدها فهو يتقدم جنوده في الحروب ويفديهم بنفسه، وهو الأمين على حياتهم وأمنهم، ويقول في ذلك:

أُذَاعُ عَنْهُمْ مَا يَخَافُونَ مِنْ رَدَى = فَيَشْكُرُ كُلُّ الْخَلْقِ مِنْ حُسْنِ أَفْعَالِي⁽⁴⁵⁾

يحقق الأمير في هذا البيت عقيدة الجهاد بأبعادها المختلفة، حيث يتجسد الجانب الأول في الجهاد بمفهومه السائد (الدفاع عن النفس)، وأما الجانب الثاني الخفي فيُظهر عقيدة الصوفي العارف الذي يتجاوز انشغاله بذاته إلى الآخر طلباً لرضى الله وتقرباً منه، في إطار مفهومي "الفناء" و "البقاء" الصوفيين المؤثرين لدفاعه عن شعبه (أدافع عنهم) في سبيل الله؛ إذ أن "الفناء عنده" هو غياب الذات (الشكل) وحضور المطلق (الجوهر)⁽⁴⁶⁾، في حين تشير لفظة "الخلق" إلى الرؤية الصوفية الشاملة التي ترى في كل المخلوقات تجلياً للحق تعالى.

ويظهر التصوف عند الأمير أيضاً من خلال روح القوة والرباط في أرض الجهاد، فكان التصوف عنده تصوف جهاد لا تصوف قعود وانزواء، وفي هذا يقول:

يا عابدِ الْحَرَمَيْنِ لَوْ أَبْصَرْتَنَا = لَعَلِمْتَ أَنَّكَ فِي الْعِبَادَةِ تَلْعَبُ

مَنْ كَانَ يَخْضِبُ خَدَّهُ بِدُمُوعِهِ = فَتَحْزُونُنَا بِدِمَائِنَا تَتَخَضَّبُ

أَوْ كَانَ يُثْعَبُ خَيْلُهُ فِي بَاطِلٍ = فَخَيُولُنَا وَقْتُ الصَّبِيحَةِ تَتْعَبُ

(44) ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، 16.

(45) ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، 20.

(46) أحمد سحواج: المصطلح الصوفي العرفاني في شعر الأمير عبد القادر من الكشف إلى الحقيقة، 69.

رَيْحُ الْعَبِيرِ لَكُمْ وَنَحْنُ عَبِيرَتَا = رَهْجُ السَّنَابِكِ وَالْغُبَارِ الْأَطْيَبِ⁽⁴⁷⁾

يكشف هذا النص مرحلة الترقى الفكري العرفاني الذي بلغه الأمير؛ إذ تجاوز مفهوم التعبد الصوفي البسيط القائم على الاعتكاف والصلاة والمناجاة إلى مفهوم آخر يرتقي بالتصوف ويربطه بفضل الجهاد. فالتصوف عنده "نزعة روحية يحسها الأغنياء كما يحسها الفقراء"⁽⁴⁸⁾. ومثل "المتصوف أو العارف بالله في رحلة بحثه عن الحقيقة، وهو يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة الكبرى، فيتحقق له الكشف وتتجلى أمامه الحجب والأسرار"⁽⁴⁹⁾، وقد تجلت بعض ملامح التصوف العرفاني عبر مصطلحات ومفاهيم أهمها:

- المجاهدة والمشاهدة: يتجاوز الأمير المفهوم التقليدي للعبادة (يا عابد الحرمين) إلى مفهوم أعمق للمجاهدة الروحية. فكان استخدام لفظة "أبصرتنا" إشارة إلى "المشاهدة" الصوفية، وهي رؤية الحقائق بعين البصيرة.

- الظاهر والباطن: تعكس عبارة "في العبادة تلعب" المفهوم الصوفي "للعب الإلهي حيث تصبح العبادة التقليدية مجرد مظاهر أمام عمق التجربة الروحية في ساحة الجهاد. وهي الدلالة ذاتها التي تحيل عليها المقابلة بين لفظة "الباطل"

و"الصبيحة" حيث يصبح الجهاد تجلياً للحقيقة الباطنة. أما استخدام لفظة "الباطل" في مقابل "الصبيحة" يعكس الثنائية الصوفية بين الظاهر والباطن، حيث يصبح الجهاد تجلياً للحقيقة الباطنة

- مفهوم الفناء: وهو ما جسده المقابل بين دموعه "و" دماننا" في إشارة إلى مفهوم "الفناء في الله" حيث تصبح التضحية بالدم أسى من دموع العبادة التقليدية. في حين تشير المقابلة بين "ريح العبير" و"رهج السنايك والغبار" إلى "الفناء في المحبوب" وفيه يصبح غبار المعركة في سبيل الله أطيب من العطور.

وبعد الانتصار يقسط في توزيع الغنائم فيؤسس بهذه التصرفات لميثاق الحرب ودستوره، ويقول في هذا المعنى:

أَمْوَالُ أَعْدَانِنَا، فِي كُلِّ أَوْنَةٍ = نَقْضِي بِقِسْمَتِهَا، بِالْعَدْلِ وَالْقَدْرِ⁽⁵⁰⁾

تعكس معاني هذا البيت تجلي المفهوم الصوفي للعدل الإلهي "ممزوجاً بالعدل الإنساني، فقد استخدم لفظي "العدل" و"القدر" ليشير إلى فهم عميق لمفهوم "القضاء والقدر" في العرفان الصوفي، مع تطبيقه على المستوى الإنساني، وبذلك يتجاوز الأمير ثنائية الصديق والعدو، ليؤسس لمفهوم شامل للعدالة، حتى من يعتبرهم أعداءً (أموال أعدائنا)، مجسداً بذلك أعلى درجات الأخلاق الصوفية والإنسانية.

(47) ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، 56.

(48) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، 36.

(49) سامية بوعجاجة، البعد الصوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، 351.

(50) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، 27.

3.1.4. معاملة الأسرى- تجليات مفهوم العدل الإلهي في أفعاله: اشتهر الأمير بمعاملته الجيدة للأسرى التي كانت نتاج تأثره بالنهج المحمدي الذين سن ثقافة التعامل مع الأسرى في الحروب بوصايه ومعاملاته الإنسانية، ولعل أبرزها تلك التي تتعلق بموقفه مع أهل مكة يوم الفتح العظيم حين قال لهم "أذهبوا فأنتم الطلقاء"، وقد كان لتأسي الأمير بهذه الأخلاق، أثرًا واضحًا على سلوك الأسرى، وهو ما سجله حين وثق في شعره لحادثة غريبة وغير مسبوقه يقول في شأنها:

وَيَوْمَ قَضَى تَحْيَى جَوَادٌ بِرَمِيَّةٍ = وَيَا أَحَدُفُوا، لَوْلَا أَوْلُو الْبَأْسِ وَالْقَوَى

في هذا البيت إشارة إلى حادث غريب جدًا ؛ كان الأمير قد أطلق جماعة من أسرى الفرنسيين بعد أن عاملهم معاملةً حسنةً جدًا، ولما عادوا إلى قطعهم والتحقوا بجيشهم سيرتهم فرنسا راغمين إلى قتال الأمير على اعتبار أنهم أعرف به من سواهم وباستطاعتهم أن يكشفوه في المعركة ويباغتهوا بالقتل أو الأسر، ولكنهم حينما رأوا الأمير قد سقط عن فرسه وهو يحاول الدفاع عن جثة ابن أخيه الشهيد ريثما يحمله المجاهدون إلى الخطوط الخلفية، وحينما رأوا أن رفاقهم من الجنود الفرنسيين الآخرين يهاجمونه بشدة، أهدق به هؤلاء الأسرى الطلقاء كالحلقة ودافعوا عنه وحموه ريثما أتى له بفارس فركبه وأتم القتال وريح المعركة⁽⁵¹⁾. تجسد هذه الحادثة الأبعاد الإنسانية والثقافية في سلوك الأمير عبد القادر المتأثر بالفكر الصوفي العرفاني؛ حيث استلهم نهجه من تعاليم الإسلام السمحة التي تحث على الرحمة والإحسان حتى في أوقات الحرب ، "فرعايته للأسرى بنفسه وحرصه على حياتهم وسلامتهم نستشفها من تأويلات أستاذه ابن عربي حين قال : "أرحم من وافق الحق ومن خالفه رحمة له، فإن ذلك قسمة، فإن الكافر إذا رحم المؤمن خفف الله عنه، وإذا رحم المؤمن الكافر وفي الله له، الكل خلق الله ومضاف إليه فتعظيم خلقه تعظيمه، فطوبى لمن رحم خلقه، ولا يلزم من رحمهم أن يلقي إلى أعداء الله بالمودة، أرحمهم من حيث لا يعلمون"⁽⁵²⁾. لقد أسهم البعد الثقافي في تعزيز مبادئ الأمير وأثبت أن القيم الإنسانية يمكن أن تتجاوز كل الحواجز، مقدمًا نموذجًا فريدًا للقائد الذي يجمع بين الحكمة والشجاعة، واستطاع بإنسانيته والتزامه بمرجعياته الثقافية والإسلامية أن يحيي الإنسانية وأخلاقيات الحرب في نفس العدو.

4.1.4. العقلانية والبعد عن العصبية في التعامل مع أهل الذمة: تقول الباحثة حسينة حماميد "أن العالم يشهد أن الأمير عبد القادر وهو في عز قوته كمحارب ومقاوم في الجزائر كان يتعامل مع أهل الذمة بما يرضي الله، فعلاقته مع المسيحيين وبالرغم من الاستعمار كانت عقلانية ولم تتسم بالعصبية فالأمير كان يعبر عن ذاتية خاصة وتفهم شخصي لروح وحاجات العصر"⁽⁵³⁾، يقول الأمير في هذا المعنى⁽⁵⁴⁾:

أنا العبد والمعبود في كل صورة = فكنت أنا ربا وكنت أنا عبدا

(51) ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، 33.

(52) عبد القادر بوعرفة، التجربة الصوفية والنزعة الإنسانية في كتابات الأمير عبد القادر، (الجزائر: المجلس الإسلامي الأعلى - www.elmadjilis-

hci.dz/2021 تاريخ الزيارة 1 ماي 2025.

(53) حسينة حماميد، الأمير عبد القادر الجزائري منشود الحوار بين الديانات - الدور الريادي في بلاد الشام، (الجزائر: مجلة حوليات جامعة

الجزائر 1، مج 18، العدد 1، 2008)، 44.

(54) العربي دحو، ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، (الجزائر: جمع، تحقيق، شرح، منشورات تالة، ط 1، 2007)، 120، 121.

فطورا تراني للكنائس مسرعا = وفي وسطي الزنار أحكمته الشدا
أقول باسم الابن والأب قبله = وبالروح روح القدس قصدا ولا كيدا
وطورا بمدارس اليهود مدرسا = أقرار تورا وأبدي لهم رشدا

يجمع الأمير عبد القادر في هذه الأبيات رموز الديانات السماوية الثلاث التي تمكن -بفضل تكوينه الثقافي والفكري العرفاني- من اكتشاف حقيقتها وكيف تتسامى الروح عن الاختلافات الظاهرة حسبه. ولعل الأمير يقصد من وراء هذا تحقيق البعد الإنساني الثقافي الذي حث عليه الإسلام في احترام أهل الذمة من جهة، ومن جهة أخرى يُظهر تقاطع العباد على اختلاف الرموز والديانات (الراهب، الكنائس، روح القدس، التوراة) في سبيل الترقى الصوفي العرفاني للوصول إلى الحقيقة الإلهية وهي الغاية والمبتغى.

لقد مثل التكامل بين العرفان الصوفي والعقلانية في شخصية الأمير عبد القادر الجزائري نموذجًا للقيادة الحكيمة في الفكر الإسلامي، فعرفانه الصوفي لم يكن مجرد تجربة روحية منعزلة، بل شكل الأساس الفكري والروحي لعقلانيته المتميزة، فمنحه رؤية شمولية للوجود، متجاوزًا التعصب والانغلاق، بالتأمل والتفكير وهما جوهر الممارسة الصوفية.

5.1.4. الإنسان والثقافي -معالم العرفان الصوفي في اعتراف الأمير عبد القادر بفضل شيوخه:

يتجلى البعد الإنساني والثقافي في شخصية الأمير عبد القادر من خلال اعترافه بفضل شيوخه: الشيخ محمد الشاذلي القسنطيني والشيخ محمد الفاسي، الناتج عن عمق فهمه للعلاقة الروحية بين المريد وشيخه في التصوف العرفاني، وقد ظهر ذلك أكثر من مرة في استخدامه لمصطلحات صوفية دقيقة في شعره.

- في مدح الشيخ محمد الشاذلي القسنطيني و الاعتراف بفضل: "استسلم الأمير للفرنسيين فنقلوه إلى قصر أمبواز بالقرب من باريس ولم يسمح بمرافقته إلا لأسرته فقط، وبعد بضع سنين تسامحوا لبعض علماء الجزائر ومراكش من أصدقائه أن يزوروه وقدم عليه يوما السيد محمد الشاذلي القسنطيني وهو من علماء المغرب المشهورين"⁽⁵⁵⁾، فرحب به الأمير بقصيدة تتلمس فيها نسمات التصوف والعرفان يقول في بعض أبياتها:

كانت على سمعي نغار نواظري = حتى رأتك أنت أنت مُكالي
عندي الأيادي البَيضُ حيثُ أرتني = ما كان قبلاً في يقين العالم
والآن صرْتُ مِنَ اليقين، بحقه = وبِعَيْنِهِ إِنَّ السُّرُورَ مُنادمي
أُسَيِّ قُطْبُ العَافِرِينَ لَكَ العَلا = متبونا منه أَجَلُ مَعَالِمِ⁽⁵⁶⁾

(55) ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، 59.

(56) ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، 59.

تتجلى في هذه الأبيات معالم التصوف العرفاني من خلال توظيفه لجملة من المصطلحات (يقين-العالم-حقه-قطب العارفين - منادم- العلا) التي تدخل في باب الاعتراف بفضل شيخه محمد الشاذلي القسنطيني واصفًا إياه "بقطب العارفين"، وهو الذي أفسح له المجال لولوج هذا العالم (التصوف والعرفان) والتبحر فيه، وهنا يتقاطع البعدين الإنساني والثقافي فالمدح والاعتراف بالفضل سلوك العارفين المدركين خواص الأشياء ومكانتها.

- الاعتراف بالفضل لشيخه محمد الفاسي: التقى الأمير وهو في الحج بالشيخ الناسك السيد محمد الفاسي مقدم الطريقة الشاذلية فتلمذ عليه وشرب منه الطريقة وكتب فيه قصيدة يشيد بها بعلمه ويتواضع في حضرته تواضع العلماء، وهي قصيدة طويلة ُ فيها من المعاني الصوفية ما يحفها بأسى معاني الشوق والمحبة والامتنان ومطلعها:

أمسعود جاء السعد والخير = وولت جيوش النّحس ليس لها ذكر
واللسر

وقد كانت محملةً بمصطلحات الصوفية العرفانية (السعد، الخير، اليسر، جيوش النحس، بشارك، الفتح، النصر المؤزر، الهناء المنتظر، الهناء المنتظر، الأمل، الفضل الأوفر، العز والسدد، الغيث)

ومجمل هذه المصطلحات ترسم صورة للسالك الصوفي الذي يتلقى الفيض الإلهي، فيتجاوز عقبات النفس والدنيا لينفتح قلبه للمعرفة الربانية، وينعم بالسكينة والأمن في ظل رعاية الله وعنايته، فالقصيدة بأكملها رؤية عرفانية عميقة للعلاقة بين العبد وربّه.

ويُظهر تحليل المصطلحات الصوفية عمق فهمه للتصوف كأداة معرفية وحياتية مؤثرة في العلاقات الإنسانية؛ إذ يتجلى البعد الإنساني في شعره من خلاله تقديره العميق للعلاقة بين المريد والشيخ حيث يصف الشيخ الشاذلي بـ "قطب العارفين" مما يعكس فهمًا عميقًا للهرمية الروحية في التصوف، كما أن استخدامه لمصطلح "الغوث" يدل على إدراكه لدور الشيخ كملجأ إنساني في الأوقات الصعبة. مما يعزز هذا البعد الإنساني في علاقته الروحية. ويُبرز وصف الشيخ بـ "مربي العارفين" البعد التربوي والإنساني؛ حيث يتجاوز الأمر مجرد نقل المعرفة إلى التربية الروحية الشاملة.

أما البعد الثقافي، فيظهر من خلال استخدام الأمير لمصطلح "اليقين"، الذي يعكس تقديره للمعرفة العميقة التي تتجاوز السطحية، وإشارته إلى "العالم" بوصفه "تجليا للحق الإلهي، وهو ما يعكس رؤية شاملة للكون والمعرفة الإلهية، ويبرز فهمه الثقافي للتصوف،

ويتكامل هذان البعدان من خلال استخدامه لمصطلح "الوقت" الذي يرمز إلى اللحظة الحاضرة في التجربة الصوفية، لتقديم صورة لتجسيد المعرفة الروحية (البعد الثقافي) في الحياة اليومية والمعاملات (البعد الإنساني). كما أن الجمع بين "قطب العارفين" و "مربي العارفين" تبرز مزج الأمير بين المكانة الروحية للشيخ (البعد الثقافي) والدور التربوي العملي له (البعد الإنساني). وهو تكامل يعكس عمق الفكر الصوفي العرفاني الذي ميز الأمير عبد القادر وانعكس في أفعاله وأقواله، مما يجعله -الأمير- نموذجاً فريداً للتصوف العملي الذي يجمع بين العمق الفكري والتطبيق الإنساني.

2.4. الأمير العاشق العابد: تقوم عقيدة المتصوفة على العشق الإلهي والفناء فيه فالصوفي "هو الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، المستخلص من الطباع، المتصل بحقيقة الحقائق"⁽⁵⁷⁾، وهي حقيقة لم تغب عن الأمير، ومن هذا المنطلق نحاول استجلاء مظاهر هذا العشق وصلاته في شعره.

1.2.4. الحب الإلهي والبعد الصوفي العرفاني: تأثر الأمير في مساره نحو التصوف والعرفان بشيوخ الطرائق وسادة العلم والحكمة كابن عربي والحلاج، ومن الشواهد الدالة على ذلك قوله:

أَنَا الْحُبُّ وَالْمُحْبُوبُ وَالْحُبُّ جُمْلَةٌ = أَنَا الْعَاشِقُ وَالْمُعْشُوقُ سِرًّا وَإِعْلَانًا⁽⁵⁸⁾

يصف هذا البيت درجة الحب والكلف بالمحبيب والفناء فيه، وهنا يتجسد الحب الإلهي في أسى معانيه من خلال الدلالة على نظرية وحدة الوجود لا سيما وأنه يتقاطع مع أبيات الحلاج (309 هـ)

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا = نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ = وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

ويتدرج هذا الحب الصوفي عنده حتى يصل إلى مرحلة الاتحاد بالمحبيب، وفي ذلك فيقول:

أَنَا حَقٌّ أَنَا خَلْقٌ = أَنَا رَبٌّ أَنَا عَبْدٌ

أَنَا عَرْشٌ أَنَا فَرِشٌ = وَجْهِمُ أَنَا خَلْدٌ

أَنَا مَاءٌ أَنَا نَارٌ = وَهْوَاءُ أَنَا صُلْدٌ

أَنَا عَرْشٌ أَنَا فَرِشٌ = وَجْهِمُ أَنَا خَلْدٌ

أَنَا مَاءٌ أَنَا نَارٌ = وَهْوَاءُ أَنَا صُلْدٌ

أَنَا كَمٌّ أَنَا كَيْفٌ = أَنَا وَجْدٌ أَنَا فَقْدٌ

أَنَا ذَاتٌ أَنَا وَصْفٌ = أَنَا قَرَبٌ أَنَا بَعْدٌ

كُلُّ كَوْنٍ ذَاكَ كَوْنِي = أَنَا وَحْدِي أَنَا قَرْدٌ⁽⁵⁹⁾

يُجسد الأمير في هذه الأبيات تجربته الشعرية الصوفية ذات البعد الفلسفي العميق، الذي يوحى بوجود رؤية جديدة للوجود والإنسان، والذي يعد محور الحياة والكون. و يعرض هذه الرؤية المعتمدة على الفكر الصوفي

⁽⁵⁷⁾ عبد المنعم حنفي، معجم مصطلحات الصوفية، (بيروت: دار المسيرة، 1987)، 157.

⁽⁵⁸⁾ ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، 12.

⁽⁵⁹⁾ ديوان الأمير عبد القادر، 162.

في نظريته للحياة وفق منهج العارفين الذي يتطلب ممارسةً جادّةً وتجربةً عميقةً، وهذه التجربة يلخصها الشاعر في "الأنا" التي تكررت في هذا المقطع (27) مرةً، وهذا التكرار جاء ليؤكد رمزيّتها العرفانية؛ إذ "تنزع التجربة الصوفية عمومًا إلى اعتبار الأنا مركز وحدة الوجود ولهذا جاءت النصوص الصوفية حافلة بتجلياتها، تلك الأنا التي لا تعي ذاتها ووعيا الفارق إلا من خلال مرآة الآخر"⁽⁶⁰⁾، والتي تعد انعكاسًا لها.

في عبارة "أنا حق أنا خلق" يحضر الرمز الصوفي العرفاني بكثافة ليعزز مفهوم التوحيد لدى العارفين الذي يتمحور حول "الأنا"، وهذه "الأنا" في حقيقتها ليست أنا الذات التي تعبر عنه كعبد فحسب، بل هي مظهر من مظاهر تجلي عظمة الله وقدرته في خلقه، وبذلك تظهر هذه "الأنا" برمزيّتها التي تجمع بين المعنى الظاهر الذي يدل على المخلوق والمعنى الباطن الذي يدل على الخالق في إشارة إلى اتحاد الروح بالمصدر الإلهي، ولذلك يردفها بكلمة "حق" التي تدل على الحقيقة المطلقة للوجود الإلهي وتجليه عبر الكون فـ"لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده"⁽⁶¹⁾. ويستمر تكرار ضمير الأنا في النص متّصلًا بجملته من العبارات ذات دلالات خاصة تتحقق عبر النص في اتجاه تعميق البنية المعنوية المتصلة بالعقيدة الصوفية.

يعكس هذا التوظيف تشبع الأمير بالثقافة العرفانية الصوفية ومصادرها المعرفية والإسلامية، وقد كان تكثيف حضور رمز الأنا في القصيدة يهدف إلى الكشف عن تحقق هذه الوحدة الوجودية من خلال اتصال الأنا بعناصر الكون كافة، ولهذا كانت "ذات المتكلم تفرض سلطةً صارمةً على دلالة النّص"، فهي القطب الذي تتمحور حوله الدلالات في غير التباس "⁽⁶²⁾، وتتعرّض هذه الخاصية التعبيرية لدى المتصوفة القائمة على التكرار بخاصية التضاد الذي يشيع في أبيات النص، ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا أن "التجربة الصوفية في كليتها تقوم على محور أساس يتمثل في الكشف عن الطبيعة الضدية للعالم والأشياء، وهي الطبيعة التي يجهد الصوفي إلى مجاوزتها ودحرها، من خلال سعيه إلى التوحيد بالآخر عبر الاتصال به، وهو الاتصال الذي يؤكد لنا في نهاية المطاف، أن الآخر لا يأخذ صفة الغيرية بقدر ما هو عين الأنا وذاتها"⁽⁶³⁾، وهذا ما يفسر سيطرة ضمير الأنا على النص في إشارة من الشاعر إلى مركزية هذه الذات وعلاقتها بالكون؛ فهي تجمع بين هذه المتناقضات التي جاءت في شكل ثنائيات ضدية (طباق) لكنها تتجاوز الوظيفة البلاغية كما أشار إلى ذلك وهب رومية⁽⁶⁴⁾، وهذا التجاوز لم يكن عبثيًا بل ورد ليؤدي وظيفة أخرى تتعلق بدلالة النص، والتي تتصل بالمعنى الصوفي العرفاني، فهي تعكس في مجملها التناقضات العميقة في الحياة، وفهم المتصوف العارف لها، وتوظف هذه الثنائيات في سياق لغوي مكثف؛ حيث يظهر التضاد كآلية بناء أساسية في النص يعتمد عليها الشاعر من أجل الإفصاح عن تجربة روحية صوفية، يتوخى من خلالها الكشف عن حقيقة الوجود التي تتجسد في هذه الثنائيات الضدية، وما فيها من مظاهر مادية مثل: الماء، النار، والهواء... وأخرى معنوية:

(60) علي كرزاي، ألفة المتناقضات قراءة في فضاء الثنائيات الصوفية (مجلة الآداب، مج 21، ع 01، ديسمبر 2021)، 213.

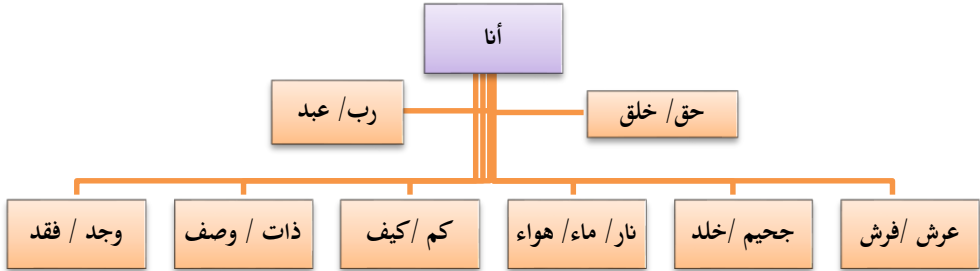
(61) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، (دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2016م)، 55.

(62) وهب رومية: التشكيل اللغوي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، (التراث العربي، ع 101، تاريخ الإصدار 1 يناير 2006)، 33.

(63) علي كرزاي، ألفة المتناقضات قراءة في فضاء الثنائيات الصوفية، 215، 216.

(64) وهب رومية، التشكيل اللغوي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، 33.

كالكيف، والوصف، والوجد والفقد؛ حيث تتوالى هذه الثنائيات في نسقٍ لغويٍ نابعٍ من ثقافة صوفية عرفانية تتميز بالتكثيف الرمزي الذي يعكس موقف الشاعر المتصوف من الوجود، ونمثل لها بالشكل الآتي:



الشكل 1- مركزية الأنا وتعدد الأضداد

يجسد الأمير مفهومه للوجود عبر هذه الثنائيات المبنية على التناقض انطلاقاً من "الأنا" التي تمثل نقطة مركزية تدور حولها هذه الأضداد، مع تكرار بعضها (أنا عرش أنا فرش وجحيم أنا خلد) تكررت مرتين (أنا ماء أنا نار وهواء أنا صلد) وتكررت مرتين أيضاً، والتي تنتهي إلى تكريس مفهوم فكرة وحدة الوجود، فالصوفية " حركة نحو التوحد، نحو تكثيف ذاتين وزمنين ومكانين في ذات وزمن ومكان واحد" (65)، واعتماد هذه الفكرة عند الأمير يبدو واضحاً في هذا النص كما في غيره من النصوص، ومن ذلك قوله مثلاً:

أنا الحب والمحبوب والحب جملةً = أنا العاشق والمعشوق سرّاً وإعلاتاً

وفي قوله أيضاً:

أنا العبد والمعبود في كل صورة = فكنت أنا ربّاً وكنت أنا عبداً

هذه النماذج وغيرها تؤكد مركزية "الأنا" في شعر الأمير مع اعتماد تقنية التكرار والتناقض، وهي في الحقيقة خاصية من خصائص الشعر الصوفي الذي يركز على إظهار تجليات الصفات الربانية في الخلق، بما فيها من متناقضات تلخص صورتها النهائية في الإنسان الذي يعد مرآة العالم؛ حيث ارتبطت معرفة الإنسان لخالقه بمعرفته لنفسه (66). ولهذا كانت مركزية "الأنا" في قصيدة الأمير محطة الانطلاق والمنتهى، فهذه "الأنا" التي هي انعكاس لكل ما في الوجود تجسد عمق الفكر الصوفي من خلال إظهار معاني التصوف العرفاني ونظرته إلى الوجود، والتي تربط بين الله الواجب الوجود والموجودات التي تدل عليه، وهي تتصل بنظرية وحدة الوجود كما صاغها ابن عربي في كتابيه فصوص الحكم، والفتوحات المكية، وفيها يشير إلى أن الكون هو تجل لله عز وجل وفي ذلك يقول: "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه؛ فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير موجود هذا المحل ولا

(65) كمال أبو ديب، الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، (بيروت لبنان، ط1، 1987م)، 102.

(66) أنظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص211. "ومعرفة الأنسان... بنفسه".

تجليه له " (67) ، فالله عز وجل يتجلى ويظهر في الكون من خلال مخلوقاته، وهي التي تدل على وجوده وقدرته وعظمته، فكل الموجودات هي آثار تعرف الإنسان على الخالق، ومن ثم فهي تشير إلى وحدة الوجود.

وهذه الفكرة كانت من أبرز الأفكار التي تبناها أعلام الفكر الصوفي وعلى رأسهم ابن عربي كما سبق الذكر، والذي ارتبط به الأمير عبد القادر ارتباطاً فكرياً وثقافياً، وإن لم يكن قد تتلمذ على يديه مباشرة إلا أنه احتك به عن طريق مؤلفاته، وتشبع بأفكاره وآرائه حتى عدت مرجعاً فكرياً وثقافياً نهل منه الأمير عبد القادر وقد انعكس في أشعاره وكتابات.

وفي نص آخر يشير الأمير إلى علاقة الحضور والاتصال التي تحققت بين المحب والمحبوب فقال:

تَجَلَّى لَهُ الْمُحِبُّوبُ مِنْ حَيْثُ يَرَى = فَأَعْجَبَهُ أَرَاهُ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى
وَعَيَّبَنِي بِهِ فَعَابَ رَقِيبُنَا = وَزَالَ حِجَابُ الْبَيْنِ وَانْحَسَمَ الْمَرَا
فَصَرْتُ أَرَاهُ كُلَّ حِينٍ وَلَحْظَةٍ = وَقَدْ كَانَ غَائِبًا وَقَدْ كَانَ حَاضِرًا
وَمَا عُرِفَ الْخَلْقُ إِلَّا بِجَمْعِهِ = لِضِدَّيْنِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ تَنَافُرًا⁽⁶⁸⁾

جسد الشاعر في هذه الأبيات صورة الصوفي العارف الذي ينشد الكمال في رحلة الترقى لبلوغ المعرفة الحقة التي توصله إلى الله لأن "كمال الإنسان منوط بارتقاء الروح في مقاماتها وأحوالها واقتربها من الملكوت الأعلى وتحققها باليقين"⁽⁶⁹⁾.

2.2.4. الخمرة كتجلي صوفي عرفاني: الخمرة عند الأمير "هي نوع من الشطح الصوفي فالمعرفة عند الصوفية هي الوحيدة التي تفرض عندهم حال السكر"⁽⁷⁰⁾، وهي في تجربته الصوفية تختلف اختلافاً جذرياً عن الخمرة المادية يقول في هذا المعنى:

ويشرب كأساً صرفه، من مدامة = فيا حبذا كأس! ويا حبذا خمر!
فلا غول فيها، لا، ولا عنها نزقة = وليس لها برء. وليس لها حر
ولا هو، بعد المزج، أصفر فاقع = ولا هو، قبل المزج، قاني ومحمز
معتقة من قبل كسرى مصونة = وما ضمها دن. ولا نالها عصر

⁽⁶⁷⁾ ابن عربي، فصوص الحكم، 48، 49.

⁽⁶⁸⁾ العربي دحو، ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، 121.

⁽⁶⁹⁾ طارق زباني، فصول في التصوف والعرفان، 13.

⁽⁷⁰⁾ ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، 386.

ولا شأنها زقُّ. ولا سار سائرٌ	بأجمالها. كلاً، ولا نالها تجر
فلو نظر الأملاك، ختم إنائها	تخلّوا عن الأملاك طوعاً ولا قهر
ولو شمت الأعلام في الدرس ربحها	لما طاش عن صوب الصواب لها فكرٌ
فيا بعدهم عنها! ويا بنس ما رضوا!	فقد صدّهم قصدٌ وسيرهم وزر
هي العلم، كلُّ العلم، والمركز الذي	به كلُّ علم، كلُّ حين، له دور
فلا عالمٌ، إلا خبيرٌ بشرها	ولا جاهلٌ إلا جهولٌ به نمرٌ
ولا غبنٌ في الدنيا، ولا من رزينةٍ	سوى رجلٍ، عن نيلها، حطه نزر
ولا خسر في الدنيا، ولا هو خاسرٌ	سوى واله والكف من كأسها صفر ⁽⁷¹⁾

يظهر اجتهاد الأمير في وصف الخمرة وتنقضي صفاتها؛ إنها موجبة لقوم مخصوصين أولئك الذين ترقوا في مدارج الحكمة والمعرفة وبلغوا من النقاء الروحي والصفاء الذهني مبلغاً؛ فهي صافيةٌ ونقيةٌ لم تختلط بما يعكرها "وهي خمر خاصة بالقوم لأنها من مدامة خالصة صرفة لم تختلط بأية مادة تحيلها إلى خمر مادية (...)" فهي من النوع الذي لا يعرف له مصدر ولا أصل⁽⁷²⁾، فهي تختلف عن الخمرة العادية التي تتصف باللون والمذاق وسوء الأثر، إنها "خمرة قديمة ظهرت قبل أن يظهر كسرى إلى الوجود، بل هي مصانة.... هي خمرة روحية تمثل نعمة الوهاب على خاصته"⁽⁷³⁾، وفي مقطع آخر صور حال السكر وبيّن مقامه في الحضرة الإلهية حيث تحقق له الوصال والمحو والفناء وفي ذلك قال:

وَقَدْ شَرِبَ الْحَلَّاجُ كَأْسَ مُدَامَةٍ	=	فَكَانَ الَّذِي قَدْ كَانَ مِنْ مُسَطَّرًا
وَإِنِّي شَرِيتُ الْكَأْسَ وَالْكَأْسَ بَعْدَهُ	=	وَكَأْسًا وَكَأْسًا شَيْئًا مَا أَنَا حَاضِرًا
وَمَا زَالَ يَسْقِينِي وَمَا زِلْتُ قَائِلًا	=	لَهُ زِدْنِي مَا يَنْفَكُ قَلْبِي مُسْعَرًا

(71) ديوان الأمير عبد القادر الجزائري 143، 145.

(72) نور الدين صدار، البطولة، الإنسان، والتصوف، (الأردن: مجلة دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، مج 37، ع 2، 2010)، 387.

(73) نور الدين صدار، البطولة، الإنسان، والتصوف، 387.

وَفِي الْحَالِ حَالُ السُّكْرِ وَالْمَحْوِ وَالْفَنَاءِ = وَصَلْتُ إِلَى لَا أَيْنَ حَقًّا وَلَا ورا⁽⁷⁴⁾

لقد وُظفت الخمرة بمفهومها الصوفي في مقابلة لافتة إذ " ذكر الحلاج وما كان من أمره بعد شرب المدامة بينما الأمير يبين أنه يشرب منها الكأس تلو الكأس ليزداد بها حبا وشغفا، وقد لجأ إلى استخدام جملة من الألفاظ شرب مدامة الكأس يسقي السكر وهذا أسهم بشكل لا يستهان به في إثراء دلالات العرفانية الفيضانية ؛ حيث نقلت الخطاب إلى عالم الإيحائية ليصل من كثر ما سقي منها إلى وصول الحقيقة أو كما عبر وصلت إلى أين لا حقا ولا ورا"⁽⁷⁵⁾. وعموما تشيع في النصين جملة من الألفاظ المتعلقة بمعاني الخمرة بوصفها مفهوماً صوفياً عرفانياً (كأس المدامة، شربت الكأس، يسقيني، السكر)، "وهو تجسيد لمعجم شعراء التصوف الذي يشع" لغة غزلية رقيقة تصف الحب ولواعجه، (...) لغة خمرة تصف نشوة السكر وحالات الفناء"⁽⁷⁶⁾، ويتضح أن "ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية"⁽⁷⁷⁾؛ وهي في هذا المقام متصلة بحالات السكر (المعنوي) المتجسد من الناحية النفسية والوجدانية التي تقود إلى مرحلة المحو والفناء، ونعرض بعض دلالاتها في الجدول التالي:

المصطلح	الدلالة
الخمرة	تمثل المعرفة الروحية والاتصال الإلهي، وهي تجسيد للحالة الصوفية النقية.
الكأس	رمز لتجربة روحية عميقة، حيث تعكس شرب الكأس حالة من الفناء والاتحاد مع الحق.
مدامة	تشير إلى التدفق الروحي والنقاء، وتعكس حالة من الوعي الكامل.
السكر	يعبر عن الفناء في الله، حيث يشعر الصوفي بالتححرر من قيود الذات.
المحو	حالة من إلغاء الذات، حيث يختفي الشعور بالانفصال بين العبد والمعبود.
الفناء	يمثل الاندماج الكامل مع الله، حيث يفقد الصوفي ذاته ويصبح جزءاً من الوجود الإلهي.
العلم	يرتبط بالمعرفة الصوفية، حيث أن شرب هذه الخمرة يُعتبر مفتاحاً لفهم الحقائق الوجودية.
الأعلام	تشير إلى العلماء أو الأشخاص الذين يسعون للمعرفة، وقد يفوتهم الوعي الحقيقي إذا لم يتذوقوا هذه الخمرة.

(74) العربي دحو، ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، 122.

(75) عبد الوهاب عويس، ملامح الخطاب الصوفي في شعر الأمير عبد القادر (مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 9، عدد5)، ص460

(76) سامية بوعجاجة، البعد الصوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، 353.

(77) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، 71.

الجدول 1 - دلالات الخمرة الصوفية العرفانية-

تتضح دلالات الخمرة الصوفية في النصوص الشعرية؛ حيث تتجاوز المعاني الظاهرة لتشمل تجارب روحية عميقة ، فكل مصطلح يشير إلى جانب من جوانب التجربة الصوفية، ويعكس "حال المتصوف أو العارف بالله" في رحلة بحثه عن الحقيقة ، وهو يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة الكبرى ، فيتحقق له الكشف وتتجلى أمامه الحجب والأسرار"⁽⁷⁸⁾، فالخمرة في هذا السياق ليست مجرد سائل يشرب، بل تمثل "حالة من الارتقاء الروحي والاتصال بالمطلق" وتعكس "الكأس" التجربة الذاتية التي يعيشها المريد، بينما يدل " السكر والمحو والفناء " على مراحل متقدمة من الوعي الذي يتجاوز فيها الصوفي الحدود المادية.

خاتمة:

وفي ختام هذه الورقة البحثية فإننا لا ندعي الإحاطة الكاملة بالموضوع، الذي يحتاج في حقيقة الأمر إلى دراسة عميقة تضاهي عمق التجربة الصوفية التي عاشها الأمير وترجمها في أشعاره، إلا أننا نحصد من خلالها بعض الثمار والنتائج ولعل أهمها:

- إن العلاقة التي تربط التصوف بالعرفان هي علاقة تداخل وتكامل، وكان هذا التكامل نتيجة التطور الفكري الذي عرفه التصوف عبر مراحل التاريخ المختلفة؛ حيث قاده هذا التطور من مجرد سلوكيات وأفعال ارتبطت بالزهد في بدايتها، إلى مذهب فكري يعتمد العرفان أصلاً من أصوله.
- إن تشكل الوعي الصوفي العرفاني عند الأمير عبد القادر كان بناء على جملة من الروافد، وكان أهمها النشأة والسفر والمنفى.
- لقد تجلت الأبعاد الانسانية والثقافية في شعر الأمير عبد القادر وفق محورين أساسيين جسد الأول منهما شخصية الأمير الإنسان في علاقته مع غيره، وقد كشف هذا البعد عن شخصية الأمير المتصوف العارف الذي تشبع بمبادئ التصوف الإسلامي، وترجمها في معاملاته الإنسانية المختلفة، وأما المحور الثاني فيظهر شخصية الأمير العابد العاشق الذي يتماهى في العشق الإلهي الصوفي، مجسدا صورة الصوفي العارف الباحث عن حقيقة الوجود والوحدانية.
- شيوع المعجم الصوفي العرفاني في شعر الأمير عبد القادر عبر جملة من الموضوعات المختلفة، والتي تظهر في مجملها تقاطع البعد الإنساني والثقافي مشكلة لوحة فنية جمالية تعكس عمق التجربة الشعرية عند الأمير المتشبعة بالفكر الصوفي والعرفانية.

(78) سامية بوعجاجة، البعد الصوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، 351.

Kaynakça | References | مصادر

القرآن الكريم (رواية ورش عن نافع)

1. السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، ج 24، د ط، 1987.
2. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، شرح: نصر الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ج 2، دار المعارف، القاهرة، ط 3، د ت.
3. عبد القادر الجزائري: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، شرح وتحقيق: العربي دحو، منشورات ثالة، الجزائر، ط 1، 2007.
4. عبد القادر الجزائري: ديوان، شرح وتحقيق: ممدوح حقي، دار البقطة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، د ط، د ت.
5. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، د ط، د ت.
6. أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري: لسان العرب، ج 9.
7. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ط 1، 1998.
8. أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتاب العلمية، بيروت، د ط، 2001.
9. محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2016.
10. أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج 1، د ط، 1996.
11. أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د ت.
12. ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار اللخى، دمشق، ط 1، 2004.

المراجع باللغة العربية:

1. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، د ت.
2. ضياء الدين سجادي وآخرون: مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية، مكتبة قريش - دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.
3. طارق زيناي: فصول في التصوف والعرفان قراءة في الكمال والموت والحرف والجنون، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط 1، 2021.
4. عبد المنعم حنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط 2، 1987.
5. عبده غالب أحمد عيسى: مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992.
6. كمال أبو ديب، الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان، ط1، 1987
7. محمد أحمد عبد القادر ملكاوي: الغنوصية نشأتها وصلتها بالفلسفة اليونانية، متاح إلكترونية: <https://ebook.univeyes.com/139185>
8. نزار أباضة: الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، دار الفكر، دمشق-سورية، ط 1، 1994.
9. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر، شرح وتحقيق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، د ط.

المراجع المترجمة:

1. برو إيتين: عبد القادر الجزائري، ترجمة: ميشيل خوري، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، ط 2، 2001.
2. شارل هنري تشرشل: حياة الأمير عبد القادر، ترجمة: أبو القاسم سعد الله، الدار التونسية للنشر، د ط، د ت.
3. هانس يونان: الديانة الغنوصية، ترجمة: صباح خليل الدهيسي، مكتبة المهتدين الإسلامية، دمشق، ط 1، 2017.

المقالات:

1. امحمد سحواج: المصطلح الصوفي العرفاني في شعر الأمير عبد القادر من الكشف إلى الحقيقة، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 18، جوان 2017.
2. حسينة حماميد: الأمير عبد القادر الجزائري منشد الحوار بين الديانات -الدور الريادي في بلاد الشام، مجلة حوليات جامعة الجزائر 1، المجلد 18، العدد 1، 2008.
3. رشيد مقدم: الروحي والثقافي في فكر الأمير عبد القادر الجزائري، مجلة مشكلة الحضارة: المجلد 8، العدد 1، 2019.

4. سامية بوعجاجة: البعد الصوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، مجلة العلوم الإنساني، المجلد 13، العدد (30.31)، 2013.

5. علي كرزازي: ألفة المتناقضات قراءة في فضاء الثنائيات الصوفية، مجلة الآداب، المجلد 21، العدد 01، ديسمبر 2021

6. نور الدين صدار: البطولة، الإنسان، والتصوف، مجلة دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، الأردن، مج 37، ع 2، 2010.

7. وهب رومية: التشكيل اللغوي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، التراث العربي، العدد 101، تاريخ الإصدار 1 يناير 2006.

المواقع الإلكترونية:

1. عبد القادر بوعرفة: التجربة الصوفية والنزعة الإنسانية في كتابات الأمير عبد القادر، الجزائر: المجلس الإسلامي الأعلى www.elmadjilis-hci.dz/2021



“Yedi Sufi’den Çağrı” Adlı Eserin Muhteva Hususiyetleri

Nuran Döner | ORCID: 0000-0002-8739-7113 | nurandoner@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf,

Bilecik, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00dzfx204>

Öz

Günümüz insanı, Allah’tan uzaklaştıkça, nefsin tahakkümüne maruz kalmıştır. Dolayısıyla da ruhu askıya alıp bedene sığınma noktası kaçınılmaz hâle gelmiştir. Bu, düpedüz “istikâmetten sapma”dır. Doğrusu, dik durmak, istikâmet üzere ayakta kalabilmek kolay olmasa da yalpalamalar, varoluştan sapmalar insanlığı yormuştur. İnsanın fıtrata sadâkatle bağlı kalabilmesi için yüce çağrısı duyabilmesi, dahası vicdanının uyanık kalabilmesi önemlidir. Yedi Sufi’den Çağrı’daki makaleler, farklı zaman ve mekânlarda yaşayan sûfilerin, bilge ruhların sunduğu pusulalardan yardımla savrulduğumuz açık denizde rota bulabilmemizin olabirliğini zorlamaktadır. Yazarın bir tür “istikâmet kılavuzu” olarak isimlendirdiği çağrılar, kendimize dönmenin, yaklaşmanın, sadâkatin yörüngesinde gezdirmektedir okuyucuyu. Başta bahsedilen benliğin ya da egonun tahakkümünden özgürleşmenin parkelerini her sûfi kendi meşrebince döşemektedir. Bu yol haritası da bugün için son derece önemli bir rehberliktir. Böylece kişi, hamlıktan pişme kıvamına nasıl geldiğini bu yüce ruhlardan takip edebilirse, kendi hikâyesini de anlamlandırabilecektir ki farkındalık, kaybolmakta olduğumuzu fark etme, istikâmet rotası için önemli bir kavramdır.

Anahtar Kelimeler

Çağrı, Sûfi, Sevgi, Güven, İstikâmet.

Atıf Bilgisi

Döner, Nuran. ““Yedi Sufi’den Çağrı” Adlı Eserin Muhteva Hususiyetleri”. *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 155-162.

Geliş Tarihi 27.04.2025

Kabul Tarihi 28.05.2025

Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Content Characteristics of the Work Titled “A Call from the Seven Sufis”

Nuran Döner | ORCID: 0000-0002-8739-7113 | nurandoner@hotmail.com

Assist. Prof., Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism

Bilecik, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00dzfx204>

Abstract

As contemporary individuals drift away from God; they increasingly fall under the dominion of the carnal self. As a result, the soul becomes suspended while refuge is sought in the body which is an evident deviation from the path of uprightness. Although it is challenging to remain steadfast, the oscillations and existential departures we witness have wearied humanity. For one to remain loyal to their inherent nature, it is paramount to heed the sublime call and keep the conscience awake. The articles presented in Call from Seven Sufis illustrate how, drawing upon the guidance of Sufis and enlightened spirits from various times and places, we might chart a course in the vast sea where we often feel adrift. Referred to by the author as a “guide to uprightness,” these calls lead readers toward self-awareness, closeness, and fidelity. Each Sufi, in accordance with their unique inclination, lays out steppingstones that free us from the dominance of the ego, offering a crucial roadmap for the present day. By observing how these elevated souls progress from immaturity to maturity, individuals can give deeper meaning to their own journeys. In this regard, awareness-realizing that we may be losing our way-is a vital concept for maintaining uprightness.

Keywords

Call, Sufi, Love, Trust, Uprightness.

Citation

Döner, Nuran. ““Yedi Sufi’den Çağrı” Adlı Eserin Muhteva Hususiyetleri”. *Nisar* 6 (Mayıs 2025), 155-162.

Date of Submission	27.04.2025
Date of Acceptance	28.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

“Kalbinizde yeşil bir ağaç bulundurun,

Kim bilir... Şarkı söyleyen bir kuş gelir konar...”

İçimizdeki minik serçe, uçmak için pır pır ederken, buna kulak verebilmek, basit bir uyanıklık hâli değildir. Farkındalık, ilâhî iradeyle bağ kurabilme gücü ve eşyanın hakikatlerini olduğu gibi yerli yerinde görebilme (adâlet) yeteneğidir. İşte bu, parçaları bütüne bağlayabilmektir ki istikâmet noktasıdır.¹ Günümüz eğitim sistemi mümkün merteye atomize etmeye meyillidir. Parçaları olanca çoğaltırken, bütünlü irtibattan ve onunla ilişkiyi kavramaktan nasıl bahsedebiliriz? “İlim ilim bilmektir, / ilim kendin bilmektir, / sen kendini bilmezsin, / bu nice okumaktır.” diyen Yûnus Emre ile bağ kurabilme noktasında, benlik ejderhamızı yücelten bir sistem içinde fark etmek ve agâh olmak için çok güçlü uyarıcılara ihtiyaç vardır (!).² Farkındalık, bahse konu olan kitabın ilk temasıdır. Sonrasında giriş bölümü, “Çağrı”nın enfes bir anlatısını sunar ki, sesin maddi ve manevî bakımdan kişiyi kuşatması, kişinin yaşama ve kendine adım atmasının “çağrı” ya da “seslenme” ile olacağı, burada zamanın önemi, Sisyphus miti, aşk, kendine yaklaşan insan, giriş bölümü konularındandır.

Yazara göre, vicdana giden yolculukta, her kişinin bir eşik manzumesi vardır. Ve kişi, çağrı sayesinde “kapı” ve “eşik” arasındaki farkı fark eder. İçeriye ancak çağrının gönderebileceğini, çağrısız kapıda kalakalacağını da çağrıyı duyduktan sonra bilir. Çağrı, bir uyanıştır. Çünkü insan, kapıdan içeriye tam girebilse, heyula bir yük olmaktan özgürleşecektir ki bu bir tür diriliştir. Şairin, *beni kör kuyularda merdivensiz bıraktın* feryadı, tam da çağrının anlamını açığa çıkarır. Kör kuyularda kalmak, zamanın da dışında olmaktır. Shakespeare’in ifadesiyle yaşıyorsak eğer, kralları çiğnemek için yaşıyoruz. Bizi kısıktırak ele geçirecek ve varlık hanesinden sendeletecek bütün abluka ve sultalar, varlığın karanlıkta kalmasıdır. Bu boyunduruğu kaldırdığı ölçüde insan varlığı zamanla özdeştir. Belki de zaman tam da budur. Yerleşik hayat, mülkiyet ve sahiplenmeyle birlikte zamanı askıya almıştır. Çalışmanın rutinleşmesi, biriktirme ve muhafaza, kendini sahiplenmeyi unutturur. Kendine sahip olma, vazgeçişlerle başlar. Muhafaza etme, gizlice kendi olmanın önüne set çeker. Zamanın tadını, ancak yeri yurdu olmayan çıkarır. Çünkü, onun tek mülkiyeti zamandır: ve zaman da kendine açılmaya, kendine sahip çıkmaya başlar.³

Kitabın ilk bölümü, Yunus Emre’nin çağrısıyla başlar ve iki makale vardır. İlki tevhit yürüngesinde istikâmet üzere olan bir sûfî portresi, Yûnus’un vücûd şehrinin resmeden dizeleriyle resmedilmiştir. Yunus’ta kulluk, istikâmet, aklın ve gönölün düşmanları, ilk makalenin konusu iken, ikinci makale, Yunus Emre’de hayat ve ölüm temasını işler. Yûnus, tipik bir sûfî olarak aşkın gücünü teslim eder lakin, melez bir özellik arz eden “aşk dini”ni İslâm’ın yerine koymaz. Bunun en iyi delili, tapmaya, ibadete, tevhide ve Kur’ân’a dair

¹ Aliye Çınar, *Yedi Sufi'den Çağrı* (İstanbul: Köprü Yayınları, 2019), 11.

² Çınar, *Yedi Sufi'den Çağrı*, 13.

³ Çınar, *Yedi Sufi'den Çağrı*, 23, 24.

vurgusudur.⁴ Aliye Çınar, Yûnus Emre’nin hayattan vazgeçebilmesinin çok kolay olmadığını, ölümle barışık olmasının gerisinde ölümden çok korkan bir geçmişi olduğunu ifade eder. Hayatı hayâl olarak resmeden derviş, daha önce hayata tutkuyla bağlıdır. Pişmekten bahseden bir gönül insanı olarak insan olmanın bütün zaafalarını ve çelişkilerini tecrübe etmiştir. Ruhun ölümsüzlüğünü fark etmeden önce tam olarak bedene çakılıdır o. İşte Derviş Yûnus, bütün bu gerilimlerin içinden doğmuştur. Sevgiliyi saçıyla, delikanlıyı yiğitliğiyle, zengini malıyla mezarda tasvir ederken, dünyaya nerdeyse tapmaktadır. Bütün bunları fark edişi, dahası, hayal ve gerçek arasındaki otantik ilişkiye nüfuz edişi, ruhunun tam olarak uyanışıyla mümkün olmuştur. O, hayatı yudum yudum içmiş, acısını ve zevkini, ölümü ve ölümsüzlüğü bir girdapta anladığında da yeniden doğmuştur. İşte tam burada, bedenın yani cismin öldüğünü söyleyerek, ölümsüzlüğün hayatı tüketip var olmak olduğunu itiraf etmiştir. Yûnus Emre, karanlıklarda varoluşu duyumsayan kişinin, sonsuz şafağı kendi içinde görebileceğini söylemiştir (s. 55-56).

Kitabın ikinci bölümü, İbn Hazm’da istikâmet ve aşka yer vermektedir. Çınar, insanın kendini görebilme imkânının ötekine geçebilmesiyle olduğunu ifade ederek bu bölüme başlar. Aşk, bir ışık, bir aydınlanmadır. İbn Hazm, “Ey Sevgilim! Aşk, içimi kemirdi, beni yedi tüketti! Beni ziyarete gelen gözler, benden eser göremiyor artık! derken, oldukça çarpıcı bir teşbihte bulunmaktadır. Aşk acısı onu yıpratırken, benliği de eridiği için, “ben”den eser kalmıyor. Bir bakıma o, benlik kabuklarını kırarak yeniden doğuyor. Aşkta amaç, şüphesiz insanın kendini bulması, kendine dalmasıdır. Burada, benliğin bilgisi ve varlığının bir ve aynı şeye karşılık geldiği söylenebilir. İnsanın kendine dalma, kendine dönme sürecinde aşk hem vazgeçilmez bir vasıta hem de bir amaçtır. Aşk, ruhu kör kuyulardan çıkaracak hem bir merdiven hem de güçlü bir fenerdir. İnsanın kendi ışığını yakalayabilmesi için beşerî aşk iyi bir basamaktır. Dahası aşkta sınırları ihlal etmeden (harama prim vermeden) zorlanma ve sınırları yoklama, kendini anlama deneyimi vardır. Lakin ışığın sürekli olabilmesi ve iman kandilini uyandırabilmek için Leylâ’dan geçerek Mevlâ’ya demir atmak gerekmektedir. İnsan, kendinin “zübde-i âlem” oluşunu, sadece aşkla fark edebilir. Sûfiler, istikâmet yolcusunun önünde en büyük engel olarak benliğe vurgu yapmışlar ve bu büyük kar kütlesini eritecek yegâne güneşin aşk olduğuna vurgu yapmışlardır.⁵ Yazar bu kısmı, Mevlânâ’dan anekdotlarla da zenginleştirmiştir. Bahse konu kitabın üçüncü bölümünde iki makale bulunmaktadır: İlki, Mevlânâ’da Allah-dünya dengesini işler. Güneş ve örtü/deniz ve köpük metaforlarıyla bölüm anlatısına başlanmıştır. Dünya Mevlânâ için aşılması gereken köprü, lakin bizim kendimizi en iyi şekilde ifade edebileceğimiz de bir dekordur. İkinci makale, Mevlânâ düşüncesinde aşkı ele alır. İnsanın Allah sayesinde kendini fark edebilmesi gerçeğinden hareket edildiğinde insan bu farkındalığa, aşk sayesinde kavuşur. İnsanın yaratıcısını fark etmesiyle de Allah’ın bütünüyle aktüel varlık ve sevgi olmasından söz edilebilir. Bu bölüm sonunda yazar, aşkın boyut kazandıran yönüne değinmiştir. Kitabın dördüncü bölümü, Süleyman Çelebi eşliğinde sûfî düşüncede Mevlîd, miraç ve istikâmeti

⁴ Çınar, *Yedi Sufî’den Çağrı*, 43.

⁵ Çınar, *Yedi Sufî’den Çağrı*, 66.

ele alır. Burada ikbal'den fikirlere de yer verilmektedir. Eserin beşinci bölümünde, İbnü'l-Arabî'de vücûd metafiziğine değinilmektedir ki, özetle Allah ve insan arasındaki ilişkiyi sadece akıl değil, eylem ve tecrübe tesis eder. İnsanın Allah'a katılması düşünce, eylem ve tecrübe sayesinde⁶ derken yazar, bu katılımın açılımını enfes bir şekilde yapmaktadır. Altıncı bölümde İmam Gazzâlî'nin çağrısı yer almaktadır ki, Gazzâlî'nin amel ve ilim anlayışı başlığında dünya ve âhiret dengesini kuramadığını, kutsal profan ayırımına gittiği tercihini de ahiretten yana yaptığını ifade ederken, onun düşüncesinin gizli ana arterlerinden birinin Yeni Platoncu öğreti olduğu için önerilerinin huzur vermeyen melez formüller olduğunu söyler.⁷ Yine, Gazzâlî'nin tefekkürle sezgiyi birbirinden adamakıllı ayırması da vecdî tecrübeyi açıklamada da onu yetersiz bırakmıştır. Burada son bölümde "Bugünden Geçmişe/Derkenar" başlığı çerçevesinde Yûsuf Has Hâcib'in çağrısı yer almaktadır ki yazara göre Kutadgu Bilig, geçmişe referansla geleceği kurma çabasıdır. Sonuç olarak tanıtımını yaptığımız eserin, bugünün dünyasında sûfî mantığı anlama noktasında önemli bir başucu kitabı olduğunu söylemek, kesinlikle bir mübalağa olmayacaktır.

⁶ Çınar, *Yedi Sufî'den Çağrı*, 158.

⁷ Çınar, *Yedi Sufî'den Çağrı*, 179.

Kaynakça | References | مصدر

Çınar, Aliye. *Yedi Sufi’den Çağrı*. İstanbul: Köprü Yayınları, 2019.