



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303 - 295X

Yıl : 2010, Sayı : 34, Erzurum

MAKALELER

Modern Dönem Hadis Yorumculuğunda "Ben Merkezli" Yorum
Ayhan TEKİNEŞ

التحويلات الفلسفية والمعرفية
وأثرها في مناهج النقد الأدبي الحديث
Desûki İbrahim MUHAMMED İBRAHİM

الحياة العلمية والثقافية في مصر العثمانية
İyd Fethi ABDULLATİF

Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazız'ın Sosyal Siyaseti
Murtaza KÖSE

Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrının Gazabı Meselesi
Veli ATMACA

Beddua Olgusu Bağlamında Enbiyâ 112'nin Çağrıştırdıkları Üzerine
Necdet ÇAĞIL

Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları I
Harun ÖZÇELİK

Necip Fazıl'da "Ayna" İmgesi
Adem CAN

Câhiliye'den Abbâsîlere Arap Şiirinde
Yıldız Tasvirleri
Abdussamed YEŞİLDAĞ

ÇEVİRİLER

İbn Fâris

H. FLEISCH

Çeviren: Mustafa KAYA – Süleyman TÛLÛCÛ

Devlet Başkanıyla İlgili Hususlar -1-
Çeviren: Necdet ÜNAL

ISSN: 1303 – 295X

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



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

Yıl / Year: 2010 Sayı / Issue: 34

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



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Atatürk University
Review of The Faculty of Divinity
Yıl / Year: 2010 Sayı / Issue: 34
ISSN: 1303 – 295X



YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On the Behalf of the Faculty of
Divinity of Ataturk University**

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Alan Editörleri

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)
Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim Bilimleri)
Doç. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

Arş. Gör. Abdulvahap ÖZSOY

KAPAK / COVER DESIGN

Güven Matbaası / Erzurum

BASKI / PRINT

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / December 2010

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Ayhan TEKİNEŞ	Modern Dönem Hadis Yorumculuğunda “Ben Merkezli” Yorum (“Egocentric Interpretation” in Modern Era Hadith Interpretation)	1-16
Desûki İbrahim MUHAMMED İBRAHİM	التحويلات الفلسفية والمعرفية وأثرها في مناهج النقد الأدبي الحديث (Philosophical Changes and its Effect on Methods of Modern Literary Criticism)	17-42
İyd Fethi ABDULLATİF	الحياة العلمية و الثقافية في مصر العثمانية (The Cultural Life in Egypt on The Ottoman Period)	43-73
Murtaza KÖSE	Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülaziz’in Sosyal Siyaseti (Concept of Social Policy and Omar ibn Abd al-Aziz’s Social Policy)	75-97
Veli ATMACA	Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrının Gazabı Meselesi (The Relationship of Illness and Sin in Old Civilizations and the Matter of God’s Revenge)	99-121
Necdet ÇAĞIL	Beddua Olgusu Bağlamında Enbiyâ 112’nin Çağrıştırdıkları Üzerine (On What “Enbiya 21/112” Associates with the Fact of Imprecation)	123- 137
Harun ÖZÇELİK	Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları I (Ways of Forgiveness of Sins According to The Hadiths I)	139-166
Adem CAN	Necip Fazıl’da “Ayna” İmgesi (The “Mirror Image” in Necip Fazıl’s Poetry)	167-185
Abdussamed YEŞİLDAĞ	Câhiliye’den Abbâsîlere Arap Şiirinde Yıldız Tasvirleri (The Depiction of Star from the Period of Pre-Islamic Age of Ignorance to the Abbasids)	187-208
ÇEVİRİLER		
H. FLEISCH (Çev. Mustafa Kaya- Süleyman Tülücü)	İbn Fâris	209-219
Abdullah İbnu’l- Mukaffa (Çev. Necdet ÜNAL)	Devlet Başkanıyla İlgili Hususlar I	221-232

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof.Dr.	Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr.	Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr.	Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr.	Ali EROĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ali Rafet ÖZKAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Arif YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Bahattin KÖK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Beşir GÖZÜBENLİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Celal KIRCA	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr.	H.İbrahim ACAR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Hamza AKTAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fakültesi	Ankara
Prof.Dr.	Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	İ. Hakkı AYDIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İbrahim BAYRAKTAR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	Isparta
Prof.Dr.	Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Lütfullah CEBECİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr.	M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Muhammet ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.	Diyarbakır
Prof.Dr.	Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa BAKTIR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Naci Sami OKCU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van

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

Prof.Dr.	Nevzat HAFIZ YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Orhan ATALAY	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr.	Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr.	Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Süleyman TÜLÜCÜ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Vahdetin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Doç.Dr.	Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Abdulkadir YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Ahmet ALBAYRAK	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Doç.Dr.	Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr.	Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Eyüp BEKIRYAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	M. Kazım ARICAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr.	Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Nurettin CEVİZ	Gazi Üniv.	Eğitim Fak.	Ankara
Doç.Dr.	Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Ömer Faruk TEBER	18 Mart Üniv.	İlahiyat Fak.	Çanakkale
Doç.Dr.	Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Karabük
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Arif ULU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Mehmet GÇKTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr	Tacetin ŞİMŞEK	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum

MODERN DÖNEM HADİS YORUMCULUĞUNDA “BEN MERKEZLİ” YORUM¹

Ayhan Tekineş*

ÖZET

Modern anlamda Ben algısı Batı’da Rönesans sonrası gelişen süreçte ortaya çıkmıştır. Modern Dünyada vahiyden bağımsız insan aklını referans alan çağdaş bilim, dinin yerini almıştır. Modern özne/benlik, akılcı ve dünyevidir. Modern özne fikri çeşitli eleştirilere konu olsa da günümüz insanını etkilemeye devam etmektedir. İslam dünyasındaki aydınlar ve ilim adamları da bir ölçüde modern öznelerdir. Her dönemin yorumcusu içinde yaşadığı çağın çocuğudur. Modern hadis yorumcularının metinlerinde modern özne fikrinin yansımalarını gözlemlemek mümkündür. Bu makalede bu yansımaların hadis yorumuna etkisi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern, Özne, Nefs, Yorum, İrfânî Yorum

ABSTRACT

“Egocentric Interpretation” in Modern Era Hadith Interpretation

Modern self-perception appeared in the West in post-Renaissance period. In modern world, contemporary science, which depends on human mind independent from apocalypse (wahy), succeeded religion. Modern subject is rational and secular. Even the idea of modern subject is exposed various criticisms, it keeps going to influence contemporary self. Intellectuals and science people in Islam world, also, are modern self to some extent. Interpreters of the every era are the children of their century. In texts of the contemporary hadith interpreters, it is possible to observe the reflections of the idea of modern self. In this article, influence of these reflections on hadith interpretations is discussed.

Key Words: Modern, Subject, Self, Interpretation, Wisdom Interpretation

¹ Bu makale, 11-12 Mayıs 2007 tarihinde Meram / Konya’da düzenlenen *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü* Sempozyumu’nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi.

Batı modernitesi Rönesans ile birlikte başlamıştır. Rönesans sonrası Batı düşüncesini karakterize eden ayırt edici bazı özellikler vardır. Bu dönemin en önemli özelliklerinden birisi “birey olma bilincinin” öne çıkarılmasıdır. Rönesans’ı karakterize eden bir diğer nokta da akla (reason) verilen önemdir.² Yeniçağ felsefesinin başlangıcı olarak görülen Fransız filozof Rene Descartes (ö. 1650), Ben/Özne’yi bilginin temel kaynağı kabul etmiştir. Eski Yunan’dan itibaren akıl felsefi düşüncenin hep merkezinde olmuştur. Yeniçağ felsefesinin akılcılığının farklı tarafı ise akılcılığın adeta kutsallaştırılan benlik duygusu üzerine bina edilmesidir. Bu dönemde insana ait bütün duygular gibi akıl melekesi de yüceltilerek, akılcı eleştiri bilgide esas alınmıştır.³

Aydınlanma dönemi ile birlikte ferdî akıl, daha da önem kazanarak, gücünü pekiştirmiştir. Nitekim Alman filozofu Kant (ö. 1804), ünlü “Aydınlanma Nedir?” adlı makalesinde “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” sözünün Aydınlanma’nın parolası olduğunu ifade etmiştir.⁴ Kant’ın yücelttiği gerçeklerden bağımsız “mutlak akıl”, yaşanan bu dünyadaki gerçekliklerin değil ideaların peşine takılır. Ancak bu girişim, imkânsızın talep edilmesidir. Gerçeğin yerine idea’yı koyma temelde bir aldatmaca olduğundan başarısızlığa mahkûm bir çabadır.⁵ Zamanla ferdi aklın yerini kurumsallaşmış akıl, yani modern bilim almıştır. Aklı eleştirmek, nazari olduğu için nispeten kolaydır. Bilim ve onun getirdiği teknolojiye direnmek ise çok daha zordur. Bilimsel keşiflerin ve teknolojik ilerlemenin sağladığı güvenle bilimsel akılcılık, otoritesini daha da sağlamlaştırmıştır. Başlangıçta insan merkezli olarak başlayan akılcı hareket giderek bilim merkezli bir hüviyet kazanmış ve sistemleşmiştir. Modern dünyada vahiyden bağımsız, insan aklını referans alan çağdaş bilim, dinin yerini almıştır. İnsan benliğine yapılan vurgu ilâhî bilginin ve ilâhî iradenin sınırlarını çizmek ve onu insan hayatından dışarıya çıkarmakla sonuçlanmıştır. Böylece insan, bilginin kaynağı kabul edildiği gibi adeta varlığın merkezi olarak algılanmıştır. Modern dönemde insanın başarıları ve dünyevî mutluluğu temel hedef olarak sunulmuştur. Bu çerçevede her şey insana ve insanın dünyevî mutluluğuna bağlanarak değerlendirilmiştir.

² Burke, Peter, *Rönesans*, çev. Özkan Akpınar, Babil yay., İstanbul 2000, s. 82.

³ Bk. Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi yay., İstanbul 2000, s. 63.

⁴ Kant, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, (*Seçilmiş Yazılar İçinde*, s. 213-221) çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213.

⁵ Gasset, Ortega Y., *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyire Gül Işık, Metis yay., İstanbul 1998, s. 70, 84. Locke, Hume ve Kant’ın tasarladığı “bilen özne” fikrinin eleştirisi için ayrıca bk. Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma yay., İstanbul 1999, s. 17 vd.

Ben fikri, insanın kendi içindeki duyuları, tahassüsleri, ihtiyaçları ve insandaki değişim bir yana bırakıldığında hiç değişmeyen ve sürekli varlığı hissedilen bir cevher ya da zattır ki, işte buna özne diyoruz. İnsandaki bu değişmeyen temel niteliğin hür irade ile donanarak bilgi ve eylemin temel dayanağı kabul edilmesi ile birlikte modern özne fikri ortaya çıkmıştır.⁶ Ancak modern dünyanın Beni, hisleri ve inanç dünyası ikinci plana itilmiş akılcı ve dünyevî bir Bendir. Bilen özne olarak ben fikrini eleştiren post-modern yazarlar öznenin aydınlanma ve rasyonalizmin çocuğu olduğunu iddia ederek özne fikrine karşı çıkarlar. Onlara göre, modern bilim dinin yerini alınca rasyonel birey (modern özne) Yaraticı'nın yerine geçmiştir. Hâlbuki özne ideolojik bir inşa sürecinde ortaya çıkmış olan kurmaca bir kavram ya da bir tür maskedir. Akılcı ve buyurgan ben fikrini kabul etmeyen post-modernistler, şüphecilik ve arzuların özgürleşmesi ekseninde post-modern bir birey öngörürler.⁷ Bu anlamda onlar da birey fikrinden vazgeçmezler hatta tam aksine ideolojilerden ve mensubiyet duygularından arındırılmış birey fikrini özellikle vurgularlar.

Düşüncede insan benini merkeze alan modern özne fikri, çeşitli eleştirilere konu olsa da günümüz insanını etkilemeye devam etmektedir. Ben merkezli yaklaşım yalnızca modernistleri etkilemiş bir düşünme biçimi değildir. Modernite ile birlikte insanların ben algısı değişmiştir. Modern dönem insanı farkında olsun olmasın yeni ben anlayışının etkisi altındadır. Modern özne, İslâm dünyasındaki ilim adamlarını ve aydınları da derinden etkilemiştir. Hatta farklı fikir akımlarına mensup çağdaş aydınlar üzerinde modern özne fikrinin, benzer entelektüel etkileri olduğu söylenebilir. Nitekim modern dönem âlimleri ve aydınlarının dinî naslarla alâkalı yorumlarında bazen farkına varmadan bazen de farklı maksatlarla modern özne fikrinin etkilerini taşıyan yorumlar yaptıkları gözlenmektedir.

Hıristiyan dogmatizmi ve feodalitenin baskısı altındaki Avrupa için hür özne fikri, yeni ve modern bir fikir olmakla birlikte, İslâm âlimlerinin irade hürriyeti ekseninde yaptıkları tartışmalar dikkate alındığında, “hür iradeli insan” fikrinin İslâm akidesinin temel kabullerinden birisi olduğu görülmektedir. İnsanın irade sahibi bir varlık olarak yaratılması, dinî sorumlulukların özgür iradeye bağlanması, hukukî

⁶ Guignon, özneyi “içsel alan” olarak tanımlar. Ona göre, özne, algılar, yorumlar, anılar, hisler, arzular, amaçlar ve ihtiyaçlar gibi zihinsel içerik ihtiva eden bir zihin ya da bilinç sahasıdır. O, düşünce ve tecrübe arenası olduğu için, “Ben” ya da “ego” gibi sözcükler kullanılırken kendisine işaret edilen şeydir. Charles Guignon, *Kimim Ben*, çev. Abdullatif Tüzer, Lotus yay., Ankara 2008, s. 152 vd.

⁷ Rosenau, Pauline Marie, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ark yay., Ankara 1998, s. 88. Modern özne fikrinin tahlili ve eleştirisi için bk. Alain Touraine, *a.g.e.*, s. 225 vd.

müeyyidelerde insanın ferdî sorumluluğu, âhiret hayatında her insanın hür iradesi ile yaptığı/seçtiği fiillerinden dolayı, tek başına hesaba çekilmesi, dua ve ibadetlerinde arada bir aracı olmaksızın her bireyin doğrudan Allah Teâlâ'ya kulluk edebilmesi, insan benliğine verilen değeri göstermektedir. Dinî nasların anlaşılmasında da insan doğrudan muhatap alınmış; arada birtakım vasıtaların bulunması fikrine itibar edilmemiştir. Batı'da olduğu gibi dinî nasları yalnızca ruhban sınıfı ya da kilise kurumu yorumlayabilir anlayışına itibar edilmemiştir. Hakikatin seçilmiş bazı kişiler ya da masum imam tarafından bilinebileceği gibi görüşler genel kabul görmemiştir.

İnsan, hür iradeli ve akıllı bir varlık olarak dinî naslarda muhatap alınmış, akıl ve beş duyu doğru bilginin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Ancak akıl ve duyular bilginin tek kaynağı olarak görülmemiş; bunların yanında vahiy de temel bilgi kaynaklarından birisi olarak esas alınmıştır. Ayrıca mutasavvıflar tarafından ilham ve vicdanî bilgi/marifet de bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. İnsan tek yönlü ele alınmamış, iç duyularıyla, hisleri ve vicdanı ile bir bütün olarak telâkki edilmiş; insan ben/nefsi Yaraticı karşısında yüceltilmemiş tam aksine nefis sürekli eleştirilmiştir. Batı'da eleştirel akılcılık, bilginin sürekli tek yönlü olarak gelişmesini temin etmiş, İslâm'da ise eleştirel ben fikri (nefs) insanın derinlemesine ve tam bir bütünlük içinde tanınmasının yollarını açmıştır. Batı'da aklın bilme imkânları araştırılmış ve aklî bilgi eleştirilerek sürekli geliştirilmiştir. İslâm'da ise, insan nefsi eleştirilerek insan-ı kâmil olmanın yolları açılmaya çalışılmıştır. İnsanın kendine yönelik eleştirisi insanın kabiliyetlerinin gelişmesini sağlarken kendi temel değerlerine yönelik eleştirisi şüpheciliği ve kültürel aşınmayı netice vermiştir. Bu açıdan nasların eleştirisinden önce insanın, kendi bilgi kaynaklarını sorgulaması, kendi tabiatının doğru bilgiye ulaşma imkânını sunup sunmadığını araştırması ve her şeyden önce nefsin ve aklını eleştirebilme seviyesine ulaşması gerekmektedir.

Her dönemin yorumcusu içinde yaşadığı çağın çocuğudur. Modern dönemlerdeki dinî nasların yorumlarını klasik dönemlerdeki çalışmalardan farklı kılan bazı temel özellikler vardır. Modern dönemin en belirgin özelliklerden birisi, yorumlarda açık kapalı kendini hissettiren modern özne'dir. Daha çok kendini Kur'an tefsirinde/tevilinde hissettiren modern öznenin, hadis metinleri üzerine yapılan yorumlarda da bazı örneklerini gözlemlemek mümkündür. Modernist-gelenekçi her yorumcunun metninde açık ya da örtük olarak bulunan özne merkezli yorumları, makale başlığında da belirtildiği gibi "Ben Merkezli Yorum" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Modern dönem yorumcusu, kendi varlığını hissettirmeye özellikle önem verir. Klasik dönem çalışmalarında metnin yorumuna kendisini çok az katan yorumcu, modern çalışmalarda kendi görüşlerini, tecrübelerini kanaatlerini belirtmek gereği duymaktadır. Şahsî gözlemlerin ve görüşlerin yoruma dahil edilmesinin okuyucu ve dinleyici üzerinde iletişim açısından bazı olumlu etkiler meydana getirdiği açıktır. Ancak ben merkezli yorumda yorumcunun bütün beşeri zaafı ve entelektüel eksiklikleri yoruma yansımaktadır. Hatta bu durum bazen metnin tahrif edilmesine ya da bambaşka bir anlam alanına taşınmasına yol açmaktadır. Yorumcunun metni anlayamadığı durumlarda metin anlaşılmaz ve kapalı olarak sunulmakta ya da yorumcu metni kendi anlayış çizgisine indirme çabasına girişmektedir.

Yorum, metin ile yorumcu arasında karşılıklı bir ilişki, bir tür iletişimdir. Metin ve yorumcu yorum faaliyetinin/sanatının iki temel unsurudur. Metnin doğru anlaşılabilmesi için metni kuşatan, anlamayı zorlaştıran etkenlerin bilinmesi gerekmektedir. Aynı şekilde yorumcuyu kuşatan sosyal, kültürel ve tarihsel etkenler de iyi tahlil edilmelidir. Ancak sahih yorumun önündeki en büyük engel yorumcunun kendi benliğidir. Çoğu zaman farkına varılmayan bu benlik duygusu, yorumdaki en belirleyici etkenlerden birisidir. Ancak unutulmamalıdır insanın benliğinden kurtulması/sıyrılması mümkün değildir. Bu sebeple elden geldiğince yorumcu, kendi benliğinin altında ezilmemeye, hislerinin ve nefsinin etkisinde kalmamaya çalışmalıdır. Kendine eleştirel bakabilmeyi öğrenmelidir.

Yorum, beşerî bir faaliyettir. Yorumda insana ait olan alan, insanın iç dünyasındaki benlik duygusu ile başlamaktadır. Benliğin en temel niteliği ise iradedir. İnsan benliğinin en önemli rükünlerinden birisi olan cüz-i iradenin temayülü neticesinde ortaya çıkan niyet, bir metne ya da kâinata yöneldiğinde “bakış açısı”na, sistemli hale geldiğinde ise “dünya görüşüne” dönüşmektedir. Her şeyin başlangıcı insandaki benlik olduğuna göre, insanın kendisini nasıl gördüğü önem kazanmaktadır. Modernitenin her şeyden bağımsız, mutlak hürriyete sahip, hesap verme duygusundan arınmış beni mi? Yoksa Allah’ın kulu, İlâhi kudret karşısında âciz, varlığını devam ettirebilmek için Hayy ve Kayyum olan Allah’a muhtaç insan beni mi?

İnsanın kişiliğini en iyi yansıtan, başkalarıyla ilişkisidir. Bu başkası Peygamber (s.a) olduğunda, karşılıklı ilişki akıl-vahiy ilişkisine ya da hürriyet-bağlılık ilişkisine ya da ittiba-ibtida şekline dönüşmektedir. İnsanoğlunun hadisler vasıtasıyla

Nebevî olanla ilişkisi hep sürmektedir. Özellikle hadis şerhlerinde, beşerî alanla Nebevî alanın kesiştiği ve karşılıklı ilişkileri gözleme imkânının ortaya çıktığı söylenebilir. Hadis-i şeriflerin yorumu, din üzerine konuşmak olsa da dinin kendisi değildir. Hadis şerhlerinde beşerî olanla Nebevî olanın tarih boyunca karşılıklı etkileşimini izlemek mümkündür. Hadis yorumları, hadisin her çağın insanına bakan yönlerinin ortaya konulduğu eserlerdir.

İslâm'ın klasik çağlarında yazılan hadis şerhlerindeki özne ile modernitenin öznesi arasında büyük fark olduğu açıktır. Nitekim klasik dönem şârihleri, kendileri ile ilgili doğrudan bilgilere çok az yer vermişlerdir. Yorumcular, genelde kendine ait olan hususları dışa vurmamayı tercih etmişlerdir. Yine de klasik şerhlerde yazarın kişiliği ve kimliğinin yorum üzerinde hiç etkili olmadığı söylenemez. Klasik dönemde ben/nefs merkezli yorumlar, daha çok mutasavvıfların yorum çalışmalarında görülmektedir. Modern dönem çalışmalarında ise, yorumcunun ben'ini yorumda daha açık olarak görmek mümkündür.

Bu makalede bir hadis hakkındaki klasik ve modern yorumlar karşılaştırılarak hadis şerhlerine yorumcunun kendi ben'inin ne ölçüde etki ettiği gösterilmeye çalışılmıştır. Örnek olarak Allah Resûlü'nün (s.a) İbn Abbâs'a vasiyetlerini ihtiva eden hadis seçilmiştir. Hadisin İmam Nevevî'nin meşhur kırk hadis derlemesinde bulunması, anılan derlemeye şerh yazan âlimlerin görüşlerini takip etmeyi kolaylaştırmaktadır. Hadisin dini nasihatler içermesi, metin-yorumcu ilişkisini izleme açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Allah Resûlü'nün (s.a) İbn Abbâs'a Vasiyeti

İbn Abbâs (r.a) küçük bir çocuk iken bir gün Allah Resûlü'nün (s.a) bineğinin arkasına binmişti. Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem, ona şöyle buyurdu: "Evlât, sana bir kaç söz belleteyim: Allah'ın buyruklarını gözet ki, Allah da seni gözet sin. Allah'ı gözet ki, O'nu her daim yanında ve önünde bulasın. Bir şey istediğinde Allah'tan iste. Yardım dilediğin vakit Allah'tan dile. Şunu bil ki, bütün insanlar el birliğiyle sana fayda ve menfaat bahşetmek isteseler, Allah'ın senin için takdir ettiğinden başka hiç bir fayda temin edemezler. Bütün insanlar sana zarar vermek maksadıyla el birliği etseler, Allah'ın senin hakkında takdir ettiğinden başka bir zarar veremezler. Kalemler kaldırılmış, (kader) defterleri kurumuştur."⁸

⁸ Tirmizî, Ebu İsa, *Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, İhyâ'u't-turâsî'l-Arabî, Beyrut ty., Kiyâme, 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, ty., I, I, 293; 303; 307.

Klasik dönem hadis şârihleri, hadisin şerhinde âyetlerden ve ilgili diğer rivâyetlerden yararlanarak, konuyu naslar açısından bütünlük (metnin literal bütünlüğü) içinde takdim etmeye çalışmışlardır. Ayrıca tarihsel tecrübeleri naklederek, hadisin selef âlimleri tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymuşlardır. Hadisi anlamaya yardımcı olacak tarihî hikâyeler naklederek, hadisin toplum içindeki yansımalarını ya da hadis ekseninde toplumdaki bazı olayların nasıl okunması gerektiğini göstermişlerdir. Yukarıdaki hadisle ilgili Nûru'l-iktibâs fî mişkâti vasiyyeti'n-Nebiyi (s.a) li'bnî Abbâs adlı müstakil bir risale kaleme almış olan İbn Receb el-Hanbelî, bu eserinde hadisle alâkalı birçok nassı ve rivâyeti toplamıştır. Nasihat üslûbuyla kaleme aldığı eserde bazı tarihî hikâyelerle vermek istediği mesajların etkisini artırmayı hedeflemiştir.⁹ Zaman zaman bazı şiiirler ve sufilerin sözlerini nakletmişse de kendi kişiliğini açıklamalarından uzak tutmaya özen göstermiştir. Nitekim yaptığı alıntılarının hemen hemen hepsi önceki kitaplardan ve hocalarından naklettiği bilgilerdir.

İslâm âlimleri, nasların yorumunda insan unsuruna filolojik ve edebî yorum yoluyla yer vermişlerdir. Çünkü insan dil ile kendini ifade eder hatta kendi varlığını dil aracılığıyla yorumlar. Âyet ve hadislerin filolojik tahlillerinde insan kendi tercihlerini ve beğenilerini dile getirir. Ancak dil, tamamen serbest bir yorum alanı değildir. Dilin vad'îliği ya da kullanım kuralları filolojik yorumların serbestliğini engellemektedir. Nitekim klasik dönem hadis şârihleri kendi görüşlerini, şahsi gözlemlerini ve beğenilerini filolojik ve edebî tasvirlerle alâkalı bölümlerde yansıtmışlardır. Mesela Saduddîn Teftâzânî, yukarıdaki hadisin anlamını usûl ve dil kaideleri çerçevesinde açıklamıştır. “Allah'ı gözet ki O'nu her daim yanında ve önünde bulasın” cümlesini “Bu cümlede istiâre-i temsiliye vardır. Allah'ın kuluna yardımı, her halini bilmesi ve ihtiyaçlarına hemen cevap vermesi, senin önünde oturan, koruyup kolladığın kişinin haline benzetilmiştir” şeklinde yorumlamıştır.¹⁰ Bu yorumda gözlem ve tecrübe merkeze alınarak, makam ve rütbesi büyük bir insanın huzurunda duran bir adamın durumu ile kulun Allah huzurundaki durumu açıklanmaya çalışılmıştır. En iyi bilinenden bilinmeyene istiare yoluyla ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu yorumda şârih, “senin önünde oturan” ifadesi ile, doğrudan okuyucuya seslenerek, olayı öznelştirmektedir.

⁹ Bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Nûru'l-iktibâs fî Mişkâti Vasiyyeti'n-Nebiyi li'bnî Abbâs*, Mektebetü'l-Müeyyed, Beyrut 1991, s. 66-70. İbn Receb'in aynı hadis hakkındaki şerhi için ayrıca bk. a.mlf., *Câmi'u'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, I, 459-495.

¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu Hadîsi'l-Erbâin li'n-Nevevî*, İstanbul 1316, s. 66.

İbn Abbas'tan nakledilen bu hadis hakkında muasır müelliflerden Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, klasik şârihlerin metotlarını cem eden bir usûlle kaleme aldığı eserindeki yorumunda, kendi görüşlerini "Hadisten Çıkarılan Hükümler" başlığı altında maddeler halinde sıralamıştır.¹¹ Hadisin çocuk eğitimi gibi aktüel konularla bağlantısına dikkat çeken müellif, kendi görüşlerini yoruma doğrudan yansıtmamıştır. Bununla beraber onun hadisten akîde açısından "altı temel küllî kural" çıkarması, burhanî bir yaklaşıma da sahip olduğunu göstermektedir. Müellif, edebî yorumlara da önem vermiş, şahsî gözlemlerini bazen edebî yorumlarda yansıtmıştır.¹²

Hukukî ve usûlî yorumlarda da insan unsurunun katkısı göz ardı edilemez. Ancak bu yorum biçimlerinde özne kendini açığa vurmaz. "Ben buradayım" demez. Belki de bu üslûbun tercih edilmesinde metni nesne gibi görme ya da onu nesneleştirmek suretiyle kendi benini, hükmeden, karar veren, belirleyen yerine koymama kaygısı vardır. Zira bir âlim, naslarla karşılıklı bir ilişki içinde olduğunun farkındadır. Nasların kendi düşüncesini şekillendirme gücüne sahip olduğunun bilincindedir. O, çoğu zaman nastaki örtük manayı keşfetme amacındadır. Bu sebeple metinden uzak bir konumda değil, metinle iç içedir. Gerçek/sahih bir âlim, kendi yorumlarının bir içtihat olduğunun, dinin kendisi olmadığını farkındadır. Bu sebeple kendini şâri' yerine koymaz. İçtihadının öznel olduğunun bilinciyle, içtihadını başkalarına kabul ettirme girişiminde ihtiyatlı davranır. Her içtihadın hatalı olabileceği ihtimalini hatırandan çıkarmaz. Nassın hakikati bildirdiğine emin ancak hakikatin kendi anladığı mâna olduğu hususunda temkinlidir.

İrfânî Yorumda Ben/Nefs

Beyana ya da burhana dayalı yorum usûllerini benimseyen âlimler, kendi benlerini metnin arkasında görünmez kılmaya gayret ederken, irfânî yorum metodunu benimseyen ârifler ise, bazen kendi benliklerini aşmış olmanın getirdiği güvenle, bazen de kendi benliklerini aşma çabalarına katkı sağlayacağı ümidiyle, yorumlarında sübjektif/öznel yoruma başvurmuşlardır. Nitekim İsmail Hakkı Bursevî, zikri geçen İbn Abbâs hadisinin şerhinde "Ey ârif, nazar eyle ki;"¹³ hitabıyla

¹¹ Habenneke, Abdurrahman el-Meydânî, *Revâi' min Akvâli'r-Resûl sallallahu aleyhi ve sellem*, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1987, s. 257.

¹² Habenneke, a.g.e., s. 260, 261.

¹³ Bursevî, İsmail Hakkı, *Kırk Hadis Şerhi*, nşr. Hikmet Gültekin, Sami Erdem, İnsan yay., İstanbul 2005, s. 324.

muhabatına nasihat veren bir sen-ben üslûbunu tercih etmiştir. Hadis metinlerini yorumlarken de nasihat üslûbunu hiç terk etmeden Allah Resûlü'nün (s.a) İbn Abbâs'a “Yardım dilediğin vakit Allah'tan dile” sözünü, “Yani umûr-i dünyeviye ve uhreviyede muâvenet ve muzâheret talep eylesen, Allah Teâlâ'dan talep eyle. Zira meûnetine kâfi olan O'dur. Ve bir ismi dahî Mu'în'dir” cümleleriyle izah etmiştir.¹⁴

İsmail Hakkı Bursevî,, hadislerin yorumunda zaman zaman şahsî tecrübelerini başından geçen olayları örnek olarak zikretmiştir. Hadisin “Bütün insanlar sana zarar vermek maksadıyla el birliği etseler, Allah'ın senin hakkında takdir ettiğiinden başka bir zarar veremezler” cümlesini açıklarken, kendi başından geçen bir olayı örnek verir. Dımeşk'te iken oğlu Muhammed Tâhir, ağır bir hastalığa yakalanmıştır; bu esnada gaybtan bir ses, Bursevî'ye “Hakk'a teslim ve rıza üzerine olmanın iman hakikatlerinden olduğu”nu bildirmiştir.¹⁵ Yine farklı bir hadisin şerhinde hocası Sadr-ı Konevî'nin Fatiha Tefsiri'ni şerh ettiği kitabını kendisine takdim ettiğini bir örnek olarak anlatır.¹⁶

Bursevî, her ifadeyi herkesin anlayamayacağını söyleyerek, hadisin anlam tabakaları bulunduğuna işaret eder. Hadisin kelimelerindeki bazı inceliklerin ancak ehl-i zevk tarafından anlaşılabilceğini ifade eder. Mesela Allah Resûlü'nün (s.a) İbn Abbâs'a (r.a) “yâ gulâm/evlât” diye hitap etmesinin onun ahlâkına en uygun hitap şekli olduğunu söyler, bunun gerekçesini açıklamayarak “Nitekim erbâb-ı zevke malûmdur” der.¹⁷ Böylece o, okuyucu ile kendi arasında hal eksenli bir ilişki kurarak, bazı hallerin ancak gönül ehli kişilerce anlaşılabilceğini; bunları dile getirmenin mümkün olmadığını ya da dile getirmenin anlamsız olduğunu ima eder.

Hal ehli, keşif yoluyla elde ettiği bazı bilgileri, bazı endişelerinden dolayı ifade etmekten kaçınmıştır. Keşfen elde ettikleri bazı bilgileri bazen fakîh ve kelâmcılardan çekindikleri için dile getirmemişlerdir. Nitekim İsmail Hakkı, hadisin bazı rivâyetlerinde geçen “Rahat zamanında Allah'ı bil ki, sıkıntıya düştüğün zaman da O seni bilsin (ya'rifke fi'ş-şiddeti)” ifadesinde geçen Allah'a marifet nispet eden ifadeyi müşakele suretiyle vaki olmuş bir ifadedir; “ve bir sırr-ı azîmi dahî vardır ki, bu makamda zikrolunmaz” diyerek yorumlamaktan kaçınmıştır.¹⁸

¹⁴ Bursevî, a.g.e., s. 329.

¹⁵ Bursevî, a.g.e., s. 333.

¹⁶ Bursevî, a.g.e., s. 288.

¹⁷ Bursevî, a.g.e., s. 325.

¹⁸ Bursevî, a.g.e., s. 337.

Âriflerin irfanî yorumlarında nefis kavramı ile ifade edilen ben fikri her zaman yorumun içinde olmuştur. Ancak sufiler, ben'in bizatihi varlığı bulunan, dilediğini yapabilme gücüne sahip bir vücudu olduğunu kabul etmemişler, tam aksine genel olarak beni Cenâb-ı Hak'ın iradesi ve kudretini anlamaya bir vasıta olarak telâkki etmişlerdir. Ayrıca nefsin özellikleri, tafsilatlı bir şekilde tetkik edildiğinden dolayı nefis eksenli yorumlar, modern özne fikrinin yol açtığı benliğin kuvvetlenmesine değil tam aksine insanın kendini sorgulamasına aracı kılınmıştır. Ayrıca nefsin halleri hakkında mutasavvıflar arasında belirli bir düzeyde mutabakat bulunması, buna bağlı olarak ortak terimlerin ve benzer bir dilin kullanılması, nefis eksenli yorumların serbestliğini bir ölçüde engellemiştir. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın sıkıntı ile imtihan etmesine sabretmenin zorluğunu "İşte ey mü'min, karnın tok iken olan kelâmın ile aç iken olan kelâmın arasında fark-ı azîm vardır. Hüner odur ki, aç iken da'vâ edesin, tâ ki sıdkına burhân ola" sözleriyle ifade eder.¹⁹

İsmail Hakkı, hadisi yorumlarken insanın kabiliyetlerini ve zaafalarını hatırlatarak, insanın aczine dikkat çekmektedir. Nitekim hadiste geçen Allah dilemedikçe insanların hiç bir faydasının dokunmayacağını bildiren cümleyi, "Yani eğer husûs üzere cemâat-i nâs ki (senin) mücânisindir, veyahut cemî berâyâ sana bir nesne ile nâfi olmak üzere ictimâ etseler fayda vermez" şeklinde açıklar.²⁰ Bu ifadede yorumcu, diğer insanların da insanın kendisine benzediği hatırlatılarak, senin kendin için yapamadığını onlar da senin için yapamazlar ya da sana benzedikleri için fitraten yardım etmek isterler ama Allah dilemeyince yardım edemezler, demektedir.

Âriflerin insan/özne eksenli gibi görünen yorumlarında gerçekte merkezde Cenâb-ı Hak vardır. Onlar, kul-Yaratıcı ilişkisini derinlemesine tahlil etmeyi hedefledikleri için insandan bahsetmişlerdir. Yoksa bizatihi değeri itibarıyla insanı merkeze almayı hiç düşünmemişlerdir. Nitekim İsmail Hakkı Bursevî, "Allah'ın buyruklarını gözet ki, Allah da seni gözetsin. Allah'ı gözet ki O'nu her daim yanında ve önünde bulasın." cümlesini açıklarken; "Bundan malûm olur ki, Hakk'ı vicdan etmek mümkündür. Onun için Hakk'a vasıl oldu derler. Velâkin mesafe ile vusûl değildir. Belki şuhûdladır. Zira abd ile Hakk arasında mesafe yoktur. Belki abde nispetle hicâb vardır" der.²¹ Metinde kulun kendi vicdanında Cenâb-ı Hakk'ı bulmasının mümkün olduğunu, aradaki hicabı kaldırabilirse kulun Hakk Teâlâ'yı

¹⁹ Bursevî, a.g.e., s. 333.

²⁰ Bursevî, a.g.e., s. 332.

²¹ Bursevî, a.g.e., s. 336.

müşahede edebileceğini belirtir. Bu ifadeleriyle yorumcu, benliğin Yaratıcı kudret karşısındaki konumunu ortaya koymuş, benin gerçek mahiyetini göstermiştir.

Modern Dönemde Ben Merkezli Yorum

Modern dönem hadis yorumcularının kendi aralarında farklı temayüllere sahip olsalar da Ben merkezli yorumlara klasik döneme nazaran daha öncelik verdikleri görülmektedir. Modern dönem hadis yorumculuğunda yorumcunun kendi benini merkeze alan açıklamalar, kendi başından geçen hadiseler ya da kendi kabiliyetleriyle ya da psikolojik durumlarıyla karşılaştırmalar sıklıkla başvurulan yorum usulleridir. Mesela İsmet Özel, radyo sohbetlerinde bazı hadisleri açıklamıştır. Bu sohbetler gösterilen ilgi sebebiyle Kırk Hadis adıyla kitaplaştırılmıştır. Hadislere yaklaşımı, sünnete verdiği değer, hadisler karşısında gösterdiği tevazu özellikle zikre değer hususlardır. Şair hassasiyeti ve mütefekkir kişiliği ile sohbet sıcaklığındaki bu konuşmalarda yukarıda bahsi geçen hadisi de 19. hadis olarak yorumlamıştır. Hadisin yorumuna başlarken “Bugün biraz önce okuduğum hadis-i şerif çerçevesinde düşünceler serdetmeye gayret edeceğiz. Aslında hadis-i şerifleri sadece okumak yeterli olması lazım. Herkes ihlâsı nispetinde anlasın” diyerek, hadislerin verdiğimiz değer nispetinde ve bizim samimiyetimiz oranında anlaşılacağını ifade eder.²²

Elimizdeki metnin ilk hali bir konuşma olduğu için, yazı dilinden daha çok ben merkezli bir üslûp kullanıldığını dikkate almak gerekir. Bu sebeple yazar, sık sık kendi durumuna atıflar yaparak, “Ben mesela kendi payıma bir şey yaparken acaba beni öldürürler mi diye korkmam... Bu durumda kendi payıma, hoş karşılayanların tebessümlerini, hoş karşılamayanların çatık kaşlarını hesaba katarak, onların hesabını yaparak bir yol yürümem. Bu yıllardan beri böyle. Neden? Çünkü beni hiçbir insanın öldüremeyeceğine inanıyorum” gibi cümlelerle hadisi, kendinden hareketle açıklar.²³ Yine aynı ifadelerin devamında “...birileri bana birtakım imkânlar bahşedecek diye de bir şey yapmam... Ben mesela rızkımı temin için hiç kimsenin ağız kokusunu çekmem” diyerek, hadis-i şerifte anlatılan her şeyi Allah’tan bekleme vurgusunu kendi kişiliğinden örnekler vererek delillendirir. Yazarın kendi hayatı ile ilgili bu ifadelerini büyüklenme olarak ya da kendi benliğine aşırı önem vermek şeklinde okumak mümkün olduğu gibi aynı zamanda insanın, kendi dışındaki dünyayı anlayabilmesi için kendi hayatını iyi okuması gerektiği şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Nitekim bahis konusu olan hadis yorumunun son

²² Özel, İsmet, *Kırk Hadis*, Marmara Medya, İstanbul 1993, s. 121.

²³ Özel, a.g.e., s. 124.

cümlesinde “Bunu her insan kendi hayatı hakkında düşündüğü zaman, kendi hayatı hakkında hem bir tasarıda bulunduğu hem de kendi hayatını yorumladığı zaman çok kolaylıkla anlayabiliyor” diyerek, insanın bazı şeyleri doğru anlayabilmesinin kendi hayatını yorumlamayı bilmesine bağlı olduğunu vurgular.²⁴

İnsanın kendi tecrübelerine başvurmasının yararlı yönleri olduğu gibi mahzurlu yönleri de vardır. Bazı yüksek hakikatleri insan şahsî tecrübeleri ile sınırlandırabilir. Nitekim çağdaş mütefekkirlerden Muhammed Esed de yaptığı hadis yorumlarında psikolojik tahlillere önem vermiştir. Bu tahliller, modern muhatapların hadisleri anlamasını kolaylaştırmış, muhtemelen Batılı okurun İslâm’ın derunî boyutunu anlamasına katkı sağlamıştır. Ancak yazar, bu tahlillerinde zaman zaman ben merkezli yorumlamanın getirdiği hatalara da düşmüştür. Mesela Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde geçen “vahyin çingirak sesi gibi geldiğini” anlatan hadisi, “Çingirak sesi gibi ifadesi, bu vahiy türünü alacağına yakın Hz. Peygamber’in işitme duyusunun kendine özgü bir şekilde bozulduğuna işaret ediyor. Hz. Peygamber’in işitme duyuları böyle bir durumda, görme duyumuz –maddî bir vasıta ya da karşı konulmaz bir heyecan tarafından- şiddetle altüst edildiğinde gördüğümüz şaşırtıcı renk karmaşasına benzer bir şekilde, çingirak sesine yahut kesintisiz vızıltıya benzeyen, birbirinden ayırt edilemeyen bir ses karmaşasına dönüşüyordu” şeklinde yorumlamıştır. Bu yorumda vahiy gibi aşkın bir hakikati yazarın kendi tecrübeleri ile açıklama gayreti müşahede edilmektedir.²⁵

İsmet Özel’in İbn Abbâs hadisiyle ilgili yorumlarında siyasî ve toplumsal gözlemlerine yaptığı atıflar da dikkat çekmektedir. Yorumcu başka yazarlardan ya da eserlerden iktibas yerine kendi gözlem ve tespitlerini ifade etmeyi tercih etmiştir. Nitekim bahsi geçen hadisin yorumuyla ilgili bölümde yalnızca bir iktibasa/naklî bilgiye yer vermiştir. “Hadislerin bir otoritenin açtığı bir otoritenin gösterdiği yolu pekiştirdiğini” ifade eden yazar, otorite kelimesinin günümüzde farklı çağrışımlara sahip olduğunu “Otorite deyince hemen tüylerimiz biraz kıpırıyor. Modern çağlarda bize otoriteyi sevdirmediler. Bize bildirmediler ki, dindeki otorite dünyevî otorite ile aynı özelliğe sahip değildir” sözleriyle ifade eder.²⁶ Burada yazarın hatalı bulunduğu görüşleri, modernizmin getirdiği bazı yanlış düşünceleri hadislerden yararlanarak

²⁴ Özel, a.g.e., s. 126.

²⁵ Esed, Muhammed, *Sahîh-i Buhârî İslâmın İlk Yılları*, çev. Mustafa Armağan, İz yayınları, İstanbul 2000, s. 5.

²⁶ Özel, a.g.e., s. 122.

tashih etme düşüncesi dikkat çekmektedir. Yazar, bu fikirleri eleştirirken kendini de dışarıda tutmayarak, aynı zamanda kendi muhasebesini de yapmaktadır.

Özel, konuları diyalektik bir üslûpla ele almıştır. Hadisleri açıklarken önce hadisle ilgili yanlış kanaatler varsa ya da hadis ilk dinlenildiğinde modern muhatabın zihninde muhtemel yanlış görüşler ortaya çıkabilecekse bu görüşleri eleştirerek yoruma başlar. Bu üslûp hadisin mesajının güncelleşmesine yardımcı olmaktadır. Yine hadisteki mesajı kendi yaşadığı ortamdan örneklerle güncelleştirmeye özen göstermiştir. Ona göre insanın yaşadığı tecrübeler, insan için en önemli delillerdendir. Bu görüşünü şöyle ifade eder: “Şu son zamanlarda geçtiğimiz ve gelmesinden korktuğumuz bir deprem var. Bu deprem dolayısıyla Allah’a şükretmemiz lazım. Çünkü böyle bir ikazla karşılaştık. Deprem olunca masanın altına mı gireceğiz... Deprem olursa, bizim için olmuştur, olmazsa bizim için olmayacaktır. Bu bir doğa olayıdır, bunun ilâhî iradeyle alakası yoktur, diyenler hayatlarında geriye doğru baksınlar, neyin neye sebep olduğu konusunda daha net bir bilgi edinebilirler.”²⁷

Yazar şahsî tecrübelerine verdiği değeri, “Tevekkülden doğan sonuçları da zaman zaman görüyoruz. Görüyor muyuz acaba? Görmeliyiz” sözleriyle ifade eder.²⁸ Allah’a teslim olma O’na tevekkül konusunu ele alırken toplumun tepkilerini şöyle tasvir ediyor: “Toplum olarak da küçük insan öbekleri, bölükleri olarak da tek tek hepimiz göz önüne alındığı zaman da dünyevî birtakım muktedir kişiler, muktedir kurumlar olduğunu varsayıyoruz ve bu varsayışımıza uygun davranışlar sergiliyoruz... Ama karşımıza sadece Allah’ın takdir ettiğine itimat eden, sadece Allah’ın takdir ettiğini kabul eden bir insan çıktığı zaman, bazılarımızın akli başına geliyor, bazılarımızın da onu saf dışı etmeye çalışan bir tavrı oluyor.”²⁹ Bu ifadelerinde yazarın, gözlemini mi dile getirdiği, yoksa zaman zaman içine düştüğü ruh halini mi tasvir ettiği çok açık olmamakla birlikte, gözlemlerini ve hissettiklerini birlikte yansıttığı söylenebilir.

Gözlemlere dayanılarak yapılan yorumlarda kişinin kendi ön kabullerini ve şahsî kanaatlerini, ciddi bir delil bulunmadığı durumlarda bile, yoruma yansıtması mümkündür. Nitekim kevnî mucizeleri kabul konusunda çekincesi olduğu bilinen Muhammed Esed, isrâ (gece yolculuğu) hadisini açıklarken, isrâ olayını manevî bir tecrübe olarak insanın anlamasının zorluğunu, “Bizim bu tür manevî tecrübeleri kâmil

²⁷ Özel, a.g.e., s. 124.

²⁸ Özel, a.g.e., s. 125.

²⁹ Özel, a.g.e., s. 125.

manada kavrayacak bir konumda bulunmamız imkânsızdır. Zihnimiz yalnızca zaman ve mekân bilincimizin temin ettiği unsurlarla işleyebilir” sözleriyle itiraf eder.³⁰ Ancak gece yolculuğunun fizikî olarak yorumlayan klasik şârihlere de rüya şeklinde yorumlayanlara da katılmadığını ifade ederek üçüncü bir yol arar. Ona göre, bu konuda “henüz çocukluk çağını yaşamakta ve oldukça muğlâk olan modern psişik araştırmalardan” ve “modern psikologların bazı gözlemleri, Doğudaki çeşitli bâtinî öğretilerin bağlılarının tecrübelerinden” yararlanarak, isrâ olayını ruhun canlı bir bedenden geçici olarak ayrılması şeklinde yorumlamak mümkündür.³¹

Sonuç

Öznenin metnin yorumunda kendini açıkça ifade etmesi, metin ile yorumcu arasındaki ilişkinin daha sıcak, daha açık olmasına yardımcı olabilir. İletişim açısından, metnin mesajının okuyuculara daha kuvvetli yansıtılmasına katkı sağlar. Bunun yanında metnin nesneleştirilmesine ve metnin yorumcunun şahsî tercihlerine göre yorumlanmasına, böylece metin ile okuyucu arasındaki bağın kapatılmış gibi gözükürken daha da açılmasına sebebiyet verebilir. Bu noktada esas belirleyici unsur yorumcunun benliğiyle/nefs ilgili kendi bakışıdır. Kendi benini yücelten, kendini eleştirmeyen ben merkezli bir düşünce yapısına sahip yorumcu nassa inansa bile zaman zaman aşırı yorumlara düşebilir. Nassı değersizleştirebilir. Dinî naslar karşısında insanın kendi varlığını unutmadan kendi benini aşabilme şuuruna sahip olması nasları doğru yorumlamanın ön koşuludur. Hatta böyle bir yaklaşım nasların hakikatini tam kavramayı (marifet) kolaylaştırır. Kendi benine eleştirel yaklaşabilen yorumcu, nassın gerçekte ne ifade ettiğini ve bugün nasıl yorumlanması gerektiğini daha net görebilir.

Ben merkezli yorumların dinî nasların gücünü zayıflatan hatta bazı durumlarda kutsallığını zedeleyen bir etkisi olduğu da gözlenmektedir. Modern ben, psikolojik tecrübelerini, sosyal ve siyasî gözlemlerini bazen mutlak doğru veriler gibi yorumda kullanmaktadır. Bu yorum tarzı, dinî metinlerin bir sanat eseri ya da herhangi birinin sözü gibi yorumlanmasına yol açmakta, bunun sonucunda bazı yorumcular, yorum serbestliğine hatta fikri çelişkilere düşmektedirler.

Klasik yorum geleneğimiz içinde yorumcunun metinde en fazla kendini açık ettiği yorum tarzı, mutasavvıfların yorumlarıdır. Burada incelediğimiz İsmail Hakkı Bursevî'nin yorumlarında naklî bilgiye diğer klasik şârihler kadar yer vermediği

³⁰ Esed, a.g.e., s. 187.

³¹ Esed, a.g.e., s. 186.

gözlenmektedir. Mutasavvıflar, şahsî tecrübelerine ve gözlemlerine önem vermişlerdir. Ancak modern yorumcuların ben merkezli yaklaşımları ile mutasavvıfların ben merkezli yorumları arasında bazı temel farklar vardır:

(1) İrfânî yorumdaki ben/nefs, dinî ve ahlâkî öğüt almayı hedeflerken, modern özne/ben, öğüt vermeyi öne çıkarmaktadır. Mutasavvıfın nefis ile ilgili değerlendirmeleri, doğrudan muhatabına sesleniyor gibi gözüktüğü yerlerde bile zımnen kendine de râcidir.

(2) İrfânî yorumda yorumcu, nassa büyük değer vermektedir; hatta metinlerdeki her ifadenin iş’ârî manalarını bile ihmal etmeyerek, nassı birkaç farklı boyutta anlamlandırmaya çalışmaktadır. Modern ben ise çoğu zaman farkına varmadan nassın anlamını kendisiyle ve dünyevî boyutla sınırlandırmaktadır.

(3) İrfânî yorum nassı anlamayı ve anlatmayı, modern ben ise nassı açıklama yerine kendini anlatmayı ön plana çıkarmakta; nassı, zımnen, her tür okumaya müsait hikmetli bir söz ya da felsefî bir fragman düzeyine indirgemektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, ty.
- Burke, Peter, *Rönesans*, çev. Özkan Akpınar, Babil yay., İstanbul 2000.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kırk Hadis Şerhi*, nşr. Hikmet Gültekin, Sami Erdem, İnsan yay., İstanbul, 2005.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma yay., İstanbul 1999.
- Esed, Muhammed, *Sahih-i Buhârî İslâmın İlk Yılları*, çev. Mustafa Armağan, İz yay., İstanbul 2000.
- Gasset, Ortega Y., *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyire Gül Işık, Metis yay., İstanbul 1998.
- Guignon, Charles, *Kimim Ben*, çev. Abdullatif Tüzer, Lotus yay., Ankara 2008.
- Habenneke, Abdurrahman el-Meydânî, *Revâi' min Akvâli'r-Resûl sallallahu aleyhi ve sellem*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1987.
- İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- , *Nûru'l-iktibâs fî Mişkâti Vasiyyeti'n-Nebiyi (s.a) li'bni Abbâs*, Mektebetü'l-müeyyed, Beyrut 1991.
- Kant, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, (*Seçilmiş Yazılar* İçinde, s. 213-221), çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Özel, İsmet, *Kırk Hadis*, Marmara Medya, İstanbul, 1993.

Rosenau, Pauline Marie, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ark yay., Ankara 1998.

Teftâzânî, Saduddîn, *Şerhu Hadîsi'l-Erbaîn li'n-Nevevî*, İstanbul 1316.

Tirmizî, Ebu İsa, *Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, İhyâ'u't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi yay., İstanbul 2000.

التحويلات الفلسفية والمعرفية وأثرها في مناهج النقد الأدبي الحديث

*دسوقي إبراهيم محمد إبراهيم

الملخص

تعالج هذه الدراسة التحويلات الفلسفية والمعرفية التي أدت إلى تطور النقد الأدبي الحديث ؛ إذ تأسست مناهج هذا النقد في مبادئها الإجرائية على تلك التحويلات ، مما أدى إلى تطور هائل في قراءة الفنون الأدبية على نحو أكثر دقة من ذي قبل . وباستقراء هذه المناهج النقدية التي تتمثل في البنيوية والسيمولوجية والأسلوبية ونظرية التلقي والتفكيكية وعلم النص والنقد الثقافي ... يُدركُ مدى التأثير الفلسفي الواسع في تفسيرها لفنون الأدب المختلفة . لكني آثرت - في هذه الدراسة - أن أناقش هذه التحويلات الفلسفية والمعرفية وتطورها مستخلصا منها العناصر التي كان لها أبلغ الأثر في تطور النقد الأدبي الحديث ، تاركا - خشية الإطالة - تفصيل العلاقة بين هذه الجذور الفلسفية والمعرفية والإجراءات التحليلية التي بنيت عليها الاتجاهات النقدية الحديثة إلى دراسة مستقلة.

ÖZET

Felsefi Değişimler ve Modern Edebi Eleştirisi Metotlarına Etkisi

Bu araştırma, modern edebi eleştirinin gelişmesine yol açan felsefi değişim ve gelişmeleri ele almaktadır. Bu eleştirinin, uygulama ilkelerindeki metotları bu değişim ve gelişmeler üzerine kurulmuş ve bu kuruluş edebi sanatların önceden olduğundan daha büyük bir dikkatle okunup incelenmesi hususunda büyük bir gelişmeye neden olmuştur. Yapısalcılık, üslupçuluk, algılama teorisi, çözümleme, metin bilgisi ve kültürel eleştiri şeklinde kendini gösteren bu eleştiri metotları gözden geçirildiğinde bu metotların çeşitli edebi sanatları yorumlamasında felsefenin ne kadar geniş bir etkisi olduğu görülecektir. Ancak ben, bu araştırmada, konunun uzamasından endişe ederek, modern edebi eleştirinin gelişmesinde en çok etkisi olan unsurları çıkarıp felsefi değişim ve bu değişimin gelişmesini tartışmayı ve modern eleştiri eğilimlerinin kaynağını teşkil eden bu felsefi temellerle çözümlemeye dayalı uygulamaları başka bir çalışmada ele almayı tercih ettim.

Anahtar Kelimeler: Edebi Eleştiri, Felsefe, Yapısalcılık, Üslupçuluk

* دكتور - أستاذ زائر بقسم اللغة العربية - كلية الإلهيات - جامعة أتاتورك - تركيا .

ABSTRACT***Philosophical Changes and its Effect on Methods of Modern Literary Criticism***

This study handles philosophical changes and developments that have led to the advancement of modern literary criticism. Practical methods of modern criticism are based on such changes and developments, which have given way to a more detailed reading and examination of literary devices. As for as such critical approaches as structuralism, stylistics, perception theory, text knowledge and cultural criticism are concerned, it will be realized that philosophy has a great effect on these methods' interpretation of various literary devices on the interpretation of these styles of writing. However, I prefer in this study to discuss philosophical change and its development excluding the most effective factors in the development of modern literary criticism, and to examine the discussion of the development of this change and the methods based on philosophical analyses in modern literary critical tendencies in another study.

Key Words: *Literary Criticism, Philosophy, Structuralism, Stylistics*

الموضوع

لقد شهد العالم العربي - منذ أن انتصف القرن العشرون - أحداثاً متلاحقة في مجالات الحياة المختلفة؛ تمثلت في الجانب السياسي الذي يُعد أبرز هذه الجوانب، بقيام الكيان الصهيوني الذي أدى إلى نشوب صراع عربي-إسرائيلي لم تحمد نيرانه حتى الآن، والجانب الاقتصادي الذي تمثل في اكتشاف حقول البترول التي غدت المحرك الأول لنبض العالم أجمع، وكذلك النواحي الاجتماعية التي آذنت بسقوط الرأسمالية والإقطاع وقيام نظام اشتراكي قائم على التوجهات الماركسية. مما أعطى للطبقات الكادحة قدراً كبيراً من الإحساس بالحياة. وكان طبيعياً، أن تتوأكب الجوانب الثقافية والمعرفية مع تلك التطورات الحضارية المتلاحقة التي أدخلت العالم العربي في علاقة اتصال بالعالم الغربي، ليس بمقدوره أن يتراجع عنها.

و كان حقل الأدب بشقيه: الإبداع والنقد من أهم تلك الجوانب الثقافية والمعرفية. أما الإبداع، فقد تأثر كثيراً - وبخاصة الشعر - بالوافد الجديد، فانتقل الشعر من مرحلة تقليدية

قديمة عاشها ردها غير قليل من الزمن إلى مرحلة شعرية جديدة شكلاً ومضموناً , لتلائم الواقع العربي ذي الإيقاع السريع في مختلف جوانبه . فمن حيث الشكل , استطاع أصحاب هذه المرحلة الشعرية أن يجاوزوا البيت الشعري ويستعصوا عنه بتفعيلات متناغمة , تتلاقى حيناً وتفترق أحياناً , محدثة نوعاً من الإيقاع يلبي رغبة الشعراء في تصوير تجاربهم على نحو أكثر صدقاً . وهذا النوع من الشعر هو ما سُميَ بشعر التفعيلة .

أما من حيث المضمون , فقد اعتمد شعراء التفعيلة على التراث الإنساني الذي غدا أممهم كتاباً مفتوحاً , وكذلك على الأساطير بوصفها منبعاً مهماً في فهم قضايا الواقع , بجانب التراث الشعبي الذي أمدَّ الشعراء بكثير من الأفعنة والرموز التاريخية والدينية . يلازم هذا التطور كله لغة جديدة لا تعتمد في مفرداتها على الإرث اللغوي القديم , بل تُطوِّره من خلال اختلاطه باللغة اليومية , وانفتاح دواله سيميولوجيا على مدلولات تجاوز المستوى المعجمي , وكذلك ما عمد إليه الشعراء في تخليهم عن الاحتفاظ بالرتب النحوية في المستوى التركيبي وتجاوزهم للنحو التقعيدي , باعتمادهم على مبدأ الانحراف الذي يقوم على استغلال جماليات اللغة وطاقتها في وضع المفردات اللغوية وضعاً جديداً يخرجها من مستواها المؤلف إلى مستوى أدبي ينم عن عمق الإبداع .

وكان من المهم أن تنشأ ثورة حدائيه في حقل النقد لتلائم تلك الثورة الحدائيه التي انبثقت في حقل الإبداع , ومن ثمَّ حلَّتْ بالعالم العربي منذ نهاية السبعينيات مناهج نقدية جديدة استخدمها نقاد العرب في قراءة الشعر العربي في مرحلة الحدائيه وما بعدها . والحقيقة أن تلك الجهود التي قام بها نقادنا العرب اقتصر في البدايه على ما أسماه الدكتور محمد عبد المطلب مرحلة نقل المعرفة النقدية¹. وقد ظهرت في هذه المرحلة بعض الأعمال التي تناولت المنهج البنيوي بوصفه أول المناهج النقدية التي حلَّتْ أرض النقد العربي . منها على سبيل المثال: الأسلوب والأسلوبية(نحو بديل ألسني في نقد الأدب) للدكتور عبد السلام المسدي 1977م , ونظرية البنائيه في النقد الأدبي للدكتور صلاح فضل 1977 م , ومشكلة البنية للدكتور زكريا إبراهيم 1978 م , وأخيراً جدلية الخفاء والتجلي للدكتور كمال أبو ديب 1979م.

¹ انظر : النقد الأدبي , سلسلة الشباب , الهيئة العامة لقصور الثقافة , الطبعة الأولى 2003 : 7.

لكن سرعان ما انتقلت مرحلة النقل هذه إلى مرحلة الإنتاج مع بداية الثمانينيات وبخاصة بعد إنشاء مجلة فصول التي تناولت معظم مناهج النقد الأدبي الحديث في النصف الثاني من القرن العشرين². وكان على النقاد العرب أن يطوعوا هذه المناهج النقدية الوافدة بما يناسب طبيعة الإبداع الشعري في البيئة العربية. ومن حينها أخذت تندفق على النقد العربي مناهج أخرى بعد حداثة مثل نظرية التلقي والمنهج التفكيكي والنقد النَّسَوِي والنقد الثقافي وعلم النص وغير ذلك من المناهج المتعددة. ومن ثمَّ شرع النقاد العرب في قراءة الإبداع العربي- الشعري على وجه الخصوص- بهذه المناهج النقدية، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل حاول بعضهم تطبيق هذه المناهج النقدية على النص الشعري في بيئته العربية القديمة³.

وكما هو الحال عند ميلاد التيارات الجديدة في مجالات الحياة المختلفة، واجهت القراءات التي اعتمدت على المبادئ الإجرائية للمناهج الوافدة ثورة عارمة من الرفض والتحفظ بدعوى أن المناهج النقدية التي قرئت بها ليست قادرة على قراءة النص الشعري في بيئته العربية، نظراً لاختلاف مبادئها التطبيقية عن طبيعة الشعر العربي⁴، وهذا ما حدا بالدكتور محمد عبد المطلب إلى القول: " وفي رأينا أن الإشكالية الحقيقية في هذا الإجراء التطبيقي أنه استمد ركائزه وأدواته من نصوص غير عربية، ومن ثمَّ فقد كانت في حاجة إلى تطويعها لكي تكتسب صلاحية التعامل مع النص الشعري، فأنا من المؤمنين بأن كل لغة لها خصوصيتها التي تكاد

² انظر: المجلد الأول، العدد الثاني، يناير 1981. وقد تناول هذا العدد كثيرا من المناهج النقدية المعاصرة، مثل التحليل النفسي للأدب 26: 62، والاتجاه الاجتماعي 65: 113، والأسلوبية 115: 158، والبنوية 160: 199.

³ انظر على سبيل المثال: الدكتور كمال أبو ديب، الرؤى المقنعة (نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986.

⁴ من النقاد الذين يرفضون هذه المناهج، الدكتور عبد العزيز حمودة. انظر: المرايا الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة، إبريل 1998. وكذلك الخروج من التيه (دراسة في سلطة النص) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة، نوفمبر 2003. وكذلك الدكتور مصطفى ناصف، بعد الحداثة صوت وصدى، النادي الأدبي الثقافي بجدة، الطبعة الأولى، يونيو 2003 ومن النقاد الذين تحفظوا عليها ورأوا أن بعض النقاد العرب تسرعوا في تطبيقها قبل أن يفهمها الذوق العربي فهما منضبطا، الدكتور حامد أبو أحمد، نقد الحداثة، الطبعة الثانية 2006م.

تغلق على نفسها , حتى لو اشتركت في الأسس العامة " ⁵. ومن هنا نشأت جدلية الخلاف تجاه هذه المناهج الجديدة وتعاملها مع الشعر العربي في مرحلة الحداثة وما بعدها. ومن المسلم به أن الأدب بحقله : الإبداع والنقد لا بد أن يكون وليد مجتمع ما ، وهذا المجتمع يتكون بدوره من جوانب مختلفة سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية. ولا تتمثل وظيفة الإبداع السليم في نقل هذه الجوانب نقلاً حرفياً ، بل تعتمد إلى خلق موازاة فنية تتكئ على منطقتي خاص يخالف منطق الواقع ، وذلك بكسر العلاقات المألوفة التي تربط بين عناصر الحياة المعيشة ، ووضعها في إطار فني معين . ولكي يستطيع النقد متابعة الحركة الإبداعية لا بد أن تتوفر لدى الناقد خبرة معرفية بتلك الجوانب المجتمعية .

وباختلاف المجتمعات زمانياً ومكانياً ، تختلف الآداب التي تُعبر عن تلك المجتمعات . ورغم تداخل الآداب في العصر الحديث وتكوين ما يمكن أن نسميه نظرية أدبية معاصرة تسهم فيها كل بيئة أدبية ، فثمة سمات فردية تُميز الآداب بعضها من بعض على حسب التطورات الحضارية التي يعيشها كل مجتمع على حدة .

وإذا أخذنا العالم العربي نموذجاً ، فنلاحظ أنه يختلف في تطورات الحضارية عن العالم الغربي ؛ فإذا كان الغربيون يعيشون الآن مرحلة ترف حضاري منبثقة عن تقدم علمي مُذهل ، فنحن في العالم العربي لم نعش مثل هذه المرحلة ، وبخاصة مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين منذ أن نشب الصراع العربي الإسرائيلي الذي ما يزال مستمراً حتى الآن ، وكذلك ما شهدته البلدان العربية من حروب أهلية ، وصراعات إسلامية " العراق وإيران" وعربية "العراق والكويت" . وكان من الطبيعي أن تنعكس تلك الحالة السياسية المضطربة على الجوانب المجتمعية الأخرى مثل الاقتصادية المتردية في معظم البلدان العربية ، والاجتماعية التي تجلّت في النظام الطبقي في كل قطر على حدة .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فلا بد أن يختلف الأدب العربي في مادته الجمالية عن غيره من الآداب ، مما يؤدي إلى حتمية الاختلاف في التعامل النقدي معه . فهل يمكن أن تُستخدم مناهج نقدية نشأت في مجتمع ما لدراسة إنتاج أدبي نشأ في مجتمع آخر ؟ بمعنى آخر: ما مدى صلاحية هذه المناهج النقدية غربية المنشأ في دراسة الشعر العربي ؟.

⁵ انظر : النقد الأدبي : 69.

وقبل الإجابة عن هذا التساؤل ، أقوم أولاً بالكشف عن الجذور الفلسفية والتحويلات المعرفية التي أنتجت هذه المناهج في بيئتها الغربية ، مع العلم أنني لن أدرس هذه الجذور وتلك التحويلات في تفصيلاتها ، ولكن في علاقتها بالأدب ومدى تأثيرها على فنونه ، وكذلك أثرها على الاتجاهات النقدية التي واكبت التغيرات الأدبية من مرحلة إلى أخرى .

وبداية يجب التنبيه إلى أن عصر النهضة الأدبية المحدد بالقرن السابع عشر كان حداً فاصلاً بين حقتين مهمتين ؛ شهدت الأولى توحداً بين عناصر الكون الأربعة⁶ الميتافيزيقا " العالم الغيبي" والفيزيقي " العالم المادي " والإنسان ، واللغة بوصفها المعبرة عن العلاقة بين تلك العناصر. أما الحقبة الثانية، فهي التي تلت عصر النهضة حتى الآن، وقد بدأت هذه الحقبة بفك العرى بين تلك العناصر ، ومن ثمَّ ظهرت على السطح ثنائيات في صور متعددة ؛ مثل المثالي والمادي، والتجريدي والتجريبي، والذات والموضوع، والخارج والداخل/أي تفسير النص الأدبي من خلال ربطه بواقعه الخارجي أو تفسيره باعتماده على جمالياته الفنية الداخلية.. الخ⁷ . وحتى الآن تتحكم هذه الثنائيات بما نشأت عليه من أسس فلسفية في مسيرة الفكر الأوربي . وما يهمننا هنا هو أثر هذه التغيرات الفلسفية على الأدب بوصفه أحد العلوم الإنسانية .

ويمكن دراسة هذه الثنائيات تحت فلسفتين مهمتين أسهمتتا إلى حد بعيد في نشأة الحداثة الغربية هما : الفلسفة المثالية والفلسفة الواقعية "المادية" مع ما تفرع عن كليتهما من فلسفات فرعية أخرى ؛ مثل تمحُّص فلسفة " الفن للفن " والفلسفة الرومانسية عن الفلسفة المثالية ، وما نتج من الفلسفة الواقعية من فلسفات عديدة مثل الفلسفة الاشتراكية التي تُعنى بإصلاح المجتمع ، ثم الفلسفة الوضعية "التجريبية" ثم الماركسية ، ثم الفلسفة الوجودية ، وأخيراً الفلسفة الظاهرانية " الفينومينولوجيا"⁸ .

⁶ لم يوجد في الذاكرة العربية مثل هذا التوحد ؛ فقد أيقن العرب - حتى قبل ظهور الإسلام - بوجد إله للكون يتقربون إليه بعبادتهم للأصنام . انظر: سورة الزمر : 3.

⁷ انظر : الدكتور عبد العزيز حمودة ، المرايا المحدبة : 67.

⁸ انظر في هذه الفلسفات كلا من : د. عز الدين إسماعيل ، الأسس الجمالية في النقد العربي ، دار الفكر العربي 1992 م : 319 - 334 . د. محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، نخضة مصر ، بدون تاريخ : 277 - 341 . د. منصور عبد الرحمن ، معايير الحكم الجمالي في النقد الأدبي، المعارف القاهرة ، الطبعة الأولى، 1981م: 35 - 171

- 2 -

وتقوم الفلسفة المثالية⁹ على محاكاة الواقع ، وهي الفكرة المستمدة من أفلاطون ، ثم تلميذه أرسطو . يرى أفلاطون أن هذا العالم الحسي الذي نعيشه ليس سوى صورة لعالم آخر مثالي مستقل عن المحسوسات ، ومعنى هذا أن أفلاطون لا يحرص المحاكاة في جزء من العالم ، بل يفسر بها حقائق الوجود كله ، فيصبح هذا الوجود انعكاساً لوجود مثالي آخر .

ويختلف الأمر عند أرسطو ؛ فالمحاكاة عنده تنحصر في الفنون الجميلة كالموسيقى والشعر والرسم ، والنفعية كالبناء والتجارة¹⁰ . وموضوع المحاكاة عند أرسطو هو فعل الناس في الواقع . وللمحاكاة عنده ثلاثة طرق ، إذ يقول : "لما كان الشاعر محاكياً - شأنه في ذلك شأن الرسام وكل صانع صورة - فيجب ضرورة أن يسلك في محاكاة الأشياء أحد طرق ثلاثة : إما أن يحاكيها كما كانت أو تكون ، وإما أن يحاكيها كما تقال أو تظن ، وإما أن يحاكيها كما ينبغي أن تكون"¹¹ .

وعلى أية حال ، لا ينبغي للشاعر أن يقف عند رصد الواقع كما هو فحسب ، وإلا فقد الفن وظيفته تجاه الواقع ، بل عليه أن يهدف من وراء ذلك إلى إكمال ما في هذا الواقع من نقص . يؤكد ذلك قول الدكتور محمد غنيمي هلال : " فالمحاكاة ليست قصراً على إنتاج ما في الطبيعة ، أو على نقل صورة لها ، وليست كذلك وقوفاً من الفنان عند حدود التشابه الخارجي للأشياء ، ولكنها محاكاة لجوهر ما في الطبيعة لإكمالها وجلاء أغراضها"¹² . وما يهمننا من هذا الاتجاه المثالي الجمالي هو أنه ينظر إلى العمل الفني في ذاته دون تفسيره بآليات خارجة عن طبيعته . وفي نظرة الفيلسوف الألماني " كانت (1724 م - 1804 م) إلى العمل الفني ، يقول الدكتور محمد غنيمي هلال : "ولكن" كانت" يهتم في بحثه بخصائص العمل الفني في ذاته وفي داخله ، فكل عمل ذو وحدة جوهرية فنية ، فيها نفسها تنحصر الغاية

⁹ انظر في مفهوم المصطلح : د. مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة 1979م : 389.

¹⁰ انظر : أرسطو طاليس ، في الشعر ، نقله إلى العربية متى بن يونس - حققه وترجمه ترجمة حديثة الدكتور

شكري محمد عياد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993م : 28.

¹¹ انظر في هذه الطرق الثلاث : السابق : 142.

¹² انظر : النقد الأدبي الحديث : 48.

منه ... وعنده أن العمل الفني له بنية ذاتية ، وجماله في هذه البنية ، دون نظر إلى مضمونها أو غايتها¹³.

وتأكيداً لهذه النظرة الداخلية للعمل الفني ، يرى "ديدرو" الفيلسوف الفرنسي (1713م - 1784م) أن الجمال في الفن يقوم على إدراك العلاقات بين الأشياء والأجزاء . وهذا معناه أن قيمة الكلمة لا تكمن في ذاتها ، بل بوضعها في جملة من العلاقات التي تربطها بسوابقها ولواحقها من الكلمات الأخرى . وكذلك لا ميزة للجملة ذاتها إلا في علاقتها بالجملة التي يضمها العمل بوصفه كلاً متكاملًا ، بل لا أكون مبالغاً إذا قلت : إن هذا المبدأ " فكرة علاقة الجزء بالكل " ينطبق على العمل الأدبي نفسه في علاقته بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه¹⁴.

وقد تأثر بفلسفة " كانت " كثير من الفلاسفة مثل "فيشته" الفيلسوف الألماني الرومانتيكي (1762م - 1814م) ، وكذلك "إدجار آلان بو" الأمريكي (1809م - 1852م) والشاعر الفرنسي بودلير (1821م - 1867م) والمهم أن هذا الاتجاه المثالي ينظر إلى العمل الأدبي من داخله ولا يقحمه بتدخلات خارجية من مثل الجوانب الاجتماعية أو التاريخية أو السياسية.

ورغم تأثر الفيلسوف الألماني "هيجل" (1770م - 1831م) بفلسفة "كانت" المثالية ، فإن ثنائيي (الذات والموضوع) و(الداخل والخارج) لاقتا على يديه شيئاً غير قليل من التحول إذ خالف " كانت " في نظريته إلى الجمال ؛ فبينما ينظر " كانت " إلى الجمال نظرة ذاتية شكلية تعتمد على الفرد ، ينظر إليه " هيجل " من ناحية مضمونه . وإذا كان " كانت " يرى أن العمل الفني ليس إلا غاية فنية محضة ، يقرر "هيجل" أن هذه الغاية لا تأتي إلا بوسائل مُتَّبَعَة في كل جنس أدبي . ومن الطبيعي أن هذه الوسائل مُستَمَدَة من العصر الذي يحياها الكاتب بكل تطوراتها التاريخية . وهذا يعني أن ثنائية (الداخل والخارج) بدأت تأخذ مسارها في اتجاه الخارج إلى حد بعيد ، بعد ما كانت تتجه إلى الداخل عند "كانت" وأتباعه ، مما جعل " هيجل " ذا أثر واضح في الفلاسفة الواقعيين فيما بعد . ومن ثمَّ يصبح "هيجل" حلقة الوصل — رغم انتمائه القوي إلى الجانب المثالي — بين الفلسفة المثالية والفلسفة الواقعية .

¹³ انظر : أرسطو طاليس ، في الشعر : 284 ، 285.

¹⁴ ولهذا الفكرة (العلاقات بين الكلمات) جذور عند عبد القاهر الجرجاني في قضية النظم . انظر : دلائل الإعجاز، قراءة محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني بالقاهرة ، الطبعة الثالثة 1992: 55 ، 402.

وثمة خلاف بين النقاد الواقعيين - وبخاصة في المعسكر الماركسي - حول هذا التأثير الهيجلي على الواقعية . من المفيد أن أعرض لأراء أصحابه في هذا الموضوع . وأول هذه الآراء تبدو في تأكيد " رامان سلدن " لهذا الأثر على فيلسوف ماركسي هو " لوكاش " . يقول سلدن: " والسبب الذي أتاح " لوكاش " أن يؤكد مبدأ النظام والبنية اللذين ينطوي عليهما العمل الفني ، هو أن التراث الماركسي الذي يعتمد عليه استعار من هيجل نظرتة " الجدلية " إلى التاريخ ، على نحو لم يعد معه التطور التاريخي عشوائياً أو فوضوياً ، أو مساراً مستقيماً يسلك طريقاً واحداً ، بل تقدماً جدلياً "15 .

كما يقرر الناقد الماركسي " فردريك جيمسون " هذا الجانب الجدلي للماركسية بربطه بالفلسفة الهيجلية ، وفي ذلك يقول رامان سلدن أيضاً : " يؤمن " جيمسون " بأن النوع الوحيد من الماركسية الذي يمكن أن يكون له تأثير على الموقف في العالم بعد الصناعي للرأسمالية الاحتكارية هو تلك الماركسية التي تكشف المحاور الكبرى لفلسفة " هيجل " ، أي العلاقة بين الجزء والكل والتضاد بين العيني والمجرد ، ومفهوم الوحدة الشاملة ، وجدل المظهر والجوهر ، والتفاعل بين الذات والموضوع "16 .

وعلى الجانب الآخر ينفي ألتوسير الصلة بين الفلسفة الماركسية والفلسفة الهيجلية ، يقول رامان سلدن: "يرفض ألتوسير حركة الإحياء الهيجلي داخل الفلسفة الماركسية، مؤكداً أن الإسهام الحقيقي " لماركس " في المعرفة ينبع من انقطاعه عن هيجل ، ويرفض ألتوسير تصور الوحدة الشاملة عند " هيجل " ، هذا التصور الذي يجعل ماهية الكل تعبر عن نفسها في جميع أجزائه "17 .

ومن أهم المبادئ التي تركتها الفلسفة المثالية على دراسة الأدب مبدأ تحقيق الذاتية . والحقيقة أن ثنائية (الذات والموضوع) تدخل في علاقة جدلية مع التحولات المعرفية من عصر لآخر ؛ فمثلا في العصر الكلاسيكي كان التجريب قد احتل مكاناً بارزاً في ظل النهضة العلمية التي قام عليها بعث التراث اليوناني القديم ، مما أبعده الإنسان عن كونه مركز الوجود ، أو هو

15 انظر: النظرية الأدبية المعاصرة - ترجمة د. جابر عصفور - الهيئة العامة لقصور الثقافة ، الطبعة الثانية ، مارس 1996م : 68 .

16 انظر : النظرية الأدبية المعاصرة : 94 .

17 انظر : السابق : 83 .

المسيطر على عالمه . فكان من الطبيعي أن تنبثق الحركة الرومانسية لتعيد الإنسان مرة أخرى إلى مركز الوجود وتجعل ذاته مصدر المعرفة .

وفي العلاقة بين (الذات والموضوع) يقول الدكتور عبد العزيز حمودة : " قد يُفهمُ من حديثنا المتكرر عن الثنائية المستمرة بتنوعات مختلفة ، أننا نقصد تأكيد درجة التعارض الدائم بين التفكير العلمي ورغبة الإنسان في تأكيد ذاته من منطلق فلسفة مثالية تشق في قدراته وتضعه في مركز الوجود ، وهذا صحيح فالتعارض قائم ومستمر بين طرفي الثنائية لكن العلاقة بينهما لا تقوم على التعارض فقط ، إهما يتقاربان بقدر ما يفترقان ، وتداخل دائرتهما بقدر ما تتباعدان " . وهنا يحاول الدكتور عبد العزيز حمودة التوفيق بين طرفي الثنائية ، أو إحداث نوع من التكامل بينهما . وهو إذ يقدم تبريراً لهذا الموقف التوفيقى يقول : " إن التناقض بين طرفي الثنائية ليس في حقيقته تناقضاً بين العلم بتجريبيته والفلسفة في حد ذاتها ، لكنه تناقض بين الاستخدامات أو التطبيقات العملية لنتائج العلوم التطبيقية التجريبية من ناحية ، والفلسفة والأدب والفنون من ناحية أخرى " 18 .

وكثيراً ما يرتبط الإعلاء من شأن الذاتية بنشأة المجتمعات الجديدة . فعلي سبيل المثال ، أعلنت الثقافة الأمريكية من شأن الذات عندما نزع أصحابها من أوروبا تحت اضطهاد المذهب البروتستانتي لهم . وكان علت الأمريكيين أن يجعلوا الذات محور وجودهم¹⁹ وهذا هو الفارق الجوهرى بين الثقافة الأمريكية والثقافة الفرنسية التي تستبعد الذات من مركز اهتماماتها . وهو ما يفسر لنا تقبل الأمريكيين لأفكار " سارتر " في حين رفضها الفرنسيون من قبل . وفي الحقيقة أن الفرنسيين يرفضون الذاتية على طول الخط ، ويمكن تبرير ذلك بالبدور الأولى لنشأة الثقافة الفرنسية في عصر النهضة في القرن الثاني عشر ، إذ قامت هذه الثقافة على إعادة التراث اليوناني واللاتيني ، مما جعل فرنسا الموطن الأصلي للمذهب الكلاسيكي .

ويمكن استخلاص التأثيرات الفلسفية للفلسفة المثالية على الأدب من خلال نقاط عدة : الأولى أن هذه الفلسفة لا تربط العمل الفني بأي مرجع خارجي كما فعل الكلاسيكيون وأرسطو من قبل في نظرية المحاكاة ، بل تؤمن بدراسة العمل الفني دراسة داخلية تقوم على إعمال الذهن في إنتاج معنى النص . الثانية : أنها تنظر إلى العمل الفني بوصفه أجزاء ترتبط

18 انظر : المرايا المحدبة : 92 , 93 .

19 انظر : السابق : 74 , 75 .

بعلاقة ما . وإدراك المتلقي لهذه العلاقة يمكن فهم العمل الفني . الثالثة : أن هذه الفلسفة تُعلي من شأن الذاتية في عملية الإبداع ، رافضة بذلك مبدأ الإجماع أو الالتزام الإبداعي لمجاعة الواقع كما كان سابقاً عند الكلاسيكيين من تصوير حياة النبلاء والطبقات الأرستقراطية . الرابعة : اتجاه النقد في هذه المرحلة إلى دراسة المبدع بوصفه منتج النص بعد أن أفردت الفلسفة المثالية مساحة واسعة للعبقرية في فرض نفسها على الساحة الإبداعية.

- 3 -

أما الفلسفات الواقعية، فقد كانت رد فعل للفلسفات المثالية السابقة التي كان يراها الكثير من الدارسين هروبا من تبعات الواقع. وكان الدافع الأساسي لانبثاق الفلسفات الواقعية هو ربطها بين الأدب والواقع . ولذلك حظيت بترحيب واسع في مجال الإبداع الأدبي . وتأتي الفلسفة الاجتماعية في طليعة الفلسفات الواقعية . ويربط أصحاب هذه الفلسفة الفن بالمجتمع ، أي أنهم يوجهون الفن وجهة اجتماعية ، ويتطرقون إلى علاقة الإنسان بعالمه الذي يحيا فيه ، ويرون أن المجتمع يجب أن يتخلى عن الفردية والأثرة ، ويقوم على الجماعة والاشتراكية كما يؤمنون بأن المجتمع هو مصدر الظواهر الإنسانية كلها التي تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع مثل "العدالة . فالعدالة ليست خُلُقاً صنعه الإنسان لنفسه ، بل هي وليدة المجتمع ، تظهر في علاقة المساواة بين الناس . وأصحاب هذه الفلسفة سان سيمون (1760م - 1825م) و جوزيف بروود ون (1809م - 1865م) . وخلاصة هذه الفلسفة أنها تجعل الفن في خدمة الواقع .

ولم تتعد الفلسفة الوضعية " التجريبية " عن هذا الاتجاه إذ ربطت بين الفن والواقع ، وأصحاب هذه الفلسفة " أوجست كونت " (1798م - 1857م) " وجون ستيورات ميل " (1806م - 1873م) ، وكذلك الناقد الفرنسي " تين " (1828م - 1893م) .

ويتقدم أصحاب هذه الفلسفة خطوات واسعة نحو رفض الرؤية المثالية التي سادت العالم من قبلهم ؛ فهم يرون أن المعرفة المثمرة هي معرفة الحقائق ، ومعرفة الحقائق لا يتوصل إليها إلا بالعلوم التجريبية لا بالفكر الإنساني ؛ لأن الفكر يخطئ ولا يستطيع أن يصل إلى الصواب إلا باعتماده على العلم المجرد وتخليه عن الأفكار الذاتية . كما يرون أن

الأشياء لا يمكن إدراكها في ذاتها ، وإنما يتوقف دور الفكر على إدراك العلاقات بين هذه الأشياء²⁰ .

وقد أثرت هذه الفلسفة في النقد عند " تين " الذي أرجع الاختلاف في النتاج الفني لمختلف الأجناس البشرية إلى ثلاثة عناصر: الجنس ، والبيئة ، والزمن / تأثير الماضي في الحاضر . وقد نال هذا القانون ترحيباً واسعاً في الأوساط النقدية في مختلف أنحاء أوروبا . ثم تأتي بعد ذلك الفلسفة المادية الماركسية²¹ ، وهي الأوسع انتشاراً في الآداب الأوروبية . وتتلخص مبادئ هذه الفلسفة في النقاط الآتية: أولاً أن الحياة الاجتماعية تتكون من بنيتين ؛ الأولى بنية عليا وهي النُظْم السياسية والثقافية ، والثانية بنية دنيا (وهي الإنتاج المادي) وهي النُظْم الاجتماعية والاقتصادية ، وأي تغيير يحدث في البنية الدنيا يؤثر في البنية العليا . وعندهم كذلك ، أن البنية الاقتصادية هي أهم أنواع تلك البني التي يقوم عليها المجتمع والتي تؤثر في ثقافته تأثيراً مباشراً .

ثانياً : قيام المجتمع على الصراع الطبقي ، وذلك لتعارض المصالح الاقتصادية والاجتماعية ، ومن ثمَّ ظهور طبقات متعددة ومتصارعة داخل المجتمع . وطبيعي أن كل طبقة من تلك الطبقات لها خصوصيتها في كل من البنية العليا والبنية الدنيا ، أي لها ما يبررها ويقوي مركزها اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً . وهذا معناه أن سيطرة أي طبقة من تلك الطبقات على المجتمع في عصر من العصور يرجع إلى قوتها في هاتين البنيتين ، ويتضح ذلك من سيطرة الطبقة الأرستقراطية في العصر الكلاسيكي والبرجوازية في العصر الرومانسي .

ثالثاً : رأى فلاسفة الماركسية أن البنية العليا/السياسية والثقافية - ومنها الأدب بالطبع - انعكاس للبنية الدنيا / المادية الاقتصادية والاجتماعية . وعن استخدام " لوكاش " لمصطلح الانعكاس يقول رامان سلدن: "يستخدم لوكاش مصطلح الانعكاس استخداماً متميزاً يبين عن عمله كله ، فقد رفض التزعة " الطبيعية " * العملية التي كانت حديثة آنذاك في الرواية

²⁰ انظر في هاتين الفلسفتين : الدكتور محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث : 311 , 312 .

²¹ انظر في مفهوم هذا المصطلح : الدكتور مراد وهبة ، المعجم الفلسفي : 375 .

* يُعتَبَر هذا المذهب الذي تزعمه " إميل زولا " تطوراً للواقعية ، يؤمن أصحابه بأن المسيطر على البشرية هو حقائق حياتها العضوية مثل الغرائز وحاجات البدن المختلفة . ويرمي هذا المذهب إلى تطبيق النظريات العلمية

الأوربية ، وعاد إلى النظرة الواقعية القديمة التي ترى الرواية انعكاساً للواقع لا بمعنى أنها تقتصر على وصف المظهر السطحي للواقع ، بل بمعنى أنها تقدم انعكاساً أكثر صدقاً وحيوية وفعالية للواقع " ²².

ومعنى هذا ، أن الفن بوصفه بنية عليا لا يقوم على محاكاة الواقع محاكاة حرفية محايدة ، وإلا فقد وظيفته وغدا نسخة أخرى للواقع المعيش ، وليس كذلك انطباعياً ذاتياً خالصاً للواقع ، وإنما هو رؤية داخلية للعلاقات التي تربط مكونات الواقع وخاصة بين الإنسان وعالمه . وهي رؤية فعالة إيجابية غير سلبية تحاول وضع تلك العلاقات على ما يجب أن تكون عليه . وبهذا المفهوم الإيجابي للانعكاس ، يصبح هناك نوع من التأثير المتبادل بين البنيتين العليا والدنيا . ويقلل **ديفيد بشيندر** من العلاقة بين هاتين البنيتين، فيقول: "ومهما يكن، فإن علاقة الأدب بوصفه ظاهرة في البنية الفوقية بالقاعدة الاقتصادية ليست علاقة بسيطة ومتناسقة: إن الأدب ليس مجرد مرآة للقاعدة الاقتصادية . . وليست مهمة البنية الفوقية أن تفصح فقط عن إيديولوجيات الطبقة المهيمنة على القاعدة الاقتصادية، ولكن عليها أن تُفصحها بوصفها إيديولوجيات لتجعل الأحوال الاجتماعية وعلاقات القوى بين الطبقات تبدو طبيعية" ²³.

ويرفض " ألتوسير " كذلك العلاقة بين الفكر والإنتاج ، مثلما رفض من ذي قبل تأثير الفلسفة الميخيلية على الماركسية وعن رأي " ألتوسير " تقول **إديث كرزويل** : " يرفض "ألتوسير" التسليم بأن الإنسان موجود بيدع ذاته عن طريق عملية جدلية تدور بين عمله

على الحقائق الاجتماعية والإنسانية ؛ فهو يدرس الإنسان في المعامل بوصفه كائناً عضوياً . انظر في ذلك : الدكتور محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث : 313 . الدكتور محمد مندور، في الأدب والنقد ، نخضة مصر : 111 . وكذلك الأدب ومذاهبه ، نخضة مصر ، 105: 108. وانظر في مفهوم مصطلح " الطبيعية " : الدكتور مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، 253.

²² انظر : النظرية الأدبية المعاصرة : 67 وكذلك : 76 . وانظر كذلك في مفهوم الانعكاس : تيري إجلتون (الماركسية والنقد الأدبي) - ترجمة الدكتور جابر عصفور - مجلة فصول ، المجلد الخامس ، العدد الثالث (إبريل ، مايو ، يونيو) 1985 م : 35 ، 36.

²³ انظر : نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر - ترجمة الدكتور عبد الكريم عبد المقصود - الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996م : 132 ، 133.

والعالم الطبيعي الذي يحوِّله هذا العمل ، كما رفض ما يلزم عن هذا التسليم من تفسير يرى في البنية الفوقية "الفكر الذي يحتمه الاقتصاد " انعكاساً لعملية الإنتاج " ²⁴.

ويرى هؤلاء الفلاسفة أن ثمة علاقة التزام تربط بين المبدع وواقعه . ورغم انتماء المبدع إلى أيديولوجية معينة ، يظل ملتزماً بمعالجة واقعه الاجتماعي . وهذا أمر طبيعي ، لأن الأيديولوجيا تنبع من العلاقات الاجتماعية نفسها. لكن ما الالتزام الذي يقصده هؤلاء الفلاسفة ؟ يجيب أرنست فيشر بقوله : " ليس معنى الالتزام أنه ينبغي على الفنان أن يتقبل ما يُمليه عليه الذوق السائد وأن يكتب أو يرسم أو يؤلف وفقاً لمرسوم رقم كذا أو كذا ، وإنما تسليمه بأنه لا يعمل في فراغ ، وأنه في آخر الأمر ملتزم بالمجتمع " ²⁵.

وإلى هذا الرأي في مفهوم الالتزام يذهب الدكتور أحمد كمال زكي ، حيث يقول : " فإذا كنا نطالب الأديب اليوم بالمفهوم الاجتماعي فلننا نريد أن نضطره إلى ذلك اضطراراً وليس من حق أحد عليه أن يجبره على لون معين من الكتابة، ولا أن يلزمه برأي خاص من الآراء ، وإلا استحالت عليه عملية التمثيل اللازمة لفعالية الأدب ، وانقطع هذا النوع من التعاقد الذي يقوم بينه وبين المجتمع ، وضاعت غاية الالتزام الذي نَشَدَه " ²⁶.

وبعيداً عن التفصيلات ، فقد أثرت هذه الفلسفة على النقد وجعلته ينقسم إلى اتجاهين : الأول تفسير العمل الفني بوصفه جزءاً من البنية العليا للمذهب الفكري . وبهذا يصبح العمل الفني تعبيراً عن رؤية الكاتب لما حوله بحقيقة ما ، وهذه الحقيقة ليست فردية ، بل اجتماعية . مما يعني أن مضمون الأدب دائماً ما يهتم بالعلاقات الاجتماعية عند هؤلاء الفلاسفة . وبقوة تلك العلاقات أو ضعفها تكون صورة الأدب . لذلك يرفض تيري إيجلتون رأي سوسير الذي يفصل بين اللغة بوصفها إحدى العناصر المهمة في العمل الأدبي والواقع الاجتماعي ، يقول إيجلتون : " إن سوسير مجرد اللغة من اجتماعيتها عند النقطة التي تكون فيها أهم ما تكون : عند نقطة الإنتاج اللغوي ، التحدث ، والكتابة ، والاستماع ، والقراءة الفعلية للأفراد

²⁴ انظر : عصر البنيوية - ترجمة الدكتور جابر عصفور - سعاد الصباح ، الطبعة الأولى 1993م : 66.

²⁵ انظر : ضرورة الفن - ترجمة أسعد حلیم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة 1998م : 192 وانظر كذلك : الدكتور حسين الواد (من قراءة النشأة إلى قراءة التقبل) ، مجلة فصول ، المجلد الخامس ، العدد الرابع 1985م : 111، 112.

²⁶ انظر : مقاله الذي كتبه تحت عنوان (المسئولية الأدبية) ، مجلة الآداب ، 1954م.

الاجتماعيين العيينين . وبالتالي تكون قيود النسق اللغوي ثابتة ومعطاة جوانب من اللغة ، وليست قوي نُنْتَجُّهَا ، ونُعَدِّلُهَا ونُغَيِّرُهَا في اتصالنا الفعلي " ²⁷ .

وهذه العلاقة بين الأدب والمجتمع تفسر لنا صورة الأدب من عصر لآخر ، فمثلاً في عصور التحلل الاجتماعي /تفكُّك الروابط الاجتماعية يُصبغ الأدب بصبغة هروبية كما بدا في العصر الرومانسي ، إذ أصيبت الطبقة البرجوازية بحجبة أمل جرأء إخفاقتها في تحقيق ما كانت تصبو إليه من تمُّيز في المجتمع . وهذا معناه أن النقد يهتم في هذا الجانب التفسيري للعمل الفني بالمضمون ، رابطاً بينه وبين البنية الاجتماعية .

ورغم هذا الترابط بين الفن والمجتمع لدى الماركسية ، يخفف ماركس نفسه من قوة هذه العلاقة ، في أنها ليست علاقة آلية ، لأن الإنسان من الممكن أن يتأخر فكرياً عن مجريات عصره بفعل تأثيرات الماضي الموروثة التي تحتاج إلى وقت طويل للتخلص منها ، يقول ماركس : " أما فيما يخص الفن ، فمن المعلوم أن ثمة عصوراً معينة ليس لازدهار الفن فيها علاقة ما بالنمو العام للمجتمع ، وبالتالي لا علاقة لهذا الازدهار بالأساس المادي ، وبأساس البنية في النظام الاجتماعي " ²⁸ .

وأما الاتجاه الثاني ، فهو قيام النقد على الربط بين العمل الفني وعصره الذي كُتِبَ فيه ، حيث يعمد الكاتب إلى نقد الواقع فنياً . ومن الركائز التي يُبنى عليها الواقع ، الفترة التاريخية التي يمر بها ²⁹ .

ويبدأ العمل الفني عند الماركسية من الذاتية "أي تابعا لمؤلف ما" ، لكنه يُسرَّر تبيراً موضوعياً ؛ لأن مؤلفه لا يعبر عن وجهة نظر خاصة به هو ، بل عن وجهة نظر تخص الفئة أو الجماعة التي ينتمي إليها ويعبر عنها في فنه . أي أن العمل الفني يبدأ ذاتياً وينتهي موضوعياً ؛ لأن الذاتية عند الماركسيين ترفض الذات المطلقة التي لا تعمل إلا لنفسها رفضاً مطلقاً ، وهذا ما دفع " طومسون " الماركسي إلى القول : " إن الشاعر لا يتحدث عن نفسه فحسب ، بل لمن يتبعه من الناس كذلك ، فصراخه صراخهم ، وهذا كل ما في وسعه أن يُفصح عنه ،

²⁷ انظر : مقدمة في نظرية الأدب - ترجمة أحمد حسان - الهيئة العامة لقصور الثقافة ،

سبتمبر 1991م : 141.

²⁸ انظر : الدكتور محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث : 317.

²⁹ انظر : ديفيد بشبندر ، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر ، 128: 121.

وهذا ما يجعله عميقاً، وإذا ما تكلم من أجلهم فإنه ينبغي أن يعانِي معهم ويعمل ويناضل أيضا معهم " 30 .

ولشدة الترابط بين الفن والمجتمع عند هؤلاء الفلاسفة رفضوا فنياً ما كان يعتمد إليه الفنانون من الهروب من الواقع والتحليق في عوالم مجدبة من المضمون الاجتماعي. كما رفضوا مبدأ " الفن للفن" أي جعل الفن غاية في ذاته ؛ لأن الفن لديهم يجب أن يعالج الواقع ، بعد أن يصور المجتمع بما فيه من شرور، ليضع القارئ مع أناس المجتمع أمام مرآة الحقيقة دون تدخل من الفنان نفسه ، لأن تدخل المبدع يصيغ العمل الفني بصيغة ذاتية خالصة ، وهذا ما يرفضه الماركسيون . وارتباط الفن بإصلاح المجتمع عند هؤلاء الفلاسفة يعني أنهم يقرون بمبدأ القصدية في العمل الفني ، وأن هذا العمل لا يخرج إلى الوجود عبثاً وليس كذلك غاية في ذاته .

ويمكن تلخيص رؤية الماركسية للعمل الفني في النقاط الآتية : أولاً أن العمل الفني له صلة بالمجتمع ، بل هو انعكاس إيجابي له . ويجب أن يتناول مضمونه العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع ، ويجب عليه ألا يُحلق في عوالم خيالية لا تفيد المجتمع في شيء . ثانياً : تعتمد الماركسية في تفسيرها للعمل الفني على الأنساق الخارجية ، مثل التاريخ والبنية الاجتماعية والاقتصادية ، وليس على الداخل فحسب ، على أساس أن اللغة والفكر — في نظرهم — انعكاس للخارج المادي . ثالثاً : ترفض الماركسية مبدأ الذاتية في عملية الإبداع ، وتقر الموضوعية التي تشمل أفراد المجتمع . فالفن — وإن كان نابعاً من الذات الفردية — يجب أن يكون من أجل الواقع رابعاً : لا دخل لحياة الكاتب في عملية التحليل ؛ بمعنى أن الماركسية تنبأت بما اعتمدت عليه المناهج النقدية فيما بعد من مقولة " موت المؤلف " وكان هذا الاتجاه رد فعل للنقد الرومانسي الذي دار حول تأكيد الذات الرومانسية المبدعة . خامساً : يُفهم من آراء الماركسيين أنهم يقرون بقصدية العمل الفني من خلال رؤيته للواقع ومعالجته لقضايا المجتمع وتأثيره في قيمه .

وُعدَّ الفلسفة الوجودية³¹ من أهم الفلسفات التي اتكأت في رؤيتها للعالم على الواقع المادي . ومن أهم مبادئها إنكار " الماهية " (أي إنكار أن يكون للعالم الخارجي المحسوس

³⁰ انظر : رمضان الصباغ (الماركسية والالتزام) ، مجلة فصول ، المجلد الخامس ، العدد الرابع 1985 : 113 .

³¹ انظر في مفهوم هذا المصطلح: د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي: 468 وانظر في مبادئ هذه الفلسفة : الدكتور محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، 321: 327 . الدكتور محمد مندور ، الأدب ومذاهبه ، 150: 163 .

صورة مثالية مجردة سابقة عليه) . ولا تعترف الوجودية إلا بالعالم الخارجي المادي وبالْحَقِيقَةُ اليقينية التي تدور حول علاقة الإنسان بالعالم . وقد حدث هذا بتأثير واضح من الديكارتية التي تقول " أنا أفكر إذن أنا موجود".

ورغم التقارب الفلسفي بين الوجودية بوصفها فلسفة مادية والماركسية ، فإنهما يختلفان اختلافاً جذرياً في بعض المبادئ³² . منها على سبيل المثال جدلية (الذات والموضوع) ، فحين تتبنى الماركسية الموضوعية وتُعَلِّي من شأنها على حساب الذاتية، تقوم الوجودية على الإعلاء من شأن الذاتية . فالذات عندهم هي مصدر المعرفة ، وهي متحررة في رؤيتها وفلسفتها للأشياء . وإذ يجعل الماركسيون الفكر — بوصفه بنية عليا — انعكاساً للمادة "البنية الدنيا" يؤمن الوجوديون باستقلال الفكر ، لكنه ليس الاستقلال السلبي الذي يقف عند حد الرصد ، بل الاستقلال الذي يقصد إلى تغيير المواقف.

والإنسان الفرد عند الوجوديين هو المدرك الوحيد للأشياء داخل عالمه ، وعملية إدراكه للأشياء وجعلُه محور الوجود تُعزى إلى كونه الكائن الذي يتمتع — عند الوجوديين — بالوجود الحقيقي . وهو لا يحتاج إلى مَنْ يدركه . أما بقية الأشياء فليس لها وجود حقيقي إلا بإدراك الإنسان لها وعلاقتها بمعرفته . وفي هذا المجال يقول سارتر : " وكل إدراك من إدراكنا مصحوب بشعور بأن الإنسان في حقيقته ذو طبيعة كاشفة ، أي بما وحدها يتحقق الوجود ، أو بعبارة أخرى الإنسان هو الوسيلة التي تتبدى بها الأشياء ... ولكن إذا كنا نحن المكتشفين للعالم ، فإننا نعرف كذلك أننا لسنا بخالقين " ³³.

ومعنى هذا ، أن دور الإنسان يتوقف عند اكتشاف الأشياء وليس خلقها، ولذلك يقرر سارتر أن للأشياء وجوداً مستقلاً في ذاته . وهذا الوجود المستقل هو الذي يساعد على عملية الإدراك ، ويسميه الوجود المتعدي حدود الظاهرة ، أو الوجود المتعالي . مما يدل على أن الوجوديين قد تأثروا إلى حد بعيد بالفلسفة الظاهرية التي لا تؤمن إلا بالأشياء في ظهورها³⁴ . أما علاقة العمل الأدبي بالواقع عند الوجوديين ، فتقوم على القصديّة . وبذلك يصبح العمل الأدبي عندهم ذا هدف ، فهو يطمح إلى إصلاح الواقع واتخاذ مواقف إيجابية تجاه المعاني

³² انظر في هذا : د. صلاح فضل ، نظرية البنائية في النقد الأدبي، الأنجلو المصرية ، ط2 1980م، 267 : 287.

³³ انظر : ما الأدب — ترجمة د. محمد غنيمي هلال — الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة 2005م : 47.

³⁴ انظر : السابق ، هامش الصفحة نفسها.

الإنسانية ، ويُبنى كل هذا على وعي الكاتب بما يتحقق به وجود هذا الوعي . أي أن الأديب في الفلسفة الوجودية ملتزم بمجريات الواقع ومحكوم بالصراعات الموجودة فيه ، كما أنه مطالب بتغيير المواقف الثابتة في المجتمع التي يتناولها هو من خلال أدبه . وفي الوقت نفسه يمتلك الأديب حريته في التعبير عن كل هذا . وفي ذلك يقول سارتر : " وهكذا ، بمشروعي الأديب ، أكشف عن الموقف قاصداً كل القصد إلى تغييره ، وأصيب جوهر الموقف ، وأنفذ إلى كل جوانبه ، وأجلوه أمام العيون ؛ وحينذاك أكون صاحب التصرف فيه وفي كل كلمة أرسلها أغوص قليلاً قليلاً في هذا العالم ، وفي نفس الوقت أطفو فيه قليلاً قليلاً لأنني أتجاوزه إلى المستقبل " ³⁵ . وبذلك تتفق الفلسفتان الماركسية والوجودية في تحقيق مبدأ القصدية في العمل الفني من ناحية ، وفي رفض المثالية المفرطة ومبدأ " الفن للفن " من ناحية أخرى .

ويربط الوجوديون كذلك بين العمل الفني والتاريخ ، لأن الكاتب إذ يصور في عمله علاقة الإنسان بالعالم وعلاقته بغيره من البشر ، ويرصد كذلك قيم الواقع وتطورات المجتمع ، يحدث هذا كله في زمن معين هو تاريخ حياة الكاتب . وفي هذا المجال يقول سارتر : " والمؤلفون مرتبطون بالتاريخ كذلك ، ومن أجل هذا وحده كان منهم من يتمنى أن يفلت من التاريخ بقفزة في الأبدية . وإنما بوساطة الكُتَّاب تتوطد صلة تاريخية بين هؤلاء الناس الذين يخوضون غمار تاريخ واحد ، فيتعاونون - على حد سواء - في عمل ذلك التاريخ ، والكتابة والقراءة هما الوجهان للحقيقة التاريخية الواحدة " ³⁶ . ورغم ذلك يحذر سارتر من أن يُتخذ العمل الفني نوعاً من الدعاية أو الوثيقة الاجتماعية المحضنة .

كما يربط الوجوديون بين العمل الأدبي وبين مجتمع الكاتب وجنسه بل وطبقته . يقول سارتر كذلك : " فسواء أراد الكاتب أم لم يرد ، وحتى لو تطلع إلى المجد ، فهو يتحدث إلى معاصريه ومواطنيه وإخوانه من بني جنسه أو من طبقته " ³⁷ .

ولا مجال للشكل في تقييم الوجوديين للعمل الفني ، إذ يُعد الأسلوب وسيلة وليس غاية . وإنما المعول عليه هو المضمون الذي يتناول العلاقة الاجتماعية . ومن هنا تصبح التحليلات الأسلوبية من ألفاظ وموسيقى وصور ذات أهمية من خلال علاقتها بالمضمون .

³⁵ انظر : ما الأدب : 27 .

³⁶ انظر : ما الأدب : 75 .

³⁷ انظر : السابق : 73 .

وأخيراً يقول سارتر في هذا المجال : " وبالاختصار تنحصر المسألة في تحديد موضوع الكتابة ... وعندما يتحدد الموضوع تأتي بعد ذلك طريقة الكتابة عنه , وغالباً ما يسير الأمران معاً جنباً إلى جنب , ولكن لا يسبق الثاني الأول بحال لدى كبار الكتاب ". لذلك يعيب سارتر على الأسلوبيين الخُلص عدم اعتدادهم بالموضوع, فيقول : "على أننا إذا لم نأخذ في حسابنا إلا هذه البنية الثانوية لقصد المتكلم وهي " قوة التعبير" وجدنا خطأ جسيماً للأسلوبيين الخالص : هو اعتقادهم أن الكلام نسيم يجري لطيفاً على سطح الأشياء ويمسها مساً خفيفاً دون أن يناها بتغير " 38 .

ويمكن تلخيص المبادئ الفلسفية للوجودية التي كان لها أبلغ الأثر على العمل الأدبي ونقده في النقاط الآتية : أولاً تؤمن الوجودية بالفردية " الأنا " وترفض الموضوعية ، إذ تجعل الإنسان محور الوجود ، والذات مصدر المعرفة . ثانياً : تربط الوجودية بين العمل الأدبي والعوامل الخارجية المادية داخل المجتمع . وإذا كانت ترفض أن يكون الفكر انعكاساً للمادة ، فإنها تعترف أن المادة هي التي تغذيه ثالثاً : ينطوي العمل الأدبي عند الوجودية على القصدية ، فله غاية تكمن في إصلاح المجتمع وتغيير قيمه في صالح الإنسان الذي يتمتع بوجوده الحقيقي . رابعاً : تهتم الوجودية بالجانب المضموني، ولا قيمة عندها للشكل إلا في إطار خدمة المضمون. خامساً: ترفض الوجودية أي وجود مثالي مجرد سابق على الوجود المتعَيَّن ، وتقوم الحقيقة عندها على الظاهرات التي تجعل للأشياء وجوداً متوقفاً على إدراك الإنسان له .
وأما الفلسفة الظاهراتية³⁹، فقد قامت على مبدأ الشك ورفض الحقيقة المطلقة. وقد أسس هذه الفلسفة الفيلسوف الألماني " أد موند هوسرل" (1859م — 1938م). وتبني هذه الفلسفة على دراسة الأشياء في ظاهراتها . ويحدد الدكتور محمد شبل الكومي اختصاص الظاهراتية بقوله : " تعني النظرية الظاهراتية سواء في مجال الفلسفة أو النقد، الدراسة الوصفية لمجموعة من الظاهرات كما تتبدى في الزمان والمكان ، بغض النظر عن القوانين الثابتة المجردة التي تتحكم في هذه الظاهرات " 40 .

³⁸ انظر : السابق نفسه علي الترتيب : 27 , 30.

³⁹ انظر في هذا المصطلح : د.مراد وهبة , المعجم الفلسفي : 258 . د. محمد عناني, المصطلحات الأدبية الحديثة لوتجمان 2003م :70, سامي خشبة , مصطلحات الفكر الحديث, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 2006م ج:2 :76.

⁴⁰ انظر : المذاهب النقدية الحديثة . مدخل فلسفي , الهيئة المصرية العامة للكتاب 2004 م : 117.

وكما فعل " ديكارت " من قبل , رفض " هو سرل " المعرفة المطلقة التي سادت حقول الفلسفة من أفلاطون حتى الكلاسيكية . ومعنى ذلك أنه رفض استقلال الأشياء ووجودها وجوداً مستقلاً خارجاً عن الوعي . أي أن هذه الفلسفة وضعت لبحثها مجالاً معيناً هو المجال الظاهري للأشياء.

ومثلما آمنت الوجودية بالقصدية في العمل الأدبي، آمنت كذلك الظاهراتية بقصدية الوعي . يقول تيري إيجلتون عن فلسفة هوسرل: " فكل وعي هو وعي بشيء ، وخلال التفكير ، أكون واعياً بأن فكري يشير باتجاه موضوع ما ، وفعل التفكير وموضوع الفكر مرتبطان داخلياً ، ومتوقفان علي بعضهما على نحو متبادل " ⁴¹ . ومعنى ذلك أن أي شيء بعيد عن الوعي لا بد أن يُتجاهل ⁴² .

ووفقاً لهذا ، فإن الفلسفة الظاهراتية تقوم على عنصرين مهمين : الأشياء في ظاهرها ، والوعي بها . ويتحدد الوعي نفسه بفعالين : المعنى والعلامة . وتتوسط القصدية بين هذين الفعلين لتحديد الوعي . وتحدث " إديث كرزويل " عن هذه العناصر عند "بول ريكور" فتقول : " أما الفينومينولوجيا عند "ريكور" ، فإنها لا تبدأ مما هو أكثر ضمناً في عمل الوعي ، بل من العلامات التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء ، كتلك العلامات التي تتحدد في ثقافة منطوقة ؛ فالفعل الأول للوعي هو المعنى ... والقصدية هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة " ⁴³ .

ولا يتوقف "هوسرل" عند حد إدراك الوعي بالأشياء الظاهرية ، بل يتطرق إلى القول: " إن هذا الإدراك للظواهر لا بد أن يقوم على إدراك ما هو جوهرى وثابت في هذه الأشياء الظاهرة ، وهو بعد ذلك يَختزل العالم الخارجى إلى عينات ومحتويات يمكن إدراكها ، لأن العالم الخارجى كثيراً ما يحتوي على ما لا يمكن الوعي به " أي الغيبيات التي استبعدها من فلسفته " . وهذه العملية سماها هوسرل " الاختزال الفينومينولوجي " ⁴⁴ .

⁴¹ انظر : مقدمة في نظرية الأدب : 74.

⁴² انظر : السابق ، الصفحة نفسها . ويتنافى هذا التجاهل مع الفكر العربى الذى يُبنى على الإيمان بما لا يُدرك ؛ فكثير من الإبداعات العربية تتناول أشياء غير مدركة ، ولكن موجودة بالفعل أو بالخرافة والأساطير.

⁴³ انظر : عصر النبوية : 138.

⁴⁴ انظر : تيري إيجلتون ، مقدمة في نظرية الأدب : 74.

وإضافة لما سبق ، فإن الظاهرية لا تُولي اهتماماً كبيراً للشكل الذي يمثل سطح العمل الأدبي ، بقدر ما تهم بجوهر العمل نفسه "مضمونه" ولكن الجوهر لا يُدرك إلا بالحدس . والحدس كما عرفه رامان سلدن هو "العيان أو البصيرة التي يدرك بها الإنسان الخصائص الفردية للشيء . والتي تجعل هذا الشيء دون غيره أو سواه ، وبدون هذا الحدس لا يستطيع الناقد أن يدرك الدلالات الجوهرية للعمل الأدبي وبالتالي لا يمكن دراسته وتحليله بوصفه كياناً مستقلاً بذاته " 45 .

وتحاول الفلسفة الظاهرية رأب الصدع بين الذات والموضوع ، تلك الثنائية التي شغلت الفلاسفة السابقة جميعها . وفي هذا المجال يقول تيري إيجلتون : " قد نلاحظ كيف توحى نظرية " هوسرل " القصدية بأن الوجود والمعنى مرتبطان دائماً ببعضهما ، فليس هناك موضوع بدون ذات ، ولا ذات بدون موضوع فالموضوع والذات بالنسبة " هوسرل " هما وجهان لنفس العملة " 46 ويمكن فهم ذلك ، بأن الظاهرية لا تركز في درسها للعمل الفني على الخصائص الفردية للوعي الفردي ، وإنما تنصب اختصاصاتها على جوهر الأشياء المتماثلة في الذوات كلها . أي أن الدراسة الظاهرية تبدأ ذاتية وتنتهي موضوعية ؛ لأن الفنان لا يتناول تحديد وعيه هو فقط بالأشياء ، بل كذلك تحديد وعي الآخرين بها .

أما النقد الأدبي من المنظور الظاهري " الفينومينولوجي " ، فهو قائم على العمل الفني ذاته ، بمعنى أنه يأخذ بطرف الداخل في ثنائية (الخارج والداخل) . فجُلُّ اهتمامه هو التركيز على جماليات العمل الأدبي دون الالتفات إلى السياق التاريخي أو حياة المؤلف أو ظروف إنتاج النص . وكانت هذه الدعائم التي قام عليها النقد الظاهري ردود فعل لطبيعة النقد البيوجرافي الذي كان يهتم بحياة المؤلف والبحث عن تركيبه السيكولوجي .

وبدلاً من ذلك ركزت الظاهرية على المتلقي في تفسيرها للعمل الأدبي . ولذلك يمكن القول : إن نظرية المتلقي تأثرت في مبادئها الإجرائية بالفلسفة الظاهرية إلى حد بعيد . وتأكيدها لذلك ، يقر الفيلسوف البولندي رومان إنجاردن بأهمية القارئ في العمل الأدبي ، فيقول : "ولأن العمل الأدبي بوصفه موضوعاً جمالياً يظهر إلى الوجود فإنه ينبغي أن يُحدّد من جانب القارئ ، لأن العمل سيكون لا محالة تخطيطاً أو غير مُحدّد في عدد من الاعتبارات ..

45 انظر : النظرية الأدبية المعاصرة : 25 .

46 انظر : مقدمة في نظرية الأدب : 77 .

وعلى القارئ أن يملأ أية فجوة وكل غياب للتحديد في الوصف .. ومثل هذا التحديد ينبغي أن يُنفَّذ على نحو متكرر إن أريد للعمل أن يُخلَّد " 47.

وليس بعيداً عن ذلك ، موقف الظاهرية من اللغة ؛ فكما نفي " هوسرل " أي تدخل خارجي في تحليل النص الأدبي ، ينفي كذلك العبء الاجتماعية للغة ، فهو لا يرجعها إلى طابع اجتماعي ، بل يؤمن بوجود لغة خاصة خالية من التلوثات الاجتماعية . وبدلاً من أن يعطي اللغة اهتماماً أولياً ، أعطى المعاني والخبرات هذا الاهتمام ، وقدم المعاني على اللغة ، حتى أصبحت اللغة في رؤيته شيئاً ثانوياً ترتديها المعاني المعروفة مسبقاً على اللغة 48 .

وينتقد تيري إيجلتون موقف هوسرل من اللغة في محاولته وضع لغة خاصة بعيداً عن التطورات الاجتماعية ، وكذلك في جعل اللغة في المرتبة الثانية من فكره ، فيقول : " إننا لا نستطيع أن نملك المعاني أو الخبرات إلا أننا بالدرجة الأولى نملك لغة بما نملك هذه المعاني والخبرات . وما يوحي به ذلك ، فضلاً عن هذا ، هو أن خبرتنا بوصفنا أفراداً اجتماعية حتى جذورها ؛ فلا يمكن أن يكون ثمة شيء من قبيل اللغة الخاصة ، وتخيُّل لغة ما هو تخيُّل شكل كامل من الحياة الاجتماعية " 49 . كما يقول معترضاً على أسبقية المعاني والخبرات على اللغة : " إن العلامة المميزة للثورة اللغوية للقرن العشرين من سوسير وفنجنشتين إلى نظرية الأدب المعاصر هي الإقرار بأن المعنى ليس ببساطة شيئاً مُعبِّراً عنه ، أو منعكساً في اللغة ، بل إنها " أي اللغة " تنتجه فعلاً ، وليس الأمر كأن لدينا معاني أو خبرات نتقدم لنكسوها بعباءة الكلمات " 50 . وينتقد تيري إيجلتون الفلسفة الظاهرية في مجملها انتقاداً لاذعاً ، إذ يقول : " إذ برغم كل مزاعمها بأنها قد استعادت العالم الحي للفعل الإنساني والخبرة الإنسانية من البراشن الجديدة للفلسفة التقليدية ، فإنها تبدأ وتنتهي كراس بلا عالم ... ورغم تركيزها على الواقع كما نخره فعلاً ، باعتبارها عالماً معيشاً وليس حقيقة خاملة ، فإن موقفها تجاه هذا العالم

47 انظر : ك . م . نيوتن ، نظرية الأدب في القرن العشرين - ترجمة الدكتور عيسى علي العاكوب - عين

للدراست والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، الطبعة الأولى 1996م : 77.

48 انظر : تيري إيجلتون ، مقدمة في نظرية الأدب : 80.

49 انظر : السبق : 80.

50 انظر : السابق نفسه : الصفحة نفسها.

يظل تأملياً ولا تاريخياً... وبهذه الصفة أصبحت في حصانتها المنعزلة ، المستلبّة عرضاً لنفس الأزمة التي طرحت أن تتجاوزها " 51.

ويُستشف من رأي **إيجلتون** أنه ينكر على الظاهرية موقفها الراض للتاريخ في معرفة المبادئ الإنسانية . وتبرير هذا الإنكار، أن المبادئ والقيم الإنسانية تضرب بجذورها في التاريخ الإنساني . وعند محاولة التعرف على قيمة ما ، لابد أن يُبحث في أصل نشأتها تاريخياً . كما ينكر عليها موقفها الانعزالي المتمثل في الصبغة التأملية ذات الطبيعة التجريدية ، وهي الطبيعة التي جاءت الظاهرية كي تتخلص منها وتنسحب إلى المعرفة اليقينية المادية . فكيف تدّعي — في نظر **إيجلتون** — أنها ترغب في التخلص من الطابع المثالي ، في حين تقع هي فيه بانغماسها في التأمل.

وخلاصة القول في الفلسفة الظاهرية ، أن علاقتها بالأدب تتبلور في النقاط الآتية : **أولاً** تعتمد الظاهرية في تحليلها للعمل الأدبي على داخل النص ذاته وليس خارجه المتمثل في التاريخ والمجتمع وما يتصل بحياة المبدع . **ثانياً** : لا تعزو الظاهرية اللغة إلى عوامل اجتماعية ، بل تنطلق إلى لغة خاصة بها ، وهو ما لا يمكن تحقيقه عملياً . **ثالثاً** : تحاول الظاهرية التوفيق بين الذات والموضوع . **رابعاً** : تؤمن الظاهرية بتحقيق مبدأ القصديّة في العمل الأدبي . وبأن وعي الإنسان بالشيء يكون وعياً مقصوداً.

وبالرجوع إلى موقف كل فلسفة من الاتجاهات الفلسفية السابقة من عناصر الأدب يتضح أن هذه العناصر هي نفسها التي شكلت مناهج النقد الأدبي المعاصر ؛ فالداخل والخارج ، والذات والموضوع ، وقصديّة العمل الفني ، ودور القارئ في إنتاج الدلالة ، ودراسة اللغة في داخلها أو بإرجاعها إلى عوامل خارجية ، واعتماد حياة المؤلف في تفسير النص أو استبعادها ، وعلاقة الأدب بالمجتمع ... الخ ، هي المبادئ الإجرائية التي قامت عليها المناهج النقدية في النصف الثاني من القرن العشرين في مرحلة الحداثة وما بعدها.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن : هل شهد العالم العربي مثل هذه التطورات الفلسفية حتى نتعامل مع النص الشعري في بيئته العربية بتلك المناهج نفسها في صورتها التي نشأت عليها في بيئتها الغربية ؟ وليس الغرض من السؤال نفي الإجابة كما يمكن أن يُتوقع ، ولكن يكمن

⁵¹ انظر : مقدمة في نظرية الأدب : 81.

الغرض في وضع هذه المناهج موضع المساءلة من ناحية ، ومن ناحية أخرى - وهي الأهم إلى حد بعيد - بيان التأثيرات العربية في الحداثة النقدية وبخاصة التعديلات التي أدخلها النقد العربي على تلك المناهج . وخير ما يمثل هذا الطرح رأي الدكتور محمد عبد المطلب حيث يقول :
 "إن جمهرة الباحثين في النقد الأدبي الحديث ، يتحدثون دائماً عن الحداثة النقدية ، ولم يشغلهم-بعد-الحديث عن الحداثة النقدية العربية ، وبينما يرددون إسهامات مدارس النقد الأدبي : الروسية والفرنسية والإنجليزية والأمريكية،سكتوا تماماً عن إسهامات المدرسة العربية
 .. 52 "

شيء آخر ، هو أننا أردنا أن نضع هذه المناهج النقدية موضع المناقشة النظرية ، تاركين المناقشة التطبيقية لدراسات مستقلة⁵³ لإعادة النظر في علاقتها بالنص العربي تحت مجهر النقد المحايد الذي يتعامل مع مادته دون فروض مسبقة.

⁵² انظر : النقد الأدبي : 7.

⁵³ من أهم الدراسات البنيوية التي قدمت في النقد العربي ، ما قدمه الدكتور صلاح فضل من قراءة بنيوية لشعر أمل دنقل . انظر : إنتاج الدلالة الأدبية مركز الإنماء الحضاري ، الطبعة الثانية 2002م: 45 - 51 . وكذلك ما قدمه الدكتور كمال أبو ديب في قراءته لقصيدة (مرثية رجل صادق) للشاعر اليمني عبد العزيز المقالح ، وقصيدة (المومم الشخصية) للشاعر العراقي سعدي يوسف . انظر : فصول ، الجزء الثاني ، المجلد الثامن ، العددان (الثالث ، الرابع) ديسمبر 1989 م ، 85 : 103. أما الدراسة الثالثة ، فهي الدراسة البنيوية التي قدمتها الدكتورة بمني العيد لقصيدة (تحت جدارية فائق حسن) للشاعر العراقي سعدي يوسف . انظر : في معرفة النص ، دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية 1984م : 135 - 169.

ومن الدراسات السيميولوجية التي تناولت دراسة العنوان ما قدمه الدكتور محمد فكري الجزار . انظر ، العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998: 69 : 107. وكذلك ما قدمه الدكتور عبد الناصر حسن في كتابه سيميوطيقا العنوان في شعر البياتي، دار النهضة 2002: 33- 140 وأيضاً ما قدمه الدكتور عبد القادر الرباعي لتجليات دال (الليل) في دراسته (معنى المعنى . تجليات في الشعر المعاصر)، انظر: فصول ، المجلد الخامس عشر ، العدد الثالث ، الجزء الثاني ، خريف 1996م : 94- 118. وما قدمه الدكتور صلاح فضل في قراءته لشعرية البنفسج في ديوان "سيرة البنفسج" للشاعر حسن طلب. انظر : شفرات النص . دراسة سيميولوجية في شعرية القص والقصيد ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، الطبعة الثانية 1995م : 66 - 74 وما قدمه الدكتور كمال أبو ديب عن جدلية الواحد / المتعدد : البنية المعرفية والعلاقة بين النص والعالم انظر : فصول ، المجلد 15 ، العدد 2 ، 1996م، الجزء الأول: 40 - 94 .

كانت هذه هي أهم التحولات الفلسفية والمعرفية التي أثرت في نشأة النقد الأدبي الحديث في الأدب الغربي . وليس عجباً بعد ذلك أن تستمد مناهج النقد مبادئها الإجرائية من هذه التحولات مضميفة عليها ما يتفق وروح الأدب بوصفه فناً يصبو دائماً إلى سير الأغوار داخل الأشياء للنفوذ إلى جواهرها.

أهم المراجع

- 1- إديث كرزويل , عصر البنيوية - ترجمة الدكتور جابر عصفور - سعاد الصباح , الطبعة الأولى 1993م
- 2- أرسطو طاليس , في الشعر , نقله إلى العربية متى بن يونس - حققه وترجمه ترجمة حديثة الدكتور شكري محمد عياد , الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993م.
- 3- أرنست فيشر, ضرورة الفن - ترجمة أسعد حليم - الهيئة المصرية العامة للكتاب, مكتبة الأسرة 1998م
- 4- تيري إيجلتون, مقدمة في نظرية الأدب- ترجمة أحمد حسان- الهيئة العامة لقصور الثقافة , سبتمبر 1991م
- 5- د. حامد أبو أحمد , الخطاب والقارئ , النسر الذهبي . بدون تاريخ.
- 6- ديفيد بشبندر, نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر- ترجمة الدكتور عبد الكريم عبد المقصود - الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996م .

وأما في مجال الدراسات الأسلوبية , فقد قدم الدكتور محمد العبد دراسته (سمات أسلوبية في شعر صلاح عبد الصبور) . انظر : اللغة والإبداع الأدبي , دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع , القاهرة , الأولى 1989م , 93 : 148 , وكذلك ما قدمه الدكتور محمد عبد المطلب في قراءته (تحولات بنية النفي - دراسة أسلوبية في ديوان أحمد سويلم : الشوق في مدائن العشق) . انظر : قراءات أسلوبية في الشعر الحديث , الهيئة المصرية العامة للكتاب , 1995م : 181 - 196 وأيضاً ما قدمه الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف في قراءته لقصيدة (صلاة) للشاعر أمل دنقل انظر : الإبداع الموازي , دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة 2001م , 44 : 64 . و(طلل الوقت) للشاعر أحمد عبد المعطي حجازي انظر : الإبداع الموازي , السابق : 69 - 92 .

وفي مجال التلقي قدم كل من الدكتور عبد الله الغدامي والناقد حاتم الصكر قراءة لقصيدة محمود درويش (عابرون في كلام عابر) . انظر الدكتور عبد الله الغدامي : ثقافة الأسئلة , النادي الأدبي الثقافي , الطبعة الأولى 1992م : 47:61- وانظر : حاتم الصكر : كتابة الذات (دراسة في وقائعية الشعر) , دار الشروق , تموز 1994م : 290-298 . كما قدمت الناقدة اعتدال عثمان والدكتور المغربية فاطمة طحطح قراءة لقصيدة (الأرض) للشاعر محمود درويش كذلك , انظر اعتدال عثمان : إضاءة النص (قراءات في الشعر العربي الحديث) , الهيئة المصرية العامة للكتاب , الطبعة الثانية 1998م 104 - 124 . وانظر الدكتورة فاطمة طحطح : القدس في الشعر العربي , جائزة الشاعر محمد حسن فقي , احتفالية الدورة السادسة , مؤسسة بمان الثقافية الخيرية 2001م , 260 : 274 . ولا شك أن هذه القراءات تحتاج إلى جهد نقدي مستقل لإعادة قراءتها وإبراز مدى استيعابها للمبادئ الإجرائية التي أسست عليها هذه المناهج النقدية.

- 7- رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة - ترجمة د. جابر عصفور - قصور الثقافة، ط2، مارس 1996م
- 8- سارتر، ما الأدب - ترجمة د. محمد غنيمي هلال - الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة 2005م.
- 9- سامي خشبة، مصطلحات الفكر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 2006م.
- 10- د. صلاح فضل أ- نظرية البنائية في النقد الأدبي، الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية 1980م.
- 11- د. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة، إبريل 1998. وكذلك الخروج من التيه (دراسة في سلطة النص) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة، نوفمبر 2003م.
- 12- عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز، قراءة محمود محمد شاكر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1992م.
- 13- د. عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي 1992م.
- 14- د. كمال أبو ديب، الرؤى المقتنعة (نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي)، الهيئة العامة للكتاب 1986م.
- 15- د. محمد شبل الكومي، المذاهب النقدية الحديثة. مدخل فلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004م.
- 16- د. محمد عبد المطلب، النقد الأدبي، سلسلة الشباب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى 2003م
- 17- د. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، نخضة مصر، بدون تاريخ.
- 18- د. محمد مندور. في الأدب والنقد، نخضة مصر، بدون تاريخ. الأدب ومذاهبه، نخضة مصر، يناير 1998م.
- 19- د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة 1979م.
- 20- د. مصطفى ناصف، بعد الحدائة صوت وصدى، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط1، يونيو 2003م.
- 21- د. منصور عبد الرحمن، معايير الحكم الجمالي في النقد الأدبي، المعارف القاهرة، الطبعة الأولى 1981م.
- 22- نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين - ترجمة الدكتور عيسى علي العاكوب - عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى 1996م.

الحياة العلمية والثقافية في مصر العثمانية

*عيد فتحى عبد اللطيف عبد العزيز

الملخص

يتناول هذا البحث الحياة العلمية المصرية في العصر العثماني وشخصيتها الثقافية والتاريخية التي يشوبها الكثير من الغموض في هذه الفترة ، مستعينًا بالقراءة التي تدل عليها القراءات المتصفححة للمصادر الأدبية والتاريخية التي تحدثت عن تلك الفترة وكتّابها وعلمائها وسائر أعلامها .

ÖZET

Osmanlı Döneminde Mısır'da Kültürel Yaşam

Bu çalışmada Osmanlı dönemi Mısır'daki ilmi hayat ile tarihi, kültürel yapı ele alınacaktır.

Bu konuda yazılmış olan edebî, târihî eserler ve ilgili dönemdeki âlimler bilimsel bir şekilde ele alınarak konu işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Mısır, Kültürel Yaşam, Arap Edebiyatı

ABSTRACT

The Cultural Life in Egypt in Ottoman Period

This research dealt with the scientific life, historical and cultural structure in Egypt on the Ottoman period.

The subject will be evaluated under the light of literary, historical work of arts, and the related scholars of the era.

Key Words: Ottoman, Egypt, cultural Life, Arabic literary

* دكتور- أستاذ زائر بقسم اللغة العربية - كلية الإلهيات - جامعة أناتورك - تركيا .

الموضوع :

أحمد الله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، وبعد .

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع عدة أمور ، منها : كثرة ما وجدته من تراجم لرجال ذلك العصر وأعيانه، واغفال كثير من الباحثين المعاصرين دراسة هذه الفترة على الرغم من احتفال المؤرخين بذوى الإسهامات الكبيرة في الثقافة الأدبية العربية ، ولم يكن ذلك العصر بكل تأكيد يمثل فجوة ثقافية فارغة خالية ، ولو كان كذلك لانقطعت الصلة بيننا — نحن المعاصرين — وبين الأدب العربي .

والملاحظ أيضاً أن رفوف المكتبات في العالمين العربي والغربي تملأ بكتب كثيرة لكتاب تلك الفترة التي لا تزال مخطوطة حتى الآن .

كما كانت الفكرة التي أذاعها المستشرقون عن الدولة العثمانية ، وأنها كانت دولة ضعيفة سياسياً واقتصادياً وأدبياً وعلمياً ، أحد الدوافع التي جعلتني أتجه إلى قراءة بعض هذه الكتب التي ألفت في فترة الحكم العثماني في مصر وبلاد الشام ، وبخاصة كتب الأدب (شعره ونثره) وكتب التراجم ، وكتب التاريخ ، وغيرها .

وكانت الحضارة الإسلامية قد حفلت بعدد من المؤسسات التي غلب عليها طابع الصفة الدينية كالمساجد والزوايا ، ومنها ما غلب عليها الطابع الاجتماعي كالحمامات والأسبلة والبيمارستانات (مستشفيات) ، ومنها ما غلب عليه التعليم كالمدارس والمكاتب ، ومنها ما كان له طابع اقتصادي كالوكالات والخانات والفنادق والأسواق⁽¹⁾ ، وقد تجمع المؤسسة الواحدة بين لونين من ألوان النشاط كالمساجد الكبيرة أو الجوامع العظيمة التي كان لها صفة تربوية دينية ، وصفة علمية تعليمية .

ونتيجة لانتشار المذاهب الفقهية المختلفة ، وظهور المذهب الشيعي منافساً للمذهب السني ظهرت المدارس ، وكانت أولى المدارس في الإسلام هي المدرسة "البيهقية" في نيسابور ؛ لتقوية المذهب السني في مواجهة الامتداد الشيعي الذي بدأ باحتياح الفاطميين لمصر ، ثم بلاد الشام ، وتحكم البويهيين الشيعة في الخلافة العباسية ، وتلبية لرغبة السلاطين في إحكام السيطرة

(1) انظر: العلم بين المسجد والمدرسة للدكتور سعيد عاشور : ص 15.

على رجال الدين ، وإلى إعداد كوادر موالية للخليفة في كل مجالات الحياة كالقضاة والوزراء وكبار موظفي الدولة (2).

واشتهر بمصر كثير من المدارس التي لاقى اهتمام السلاطين والأمراء والوزراء (3) ، الذين اهتموا بتزويدها بالمكتبات الزاخرة بصنوف الكتب ، وأوقفوا عليها الأوقاف (4) . أما في العصر العثماني فقد اكتنفت الدولة بما قام به الوزراء والوجهاء والأغنياء والولاة ، ذلك لأنها ورثت عن دولة المماليك أكثر من ثلاثة آلاف مدرسة عالية ومتوسطة ، وكان لكل جامع سلطاني مدرسته (5) ، أما المناطق التي كان بها قلة واضحة في عدد المساجد والمدارس كالمدينة ومكة وبعض مدن الشام، فقد لاقى اهتمام السلاطين العثمانيين الذين قاموا ببناء كثير من المساجد والمدارس ، وأوقفوا لها أوقافاً في عدة مدن من مصر (6).

وكانت الدراسة تبدأ من الكتاتيب التي كانت منتشرة في كل قرى مصر ومدنها ، حتى وصل عددها أكثر من ستة آلاف كتاب ومدرسة ، وكان لهذه الكتاتيب دورها الكبير في تلقين التلاميذ مبادئ العلوم كالقراءة والكتابة ، والحساب ، وحفظ القرآن الكريم ، والحديث

(2) انظر المرجع السابق : ص 20 ، وانظر : المدارس في مصر قبل العصر الأيوبي لأبْن فؤاد سيد : ص 94
(3) ففي مصر الفاطمية اشتهرت : المدرسة الحافظية ، ومدرسة العادل بن السلار ، وفي العصر الأيوبي : المدرسة الناصرية للمذهب الشافعي ، والمدرسة القمحية للمذهب المالكي ، والمدرسة الصالحية للمذهب الشافعي ، والمدرسة السيوفية ، والمدرسة الفاضلية للشافعية والمالكية ، وفي العصر المملوكي : مدرسة السلطان قيتباي ، ومدرسة الغوري . انظر : المدارس في مصر لأبْن فؤاد سيد : ص 152 — 303.

(4) وبذلك انتشر التعليم في عهدهم في كثير من مدن مصر ، كالقاهرة والإسكندرية ودمياط وقوص وأسيوط وأبو تيج وأخميم وسوهاج وغيرها، وقد أحصى ابن دقماق المتوفى سنة 808 هـ في كتابه «الانتصار» هذه المدارس والجوامع والزوايا ، وذكر المقرئ المتوفى سنة 845 هـ في الخطط تواريخ كثير من هذه المدارس وأخبارها، وما كان يدرس بها من العلوم ، والتي كان يغلب عليها طابع العلوم الدينية ، كالتفسير والحديث والفقهاء على المذهب الأربعة والقراءات والطب والميقات.

(5) انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 839.

(6) انظر : المرجع السابق : 2 / 487.

(7) . ثم يتحول الطلاب إلى التعليم الابتدائي في مدارس المساجد الكبرى التي أقيمت بالمدن ،
وتسير الدراسة فيها على نمط الدراسة في الأزهر ، على أيدي مدرسين تخرجوا في الأزهر (8) .
وكان التعليم الابتدائي قد انتشر في مصر العثمانية منذ القرن العاشر الهجري ،
وكان إجبارياً (9) .

وتبدأ مرحلة التعليم المتوسط عقب الانتهاء من التعليم الابتدائي ، وكانت تلك
المدارس توجد في كل مدينة ، ويجري الانتقال بين صفوفها من خلال امتحان يعد للطلاب ،
كما يمكن للطلاب أن يجتاز أكثر من صف خلال سنة دراسية واحدة ، وبعدها تبدأ مرحلة
التعليم العالي التي لا تكون إلا في المدن الكبيرة كالقاهرة واستانبول وأدرنة وبورصة وبغداد
والشام وحلب (10) .

وكذلك كان للمساجد الكبرى دورها الكبير في التعليم ، منذ دخول الإسلام إلى
مصر وانتشاره بين ربوعها (11) ، وكان الجامع الأزهر الذي بناه جوهر الصقلي بأمر من المعز
لدين الله الفاطمي سنة (361 هـ = 972 م) مركزاً للدعوة الشيعية الإسماعيلية في مواجهة
جامع عمرو بن العاص الذي كان مركزاً لدراسات أهل السنة (12) .

(7) انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 489 ، وانظر : حقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد
الغني : ص 43 ، 110 ، 111 ، المؤرخون والعلماء في مصر لعبد الله عزباوي : 16-22.
(8) ومن أشهر هذه المدارس وأكثرها نشاطاً تلك التي قامت في طنطا ودسوق والإسكندرية ودمياط ، ورشيد
والمصورة والحلة الكبرى ، ومن أبرزها في الوجه القبلي مدارس قوص وقنا وطهطا . انظر : دور الأزهر في
الحفاظ على الطابع العربي لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوي : 2 / 684.
(9) وذلك مع أنه كان مقتصرًا على تعليم الناشئة مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن والنقد والبلاغة ،
والرياضيات والخط والتاريخ والجغرافيا ، وفي بعضها تدرس الموسيقى والخط . انظر : تاريخ الدولة العثمانية
ليلماز أوزتونا : 2 / 488 ، وانظر : تفاعل الفكر الإسلامي بالفكر الغربي لعبد الحق عدنان : ص 167.
(10) كما كان هناك نوع من التعليم في بعض القصور والسرايا والتكايا الكبيرة بمستوى التعليم العالي . انظر في
ذلك : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 485 ، 488.
(11) ومن هذه المساجد : جامع عمرو بن العاص ، ومسجد ابن طولون بالقطائع ، وغيرها ، وهي التي درست
فيها علوم الدين واللغة والأدب ، واشتهر فيها العديد من العلماء والأئمة والأدباء والشعراء . انظر : مصر
والشام لشوقي ضيف : ص 15 ، والأزهر في ألف عام للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي : 1 / 15-16.
(12) . انظر : مصر والشام لشوقي ضيف : ص 77.

وكانت الدراسة في الأزهر مقتصرة على المذهب الشيعي الفاطمي في الفقه ، وتعاليم الشيعة في الدين والفلسفة والتوحيد ، وجلب المعز لذلك العديد من العلماء ، وبني لهم الأروقة ، وأجزل لهم العطاء ، وبني للطلاب الأروقة ، ثم قام الوزراء بإقامة دور الكتب والمكتبات⁽¹³⁾.

وبدأ الأزهر في التحول عن المذهب الشيعي إلى المذهب السني بداية من عهد صلاح الدين ، الذي جعل الدراسة فيه للمذاهب الأربعة ، ورتب لذلك العلماء والفقهاء ، وأجزل لهم العطاء⁽¹⁴⁾ . ولكنه أصبح منذ العصر المملوكي داراً للصوفية بجوار كونه مدرسة لطلاب العلم ، ومسجداً للعبادة⁽¹⁵⁾.

أما في العصر العثماني فقد قدر الله تعالى للأزهر الشريف أن يكون أكبر جامعة إسلامية في العالم الإسلامي ، حيث يفد إليه الطلاب من جميع أرجاء العالم، كما ازدادت مكانته لدى السلاطين العثمانيين عما كان عليه لدى سلاطين الأيوبيين والمماليك ، إذ رأوا الأزهر مركزاً قوياً للمذهب السني في مواجهة المذهب الشيعي ، مما أتاح لعلماء الأزهر حرية في اختيار العلماء والدراسات والبحوث ، دون الخضوع لرقابة الحكومة أو توجيهها أو إشرافها ، وكذلك ظلت الدراسات والمراجع والكتب كلها باللغة العربية، استمراراً وتدعيمًا للمركز الانفرادي الذي تشغله لغة القرآن الكريم في الحياة العلمية في مصر⁽¹⁶⁾.

وكان لهذه الحرية التي منحها آل عثمان لعلماء الأزهر أثرها الواضح في أن لعب الأزهر الشريف دوره : العلمي والثقافي والسياسي والاجتماعي خير قيام ؛ حيث قام الأزهر بنشر الثقافة العربية والإسلامية من خلال علوم التفسير والقرآن والحديث الشريف والفقه والتوحيد ، كما كان ملاذاً ومعقلاً للغة العربية وآدابها وما يتصل بها من بلاغة ونحو وصرف ، وحافظ على الهوية الإسلامية العربية بها⁽¹⁷⁾ . ويرجع انفراد الأزهر بتوجيه الثقافة العربية

⁽¹³⁾ . انظر : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوى : 2 / 676.

⁽¹⁴⁾ انظر : الأزهر في ألف عام للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي : 1 / 87 — 88.

⁽¹⁵⁾ انظر : الأزهر في ألف عام لخفاجي : 1 / 103 — 104 ، ومصر والشام لشوقي ضيف : ص 551.

⁽¹⁶⁾ انظر : الجامع الأزهر ودوره في نشر الثقافة العربية لسيدة إسماعيل كاشف : ص 62 ، وانظر دور الأزهر

في الحياة العلمية في مصر في كتاب " المؤرخون والعلماء في مصر " لعبد الله عزباوى : 22 — 66.

⁽¹⁷⁾ وكذلك حافظ على الثقافة العربية والإسلامية في بلدان العالم الإسلامي المختلفة ، وكذلك حافظ على

كثير من العلوم كعلم الهيئة ، أو الفلك ، والرياضيات ، والأحياء ، أو الموالب ، والفيزياء ، والطب . انظر في

الإسلامية في مصر والعالم الإسلامي إلى عدم وجود معاهد علمية تنافسه أو تدانيه في شهرته ، أو في رسوخ قدمه (18).

وكان منصب شيخ الأزهر الذى وضعه سلاطين آل عثمان عاملاً من عوامل الحفاظ على الطابع العربى في مصر ؛ إذ منع العثمانيون تعيين العلماء العثمانيين في هذا المنصب ، طوال الحكم العثماني ، منذ إنشائه في أواخر القرن الحادى عشر الهجرى ، وتركوا هذا المنصب للعلماء المصريين فقط ، كما عملوا على ألا يتقلده علماء من المذهب الحنفى ، بالرغم من أنه كان المذهب الرسمى للدولة ، وكان شيخ الأزهر بمثابة شيخ الإسلام في دار الخلافة ، حيث كان هو المسئول عن شئون الأزهر ورعاية أهله ، وله النظر في قضاياهم ، وهو الممثل الرسمى لهم لدى الحكومة ، وهو المسئول عن الشعائر الدينية (19).

وكان للأزهر الشريف دور كبير في بروز مصر في العصر العثماني ، بوصفها حاضرة الفكر الإسلامى (20)؛ إذ تخرج فيه كثير من العلماء والأدباء والشعراء والمفكرين الذين يرجع نسبهم إلى العديد من الإمارات العربية والإسلامية المختلفة . وبالرغم من ذلك فقد اهتمت مصر العثمانية بنفور الهمم عن التأليف ، وانصراف المؤرخين عن تناول الشئون العامة إلى تملق الحكام والولاة ، وتدوين سير السلاطين والأمراء ، واستكانة العلماء وابتعادهم عن الاجتهاد ،

ذلك : الأزهر في ألف عام لمحمد عبد المنعم خفاجى : 1 / 116 ، 127 — 128 ، الجامع الأزهر ودوره في نشر الثقافة العربية لسيدته إسماعيل كاشف : ص 66 ، مصر والشام لشوقى ضيف : ص 560 ، دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربى لمصر لعبد العزيز الشناوى : 2 / 682.

(18) وذلك لأن المدارس والمعاهد التى أقيمت في القاهرة في زمن الأيوبيين والمماليك ، أصابها الاضطراب ، وفقدت مواردها المالية ، وفقدت اهتمام سلاطين آل عثمان ، الذين لم يهتموا بأى معهد علمى قدر اهتمامهم بالأزهر ، لحرصهم على اجتذاب قلوب المصريين نحوهم بإظهار الاحترام العميق للأزهر ورجاله . انظر : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربى لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوى : 2 / 676.

(19) كان الشيخ محمد عبد الله الخرشى المالكي المتوفى سنة (1101 هـ) أول من تولى هذا المنصب في مصر . انظر : المرجع السابق : 2 / 678 — 679 ، وانظر : الأزهر في ألف عام لمحمد عبد المنعم خفاجى : 1 / 129.

(20) أما بلاد الشام فقد تحولت إلى كيان محلى يفتقر إلى قوة التطور الذاتية ، أما مدن الساحل الخاضعة للإدارة العثمانية كطرابلس وإمارة لبنان فلم تستطع أن تنهض إلى ازدهار جديد . وبالرغم من ذلك فقد ظلت هناك جذوة متقدة في بعض المدارس والجموع الكبيرة ، وبخاصة في الجامع الأموى بدمشق . انظر : تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 7 — 8 ، مصر والشام لشوقى ضيف : ص 553.

وجهلهم طرق التفكير الحديثة ، وطرق البحث العلمى الحديث ، وظهور الشروح والحواشى ، وغياب العلوم العقلية والرياضية والفلكية (21).

أما الحديث عن الحالة الأدبية في مصر العثمانية فتبدأ بالحديث عن التدوين الأدبى الذى ارتبط منذ القدم بالتدوين التاريخى ، وما صاحبه من كتب تراجم الرجال والطبقات والسير الشخصية ، ولم تكن كتب التراجم بمعزل عن الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية للبلاد ، وعمل بالكتابة طوائف مختلفة من أفراد المجتمع ، منهم كتاب الدواوين والحفاظ والفقهاء والقضاة ورجال الحكم والسياسة ، وكان لكل طبقة من هذه الطبقات أثرها في تنوع المادة العلمية والتاريخية والدينية والأدبية ، بتنوع ثقافتهم ووظائفهم واتجاهاتهم وميولهم (22) .

ويبدأ عمل كتاب الدواوين وأهميتهم في مصر منذ أن عرفت مصر ديوان الإنشاء في عهد الدولة الطولونية ، على غرار ديوان الإنشاء ببغداد ، وكانت مهمة هذا الديوان إنشاء المكاتبات التى تصدر من السلطان ، وما يرد إليه من رسائل ، وازدادت أهمية هذا الديوان في عهد الأيوبيين ، لتقديرهم لمن يقوم بعمل هذا الديوان ، وتدقيقهم في اختيار من يقوم عليه ، وكذلك ازداد عمل هذا الديوان في عهد المماليك ، وأحسن تنظيمه ، ولكنه اختفى على عهد الدولة العثمانية (23) ؛ نتيجة لانتقال السلطة السياسية الحاكمة في البلاد إلى الأناضول وبالتالي لم يعد هناك وجود لهذا النوع من الكتاب.

واشتغل بالتأليف على مر العصور الإسلامية جمهرة كبيرة من رجال الدين — رجال الحديث والفقه والقضاء — واللغة والأدب والنحو ، وأنتجوا نتاجاً كبيراً من المؤلفات في كل المجالات العلمية والدينية والتاريخية والأدبية ، ودار معظم علم التدوين التاريخى حول تراجم الرجال سواء من رجال الحديث والأدب والشعراء واللغويين ورجال السياسة والحرب ،

(21) انظر: الأزهر فى ألف عام للدكتور محمد عبد المنعم خفاجى : 1 / 117 — 118 .

(22) قسم بعض الباحثين الكتاب إلى ثلاث مجموعات : كتاب الدواوين ، ورجال الدين ، وأولاد الجند التاريخ العربى والمؤرخون للدكتور شاكى مصطفى : 3 / 98 ، وجعلهم آخر على قسمين : رجال الدولة ، وعلماء الدين الرؤية الحضارية للتاريخ ، قاسم عبده قاسم : 118 ، كتابة التاريخ فى مصر القرن التاسع عشر دراسة فى التحول الوطنى لجاك كرابس جونبور ، ص 53 — 54 .

(23) مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : 401 — 402 .

وظلت ظاهرة التراجم طوال العصور الإسلامية وحتى نهاية العصر العثماني ، واشتهر خلال هذه القرون كثير من المؤرخين والأدباء الذين كان لهم كثير من المؤلفات .

ومن عرف بعلم الترجمة : الخطيب البغدادي المتوفى سنة (463 هـ = 1071م)
 ، في كتابه تاريخ بغداد ، وابن عساكر المتوفى سنة (571 هـ = 1175م) في كتابه تاريخ دمشق ، وياقوت الحموي المتوفى سنة (626 هـ = 1229م) في معجم الأدباء ، ابن ميسر " محمد بن علي" المتوفى سنة 677 هـ = 1278م) صاحب أخبار مصر ، وكتاب قضاة مصر ، وابن الحلبي "أحمد بن محمد" صاحب صلة التكملة ، وهو ذيل على كتاب التكملة لوفيات النقلة للمندري، وصاحب كتاب مشته الأسماء والنسب لابن نقطة ، وشرف الدين الدمياطي " عبد المؤمن بن خلف" المتوفى سنة (705 هـ = 1306م) ، صاحب كتاب العقد الثمين في من اسمه عبد المؤمن، والقطب الحلبي " عبد الكريم بن عبد النور الحلبي " المتوفى سنة (735 هـ = 1334م) صاحب كتاب تاريخ مصر ، وقد وضعه علي غرار كتاب تاريخ بغداد للبغدادي ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ، ومعجم الشيوخ وقد ترجم فيه لما يزيد عن ألف شيخ من شيوخه ، ومنهم : الأدفوي " جعفر بن ثعلب " المتوفى سنة (748 هـ = 1346م) ، صاحب كتاب "الجامع السعيد أسماء نجباء الصعيد" ، وكتاب "البدر المسافر وتحفة المسافر" ، وهو كتاب تراجم لوفيات القرن السابع الهجري . وابن مكتوم " أحمد بن عبد القادر" ، ولد سنة (682 هـ = 1283م) ، صاحب كتاب "الجمع المثناه في أخبار اللغويين والنحاة" ، وكتاب "ما أغفله الذهبي من القراء" ، و"ابن خلكان" المتوفى سنة (691 هـ = 1292م) ، صاحب "وفيات الأعيان" ، و"ابن أيبك الصفدي" المتوفى سنة (764 هـ = 1363م) ، صاحب "الوافي بالوفيات" ، و"أعيان العصر" ، و"تاج الدين السبكي" المتوفى سنة (771 هـ = 1370م) وله كتاب "الشافعية الكبرى" ، وكتاب "الشافعية الوسطى" ، وكتاب "الشافعية الصغرى" ، وكتاب "معجم الشيوخ" ، و"ابن تغرى بردى" المتوفى سنة (847 هـ = 1443م) ، صاحب كتاب "النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة" ، وكتاب "المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي" ، و"ابن حجر العسقلاني" المتوفى سنة (852 هـ = 1448م) ، صاحب "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة".

ولم تتوقف حركة الثقافة في مصر والشام خلال فترة الحكم العثماني ، بل ازدهرت وترعرعت ؛ نتيجة لظهور كثير من الشخصيات العلمية والدينية والأدبية ، وازدياد عدد

الشعراء والأدباء ، واشتهر في تلك المرحلة كثير من العلماء الذين جمعوا بين العلوم الدينية والأدبية والتاريخية في مؤلفاتهم ، وكان لمعظمهم دواوين شعرية كبيرة ، ول بعضهم كثير من القصائد الشعرية والمقطوعات الأدبية والرسائل الإخوانية والمقامات الأدبية ، وظهر اهتمام الكتاب بكتب التراجم التي اهتمت بتراجم الأعيان في العالم الإسلامي ، وإذا كانت كتب التراجم قديماً تقوم على الترجمة للرجال من الجنس العربي الذين لهم إسهامهم في الحياة الإسلامية ، فقد بدأ ابن خلكان المتوفى سنة (681 هـ = 1282م) ، في كتابه " وفيات الأعيان " مرحلة جديدة من من مراحل الترجمة في الأدب العربي ، إذ جعل كتابه على شكل معجم شامل في تراجم الرجال منذ ظهور الإسلام وحتى وقته ، وقام ابن أيبك الصفدي المتوفى سنة (674 هـ = 1363م) ، بمثل هذا الأمر في كتابه الجليل " الوافي بالوفيات " .

ثم بدأت مرحلة جديدة تظهر في كتب التراجم عندما قام العلماء باتخاذ أسلوب جديد في الترجمة، حيث اقتصروا على الترجمة في فترات بعينها، أو في فترات محدودة من الزمن قريبة منهم أو في عصر بعينه يعيشون فيه (24)، وعلى هذه الطريقة سار علماء العصر العثماني ، إلا أنهم لم يقتصروا على أقاليم بعينها كما فعل كثير من المؤرخين ، حيث تتجلى النظرة الشمولية الواسعة والموحدة لتاريخ العالم الإسلامي ، والتي تظهر من ترجمة هؤلاء العلماء للأعيان والأدباء والشعراء في مختلف بلاد العالم الإسلامي في قرن بعينه من الزمان (25).

ومن أشهرهم : بدر الدين الغزي "محمد بن محمد" المتوفى سنة (884 هـ = 1577م)، والمحبي " محمد أمين بن فضل الله " ، المتوفى سنة(1111 هـ = 1699م) ، صاحب كتاب "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر"(26) ، وكتاب "نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة"(27).

(24) كما فعل ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ = 1449 م ، في كتابه الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، والسخاوي المتوفى سنة 902 هـ = 1497م ، في كتابه الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع .

(25) من أعلام الفكر العربي للدكتورة ليلي الصباغ : ص 147 - 148 .

(26) وقد طبع بالمطبعة الوهابية بالقاهرة ، سنة 1965 م .

(27) وقد طبع بتحقيق عبد الفتاح الحلو ، بمطبعة دار إحياء الكتب العربية ، سنة (1387 هـ = 1967م) .

ومنهم : "الحسن البوريني" المتوفى سنة (1024 هـ) ، صاحب "تراجم الأعيان من أبناء الزمان" (28).

ومنهم : "شهاب الدين الخفاجي" المتوفى سنة (1069 هـ) ، صاحب كتابي "ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا" (29) ، و"حبايا الزوايا".

ومنهم : "يوسف البديعي الدمشقي" المتوفى سنة (1073 هـ = 1662م) ، صاحب كتاب "هبة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام" ، و"الصبح المنبئ عن حيشة المتنبئ".
والمرادى " محمد خليل الدمشقي " ، صاحب كتاب "سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر" (30).

وابن البيطار " عبد الرازق البيطار المتوفى سنة (1335 هـ) ، صاحب كتاب "حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر" (31).

وكان الأدب العربي في العصر العثماني امتداداً واضحاً لازدهار التدوين التاريخي والأدبي والموسوعي في مصر وبلاد الشام في عهد الدولة المملوكية ، ومن قبلها في العصرين الفاطمي والأيوبي ، إلا أنه كان في العصر المملوكي أكثر غزارة وتنوعاً من ذي قبل (32).
ومن المعروف أن تدوين الأدب نشأ وترعرع في أحضان التدوين التاريخي ، الذي نشأ هو الآخر في أحضان علم الحديث النبوي ، وكان التدوين التاريخي دائماً متأثراً بطبيعة العصر وواقعه ، وما تشهده البلاد من حروب وصراعات سياسية داخلية حول السلطة ، أو صراعات خارجية مع القوى الكبرى حول مد النفوذ والسيادة على البلاد ، ولما كانت مصر مسرحاً لكثير من الأحداث والحروب والفتن ؛ فقد ازدهر بها فن التدوين التاريخي ، لتدوين هذه الأحداث ، وما صاحبها من أدب شعري ونثري ، تميز بوفرة المادة وغزارة الإنتاج ،

(28) تم طبع الكتاب بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، في جزأين ، بمجمع اللغة العربية بدمشق ، الجزء الأول سنة 1959م ، والجزء الثاني سنة 1963 م .

(29) تم طبع الكتاب بتحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ، بمطبعة عيسى البابي الحلبي ، سنة 1386 هـ = 1967م .

(30) وتم طبع الأجزاء الثلاثة الأولى بالآستانة سنة 1291 هـ ، وطبع الجزء الرابع ببولاق سنة 1301 هـ .

(31) تم طبع الكتاب بتحقيق محمد بهجة البيطار في ثلاثة أجزاء ، وطبع بمجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1963م .

(32) عصر سلاطين المماليك لمحمود رزق سليم : 3 / 92 ، مصر والشام لشوقي ضيف : ص 154 .

نتيجة للخصوبة الفكرية والثقافية والرخاء الاقتصادى الذى كانت تعيش فيه البلاد في بعض فترات حياتها.

وبالرغم مما قيل عن تراجع دور مصر السياسى الرئيسى في أحداث العالم الإسلامى في عهد الدولة العثمانية لعدة قرون ، إلا أنها ظلت قبلة المسلمين والعرب وغير العرب ، كما كانت من ذى قبل ؛ لعظم دورها العلمى والثقافى والأدبى ، وقد ساعدها في الحفاظ على هذه المكانة دور الأزهر الشريف الرئيس والمركزى في قيادة الحركة العلمية والثقافية والدينية والأدبية في العالمين العربى والإسلامى ، وكان لاحترام سلاطين العثمانيين للأزهر ولعلمائه دوره الكبير في تثبيت هذه المكانة وارتفاعها في عيون العرب والمسلمين.

وأدى استقرار الحياة السياسية والاقتصادية في مصر والشام في ظل حكم العثمانيين ، وارتفاع مكانة مصر ، واحترامهم للأزهر من توجه آلاف الطلاب من كل مكان إلى مصر التي أصبحت القبلة الثقافية والعلمية ومركزها بالقاهرة — وخاصة داخل الأزهر — حيث كثر العلماء والأدباء والشعراء والمؤرخون والفقهاء والقضاة وغير ذلك ، وفتحت مصر لهم أبواب مدارسها التي تنافس السلاطين والأغنياء في حبس الأوقاف عليها ، وتعيين من يقوم على رعايتها والعمل بها من العلماء والفقهاء ، حتى أصبح الأثرياء منهم ينفقون على طلاب هذه المدارس ويقومون بتوفير ما يحتاجونه من أدوات كتابية وطعام.

وكان من الطبيعى أن تشمل هذه النهضة العلمية والثقافية الكبيرة التدوين الأدبى ، والتدوين التاريخى ، الذى كان علماً راسخاً يؤدي وظيفته العلمية والحضارية ، ووجد في هذه الحياة الفكرية الخصبة مجالاً واسعاً لتسجيل الأحداث التاريخية التي تمر بها الأمة الإسلامية كلها ، أو تسجيل الأحداث التي تمر بها منطقة معينة من المناطق ، أو ما يدور حول شخصية بعينها ، مما زاد من أعداد الكتب التي تحدثت عن تراجم الشخصيات من السلاطين أو الأمراء أو الباشوات أو الفقهاء والقضاة والمحدثين والعلماء والشعراء.

ولعل في ذكرنا لبعض أشهر كتاب العصر العثمانى ردّاً على من اتهم مصر العثمانية بنفور الهمم عن التأليف ، وانصراف المؤرخين عن تناول الشؤون العامة إلى تملق الولاة والحكام ، وتدوين سير الملوك والسلاطين والأمراء ، واستكانة العلماء وابتعادهم عن الاجتهاد في الفقه ، وجهلهم طرق التفكير وطرق البحث العلمى.

أما فيما يتعلق باتهام مصر العثمانية بغياب العلوم العقلية والرياضية والفلكية⁽³³⁾، فإن هذا ادعاء باطل ، تفنده نظرة سريعة في بعض كتب ذلك العصر، ومنها : كتاب الكواكب السائرة بمناقب أعيان المائة العشرة ، وكتاب لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادى عشر، وكلاهما لنجم الدين الغزى المتوفى سنة (1061هـ = 1651م) ، وكتاب خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر للمجيب ، وكتاب " سلك الدرر في أعيان القرن الثانى عشر للمرادى المتوفى سنة (1206هـ = 1792م)⁽³⁴⁾ فمن يقرأ هذه الكتب سيجد فيها كثيراً من العلماء ممن اعتنوا بعلوم مختلفة كعلم الرياضيات والفلك ، والهندسة ، وعلم المساحة ، والطب ، والفلسفة ، والأدب ، والشعر ، والنحو ، والعلوم الإسلامية التى تدور حول القرآن الكريم ، فضلاً عن علم المواريث أو علم الفرائض⁽³⁵⁾.

وسوف نوجز الحديث عن بعض مجالات العلم والمعرفة فى مصر العثمانية ، وسوف نذكر بعض المؤلفين وكتبهم فى هذه المجالات ، كما يلي:

ففى مجال الطب ظهر علماء كثيرون ، منهم : " أحمد بن الحاج سنان شربتى " صاحب كتاب " أصول العلاج فى تصحيح المزاج " وكان قد كتبه سنة (971هـ=1564م) ، و " شهاب الدين أحمد بن محمد العلاقى بن الصباغ " صاحب كتاب " كفاية الأريب فى مشاورة الطبيب " ⁽³⁶⁾، و"داود بن على الأنطاكى الضرير " ، المتوفى سنة (1008هـ = 1599م) ، صاحب كتاب " تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب " ، وكتاب التزهة المبهجة فى تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة ، والتحفة البكرية فى أحكام الاستحمام الكلية والجزئية ، وأتمودج فى علم الفلك وهو كتاب فى علم التنجيم والأمراض ، ورسالة فى

⁽³³⁾ مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 103 ، حقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد الغنى : ص 52.

⁽³⁴⁾ وقد جعله المؤلف لعلماء وصوفية القرن الحادى عشر والقرن الثانى عشر المحجرين ، ورتبهم على حروف المعجم ، مركزاً على أحـوالهم وشعـرهم وكراماتهم . وقـد طبع الكتاب بدار البشائر الإسلامية ودار ابن حزم فى بيروت ، بلبنان ، سنة 1408 هـ = 1988 بدون تحقيق .

⁽³⁵⁾ الأزهر فى ألف عام للدكتور محمد عبد المنعم خفاجة : 1 / 117 ، 118.

⁽³⁶⁾ تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 350.

الطب العام ، ورسالة في تكوين المعادن ، ورسالة الكون والفساد ، وكتاب غاية المرام في الطب ، وغيرها (37).

و" مدين بن عبد الرحمن القوصوني " المتوفى بعد سنة (1044هـ = 1634م) صاحب كتاب ناموس الأطباء وناموس الألباء (38).

وشهاب الدين "أحمد بن أحمد بن سلامة القليوني" المتوفى في سنة (1069هـ = 1659م)، وله عدة كتب منها : المصايح السنوية في طب البرية ، والفوائد الطبية الموافقة لطب البرية ، والتذكرة في الطب ، والأحكام المخلة في حكم ماء الحمصة ، وغير ذلك كثير (39).

ومهذب الدين " عبد الرحيم بن علي " الطبيب وله شرح مقدمة المعرفة لأبقراط ، كان قد كتبها سنة (1101هـ = 1689م) ، و"محمد بن عبد العزيز الشافعي الحلبي " وله كتاب عن خصائص الحيوانات ومنافعها ، كان قد كتبه سنة (1153هـ = 1740م) ، و"يوسف بن جرجي بن عبوديا الحلبي الماروني" رسالة تسمى " الرسالة الذهبية في معالجة الحمى الدقيقة" كتبها سنة (1180هـ = 1766م)(40).

وفي علم الفلك والرياضيات : " محمد بن محمد بن أحمد المارديني " المتوفى سنة (934هـ = 1527م) ، وله عدة كتب منها : "المطلب في العمل بالربع المجيب" أو "الرسالة الفتحية في العمل بالجيبية" ، وله "جداول فلكية" ، وله "التحفة المنصورية في معرفة الأوقات الشرعية" ، وله "تحفة المختصرات في معرفة القبلة وأوقات الصلوات" ، و"تدريب العامل بالربع الكامل" ، و"النجوم الظاهرات في العمل بربع المقنطرات" (41).

ومنهم : "عبد الله بن محمد بن محمد التيزوني" أحد علماء القرن العاشر الهجري ، وله عدة مؤلفات منها : "جدول الكواكب الثابتة المحركة البعد" لآخر سنة (940هـ) ، و"عمل المقنطرات" ، و"في علم الوقت" ، و"جداول عن عصور العرب واليونان والقبط" ، وغيرها (42).

(37) انظر : المرجع السابق: 8 / 351.

(38) انظر : المرجع السابق : 8 / 354.

(39) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 355 - 357.

(40) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 359.

(41) انظر : المرجع السابق : 8 / 324.

(42) انظر : المرجع السابق : 8 / 326.

و" تقي الدين محمد بن معروف بن ملا الشامى الأسدى " المتوفى سنة (993هـ = 1585م) ، وله عدة مؤلفات منها : "بغية الطالب فى علم الحساب" ، و"سدره منتهى الأفكار فى ملكوت الفلك الدوار" ، و"رسالة فى حساب المثلث الحاد الزاوية" ، وغير ذلك⁽⁴³⁾ .
 ومنهم " محمد ابن عمر بن صادق البكرى الفوانيسى " ، الذى كان يعيش فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الهجرى ، وله عدة مؤلفات منها : "نتيجة الأفكار فى عمل الليل والنهار" ، وهو تقويم فلكى للقاهرة ، و"بغية الطلاب فى العمل بالاسطرلاب" ⁽⁴⁴⁾ .
 ومنهم " محيى الدين عبد القادر بن محمد بن أحمد الفيومى المتوفى سنة (1022هـ = 1614م) ، وله عدة مؤلفات منها : "جداول حلول المطالع" ، و"جداول اختلاف منظر القمر" ، و"الجواهر واليوقيت" ، وغيرها .
 و"مصطفى بن شمس الدين الدمياطى المتوفى سنة (1038هـ) ⁽⁴⁵⁾ ، و"عبد الله بن أحمد المقدسى الأزهرى الحنبلى" المتوفى نحو سنة (1080هـ = 1669م) ⁽⁴⁶⁾ .
 و"رضوان أفندى الفلكى الرزاز" المتوفى سنة (1122هـ = 1710م) ، وكان صاحب مدرسة فى علم الفلك يرأسها بنفسه ⁽⁴⁷⁾ ، وله عدة مؤلفات منها : "نتيجة الأفكار فى أعمال الليل والنهار" ، و"الجوهرة اللامعة" ، و"الدر الفريد على الرصد الجديد" ، و"أسنى المواهب فى تقويم الكواكب" ، وغيرها ⁽⁴⁸⁾ .
 ومنهم : " رمضان بن صالح بن عمر السفطى الخوانكى " المتوفى سنة (1158هـ = 1745م) ، وله عدة مؤلفات منها : "نزهة النفس بتقويم الشمس" ، و"القول المحكم فى معرفة كسوف النير الأعظم" ، و"الكلام المعروف فى أعمال الكسوف والخسوف" ، و"بلوغ الوطر فى العمل بالقمر" ، وغيرها ⁽⁴⁹⁾ .

⁽⁴³⁾ انظر : المرجع السابق: 8 / 327 ، 329 .

⁽⁴⁴⁾ انظر : المرجع السابق : 8 / 327 ، 329 .

⁽⁴⁵⁾ مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 103 .

⁽⁴⁶⁾ تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 332 .

⁽⁴⁷⁾ انظر : المرجع السابق : 8 / 334 ، حقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد الغنى : ص 51 .

⁽⁴⁸⁾ تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 334 - 335 .

⁽⁴⁹⁾ انظر : المرجع السابق : 8 / 336 .

ومنهم "حسن بن إبراهيم بن حسن الزيلعي الجيرتي الحنفى" المتوفى سنة (1188هـ = 1774م) ، وله عدة مؤلفات منها : "العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين" ، و"رسالة الأقوال المعربة عن أحوال الأشربة" ، و"رفع الإشكال بظهور العشر في العشر في غالب الأشكال" ، و"نزهة العين في زكاة المعدنين" ، وغيرها كثير⁽⁵⁰⁾.

أدب الرحلات : وكذلك كثرت في زمن الدولة العثمانية كتب الرحلات ، وكان كتاب بلاد الشام أكثر نشاطاً من غيرهم في الكتابة عن دمشق وضواحيها ومساجدها وأحيائها ومزاراتها المتعددة ، ويعد "ابن طولون الصالحى" المتوفى سنة (953هـ = 1546م) أشهر من كتب في هذا المجال ، وله في ذلك عدة رسائل ، منها رسالة "منازل الحج الشامى" ⁽⁵¹⁾ .

ويأتى "بدر الدين محمد الغزى" المتوفى سنة (984هـ = 1576م) ليبدأ نوعاً جديداً من الرحلات ، ألا وهو وصف الرحلة إلى الأستانة مركز الخلافة ودار الإسلام في ذلك الوقت ، وسجل تلك الرحلة في كتابه "المطالع البدرية في المنازل الرومية" ، وله وصف لرحلة إلى مكة والمدينة ، وغيرها.

ويليه "محمد بن أحمد بن محمد بن جمال الدين سكيلر" المتوفى سنة (987هـ = 1579م) الذى وصف رحلته ومشاهداته أثناء رحلته من حماة إلى إستانبول في كتابه "زبدة الآثار فيما وقع لجامعه من الأسفار".

كما نلتقى في تلك المرحلة بمحب الدين أبو الفضل "محمد بن تقى الدين أبو بكر أحمد بن داود" الحموى الحنفى ، المتوفى سنة (1016هـ = 1607م) الذى جعل رحلته إلى مصر في كتابه "حاوى الأظعان النجدية إلى الديار المصرية" ⁽⁵²⁾ .

و"محمد بن ناصر الدين السوائى الشُّفُوفى" المتوفى نحو (1045هـ = 1644م) ، وله كتب منها : "الجواهر المكنون في فضائل زيارة قاسيون" ذكر فيه الكثير من المدائح لهذا الجبل والمزارات التى توجد بالقرب من مدينة دمشق.

ويعد الشيخ "عبد الغنى النابلسى" أشهر رحالة القرنين الحادى عشر والثانى عشر الهجريين ، فقد وصف الكثير من رحلاته في بعض كتبه ، منها : كتاب "الحقيقة والجواز في

⁽⁵⁰⁾ انظر : المرجع السابق : 8 / 337 _ 338.

⁽⁵¹⁾ مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 565 .

⁽⁵²⁾ مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 565 .

الرحلة إلى الشام ومصر والحجاز " ، وكتاب " الحضرة الإنسية في الرحلة القدسية " ، وكتاب "التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية"⁵³، وكتاب "حلة الذهب الإبريز في رحلة بعلبك والبقاع العزيز"⁵⁴، وهو المعروف بالرحلة الصغرى.

ومنهم أيضاً : "مصطفى أسعد بن أحمد بن محمد اللقيمي الدمياطي" المتوفى سنة (1178هـ = 1759م) وله عدة مؤلفات منها : لطائف أنس الجليل في تحائف القدس والخليل ، وموانح الأنس برحلتى لوادى القدس ، تناول فيه رحلته من دمياط المصرية إلى القدس سنة (1143هـ = 1730م) ، والحلة المعلمة البهيجة بالرحلة القدسية المهيجة ، وغيرها⁵⁵).

علم الكلام : وبالرغم من عدم ظهور مذهب مستقل في علم الكلام بمصر ، فقد غلب المذهب الأشعري في عهد الناصر صلاح الدين الأيوبي ، الذي حمل المصريين على هذا المذهب واشترطه في أوقافه على المدرسة الناصرية والشريفية والقمحية وغيرها ، فاستمر هذا المذهب فترة طويلة في مصر وبلاد الشام ، وظل التأليف في العقيدة على هذا المذهب حتى في ظل السيطرة العثمانية على مصر وبلاد الشام⁵⁶).

العقيدة : وبرز كثير من العلماء الكبار الذين ألفوا في مجال العقيدة ، منهم : "إبراهيم بن أحمد بن علي الحلبي" المتوفى سنة (956 هـ = 1549 م) ، صاحب كتاب " اللمعة في القضاء والقدر" ، و"أحمد بن محمد بن علي الغنيمي" المتوفى سنة (1044هـ = 1634م) ، صاحب كتاب "التسديد في بيان التوحيد" وغيرها⁵⁷ . ومنهم : "محمد بن أحمد الشوبري" ، المتوفى سنة (1077هـ = 1666 م) ، صاحب "الأجوبة عن الأسئلة في كرامات الأولياء"⁵⁸ ،

⁵³ الحقيقه والمجاز: ص 9، سلك الدرر للمرادى : 30 / 3 ، تاريخ آداب اللغة العربية لزيدان : 348 / 3.

⁵⁴ الحقيقه والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز لعبد الغنى النابلسى : ص 9 .

⁵⁵ تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 347 / 8 .

⁵⁶ مصر والشام للدكتور شوقي ضيف : ص 150.

⁵⁷ تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 234 / 8 — 235 .

⁵⁸ انظر : المرجع السابق: 237 / 8.

و"عبد الباقي المقدسى الحنفى" ، صاحب كتاب "السيوف الصقال في رقبة من ينكر كرامات الأولياء بعد الانتقال"⁵⁹).

التصوف : وبرع كثير من كُتّاب المتصوفة في الانتصار لمنهجهم ، ومن هؤلاء : "عبد الوهاب الشعرانى" المتوفى سنة (973 هـ = 1565 م) ، الذى جمع بين كثير من العلوم والمعارف ، وبرع فيها حتى إنه ألف في كل علم منها ، ومن أهم تلك العلوم : أصول الفقه وأصول الدين وعلم النحو والبلاغة والتصوف والقراءات وتفسير القرآن الكريم والطبقات⁶⁰ . ومنهم الإمام "عبد الرؤوف المناوى" المتوفى سنة (1031هـ = 1621م) ، صاحب كتاب " الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية "⁶¹.

وكذلك يعد الشيخ "عبد الغنى النابلسى" أشهر علماء التصوف الإسلامى فى القرن الحادى عشر والثانى عشر المحريين ، فقد كان شيخاً فى الطريقة القادرية والطريقة النقشبندية ، وألف الكثير من المؤلفات فى علوم شتى من أشهرها علم التصوف والمذاهب الفقهية ، وعلم التفسير والتوحيد والرحلات التى خصص فيها جزءاً كبيراً للحديث عن أولياء الله الصالحين وكراماتهم ومقاماتهم ومساجدهم والزوايا والتكايا والخانقاوات التى سكنوا بها ، ووصف أحوالهم ، كما نظم أكثر من ديوان فى التصوف والمدائح النبوية ، وله ديوان " ديوان الحقائق ومجموع الرقائق " فى التصوف⁶².

القرآن الكريم : كان للعلماء المصريين مشاركة جادة وواضحة فى الدراسات التى قامت حول القرآن الكريم ، من تفسير ومذاهب فقهية مختلفة ، منذ بداية القرن الثالث الهجرى ، وكان بها كثير من العلماء الذين أثروا المكتبة العربية الإسلامية على مر العصور الإسلامية ، وكان العصر العثمانى كغيره من العصور ، له من يمثله فى هذه العلوم ، ففى علم التفسير اشتهر : " شمس

⁵⁹ انظر : المرجع السابق : 237 / 8.

⁶⁰ انظر تلك المؤلفات فى : تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 255 / 8 — 265.

⁶¹ ويعرف أيضاً بطبقات المناوى الكبرى ، ونشر بتحقيق الدكتور عبد الحميد صالح .

⁶² انظر تلك الكتب والرسائل فى : الحقيقة والمجاز لعبد الغنى النابلسى : ص 9 ، سلك الدرر للمرادى : 3 /

30 ، مصر والشام لشوقى ضيف : ص 137 — 138 ، تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 141

— 148 ، 155 ، تاريخ آداب اللغة العربية لزيدان : 3 / 348 ، 349 ، تاريخ الأدب العربى لعمر موسى

باشا : ص 470 — 472 ، وطبع ديوانه " ديوان الحقائق ومجموع الرقائق " بدار الجليل ببغروت .

الدين الخطيب الشربيني" المتوفى سنة (977هـ = 1569م) ، صاحب كتاب "تفسير السراج المنير" ⁽⁶³⁾.

المذاهب الفقهية : وكانت المذاهب الفقهية الأربعة قد انتشرت في مصر منذ عهد الدولة العباسية ، وكان لبعضها من الشهرة والانتساع ما جعله يتقدم على غيره ، فكان المذهب الحنفي قد جعله العثمانيون مذهباً رسمياً للقضاء دون سواه ، مما زاد من نشاط العلماء في التأليف عن هذا المذهب ، ومن أشهر هؤلاء : عمر بن إبراهيم المصرى المعروف بابن نجيم ، المتوفى سنة (970هـ = 1563م) ، صاحب كتاب "الأشباه والنظائر" ، وكتاب "البحر الرائق على كنز الدقائق".

وشمس الدين محمد بن عبد الله التمرتاشى الغزى ، المتوفى سنة (1004هـ = 1595م) ، صاحب كتاب "تنوير الأبصار وجامع البحار" ⁽⁶⁴⁾.

كما بدأ انتشار المذهب المالكي بمصر منذ القرن الثاني الهجرى ، وكثر العلماء به في العصر العباسى والأيوبي وزمن المماليك والعثمانيين الذين شجعوا التأليف في كل المذاهب الفقهية الإسلامية ، فكان أشهر من كتب فيه:

"على بن ناصر الدين بن محمد بن محمد المنوفى المتوفى سنة (939هـ = 1530م) صاحب كتاب "عمدة السالك على مذهب مالك" ، و"محمد بن يحيى بن عمر المصرى المتوفى سنة (1009هـ = 1601م) ، واللقاني "إبراهيم بن إبراهيم بن حسن" المتوفى سنة (1041هـ = 1631م) ، صاحب كتاب "جوهرة التوحيد" ⁽⁶⁵⁾ . ومنهم "على بن محمد الأجهورى" المتوفى سنة (1066هـ = 1656م) ، وهو من كبار شيوخ الأزهر الشريف الذين لهم الكثير من الكتب والرسائل والشروح والخواشى ⁽⁶⁶⁾.

وبالرغم من انتشار المذهب المالكي في مصر فإنه كان أقل المذاهب الفقهية انتشاراً في بلاد الشام ، ولم يظهر نشاطه بوضوح إلا في ظل الدولة الأيوبية ، عندما أنشأ "صلاح الدين

⁽⁶³⁾ مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 131 — 132.

⁽⁶⁴⁾ انظر : المرجع السابق : ص 137 — 138 ، كارل بروكلمان : 8 / 141 — 148 ، 155 — 163.

⁽⁶⁵⁾ مصر والشام لشوقى ضيف : ص 142 — 143 ، تاريخ الأدب لبروكلمان : 8 / 176 — 180.

⁽⁶⁶⁾ مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 143 ، تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 181 .

الأيوبي " المدرسة الصلاحية للمذهب المالكي ، وزاد انتشاره في عصر المماليك ، ولكنه ما لبث أن ضعف وتضاءل في زمن العثمانيين (67).

وكان المذهب الشافعي من أكبر المذاهب الفقهية انتشاراً في مصر ، وظل قوياً في العصر العباسي والأيوبي وزمن سلاطين المماليك ، ولم يتوقف نشاطه في مصر زمن الدولة العلية العثمانية ، بل ازداد نشاطه ، وكثر رجاله (68) ، فكان من أشهرهم : " أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي" المتوفى سنة (957هـ = 1550م) ، صاحب " عمدة السالك وعدة الناسك" . و"شمس الدين محمد بن أحمد الشريبي" المتوفى سنة (977هـ = 1570م) ، صاحب كتاب "السراج المنير" ، و"شرح منهاج النووي" ، وشرح "متن أبي شجاع" (69) . و"محمد ابن أحمد بن أحمد الرملي" المتوفى سنة (1004هـ = 1596م) ، صاحب كتب " نهاية المحتاج وغاية المرام" (70).

ولم يظهر المذهب الحنبلي في مصر إلا في القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، عقب بناء الملك الصالح نجم الدين أيوب ، المدرسة الصالحية سنة (641 هـ = 1243م) ، وجعل لدراسته إيواناً بجانب المذاهب الأخرى (71).

وبالرغم من تأخره في الظهور والانتشار بمصر ، فقد كثر به المؤلفون ، منهم : "محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى" المتوفى سنة (972 هـ = 1564م) ، صاحب كتاب " منتهى الإرادات " ، و" منصور بن يونس البهوتى " المتوفى سنة (1051هـ=1641م) صاحب كتاب " عمدة الطالب لنيل المآرب" (72) . و" عبد الباقي بن عبد الباقي ابن فقيه فصه (73) المتوفى سنة (1071 هـ = 1661م) ، صاحب كتاب " رياض الجنة في آثار أهل السنة" (74) . والإمام عبد الباقي بن عبد القادر المواهي

(67) مصر والشام للدكتور شوقي ضيف : ص 589.

(68) انظر : المرجع السابق : ص 147 ، 589 ، 591 _ 592.

(69) انظر : المرجع السابق : ص 147 ، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 190 / 8 _ 191 .

(70) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 195 / 8.

(71) انظر : المرجع السابق : ص 147 _ 148.

(72) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 211 / 8 _ 212.

(73) قصة : قرية بالقرب من بعلبك .

(74) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 212 / 8.

المتوفى سنة (1071هـ = 1661م) ، صاحب كتاب " العين والأثر في عقائد أهل الأثر " (75) ، وله عدة كتب أخرى منها: "شرح على الجامع الصحيح للبخارى" ولكنه لم يكمله، و" اقتطاف الثمر في موافقات عمر" ، وعقد الفرائد في نظم من الفوائد "، و"رياض أهل الجنة في آثار أهل السنة" (76).

علم الحديث : وفي علم الحديث : ظهر كثير من العلماء الذين لهم مؤلفات عديدة ، منهم : "عبد الرؤوف المناوي" المتوفى سنة (1031هـ = 1621م) ، صاحب كتاب " كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق" ، و"شرح الشمائل للترمذى" ، و"الإتحافات السننية بالأحاديث القدسية" ، و"بغية الطالبين لمعرفة اصطلاح المحدثين" (77). والبيقوني "طه بن محمد بن فتوح" المتوفى سنة (1080هـ = 1669م) ، صاحب "البيقونية" (78) . ومنهم : "حسين الساداتى القدسى" ، المتوفى سنة (1077هـ = 1666م) ، صاحب كتاب " القول البديع في أصول أحاديث النبي الشفيع" (79) . و"إبراهيم بن محمد الحسينى الدمشقى" المتوفى سنة (1120هـ = 1708م) ، صاحب كتاب "البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف" (80).

الدراسات النحوية واللغوية : وكذلك نشطت حركة الدراسات النحوية واللغوية في العصر العثماني نشاطاً كبيراً ، وأخذ علم النحو نصيباً كبيراً من ذلك الاهتمام ، وظهر علماء كثيرون ناهون لهم كثير من المؤلفات التي أخذت شهرة واسعة (81) ، منهم : "شهاب الدين الخفاجى" ، صاحب كتاب "شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل" (82). و" يوسف البديعى الدمشقى المتوفى سنة (1073هـ = 1664م) ، صاحب كتاب " الخدائق البديعية في الأنواع

(75) وقد طبع الكتاب بتحقيق عصام رواس قلجعى ، بدار الأمون للتراث ، بيروت .

(76) انظر : العين والأثر في عقائد أهل الأثر لعبد الباقي المواهبى الحنبلى : ص 21.

(77) خلاصة الأثر: 2 / 412 ، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجى زيدان : 3 / 358.

(78) وهى المتن التعليمى المستخدم بالأزهر الشريف ، وعليها قامت كثير من الشروح والحواشى . انظر :

تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 231.

(79) تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 124 .

(80) انظر : المرجع السابق: 8 / 231 .

(81) مصر والشام للدكتور شوقى ضيف : ص 573 .

(82) انظر : المرجع السابق : 8 / 57 — 58 ، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجى زيدان : 3 / 309.

الأدبية" (83) . و" عبد القادر بن عمر البغدادي " المتوفى سنة (1093هـ = 1682م) ، صاحب كتاب " خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب " (84) . و" أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي المتوفى سنة (1094هـ = 1683م) ، صاحب كتاب الكليات (85) ، ومحمد أمين المحي ، وله عدة كتب ، منها : " ما يعول عليه في المضاف والمضاد إليه " (86) ، وكتاب "قصد السبيل فيما في اللغة العربية من الدخيل" (87) ، وكتاب "جنى الجنين في تمييز نوعي المثنيين" (88) ، و"محمد مرتضى الزبيدي" المتوفى سنة (1205هـ = 1791م) ، وله "تاج العروس" ، و"تحاف السادة المتقين" (89) .

الدراسات الأدبية والشعرية : وبالرغم من اتمام كتاب العصر العثماني وأدبائه وشعرائه بجمود القرائح، وأن المجيدين منهم إنما كانت إجادتهم تقليدية ، وأهم ساروا على خطى المتقدمين، وتقليدهم في المعاني والأساليب والألفاظ ، وزيادة اهتمامهم بالألفاظ، وتنميق العبارة بالسجع والجناس والتورية (90)؛ فإن كثيراً منهم أجادوا وجددوا في فنون الشعر المختلفة ، وفي الدراسات الأدبية التي كان لها اهتمام خاص لدى بعض كتاب ذلك العصر ، واشتهر من هؤلاء الكتاب عدد كبير ، منهم : "شهاب الدين الخفاجي" الذي جمع في كتابه " طراز المجالس

(83) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان: 8 / 55-57، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان: 308/3.

(84) وهو شرح على الشواهد الشعرية في شرح الاسترأباض على كافية ابن الحاجب في النحو . انظر : تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 58 — 59 ، وقد طبع الكتاب بتحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام محمد هارون ، وطبع بمكتبة الخانجي بالقاهرة ، سنة 1409 هـ = 1989 م .

(85) وطبع بتحقيق : عدنان درويش ومحمد المصري ، بوزارة الثقافة والإرشاد القومي ، بدمشق ، سنة 1982 م .

(86) وقد طبع الجزء الأول من الكتاب بتحقيق الدكتور : محمد حسن عبد العزيز ، وبمراجعة الدكتور حسن الشافعي ، بمجمع اللغة العربية بالقاهرة ، سنة 1424 هـ = 2003 م .

(87) سلك الدرر للمرادي : 4 / 86 ، مقدمة كتاب " ما يعول عليه في المضاف والمضاد إليه " للمحيي : 18 — 20 ، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان : 3 / 318.

(88) وقد طبع الكتاب بعناية الأستاذ عبد الباقي الحسيني الجزائري ، بتحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة ، ببيروت ، سنة 1401 هـ = 1981 م .

(89) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 61-64 .

(90) تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان : 3 / 293.

" ما وجده في كتب الأدب واللغة ، وضمنه خمسين مجلساً ، وعدة أبحاث ومقالات نقلها عن كبار الأدباء والكتّاب من قبله ، كالجاحظ والصاحب بن عباد ، وعدة مقالات عن الحجابة وشروطها ، مع كثير من منتخبات من الشعر والحكمة والقواعد في الشعر واللغة والبيان (91) .
 و"محمد بن حسين" بهاء الدين العاملي المتوفى سنة (1030 هـ = 1621 م) ، وله العديد من المؤلفات الموسوعية النادرة ، من أشهرها كتاب "الكشكول" ، وهو يعد موسوعة كبيرة في عدة علوم كالأدب واللغة والهندسة والفلسفة والتصوف والطب والمذاهب (92) .
 وعلى نمط الكشكول ، ألف " بهاء الدين العاملي" كتابه " المخلاة " وهو موسوعة كبيرة في الأدب والأمثال والحكم والمواعظ ، وغيرها (93) .

و"يوسف البديعي" المتوفى سنة (1070 هـ = 1662 م) ، صاحب كتاب " الحدائق البديعية في الأنواع الأدبية " ، وهو كتاب تعليمي ، فصل فيه صناعة الشعر والبلاغة والبيان ، وكتاب " الصبح المنبئ عن حيثية المتنبئ (94) ، وكتاب " هبة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام " (95) .

وبرع كثير من الكتاب في جمع النوادر والفكاهة ، منهم : أبو الوفاء بن معروف الخلوئي الحموي المتوفى نحو سنة (1031هـ = 1622م) الذي كان له اهتمام خاص بالنوادر والفكاهة في كتابه "نزهة الأخبار ومجموع النوادر والأخبار" ، ومنهم " على الشربيني المتوفى سنة (1044هـ = 1634م) الذي اهتم أيضاً بالنوادر الفكاهية في كتاب " مطالع البدور

(91) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : 57 / 8 ، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان : 3 / 308 ، وكان هناك من ينظم الأحكام الفقهية والشرعية والفلسفية وغير ذلك في منظومات شعرية ، كما رأينا عند الشيخ عبد الغني النابلسي في كتابه " رشحات الأقلام شرح كفاية الغلام في أركان الإسلام " (151) بيتاً من الشعر ، ثم شرحها شرحاً وافياً ، تحدث فيه عن أركان الإسلام : الشهادتين ، والصلاة والزكاة والصوم والحج . وقد طبع الكتاب بتحقيق : محمد خالد الخرسة بدار مكتبة البيروتى بدمشق .

(92) خلاصة الأثر للمحبي : 3 / 440 ، تاريخ آداب اللغة العربية لزيدان : 3 / 353 — 354 ، وقد طبع عدة طبعات ، منها طبعة بتحقيق الطاهر أحمد الزاوي ، بالهيئة العامة لتقصير الثقافة بالقاهرة ، سنة 1998م .

(93) خلاصة الأثر للمحبي : 3 / 440 ، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان : 3 / 353 — 354 ، وقد طبع الكتاب عدة طبعات .

(94) وقد طبع الكتاب بتحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا وعبدية زيادة عبده ، وطبع بدار المعارف بالقاهرة .

(95) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان : 57 / 8 ، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان : 3 / 309 .

العالية في منازل السرور الأدبية " ، وعلى بن محمد الحداد المصرى المتوفى بعد سنة (1040هـ = 1630م) صاحب كتاب " حديقة المنادمة وطريقة المناسمة " (96).

"يوسف بن محمد بن عبد الجواد الشريبي" المتوفى في أوائل القرن الثاني عشر الهجرى، صاحب كتاب "هز القحوف" ، وهو كتاب في السخرية والشكوى من السلوك غير المصقول واللغة الفظة للفلاحين المصريين ، ويحفل الكتاب بمواقف ضد غرور الفقهاء وضيق عقولهم ، وقد كتبه بالعامية المصرية ونسبه إلى فلاح متخيل هو أبو شادوف أو ابن عجيل (97).

ولمحمد بن أحمد المعروف بابن إياس الحنفى المتوفى سنة (1060هـ = 1650م) العديد من الكتب في الأدب والفكاهة والنوادر ، والتي من أهمها: "الجواهر الفريدة في النوادر المفيدة" ، و" النوادر المضحكة والمزليات المطربة " ، و" الدر المكنون في السبع فنون " (98).

ولما كان لتراجم الرجال من أهمية كبيرة في معرفة أحوال العصر ، فقد اهتم الكتاب بهذا النوع من الكتاب ، واشتهر منهم كثيرون ، منهم : "شهاب الدين الخفاجى" الذى ضمّن في كتابه " خبايا الزوايا بما في الرجال من البقايا " الكثير من التراجم لنخبة من علماء عصره ، ومنهم شيوخه وشيوخ أبيه ، وبلغ من أهمية هذه التراجم التى أوردها أنها لا توجد في غيره من المؤلفات ، كما جذب هذا الكتاب أنظار الكتاب ، فقام "ابن معصوم المدنى" ، المتوفى سنة (1104هـ = 1692م) بإتمام الكتاب في كتابه " سلافة العصر" (99).

كما قام " شهاب الدين الخفاجى " في كتاب ديوان الأدب في ذكر شعراء العرب " بجميع مشاهير الشعراء من العرب والمولدين وترجم لهم (100) ، وبلغت مقدرته الأدبية واللغوية أن جمع في كتابه " ریحانة الندمان أو ذوات الأمثال " كل مثل عربى في بيت شعري (101).

(96) تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 108 — 110 .

(97) تاريخ آداب اللغة العربية لجرجى زيدان : 3 / 296 ، تاريخ الأدب العربى لبروكلمان : 8 / 482.

(98) تاريخ آداب اللغة العربية لجرجى زيدان : 3 / 304 ، تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 /

109 — 110 ، وكتاب الدر المكنون مخطوط بدار الكتب المصرية ، شعر تيمور ، رقم 724 .

(99) تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 56 — 57.

(100) الأزهر فى ألف عام ل محمد عبد المنعم خفاجى : 3 / 309.

(101) تاريخ آداب اللغة العربية لجرجى زيدان : 3 / 309.

وكذلك كان للمحبي اهتمام كبير باللغة العربية وآدابها وبرجالها والشعر ، والشعراء ، والسلاطين ، والأعيان ، والأمراء ، والولاة ، والقضاة ، والفقهاء ، والمتصوفة ، وله في ذلك عدة كتب ، منها : "خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر " ، وكتاب " نفحة الريحانة وورشحة طلاء الحانة " ، وقد جعله المحبى ذليلاً على " ريحانة الألبا " للخفاجى⁽¹⁰²⁾.

وكان هناك من الشعراء الذين جمعوا شعرهم فى دواوين بأنفسهم ، أو جمعوا الرسائل الإخوانية التى تبادلوها مع إخوانهم ، ومن هؤلاء : "شمس الدين الصيداوى" ، المتوفى فى أوائل القرن الحادى عشر الهجرى ، وكان قد جمع مجموعة من الرسائل تبادلها مع معاصريه فى سنة (997 هـ = 1589م)⁽¹⁰³⁾.

و" محمد بن أحمد " المعروف بدرويش الطالوى الدمشقى المتوفى سنة (1014 هـ = 1605م) ، وكان قد جمع شعره فى كتاب أطلق عليه " سانحات دمي القصر فى مطارحات بنى العصر " ⁽¹⁰⁴⁾.

و" حسين بن أحمد بن حسين الجزرى " المتوفى سنة (1034 هـ = 1625م) الذى جمع ديوانه ورتبه على الموضوعات ، فى عدة فنون شعرية مختلفة ، منها : المدح والمواعظ والغزل والمراسلات الشعرية والدعابة والرتاء والهجاء⁽¹⁰⁵⁾.

ولإبراهيم بن محمد الدمشقى الصالحى الأكرمى المتوفى سنة (1044 هـ = 1635م) ديوان ضم فيه شعراً فى : المديح والمراسلات والخمريات والغزل والزهد والتوبة والاستغفار⁽¹⁰⁶⁾.

ولأحمد بن زيد العابدين بن محمد البكرى المتوفى سنة (1048 هـ = 1638م) ديوان جمع فيه كثيراً من الموشحات⁽¹⁰⁷⁾.

⁽¹⁰²⁾ سلك الدرر للمرادى : 4 / 86 ، تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 80 ، تاريخ آداب اللغة العربية لجرى زيدان : 3 / 318 ، وقد طبع الكتاب بتحقيق عبد الفتاح الحلوى سنة 1387 هـ = 1976م .

⁽¹⁰³⁾ تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 19.

⁽¹⁰⁴⁾ خلاصة الأثر : 2 / 149 ، تاريخ آداب اللغة العربية لزيدان : 3 / 295 ، بروكلمان : 8 / 19-20.

⁽¹⁰⁵⁾ خلاصة الأثر : 2 / 81 ، تاريخ آداب اللغة العربية لزيدان : 3 / 295 ، كارل بروكلمان : 8 / 21.

⁽¹⁰⁶⁾ تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 22.

⁽¹⁰⁷⁾ انظر : المرجع السابق : 8 / 23.

- ولحى الدين بن تقي الدين بن بكر الدمشقي السلطى المتوفى سنة (1065هـ = 1655م) ديوان أطلق عليه " صباية المعاني و صباية المغاني " وهو ديوان في الحب على نمط ديوان الصباية لابن أبي حجلة (108).
- وكذلك عرف كثير من الشعراء والكتاب الذين عرفوا بجودة شعرهم ونثرهم ، ولكن لم يعرف عنهم أنهم جمعوا شعرهم بأيديهم في ديوان ، من هؤلاء :
- عائشة الباعونية المتوفاة سنة (922هـ = 1516م) ولها ديوان "الفتح المبين في مدح الأمين" وغيره.
- و"زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن علي الحميدى" الطبيب المتوفى سنة (1005هـ = 1596م) ، صاحب ديوان " الدر المنظم في مدح الحبيب الأعظم " ، و " تمليح البديع لمدح الشفيح " ، وقصائد متفرقة في مدح النبي ، صلى الله عليه وسلم.
- و"شهاب الدين أحمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن أحمد النابلسى العنبايتى" ، المتوفى سنة (1014هـ = 1605م) ، وله غير ديوانه كتاب "الدرر المضيئة في الأخلاق المرضية".
- و"إبراهيم بن أحمد بن محمد بن علي الملا الحلبي الحصفكى" المتوفى سنة (1030هـ = 1621م) ، وله : "حلبة المفاضلة وحلية المناضلة في المطارحة والمراسلة والمناجاة" ، وهو كتاب يضم رسائل متبادلة مع أصدقائه في الشام واستانبول ، وله أيضاً : "أبكار المعاني المخدرة وأشعار المباني المدخرة" ، وغيره.
- ولحسين بن أحمد بن حسين ابن الجزرى المتوفى سنة (1034هـ = 1625م) ، ديوان مرتب على الموضوعات ، فيه مدح العلماء والكبراء ، ومواعظ ونصائح ، وغزل ومراسلات شعرية، ودعابات ، ومراث ، وهجاء ، وغير ذلك.
- ولمحمد فتح الله بن محمود بن محمد الحلبي البيلوني المتوفى سنة (1042هـ = 1632م) ، ديوان رتبته ابن أخيه ترتيباً موضوعياً ، وله مؤلفات أخرى.
- ولإبراهيم بن محمد الأكرمى الدمشقى الصالحى بن الأكرم المتوفى سنة (1044هـ = 1635م) ، ديوان يضم شعراً في المدح والمراسلات الشعرية ، والخمريات ، والغزل ، والزهد والتوبة .
- ولعبد الباقي بن محمد الإسحاقى المنوفى المتوفى سنة (1060هـ = 1650م) ، ديوان شعر يضم مجموعة أشعار في المناسبات ويسمى : " سلاف الإنشاء في الشعر والإنشاء".

(¹⁰⁸) انظر : المرجع السابق : 26 / 8 .

- ولنحق باشا بن محمد بن منحق بن أبي بكر اليوسفي الدمشقي المتوفى سنة (1080هـ = 1669م) ، ديوان شعر جمعه والد فضل الله المحيي المتوفى سنة (1082هـ = 1671م) ، ورتبه ترتيباً تاريخياً يبدأ بشعره في السلطان إبراهيم الأول.
- ولمصطفى أفندي بن عثمان المعروف بالبابي الحلبي المتوفى حوالى سنة(1091هـ = 1680م)، ديوان يضم شعراً في المديح والثناء لعظماء الترك وغيره.
- ولإبراهيم بن محمد بن عبد الكريم السفرجلاني المتوفى سنة (1112هـ = 1700م) ، ديوان مرتب على حروف المعجم ، أكثره مقاطع صغيرة.
- ولعبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن الموصلى الشيباني الميداني الدمشقي المتوفى سنة (1118هـ = 1706م) ، ديوان جمعه ابنه.
- ولمصطفى أفندي بن حسن أفندي بن محمد الصمادى المتوفى سنة (1137هـ = 1725م) ، ديوان جمعه "عبد الرحمن بن محمد بن علي التركماني البهلولى النخلاوى الدمشقي المتوفى سنة (1163هـ = 1750م).
- ولمصطفى بن أحمد باشا بن حسين الطرزي الدمشقي المتوفى سنة (1155هـ = 1742م) ، ديوان شعر كبير.
- ولعبد الله بن محمد بن عامر بن شرف الدين القاهري المعروف بالشراوى الأزهرى ، شيخ الأزهر الشريف المتوفى سنة (1172هـ = 1758م) ، ديوان شعر يسمى " منيح الألفاظ في مديح الأشراف " يضم شعراً في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - وكثير من الأشراف ، وله أيضاً "نزهة الأبصار في رقائق الأشعار" ، وله " عنوان البيان وبستان الأذهان " وهو كتاب في التسلية يضم مجموعة من النصائح والحكم ، وله " عروس الآداب وفرحة الألباب " وهو كتاب في الأخلاق ونصائح للحكام في شكل حكايات عن الشعراء مع أشعار كثيرة ، يتحدث فيها عن الجود والشح والبخل والصدقة والوحدة والصفح والتأثر والشكوى.
- ولأحمد بك بن حسين باشا بن مصطفى بن حسين الكيوانى الدمشقي ، المتوفى سنة (1173هـ = 1760م) ، ديوان كبير يضم حوالى ألفى بيت فيها كثير عن فن التعامل مع الآخرين وغيره من الموضوعات ، وله موشح أيضاً.

- وليوسف بن سالم بن أحمد الحفنى الشافعى المتوفى سنة (1178هـ = 1764م) ، ديوان ، وله أشعار متفرقة في المدح ، ومقامات المحاكمة بين المدام والزهور ، والمقامة الحفنية في مدح أبي العباس أحمد بن محمد الباهى وغيره.
- ولعبد الله بن عبد الله بن سلامة الإدكاوى المصرى الشافعى المتوفى سنة (1184هـ = 1770م) ، بضاعة الأريب في شعر الغريب ، و"الدر المنظم أو المنتظم في الشعر الملتزم" وهو شعر في مدح النبي الكريم ، و"الفوائح الجنائية في المدائح الرضوانية" وغير ذلك.
- كتب التراجم** : واشتهر بمصر وبلاد الشام كثير من العلماء الذين كان لهم اهتمام كبير بتدوين سير العلماء والشعراء والأدباء ، منهم : "محمد بن على" المالكى الداودى المتوفى سنة (945هـ = 1538م) ، صاحب كتاب "طبقات المفسرين" (109).
- وموسى بن يوسف بن أحمد الدمشقى المتوفى سنة (999هـ = 1590م) ، صاحب كتاب "الروض العاطر فيما تيسر في أخبار أهل القرن السابع إلى ختام القرن العاشر" ، وكتاب "التذكرة الأيوبية" وقد جمع فيه مشاهير الرجال في كل العصور (110).
- و"على بن غانم بن الخطيب الشافعى البقاعى" المتوفى سنة (1000هـ = 1592م) ، صاحب كتاب "طبقات الأبرار ومناقب الأئمة الأخيار" (111).
- و"الحسن البورينى" المتوفى سنة (1024هـ = 1615م) صاحب كتاب "تراجم الأعيان من أبناء الزمان" (112).
- و"نجم الدين الغزى" المتوفى سنة (1061هـ = 1651م) ، صاحب كتاب : "الكواكب السائرة بمناقب علماء المائة العاشرة" (113) ، وذيله "لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادى عشر" (114).

(109) انظر : المرجع السابق : 70 / 8.

(110) انظر : المرجع السابق : 70 / 8 - 71.

(111) انظر : المرجع السابق : 71 / 8.

(112) خلاصة الأثر : 51 / 2 ، كارل بروكلمان : 71 / 8 ، تاريخ آداب اللغة العربية لزيدان : 3 / 315.

(113) طبع بتحقيق الدكتور جبرائيل سليمان جبور بدار الآفاق الجديدة ببيروت للمرة الثانية ، سنة 1979م .

(114) كارل بروكلمان : 75 / 8 - 76 ، وقد طبع الكتاب بتحقيق محمود الشيخ بوزارة الثقافة بدمشق .

التاريخ العام : وكذلك اشتهر كثير من المؤرخين الذين تناولوا التاريخ العام من آدم عليه السلام ، وحتى الدول الإسلامية على مر العصور ، وحتى زمن المؤلف ، ومن هؤلاء : "الإسحاقى المنوفى" المتوفى سنة (1033 هـ = 1623م) ، صاحب كتاب : "الروض الباسم فى أخبار من مضى من العوالم " ، وكتاب " دوحى الأزهار فىمن ولى الديار المصرية " ، وكتاب " أخبار الأول فىمن تصرف فى مصر من أرباب الدول (115).

ومنهم : أحمد بن يوسف القرمانى المتوفى سنة (1019هـ = 1611م) ، صاحب كتاب " الدول وآثار الأول " (116). و"محمد بن أبى السرور البكرى" المتوفى سنة (1060 هـ = 1650م) ، وله عدة كتب ، منها : "عيون الأخبار ونزهة الأبصار" (117)، و" نزهة الأبصار وجهينة الأخبار " ، و" المنح الربانية فى الدولة العثمانية " وقيل : " المنح الرحمانية فى تاريخ الدولة العثمانية " ، و" تحفة الظرفاء بذكر الملوك والخلفاء " (118) ، و" النزهة الزهية فى ذكر ولاية مصر والقاهرة المحروسة " (119) ، و" الروضة المأنوسة فى أخبار مصر المحروسة " (120).

أهم نتائج البحث:

بدراسة الحياة الفكرية أو الثقافية فى العصر العثمانى يتبين لدى الباحثين أنهما كانت امتداداً طبيعياً للعصر المملوكى ، ولا يخفى أن أول ما يلتفت نظر الباحثين فى الأدب العربى عامة، تلك الصلة الوثيقة بين أحداث التاريخ وظروف البيئة من تجاوب عميق ، وارتباط وثيق ، ومن مظاهر تلك الصلة خضوع الأدب العربى فى مختلف أدوار حياته لتطور حياة الأمة العربية فى النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية والاقتصادية، فهذه النواحي هى

(115) وقد طبع عدة طبعات ، منها طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة سنة 1998م .

(116) تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 103 — 104.

(117) رتبته المؤلف على تسعة عشر مقصداً أو فصلاً . انظر : تراجم إسلامية لمحمد عبد الله عنان : ص 171.

(118) تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 104 — 105.

(119) وهو تاريخ موجز للدول الإسلامية ، يبدأ من ملوك مصر بعد الطوفان إلى عصره . انظر : تراجم إسلامية لمحمد عبد الله عنان : ص 1171 ، وانظر أيضاً : دراسات فى تاريخ ومؤرخى مصر والشام إبان

العصر العثمانى للدكتورة لىلى عبد اللطيف: ص 218 .

(120) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم (2261) .

التي فرضت عليه الكثير من التغيرات ، وهى التي رسمت له اتجاهاته ، ومن هنا تعددت موضوعاته وصوره وألفاظه ومعانيه وأساليبه.

أما أهم النتائج التي نتجت عن هذا البحث فقد تمثلت في ضعف الاتهامات التي وجهت للوجود العثماني في مصر من الناحية الأدبية والعلمية بكل أنواعها وفروعها ، كما ظهر التحيز إلى الغرب بوضوح في دراسات الدارسين العرب الذين سلكوا طريق الغرب وكتابه في كليل الاتهامات إلى الدولة العثمانية بحق وبدون حق ، دون التفكير في هذه الأفكار ومدى صحتها أو مدى قوتها أو ضعفها ، متناسين أن الغرب قد ذهب إلى هذه الأفكار نتيجة لما يحمله من حقد دفين تجاه الدولة العثمانية التي تمددت على حساب الدول الأوربية لأول مرة على مدى التاريخ ، حتى أذلت أعناقهم ، ولهذا فهم لم ينسوا لها هذا الفعل حتى اليوم ، ولن ينسوه بالطبع ؛ لأنهم قد تعودوا على أن يكونوا هم الذين يسيطرون على البلدان الإسلامية ، لا أن تكون هناك دولة إسلامية تحكمهم وتسيطر على أراضيهم ، وتأخذ منهم الجزية عن يد وهم صاغرون.

أهم المصادر والمراجع:

المصادر:

1. ابن إياس (محمد بن أحمد) : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، حققها وكتب لها المقدمة والفهارس : محمد مصطفى ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، سلسلة الذخائر.
- أهم المراجع:
2. أحمد عبد الرحيم مصطفى : الثورة العرابية ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، سلسلة المكتبة ، عدد 30 ، أول فبراير 1961م .
3. أكمل الدين إحسان أوغلي : الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، ترجمة : صالح سعداوى ، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ، استانبول ، 1999م .
4. جمال عبد الهادى ووفاء محمد رفعت وعلى لبن : أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ (الدولة العثمانية) ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، الطبعة الأولى ، 1416 هـ = 1995م.
5. جورج سارتون : العلم الإسلامى ، ضمن كتاب الشرق الأدنى (مجتمعه وثقافته) تحرير كويلرينج ، ترجمة : عبد الرحمن محمد أيوب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2002م .

6. رفعت موسى محمد: الوكالات والبيوت الإسلامية في مصر العثمانية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1413 هـ = 1993م.
7. زبيدة محمد عطا: مكتبات المدارس (خزائن الكتب في العصرين الأيوبي والمملوكي) ، ضمن أبحاث ندوة المدارس في مصر الإسلامية ، لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م.
8. سعيد عبد الفتاح عاشور: العلم بين المسجد والمدرسة ، ضمن أبحاث ندوة المدارس في مصر الإسلامية ، لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م.
9. سيدة إسماعيل كاشف: الجامع الأزهر ودوره في نشر الثقافة العربية الإسلامية ، ضمن أبحاث ندوة المدارس في مصر الإسلامية ، لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992م.
10. السيد سمير عبد المقصود: الشوام في مصر منذ الفتح العثماني حتى أوائل القرن التاسع عشر، سلسلة تاريخ المصريين ، العدد 231 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2003 م.
11. شوقي ضيف: الجزيرة ، الشام ، دار المعارف ، مصر ، بدون تاريخ.
12. شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات (مصر والشام) ، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
13. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: فصول من تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثماني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين ، 1990م.
14. عبد العزيز محمد الشناوى: الأزهر جامعاً وجامعة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1983م.
15. عبد العزيز محمد الشناوى: دور الأزهر فى الحفاظ على الطابع العربى لمصر ، بحث ضمن أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة (مارس — أبريل 1969) ، وزارة الثقافة ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب ، 1971م.
16. عبد الله عزباوى: الشوام فى مصر فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، دار النهضة العربية، القاهرة ، 1986م.
17. عبد الله عزباوى: المؤرخون والعلماء فى مصر فى القرن الثامن عشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1997م.

18. عراقى يوسف محمد : الوجود العثمانى فى مصر فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، دراسة وثائقية ، بيت الحكمة لإعلام والنشر ، القاهرة ، 1416 هـ = 1996م.
19. عراقى يوسف محمد الوجود العثمانى المملوكى فى مصر فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1985م.
20. غوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة : عادل زعيتير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، 2000م.
21. محمد عبد المنعم خفاجى : قصة الأدب فى مصر ، دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1412 هـ = 1992 م.
22. محمد عبد المنعم خفاجى : الأزهر فى ألف عام ، عالم الكتب ببيروت ، ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ، الطبعة الثانية ، 1408هـ = 1988م.
23. يلماز أوزتونا : تاريخ الدولة العثمانية ، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل ، استانبول ، 1988م.

SOSYAL SİYASET KAVRAMI VE ÖMER B. ABDÜLAZİZ'İN SOSYAL SİYASETİ

Murtaza KÖSE*

ÖZET

Ömer b. Abdülaziz 717-720 yılları arasında Devlet başkanlığı yapmış olan Emevi halifelerinden biridir. M.679/682) tarihinde Medine'de bazı kaynaklara göre de Mısır'da doğan Ömer b. Abdülaziz, Halife Ömer bin Hattab'ın torununun çocuğudur. Ömer b. Abdülaziz Medine valiliği yaptığı sürede bu görevini ifa ederken zamanın âlimlerinden oluşan bir istişare heyeti ile devlet işlerini yürütürdü. Medine valiliğinden sonra hiç istemediği halde devlet başkanlığına getirildi. Ömer dindarlığa önem veren ve lüks hayattan hiç hoşlanmayan bir halife olarak hayatını devam ettirdi. Kendinden önce haksız uygulamalarda bulunan idarecilerin haksızlıklarını ortadan kaldırmaya çalıştı. İdareciliği süresince gerçekleştirdiği önemli sosyal siyasetlerle toplumun refah seviyesini yükselterek fakirlikle mücadele de tarihe mal olacak birçok uygulamaları başardı. O güne kadar Cuma hutbelerinde toplumun kanayan yarası olan Hz. Ali'ye beddua okuma âdetini kaldırdı. Kısa bir süre hilafette kalmış olmasına rağmen ülkenin her tarafında genel anlamda huzur, istikrar ve refahı temin etmeyi başardı. Halife zamanının muhaliflerinin aldatmasıyla kendi kölesi tarafından yemeğine zehir koydutturularak yaklaşık 40 yaşlarında vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ömer b. Abdülaziz, Emeviler, Sosyal Siyaset, Halife, Vali, Medine.

ABSTRACT

Concept of Social Policy and Omar ibn Abd al-Aziz's Social Policy

Ömer b. Abdülaziz was an Umayyad caliph who ruled from 717 to 720. He was also a great-grandson of Ömer b.Hattab was born around 679/682. Ömer formed a council with which he administered the province. His time in Medine was so notable that official grievances sent to Damascus all but ceased. In addition, many people emigrated to Medine from Iraq seeking refuge from their harsh governor. Süleyman, who was Ömer's cousin and had always admired him, ignored his own brothers and son when it came time to appoint his successor and instead nominated Ömer. Ömer reluctantly accepted the position after trying unsuccessfully to dissuade Süleyman, and he approached it unlike any other Umayyad caliph before him.

* Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Disdainful of luxuries Ömer was extremely pious and disdainful of worldly luxuries. Fearful of being tempted into bribery, he rarely accepted gifts. He is widely known for reinforcing the Zekat and according to Muslim tradition, at the end of his rule, there were scarcely any poor people to give the charity money to. Halt to the cursing of Hz. Ali made a number of important religious reforms. He abolished the long-standing custom of cursing Hz. Ali at the end of Friday sermons and ordered the following Kur'an verse be recited instead. His reforms in favor of the people greatly angered the nobility of the Umayyads, and they would eventually bribe a servant into poisoning his food. He died in the forty years old.

Key Words: Omer b. Abd al-Aziz, Ummayad, Social Policy, Caliph, Governor, Medine

Giriş

İnsanlık tarihi gerçek anlamda idarecilerini bulduğu sürece hak, adalet, huzur, güven, istikrar ve refah gibi insanlık fitratının arzu ettiği kavram ve bunların pratik yansımalarını her alanda bulabilmeleri mümkün olacaktır. Bu kavramların sosyal siyasetle azami seviyede gerçekleştirilmesi fert ve toplumun maddi ve manevi refah seviyesini artıracak ve selim fitratlar tarafından arzu edilen bir toplum meydana getirilecektir. Sosyal siyaset kavramı genel anlamda toplumun değişik sosyal kesimlerinde ortaya çıkan farklı sosyal problemleri ortadan kaldırmayı, herkesin sosyal refahını temin etmeyi ve yaygınlaştırmayı hedefleyen uygulamaların bütünüdür. Aynı zamanda bu kavram insanların fitratına ve benimsenen ahlâkî değerlere göre düzenlenen sosyal politikaların bütünüdür.

Ömer b. Abdülaziz insanlık tarihinin ender devlet adamlarından biridir. Uyguladığı sosyal siyasetle hem valilik hem de halifelik döneminde toplumun her kesiminde sosyal adalet, istikrar ve güven ortamını tesis etmiş bir şahsiyettir. Kendinden önceki bazı yöneticilerin yanlış bir takım uygulamalarından ders çıkaran, şahsi ve devlet işlerinde ferdi hareket etmeyen bir idarecidir. O daima ilim ve amelleriyle toplumun takdirini kazanmış kişilerden oluşan istişare heyetiyle icraatta bulunan, toplumun huzur ve refahını temin etmeyi kendi huzur ve refahına tercih eden bir kişilik ortaya koymuştur. Ekonomik, siyasi, idari anlamlarda günümüz açısından ayrı bir önem arzeden sosyal devlet örneğinin pratiğini de uygulayan önemli liderlerdendir.

I. “Sosyal”, “Siyaset” ve “Sosyal Siyaset” Kavramları

1. Sosyal Kavramı

Sosyal kelimesi Batı dillerinden dilimize geçen içtimai veya toplumsal kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu kelime XIX. yüzyılın sanayi devrimi sonrası dönemlerinde yoğun bir şekilde kullanılan ve insanla ilgili, kamuya ait, içtimai problemleri karakterize eden bir deyim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Fertlerin, toplumsal grupların ve toplumların kendi aralarındaki karşılıklı ilişkilerini konu alan sosyal karakterdeki olayların bütünü beşeri gerçekler açısından ele alınmasını belirleyen sosyal kelimesinin şu şekilde tanımlanması mümkündür: Organize toplumlar veya toplum grupları içinde yaşayan insanla ilgili her şey sosyal kelimesi ile vasıflandırılır. Bu tanımlamadan da anlaşılacağı gibi her hangi bir olayın sosyal karaktere sahip olabilmesi için önce insanla ilgili olması gerekmektedir. İkinci olarak insan kelimesinden kendi kapalı dünyasında münzevi bir hayat sürdüren kimseyi değil, diğer fertlerden oluşmuş, kendi dünyasını başkalarının yaşayışı ve genel hükümler çerçevesinde organize ederek bir toplum kurmuş ve bu organize toplum içinde yaşamayı kabul etmiş insanı anlamak gerekmektedir. Böyle bir organize toplum grubu veya toplum içinde yaşayan insanın bütün ilişkileri, mücadeleleri, gayretleri, hayat tarzı, hayat seviyesi, refahı, çalışma şartları sosyal karakterdeki tezahürlerden başka bir şey değildir.¹

2. Siyaset Kavramı

“Siyaset” kelimesi lügatlarda karşılığı başa geçmek, idare etmek, insanlara bir şeyi emretmek ve yasaklamak, onları yönetmek, terbiye etmek, hükmetmek, düzene koymak, bir topluluğun menfaati adına yapılan fiil ve hareketler anlamında kullanılmaktadır. Bu kavramın batı dillerindeki karşılığı Yunanca “politica” sözcüğüne dayanmaktadır. Yunanca’da siyasal şeyler, vatandaşlık hakkına ilişkin olan konular ayrıca hükümet faaliyetlerinin yapı ve muhtevasını etkili hale getirmek maksadıyla gücün kullanılmasını sağlayan vasıtalar manalarına da gelmektedir.²

Siyaset, Osmanlı literatüründe hükümet, ülke idaresi, cezaya müstehak olanların cezasını vermede şiddet göstermek, ceza, toplumun işlerinin düzenlenmesi

¹ Çubuk, Ali, *Sosyal Politika ve Sosyal Güvenlik*, Ankara, Gazi Üniversitesi Yayınları, 1983, s. 6; Seyitoğlu, Halil, *Ekonomik Terimler Sözlüğü*, Ankara, Güzem Yayınları, 1992, s. 777.

² Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Cil, Beyrut, tsz, II, 230; Eryılmaz, Bilal, “Siyaset”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, 1990, III, 423; Seyyar, Ali, *Sosyal Güvenlik Terimleri*, Papatya Yayınları, İstanbul, 2005; Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 417; Yalçıntaş, Nevzat-Tuna, Orhan, *Sosyal Siyaset*, Filiz Kitapevi, İstanbul, 1991, s. 21.

için hikmet-i hükümet iktizasından olan icraat, devletlerarasındaki münasebet ilmî diplomasi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu kavram devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatı, bir amaca ulaşmak için düşündüğünden başka türlü konuşup davranarak işini yürütme, ülke, devlet, insan yönetimi gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İslam düşünürleri siyaseti sosyal hayat için vazgeçilmez yararlı bir uğraş olarak yorumlamışlardır. Mesela Gazzâlî'ye göre siyaset, yaşayabilmek için zorunlu işler arasında yer alan şerefli bir meslektir; toplumun sevgi, saygı yardımlaşma ve beraberliğini sağlama aracıdır; insanlığı ıslah ile dünya ve ahirette selamete ulaştıracak doğru yolu gösteren bir faaliyettir.³ Başka bir tanımlama ile Gazzâlî siyasetin din ve ahlâkın zorunlu bir uzantısı olarak ortaya çıktığını, hayatın müşahhas şartlarına adapte edilen bir davranış sanatı olduğunu beyan etmektedir.⁴ İslam âlimlerinden İbn Haldun siyaset kavramını çeşitli açılardan ele alıyorsa da genel siyaset kavramı ona göre "devlet yönetiminde izlenen yol, usul olarak tanımlanmıştır, böyle bir siyaset kavramında toplumu oluşturan insanların hangi din ve inançtan oldukları değil bilakis esas olan onların sevk ve idaresidir.⁵ Bu kelime konuşma ve yazı dilinde genellikle "amme teşekkül veya müessesesini sevk ve idare sanatı" anlamında kullanılmaktadır. Devletin asıl karakterini oluşturan bu sevk ve idare sanatı aslında, organize toplum ve toplum grubu içinde yaşayan insanın yaşayışını devlet yardım ve desteği ile düzenleyip aynı toplumsal organizmanın uzvu olan bu insanları, gerçek birer vatandaş kisvesi ile ele aldığı zaman sosyal siyasetin veya diğer bir ifade ile sosyal politikanın faaliyet sahası ve kavramını oluşturmaktadır.⁶

3. Sosyal Siyaset Kavramı ve Tanımı

Sosyal Siyaset kavramı, literatürde bazen "sosyal politika, toplumsal politika, içtimaî siyaset; refah politikası" gibi kavramlarla eş anlamlı tutulmaktadır. Sosyal siyaset, genelde toplumun değişik sosyal kesimlerinde ortaya çıkan muhtelif sosyal problemleri ortadan kaldırmayı ve herkesin sosyal refahını temin etmeyi ve yaygınlaştırmayı hedefleyen tedbirlerin ve uygulamaların bütünüdür. Bir başka ifadeyle, çalışma hayatının yanında sosyal hayata yönelik düzenleyici ve iyileştirici politikaların bütünüdür. Bazı tanımlamalara göre de sosyal siyaset, insanların

³ Eryılmaz, a.g.e., III, 423.

⁴ Korkmaz Fahrettin, *Gazâlî'de Devlet*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s. 41.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2008, I, s. 571-572.

⁶ Çubuk, a.g.e., s. 6.

fitratına ve benimsenen ahlâkî değerlere göre düzenlenen sosyal politikaların bütünüdür. Buna göre de sosyal siyaset, sosyal ahlâk ildir.⁷

Sosyal siyasetin sosyal siyaset tedbirlerine ihtiyaç hissettirecek olaylarla beraber doğup geliştiği tabiidir.⁸ Nitekim modern dünya da bu kavramın ortaya çıkmasına sebep olan tarihi olaylar zinciri mevcuttur. Sosyal siyaset uygulamasının gerek teoride gerekse uygulamada yaygınlaşması toplum üzerinde kabul edilebilirliğini daha da fazla kuvvetlendirir. Bir bilim dalı olarak sosyal siyaset, iktisadî faaliyetlerin, bazı sosyal kesimlerde doğurduğu maddî olumsuzlukları ve sosyal adaletsizliği gidermeyi hedef alan bir disiplindir. İktisat ilmi, ekonomik faaliyetlerin işleyişini, gelirin nasıl dağıldığını araştırırken; sosyal siyaset ise ekonomik faaliyetlerin, gelir ve servet dağılımının, ahlâkî ve âdil esaslara göre nasıl oluşması gerektiği ve bu istikamette alınması gereken politikalar üzerinde durmaktadır.

Sosyal siyaset, mevcut tabii, beşeri, sosyal imkânlardan azami ve en uygun olanı seçerek toplumu refaha ulaştırma sanatıdır. Geniş anlamıyla ele aldığımızda; toplum organizmasının birer uzvu olarak yaşayan birimlerin hareketlerinden doğan mücadelelerini, tezatlarını ve farklılıklarını, sosyal adalet ilkesine göre çözümlenmeyi ve bu suretle devletin bütünlüğünü, toplumun refahını ve başarısını sağlamayı hedef alan tedbirlerin tümüdür.⁹ Bir başka ifadeyle sosyal siyaset, toplumsal hayatın değişik kesimlerinde ortaya çıkan farklı sosyal problemleri ortadan kaldırmayı ve sosyal refahı temin etmeyi, artırmayı, yaygınlaştırmayı hedefleyen tedbirlerin bütünüdür.¹⁰ Bu hedef toplum fertlerinin ve sosyal gruplar arasındaki hayat seviyelerinin sosyal hizmetlerden yararlanma ve ekonomik imkanlara ulaşabilmekte doğmuş bulunan farkları azaltmaktır. Sosyal siyasetin aynı zamanda insanların fitratına ve benimsenen ahlâkî değerlere göre düzenlenen sosyal uygulamaların bütünü olduğu da unutulmamalıdır. Karakter itibarıyla sosyal siyaset statik ve formel olmaktan ziyade dinamik bir yapıya sahiptir. Bu dinamizm kaynağını toplum organizmasının hareketlerinden almaktadır. Bu dinamik gelişme içinde fertle toplum, insanların maddi ve manevi değerleri, toplumla toplum gruplarının hak ve menfaatleri bir uyum içinde düzenlenmek istenmektedir.¹¹ Buradan hareketle sosyal siyasetin amacı; insanı insanca yaşatacak tedbirleri alarak, fakirlik problemini yok etmeye çalışmakla fert ve

⁷ Yalçıntaş-Tuna, a.g.e., s. 28, 29; Çubuk, a.g.e., s. 7, 8.

⁸ Yalçıntaş-Tuna, a.g.e.,s. 22.

⁹ Kocaoğlu, Mehmet, *Sosyal Politika*, Tühis Yayınları, Ankara,1988, s. 33.

¹⁰ Seyyar, Ali, *Sosyal Siyaset Terimleri*, Sakarya Kitapevi, İstanbul, 2002, s. 544-546.

¹¹ Çubuk, a.g.e., s. 5.

toplumu maddi ve manevi yönleri içinde mütalaa ederek onları sağlıklı, barışçı ve adil bir refah düzeyine kavuşturacaktır. Bütün bu tanımlamalardan da anlaşılacağı gibi sosyal siyasetin ilgi alanı ve yelpazesi çok geniştir.

II. Ömer b. Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti ve Sosyal Siyaseti

1. Hayatı, Şahsiyeti ve Fazileti

İslam Tarihi ve tabakat kitapları ondan ikinci Ömer veya beşinci adil halife olarak bahsederler.¹² Onun adaletli olduğu konusunda ittifak edilmiştir. Ömer b. Abdülaziz'in doğum tarihi kaynaklarda tam bir ittifak olmamakla birlikte Hicri 63 senesidir.¹³ İbn Hacer h. 61 de doğduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Bazı kaynaklar ise bu tarihin hicri 60 olduğu belirtilmektedir. Doğum yeri olarak da muhtelif kaynaklar itibarıyla Medine veya Mısır'ın Hulvan bölgesi zikredilmektedir.¹⁵ Anne ve babası cömertlik, takva ve iyiliğiyle meşhurdur. Babası adalet, insaf ve merhamet sahibi bir idareci olan Mısır valilerinden Abdülaziz bin Mervan'dır. Annesi Hz. Ömer'in oğlu Âsım'ın kızı Leyla'dır. Ömer b. Abdülaziz aynı zamanda Emevî halifelerinden Mervân'ın torunudur.¹⁶

Ömer b. Abdülaziz'in annesi ile ilgili olarak Hz. Ömer'in başından geçen hadise oldukça ilginçtir. Hz. Ömer bir gün halkın kendisi ve yönetimi hakkında neler düşündüğünü öğrenmek için tebdili kıyafetle gezmekte iken, sattığı süte su karıştıran bir anne ile kızı arasındaki konuşmaya kulak misafiri olur. Konuşmada kızın, annesine halifenin süte su karıştırmama emrinin olduğu söylemesine rağmen annesinin bu emri dinlemeyip aksine hareket ettiğini ve kızında annesine karşı serzenişte bulunduğunu işitir. Hz. Ömer ertesi gün kızın bu fikirde ısrar edip

¹² Bu konuda Saîd İbnü'l-Müseyyeb de halifelerin üç olduğunu ve bunların Hz. Ömer, Hz. Ebubekir ve üçüncüsünün de Ömer b. Abdülaziz olduğunu ifade eder, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatü'l-Asfiya*, Beyrut, 1967, V, 257.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1957, V, 330; Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1969, V, 2009; Yiğit, İsmail, "Ömer b. Abdülaziz", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, s. 53; Latif, Erdoğan, *Ömer b. Abdülaziz*, Çare Yayınları, İzmir, 1982, s. 8; Ahmed, Eminoğlu, *V. Raşid Halife Ömer b. Abdülaziz*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1984, s. 72; Sallâbi, Ali Muhammed Muhammed, *Ömer b. Abdülaziz*, (Çev. Ayhan Ak), Ravza Yayınları, İstanbul, 2009, s. 15; Sahhar, Abdulhamit Cüde, *Ömer b. Abdülaziz*, (Çev. Numan Yazıcı), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 15.

¹⁴ İbn Hacer, Şihabüddin Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali, Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1326, VII, 476.

¹⁵ İbn Abdilhakem, Ebu Muhammed Abdullah, *Siretü Ömer b. Abdülaziz (Alâ Mâ ravâhu' İmâm Malik b. Enes ve Ashabuhu)*, Neşreden; Ahmed Ubeyd, Mektebetü'l-Vehbe, Dimeşk, 1954; s. 20; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986, V, 126; Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Târîhi'l-Hulefâ*, Beyrut, tsz, s. 248; Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslam*, (Çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987, I, 265.

¹⁶ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, Mektebetü'l-Meârif, 1966, IX, 192.

etmediğini öğrenebilmek için bir memurunu göndererek onlardan süt satın aldırır ve sonuçta sütün içine suyun karıştırılmadığını görür. Bunun üzerine Hz. Ömer, kızı ve annesini çağırır ve geçmişte aralarında yaptıkları konuşmayı işittiğini söyler. Hz. Ömer kızı ödüllendirmek için ona kendi oğlu Asım ile evlenmeyi kabul etmesini istediğini bildirir. Kız bu teklifi kabul eder ve bu evlilikten çiftin Leyla adında bir kızları olur. İşte Hz. Ömer'in torunu olan Leylâ, Ömer b. Abdülaziz'in annesidir. Ömer b. Abdülaziz Kur'an-ı küçük yaşta ezberlemesinin akabinde babası onu Medine'ye ilim tahsili için gönderir. Ömer b. Abdülaziz sahabeden bazı kimselerden ilim elde etmiş onun üstadları arasında Medine'de Enes b. Mâlik, Sâib b. Yezid, Yusuf b. Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Ca'fer Tayyar ve tâbiundan Saîd b. Müseyyib ve daha başka âlimler de vardır. Bu ilim yolculuğunda fıkıh, hadis, edebiyat ve şiir dersleri olarak müçtehit seviyesine ulaşmıştır. Babasının vefatından sonra amcası Abdülmelik b. Mervan onu yanına alarak kızı Fatıma ile evlendirir.¹⁷ Kayınpederin vefatından sonra hilafete Ömer'in kuzeni I. Velid b. Abdülmelik geçince Ömer b. Abdülaziz'i Medine'ye hicri 87 de vali olarak atadı. Ömer b. Abdülaziz bu göreve geldiğinde yirmibeş yaşında idi, kısa zamanda yetenekli ve âdil bir idareci olduğunu icraatlarıyla hemen ortaya koydu.¹⁸

Ömer'in adil ve basiretli siyaseti sayesinde eskiden beri başkent Şam'a giden şikayetler kesilmeye başlayınca Medine'deki âdil idareden haberdar olanlar özellikle Irak valisi olan Haccac b. Yusuf'un şiddetli ve gayr-i âdil idaresinden memnun olmayanlar Medine'ye göçe başladılar. Bu kimselerin arasında Said b. Cübeyr ve Mücahid gibi zatlar da vardı ki daha sonra Haccac, Said b. Cübeyri katlettiği, Mücahid'i ise hapsedtiği. Bu insanların kaçmaları Irak valisi Haccac'ın hoşuna gitmedi ve halife I. Velid'e Ömer'i Medine'den alması için baskı yapmaya başladı. I. Velid bu baskılara karşı koyamayarak Ömer'i Medine valiliğinden geri aldı.¹⁹ Yaklaşık yedi yıl bu görevde kalan Ömer' in adil idareciliği bütün Emevi ülkesine yayılmıştı. I. Velid'den sonra halife olan Süleyman b. Abdülmelik'in hilafetinin sonlarına doğru Ömer b. Abdülaziz'in kişiliğini, dindarlığını ve kabiliyetini tanıdığından dolayı onu yerine halife olarak tayin etmek istemiş fakat Ömer b. Abdülaziz bu görevin mesuliyetinin ağır olduğunu bildiğinden dolayı halife

¹⁷ İbn Sa'd, a.g.e., V, 331; İbn Kesîr, a.g.e., IX, 192; Suyûtî, a.g.e., s. 248; Hasan İbrahim Hasan, a.g.e., I, 265.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Sîretü ve Menâkıbu Ömer İbni Abdülazizi'l-Halifeti'z-Zâhid*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 41.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 577.

Süleyman'ın bu teklifine sıcak bakmamış ve adeta kaçmıştır. Ancak mevcut şartlar onu halifelik görevini devralmasını zorunlu hale getirmiş ve h.99/717 de Süleyman'ın ölümüyle birlikte halife olmuştur.²⁰ Ömer b. Abdülaziz'in devlet başkanlığı yaklaşık iki buçuk sene sürdü. Bu süre zarfında halifenin özel hayatı ve devlet işlerinde azami hassasiyet ve iktisatlı bir hayat sürdüğü hususunda kaynaklarda ittifak vardır.

Ömer b. Abdülaziz halife olarak Medine'ye gelir gelmez öğle namazını kıldıktan sonra Kur'an ve sünneti iyi bilen, fakih on âlimden oluşan, yetkilerle donatılmış ve devlet icraatlarını denetleyen bir danışma kurulunu oluşturmuştur.²¹ Bu istişare heyetinde Zübeyir b. Avvam'ın oğlu Urve b. Zübeyir, Ebu Bekir b. Süleyman b. Ebi Haysem, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd, Ebu Bekir b. Abdurrahman b. Haris, Süleyman b. Yesâr, Kâsım b. Muhammed b. Ebîbekr, Sâlim b. Abdullah b. Amr, Abdullah b. Ubeydullah b. Ömer, Abdullah b. Âmir b. Rebia, Hârice b. Zeyd b. Sabit gibi fakih ve âlim olan sahabe çocukları mevcuttu. Halife bütün işleri bunlarla istişare ederek karara bağlardı, söz konusu meclisin isimden ibaret kalmadığını göstermek için de onlara bazı yetkiler vermiştir. Halife devlet yönetiminde kendisinin yanlış yapma durumunda onlar tarafından ikaz edilmesinin de onlara ayrıca bir görev olarak vermiştir. Bu heyetin ortak görüşü olmadan devlete ait işlerde kararlar alınmamaktaydı.²² Bu kurul sayesinde Ömer ortak akıl, ekip çalışması ve istişare tekniğiyle idari sorumluluğu yerine getirirken büyük ölçüde hassasiyet ve kararlarında en az hatayla sosyal siyasetini uygulamıştır.

Ömer b. Abdülaziz'in devlet başkanı olarak ilk yaptığı icraatlar arasında kendisine tahsis edilen bineklere sattırıp onların gelirlerini devlet hazinesine aktarması olmuştur.²³ Halife devlete ait işlerde bile kendi özel bineğini kullanmış, aynı zamanda aile fertlerinden de daha mütevâzi yaşamalarını, giyim kuşamlarında sade kıyafetler tercih etmelerini istemiştir.²⁴ Ömer b. Abdülaziz ibadet hayatı, zühd, takva ve halkıyla olan ilişkilerinde tam bir tevazu içerisindeydi. Bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s)'e 10 yıl kadar hizmet eden sahabelerden Enes b. Malik, Irak'tan Medine'ye gelip Ömer b. Abdülaziz'in arkasında namaz kıldıktan sonra şöyle demiştir: "Bu

²⁰ İbn Abdilhakem, a.g.e., s. 30, 31; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Beyrut, tsz, II, 94; Mes'ûdî, Halil Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*, Beyrut, 1966, III, 182; Zehebî, a.g.e., V, 114; İbn Kesîr, a.g.e., IX, 192.

²¹ İbn Sa'd, a.g.e., V, 334; Zehebî, a.g.e., V, 118; İbnü'l-Esîr İzzuddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Hakem Muhammed b. Muhammed Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut, Dâru Beyrut, 1965, IV, 526.

²² İbn Sa'd, a.g.e., V, 334; Zehebî, a.g.e., V, 118; İbnü'Esîr, a.g.e., 526; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1981, I, 703.

²³ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 62; İbnü'l-Esîr, a.g.e., V, 41.

²⁴ İbn Kuteybe, a.g.e., II, 97.

gencin dışında namazı Allah Rasûlünün namazına benzeyen başka bir genç görmedim".²⁵ Meymun b. Mervan "bütün âlimlerin Ömer'in yanında onun öğrencileri olabileceğini söylemiştir". Dini yaşamada ki ve İslam'ın adalet ve ahlakının halk ve idareciler bazında zafiyete uğradığı bir devirde Ömer'in gerçek anlamda İslam'ı tebliğ ve temsil etmesinden dolayı kendisi ilk yüzyılın müceddit devlet başkanı ve âlimlerinden sayılmıştır.²⁶ Müslümanlar onun idarecilikteki kabiliyet ve adil uygulamalarını dedesi Hz. Ömer'in hilafetine benzetmişlerdir.²⁷

Ömer b. Abdülaziz'in kamu yöneticiliğinde İslam hukukunun uygulanmasındaki hassasiyet ve becerisi halkının her kesimi tarafından takdirle karşılanmıştır. Bununla birlikte onun valilik döneminden beri yaptığı adil ve yararlı icraatlar bazı yanlış ve haksız uygulamalarda bulunan valileri rahatsız etmeye başlamıştı. Bu sürecin sonu daha önce de ifade edildiği gibi kendisinin valilikten alınmasıyla sonuçlanmıştı. Yıllar sonra devlet başkanı olmasıyla birlikte valilik döneminde onu kıskanan ve zamanın halifesine şikayet edenler artık Ömer'in memurları olmuşlardı. Fakat bu süre zarfında her ne kadar Ömer b. Abdülaziz halka zulmeden haksızlık yapan vali ve diğer memurları görevden aldıysa da Haccac b. Yusuf'un başını çektiği muhalif bir grup halifeden kurtulma çaresi olarak onun bir kölesini kandırması ve yemeğine zehir koydurarak onu zehirletmişlerdi. Halifenin hastalığı sırasında gelip bakan bir doktor onu görür görmez yemeğine katılan bir zehirin etkisi ile hastalandığını teşhis edip bu durumu bildirmiştir.²⁸ Halife bu komployu kendisine hazırlatan kişileri yakalatarak azmettirme suçundan dolayı ödemeleri gerekli olan yüksek ceza-î tazminatları ödettirmiş ve bu meblağları devlet hazinesine verdirmiştir. Kaynaklardaki farklı rivayetlere göre Ömer b. Abdülaziz hicri 101 de daha 39 veya 40 yaşlarında iken Halep'de vefat etmiştir. Kabri "Deyrû Sem'ân" adı verilen Humus bölgesinde bulunmaktadır.²⁹ Bazı kaynaklarda da

²⁵ İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 28; Ebû Nuaym, V, 294; İbnü'l-Cevzî, s. 34; Zehebî, *a.g.e.*, V, 114; İbn Hacer, VII, 477.

²⁶ Hacevî, Muhammed b. Hasan el-Fâsî, *el-Fikru's-Sâmî fi Târîhi'l-Fikhi'l-İslam*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II, 368. Ebû Dâvud'da ki bir hadis-i şerifte "Allah Teâla her yüzyılın başında bu ümmetin dinini düzelterek (müceddit) bir kimseyi gönderir,"Ebû Dâvud, Ebu Muhammed Süleyman b. Eş'as, Melâhim, 1; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 243, İbnü'l-Cevzî'nin eserinde Ahmed b. Hanbel'den naklettiğine göre bu şahıslar ilk yüzyılda Ömer b. Abdülaziz, ikinci yüzyılda ise İmam Şâfiî olduğunu söylemektedir, İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü'l-Safve*, II, 113; İbnü'l-Cevzî, *Siret*, s. 74.

²⁷ Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, I, 265.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 317.

²⁹ İbn Sad, *a.g.e.*, V, 407; Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 182; Suyûfî, *a.g.e.*, s. 267; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, V, 58; İbn Ebî Hâtîm, *er-Râzî, Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, Haydarâbât, 1360, VI, 122.

Şam'da vefat ettiği rivayet edilmektedir. Kabri ilk günkü defin yerinde olup hiçbir değişikliğe maruz kalmamıştır.³⁰ Halife vefat etmeden önce oğlu Ebû Ümeyye'ye kabir yerini kendi parasıyla iki dinara satın almıştır.³¹ İbnü'l-Cevzî'nin eserinde Muhammed b. Kays'ın rivayetine göre ise kabir yerini bir hıristiyandan 30 dinara satın aldığı ifade edilmektedir.³² Kaynaklar Ömer b. Abdülaziz'in iki yıl beş ay beş gün halifelik yaptığını bildirmektedir.³³ Halifenin vefatı ülkede derin üzüntü meydana getirmesinden ve onu sevenleri çok etkilemesinden dolayı onun hakkında Hasanü'l-Basrî "insanların en hayırlısı vefat etti" demiştir.³⁴

2. Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti

İslam toplumsal hayatta sosyal adalet ve dayanışmanın gerçekleşebilmesi için gerekli olan her türlü hukuki, ahlaki, sosyal, siyasi ve iktisadi temel prensipleri bütün açıklığıyla ortaya koymuş evrensel nizamdır. Bu nizamın kamil manada en önemli tebliğci ve temsilcisi de Hz. Peygamber (s.a.s) dir. Kaynaklarda İslam âlimleri Onun yaşadığı çağa, "Asrı Saadet" adını vermişlerdir. Hz. Peygamber'in ifade ettiği ve pratiğe koyduğu sistem, kaynağını vahiyden almıştır. Bu anlamda onun sözleri ve uygulamalarının doğrudan ve dolaylı olarak Kur'an'a dayandığı kabul edilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s)'in içerisinde büyüdüğü toplumun fertlerini inançsızlık ve sosyal adaletsizlikten kurtarmak ve gerçek anlamda insan olma onuruna yakışır bir hayat seviyesine çıkarması gayreti onun hayatının gayesi olmuştur. Özellikle kendisinin Peygamber olmasının yanı sıra, devlet başkanı olması ve bu vasfın vermiş olduğu sorumluluk onu toplumsal hayatın içerisinde Allah'a ve fertlere karşı ideal bir sosyal devlet başkanı olma mesuliyetini en üst seviyeye çıkarmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s)'den sonra Raşit halifeler döneminde de İslam'ın temel siyaseti uygulanmıştır. Bu dönemden sonra Emevi halifeleri İslam coğrafyası sınırlarını genişletmiş olmalarına rağmen, Raşit halifeler dönemini aksettiren bir yönetim onların idarelerinde yok denecek kadar azdır. Özellikle çeşitli siyasi çekişmeler ve çoğunluk olarak idarecilerin keyfi uygulamaları halkın yönetime karşı olan itaat ve sadakat duygularını zaafa uğratmıştır. Bu sebeplerle Ömer b. Abdülaziz ve birkaç idareci hariç tutulacak olursa Emeviler dönemi idarecilerinde adaletli bir yönetimi yansıtacak

³⁰ Suyûtî, a.g.e., s. 268.

³¹ İbn Abdilhakem, a.g.e., s. 95; Zehebi, a.g.e., V, 145.

³² İbnü'l-Cevzî, a.g.e., 323.

³³ Mes'ûdî, a.g.e., III, 182.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Sîret*, s. 35; Suyûtî, a.g.e., 266; Hacevî, a.g.e., II, 367.

manzaraların ve idari yönetimin olduğunu söylemek kaynaklar itibariyle oldukça zordur.

Ömer b. Abdülaziz kısa bir müddet halifelik yapmış olmakla birlikte o devrin çok az sayıda olan adil idarecilerinden biridir. O üstün ahlak ve sosyal sorumluluk şuuruna sahip bir devlet adamıydı. İslamda ilk tecdid ve değişim hareketini gerçekleştirdiği gibi dünya tarihinde ilk defa modern bir sosyal devletin temellerini attığını da söyleyebiliriz. İçinde yaşadığı toplumda yer alan her sosyal kesimin sosyal sorunlarının çözümünde Kur'an ve sünneti esas alarak dört halife döneminde özellikle dedesi Hz.Ömer'in 10 yılı aşkın idareciliğinde devlet yönetimi siyasetini çok iyi analiz ederek, onlara uygun sosyal siyasetler uygulamıştır. O İslamın sosyal ahlak ilkelerini devlet siyasetine aktararak modern sosyal devletlerin hedeflediği sosyal barış, sosyal dayanışma, sosyal refah ve sosyal adaleti kısa bir zamanda sağlayabilmişti. Bunu da kendi şahsında büyük fedakârlıklarda bulunarak İslami esaslara uygun sosyal siyasetler aracılığı ile hayata geçirebilmişti. Kendi dönemine kadar hantallaşmış devlet yapısını yeniden gözden geçirerek reform niteliğinde uygulamalar başlatmıştır. Kamu kesiminde fazlaca istihdan edilmiş olan ve devlet bütçesine ağır maaliyetler getirmiş çalışmayan memurları çalışmaya teşvik edip yönlendirerek devlet bütçesini disipline etmeye çalışmıştır. Ekonomik alanda İslâm'ın özüne uygun düzenlemeler yaparak daha önce haksız olarak ele geçirilmiş bütün malları geri alarak Beytülmal'e devretmiştir.³⁵ Bol bol verilen maaşlara kısıtlama getirip bu uygulamanın kısa zamanda müsbet sonuçlar vermesine vesile olmuştur.³⁶

Ömer b. Abdülaziz'in sosyal siyaset adına ortaya koyduğu uygulamalar ileride izah edileceği üzere bir yönüyle toplumda reform hareketi olarak telakki edilebilir. O kendinden önceki devlet başkanlarının yöneticilikteki eksikliklerini ve hatalarını çok iyi görebilen ve bunlardan ders çıkarabilen bir kamu yöneticisiydi. Özellikle daha önce kendi Medine valiliği döneminde değişik büyük merkezlerdeki meslekdaşlarının yanlış uygulamaları, halka zulmetmeleri, devlet imkânlarının yeterince halka sunulmaması gibi olumsuz uygulamalar Ömer b. Abdülaziz açısından yapılması gereken sosyal siyaseti daha reel olarak yapabilmesine imkân hazırlamıştır.

³⁵ İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 140.

³⁶ Eminoğlu, *a.g.e.*, s. 104.

a.Yolsuzluk ve Haksızlıkla Mücadele Siyaseti

Bir bilim dalı olarak sosyal siyaset, iktisadi faaliyetlerin, bazı sosyal kesimlerde doğurduğu maddî olumsuzlukları ve sosyal adaletsizliği gidermeyi hedef alan bir disiplindir, aynı zamanda insanların fitratına ve benimsenen ahlâkî değerlere göre düzenlenen sosyal siyasetin bütünüdür. Bu bağlamda Ömer b. Abdülaziz hem Medine'de yedi yıl süreyle yaptığı valilik hem de daha sonra ikibuçuk seneyi aşkın devlet başkanlığı döneminde İslam'ın insan ve toplum hayatından kaldırmayı temel hedef haline getirdiği haksızlık ve yolsuzluklarla olan mücadeleyi hayatının temel hedeflerinden saymış ve bu konuda kendi yakın çevresinden başlayarak en uzak vilayetlerdeki valilerden diğer devlet memurlarına varıncaya kadar tavizsiz uygulamalarını yürürlüğe koymaya çalışmıştır. O günün şartları ve imkânları dahilinde yapılması gereken icraatları hiç kimse ve grubun etkisi altında kalmadan amme vicdanını rahatlatarak tarzda hemen yürürlüğe koymuştur. Devlet başkanı olarak adaletsizliği giderme ve halkla devlet yetkililerinin kaynaşması adına hukuka saygısı olmayan, keyfice hareket eden ve zâlimce uygulamalar yapan devlet memurlarını görevden elçektirmiştir. Ayrıca insanlara haksız yere vergi koyan idarecileri görevden aldığı gibi onlara gerekli cezayı tazminat veya hapis şeklinde uygulamıştır.³⁷ Mesela dönemin valisi Abbas b. Veli b. Abdülmelik zamanında haksız bir şekilde toprağı gâbpedilen Humus'lu yaşlı bir zimmînin Ömer b. Abdülaziz'e şikayeti üzerine hemen arazisi kendisine geri iade edilmiştir. ³⁸ Onun devrinde Arap milliyetçiliğinin ve kayırmacılığının yol açtığı her türlü ayırmacılığa son vererek sosyal eşitliğin yaygınlaşması ve arap olmayan kavimlerin de devlete bağlılığı sağlanmıştır. Bu bağlamda ülkede sosyal vatandaşlık ilkesi benimsenmiştir.

Kamu yöneticilerinden olan vali ve diğer yetkililerden haksızlık yapan, rüşvet alan ve bu tür yanlış işlere tenezzül eden memurları derhal görevden almıştır. Bunların yerine ilmi yeterlilikleri belli seviyede olan ehliyetli dindar, sosyal duyarlı ve hakka azami riayet etmeye çalışan memurları vali, hâkim ve diğer yetkililer olarak atamıştır. Mesela yönetimi esnasında ehil olmayan Irak valisi Yezid bin Mühellebi görevden alarak hapse attırıp yerine Adiy b. Erta'ı tayin etmiştir. Mısır emiri Abdülmelik b. Ebi Veda'yı azledip yerine Eyyüb b. Şurahbili tayin etmiştir.³⁹ Mesela Kufe hâkimliğine Âmir b. Şurahil eş-Şa'bî, Basra hâkimliğine ise Hasanü'l-Basrî'yi

³⁷ İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 32.

³⁸ İbnül-Cevzî, *Sıfatu's-Saffe*, II, 116.

³⁹ İbn Kesir, *a.g.e.*, IX,185.

atamıştır.⁴⁰ Hilafetin ilk günlerinde Maveraünnehir bölgesinde Horasan'a tayin ettiği genel vali Cerrah bin Abdülhakemî'ye daha önce vali olan ve yolsuzluk yapan valileri yakalatması ve hapse attırmasını emretmiş ve o da bunu aynen yerine getirmiştir.⁴¹ Halife kendi akrabalarından bile olsa haksız kazanç elde edenlerin ellerinde bulundurdıkları mallarına el koymuş ve bu kararlara uymayanları da tutuklatmıştır.

Ömer b. Abdülaziz liyakat ve ehliyet esasına dayanan bir uygulamayla yeni tayin ettiği vali ve hâkimler sayesinde ayrımcılığı ortadan kaldırmakla başta Berberî'ler olmak üzere birçok kavmin İslamiyet'e girmesine vesile olmuş hatta onun halifeliği zamanında Türklerden de önemli ölçüde İslamiyet'i kabul edenler olmuştur⁴².

b.Fakirlik ve Yoksullukla İlgili Sosyal Siyaseti

Her toplumda insanlar arasında vasıf, ihtiyaç ve kıdem gibi farklar bulunsa bile sosyal siyaset ile toplumdaki sosyal ve iktisadi dengesizliklerin asgari seviyeye indirilmesi hedefi her zaman kamu yöneticilerinin öncelikli olarak yerine getirmeye çalıştıkları en önemli vazifelerdendir. Sosyal siyasetin hedefleri arasında toplum fertlerinin belirli bir refah seviyesinden daha yüksek bir refah seviyesine ulaştırılması söz konusu olduğu gibi, hiç bir geliri olmayan ülke vatandaşlarının da insan haysiyetine yaraşır seviyede devlet desteklerinden istifade ettirilmeleri ayrıca önem arzeden bir amaçtır. Ömer b. Abdülaziz devrinde sosyo-ekonomik yönden zayıf olan insanların sosyal ve ekonomik durumlarını sürekli olarak iyileştirmek onları kalkındırmak devletin en önemli pratikleri uygulamaları arasında olmuştur. Bu bağlamda halife, yönetimi altında görev yapan valilere mektuplar yazıp tâlimatlar vererek halktan ihtiyaç sahiplerinin tespit edilmesi ve onlara gerekli maddi yardımların yapılarak devlet imkânlarından istifade ettirilmesinin önemli bir vazife telakki edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴³ Ayrıca fakirlikle mücadele kapsamında halkın maddi durumlarının iyi araştırılması ve ülke toprakları içinde ihtiyaç sahibi hiçbir insanın kalmaması için tâlimatlar vermiştir. Buna bağlı olarak yetim, dul engelli, yaşlı vb. durumda olan insan ve bunların aile fertlerini tespit ettirerek, sosyal yardım yöntemleriyle kendilerine aynı veya nakdi destekler sağlanmıştır. Mesela Abdülaziz b. Abdülaziz Irak valisi Abdülhamid b. Abdurrahmana'a bir mektubunda "Sefahat ve israf yolları dışında borçlu düşen ne kadar kimse varsa onların borçlarını ödemesini,

⁴⁰ Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1992, II, 406.

⁴¹ Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1987, s. 600.

⁴² *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 406.

⁴³ Ebû Yüsuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harâc*, Beyrut, 1979, s. 16; İbnü'l-Cevzî, *Sîret*, s.100.

mehir imkanı olmayıp da evlenemeyen bekarların evlendirilmesini, zimmet ehlinden olup da mali durumu zayıflamış ne kadar kimse varsa arazisini işleyebilecek kadar kendilerine ödünç para verilmesi gibi bir çok yardım çeşitlerinin yerine getirilmesini emretmiştir.⁴⁴

Ömer b. Abdülaziz valilerinden Adiy b. Ert'a yazdığı mektubunda şunları ifade etmiştir: “ Allah Teâlâ cizyenin ancak İslamı kabul etmeyen ve haddi aşarak küfrü tercih eden böylelikle de açık bir ziyanda olan kimseden alınmasını emir buyurmuştur. Sen de cizyeyi ödeme gücü olana emret. Ehl-i zimmetin varlıklı olmasına imkân ver ki, yerin imar edilmesin de katkıları olsun. Çünkü bu müslümanların hayat seviyelerinin iyileşmesine vesile olacak ve düşmanlarına karşı kendilerine güç verecektir. Etrafını gözet, ehl-i zimmetten olup da ihtiyarlamış, gücü kalmamış ve geçim yolları tıkanmış kimselere devlet hazinesinden kendisine yetecek kadar maaş bağla. Nitekim Müslümanlardan bir adamın bir kölesi olup da bu köle yaşlanır, gücü zayıflar ve geçim imkanları ortadan kalkarsa, efendisi onu ölünceye veya azat edinceye kadar geçindirmekle yükümlüdür. Zira bana nakledildi ki Hz. Ömer kapı kapı dolaşarak insanlardan dilenen zimmî bir ihtiyara rastladığında ona şöyle dedi: “İnsaf mıdır ki gençliğinde senden cizye almışken şimdi seni zaruretle baş başa bırakalım”. Ömer b. Abdülaziz devamla Hz. Ömer'in daha sonra bu zimmîye maaş bağladığını ifade etmiştir.⁴⁵ Velid b. Raşid'den nakledildiğine göre halife halkına ücret konusunda eşit davranıp mevali ve arap diye ayırım yapmaz maaş artırımlarını da eşit oranda yapardı. ⁴⁶

Onun halifeliği döneminde birçok varlıklı insan fakirlere verilmesi maksadıyla çok miktardaki mallarla Ömer b. Abdülaziz'in makamına geldiklerinde mallarıyla birlikte geri dönmek zorunda kalıyorlardı, zira devlet başkanı olan Ömer fakir insanları zenginleştirerek onları maddeten refaha kavuşturmuştu.⁴⁷ Halife her gün kendi malından bir dirhemi ayırarak fakir insanlarla beraber yemek yedi, bazen de zimmîlerin yanına gelir onlar da Ömer'e yemek takdim ederlerdi. Halife de onlara daha fazlasıyla karşılık verir, onlarla yemek yedi.⁴⁸

Onun devlet başkanlığı döneminde zekât verilecek kimse kalmamış herkes insan onuruna yakışır bir hayat sürdürme seviyesine ulaşmıştır. Bu dönem Hz.

⁴⁴ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire, Şirketü Mektebe, 1975, s. 357; İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 58.

⁴⁵ Ebû Ubeyd, *a.g.e.*, s. 64.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Sîret.*, s. 107.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Sîret.*, s. 94; İbn Hacer, *a.g.e.*, VII, 478

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Sîret.*, s.192.

Peygamber (s.a.s)'in zekât verecek kimseler bulamayacaksınız dediği devirdir. Efendimiz (s.a.s) bu hususu şu ifadelerle dile getirmiştir: “Bir gün elinizde zekâtle dolaşacaksınız, fakat verecek kimse bulamayacaksınız.”⁴⁹ Aynı konuda Ebu Mûsa'dan bir rivayette Allah Rasûlü (s.a.v.) yine şöyle buyurmuştur: “İnsanlara mutlaka bir zaman gelecek ki, bir kimse altından olan zekâtını (diyar diyar) dolaştıracak, onu alacak hiç bir kimse bulamayacak....” Başka bir hadiste de “ Mal çoğalıp, taşmadıkça kıyamet kopmayacaktır, o derecede ki, bir adam malının zekâtını çıkaracak fakat onu kabul edecek hiç bir kimse bulamayacak, hatta Arabistan, çayırlıklara ve nehirler akan yerlere dönecektir.” Buyurmuştur. ⁵⁰ Yahya b. Said'in rivayetinde şu ifadeler yer almaktadır: “Bir seferinde Ömer b. Abdülaziz beni sadakaları toplamak ve sahiplerine vermek için Afrikaya gönderdi, zekâtı topladık onları vermek için fakirleri aradık fakat verecek fakir kimse bulamadık, ayrıca başka isteyen kimseler de çıkmadı, çünkü Ömer onları zenginleştirmişti onun yerine o paralarla köle satın alıp azat ettik.⁵¹ Ömer b. Abdülaziz zekât vermeye gidilen yerlerde zekât verilecek insanların kalmadığı bilgisi kendisine ulaşınca valilere o mallarla köle satın alıp azat etmelerini emretmiştir.⁵² Onun döneminde zekâta muhtaç kimse kalmamış olmakla birlikte bu kimseler kısa zaman sonra zekât verecek hale gelmiştir.⁵³

Halife kendinden önceki valilerin haksız uygulamaları sonucunda maddeten zarar görmüş Müslim veya gayr-i müslim insanlar arasında ayırmacılık yapmadan kamu yöneticilerinin verdiği zararları tazmin ettirmiştir. Bir gün Şam ahalisinden birisi ordunun tarlasından geçerek ürününü yok ettiğini ve maddi zararının olduğunu söylemesi üzerine kendisine devlet tarafından 10 bin dirhem verilerek zararı tazmin edilmiştir. Halife zalim valilerin yanlış uygulamalarından zarar görmüş Kûfe halkının zararlarını gidererek, orada yaşayan müslim gayr-i müslim bütün insanlara adaletle davranılması gerektiği, özellikle ehli zimmetin kalkındırılması için onlara maddi yardım edilmesi gerektiğini zamanın valisine emretmiştir.⁵⁴ Halife, idarecilerine halkın temel ihtiyaçları olan ev, hizmetçi, binek ev eşyasına sahip olmalarına bakılmaksızın

⁴⁹ İbn Hacer, *a.g.e.*, VII, 478.

⁵⁰ Müslim, *Zekât*, 18.

⁵¹ İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 59.

⁵² İbnü'l-Cevzî, *Sîret.*, s. 94

⁵³ İbn Sa'd, *a.g.e.*, V, 347.

⁵⁴ Ebû Ubeyd, *a.g.e.*, s. 65.

onların borçlu oldukları takdirde borçlarının ödenmesi konusunda yardımcı olunmasını emretmiştir.⁵⁵

Ömer, Mısır'dan gelen Fertune Sevdâ isimli fakir bir kadına ait mektubda evinin bahçesinin duvarlarının alçak olması sebebiyle hırsızlar tarafından tavuklarının çalındığını ve kendisinin mağdur olduğunu yazması üzerine Ömer, o bölgenin idarecisi Eyyüb b. Şurahbil'e mektup yazıp derhal kadının evinin duvarlarının yapılmasını emretmiştir.⁵⁶ Ömer b. Abdülaziz sosyal devletin yapması gereken ve ancak son birkaç asırdır hükümetlerin yıllarca tartışarak uygulamaya koydukları küçük çocuklara olan devlet yardımlarını kendi zamanında yürürlüğe koymuş ve her çocuğa sütten kesilmiş olsun veya olmasın beytülmal'dan tahsisat ayırmıştır.⁵⁷

c.Sosyal Hizmetler ve Eğitim Siyaseti

Ömer b. Abdülaziz ülke insanların eğitilmesi ve cahil bırakılmaması adına önemli bir kamu hizmeti olarak muallim ve irşat ekipleri oluşturmuştur. Bu hizmetle devletin en ücra yerlerinde yaşayan insanların irşadı adına önemli gayeleri hedefliyerek bunları pratiğe koyma imkânı bulmuştur. Halife bu siyasetiyle hiçbir kimsenin eğitim ve öğretim hakkından yoksun bırakılamayacağını ortaya koymuştur. Bu amaçla merkezden uzakta kırsal kesimde yaşayan bedevi insanları eğitmek ve onları bilgilendirmek amacıyla Yezid b. Ebi Mâlik ve Hâris b. Yemced'i görevlendirmiştir. Toplum fertlerinin irşadıyla ilgili görev yapan muallimlerin geçimlerini sağlamak amacıyla onlara devlet bütçesinden maaş bağlatmıştır. Bu konuda Humus valisine yazdığı mektup da ilim adamlarına ilim ile iştigal ettiklerinden dolayı sıkıntı çekmeleri söz konusu olunca herbirine 100 dirhem maaş bağlanmasını emretmiştir.⁵⁸ Aynı zamanda bu kişilere zaman zaman hazineden erzak tahsisatında da bulunulmasını emretmiştir.⁵⁹ Halife Mısır'a başkadi olarak tayin ettiği Yezid b. Ebî Habîb'in burada aynı zamanda hâkimlikle beraber öğretmenlik yapmasını da emretmiştir.⁶⁰ Alt yapı hizmetlerine de önem veren Ömer b. Abdülaziz halkın en önemli ihtiyacı olan içme suyu ve arazileri sulamak maksadıyla yerleşim yerleri ve tarım arazilerine kanallar yapılması için valilerine tâlimatlar vererek halkın bu konuda sıkıntı çekmemesi ve hayatı daha kolay yaşanır hale getirmeye gayret etmelerini

⁵⁵ İbn Abdilhakem, a.g.e., s. 140.

⁵⁶ İbn Abdilhakem, a.g.e., s. 56

⁵⁷ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 340, 341, 342.

⁵⁸ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 16.

⁵⁹ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 372.

⁶⁰ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 578.

emretmiştir. ⁶¹ İslam'ın temel ibadet esaslarından olan hac ibadetinin yorucu ve meşakketli bir ibadet olması yanında belli maddi imkânların da tedarik edilmesi gereğine bağlı olarak Halife, hac döneminde müslümanların ibadetlerini rahat ve kolaylıkla yapabilmeleri adına hacıların mesken problemlerini çözmek ve önemli bir amme hizmeti olarak o dönemde Mekke evlerinin kiraya verilmesinin câiz olmadığını ve bunun helal olmayacağını Mekke'lilere ilan etmiştir, ⁶² halife bu icraatını Hz. Ömer'in yıllar önce devlet başkanlığı dönemindeki yaptığı uygulamasını esas alarak yapmış ve aynı zamanda bunu bir sahabi tatbikatı olarak ilan etmiştir. ⁶³

Kamu yöneticilerinin en önemli görevlerinden biri de çeşitli kurumlarda görev yapan memurların belediyeçilik ve imar işlerine ait konularda denetlenmesidir. Bu sebeple Ömer b. Abdülaziz'in döneminde yerleşim yerlerinin, sokak ve caddelerinin geceleri aydınlatılması ve temiz tutulması hususu ve buna ilave olarak da ayrıca şehirlerarası yollarda ticaret yapan tüccarlara ve yolculara ücretsiz konaklama imkânları sunulmuştur. Şehir merkezlerinde fakirler için aşevleri inşa ettirilmiştir, imkânı olmayan insanlara hayatını rahat bir şekilde devam ettirecek şekilde standart olarak ev eşyaları temin edilmiştir. ⁶⁴ Ömer b. Abdülaziz'in sosyal hizmet adına yaptığı ilk icraatlardan biri de Medine'ye vali olduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescidini genişletmesi olmuştur.⁶⁵ Kendisine gelen bir talepte Nil nehri kıyılarına ağaçların dikilmesi sebebiyle gemilerin ve kayıkların kenara çekilmesi konusunda zorluk yaşandığının bildirilmesi üzerine derhal Mısır valisine mektup yazıp bu durumun düzeltilmesini emretmiştir. ⁶⁶

Kamu yönetici olan valiler sadece hukuk kurallarının yaşama geçirilmesi işlevini yürütmez aynı zamanda kamu yararına yönelik olarak yöresel ihtiyaçları belirlemek ve ona yönelik önlemleri almakla da yükümlüdürler. Devlet idaresinin var olma nedeni temelde yurttaşların refah ve mutluluğunun sağlanmasıdır. Buna bağlı olarak devlet idaresi ancak sağladığı iyi hizmetler ve adalet ile meşruiyetini sağlayabilir. Bu sebeple devlet adına bu yükümlülükleri kamu görevlileri olan idareciler üstlenir. Bu çerçevede Ömer b. Abdülaziz sık sık valilere gönderdiği genelgelerde belde halkının ahvalini sordurarak orada yaşayan müslüman ve gayr-i müslümanların vaziyetlerinden haberdar olmalarını istemiştir. Ayrıca halife ticari

⁶¹ Belâzurî, a.g.e., s. 515.

⁶² Belâzurî, a.g.e., s. 59; İbnü'l-Cevzî, *Sîret*, s. 114.

⁶³ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 94.

⁶⁴ Ebû Nuaym, a.g.e., V, 305; İbnü'l-Cevzî, *Sîret*, s. 110.

⁶⁵ İbn Kesîr, a.g.e., IX, 194.

⁶⁶ İbn Abdilhakem, a.g.e., s. 57.

piyasada mal-fiyat dengelerini araştırma, yolda kalanların ihtiyaçlarını öğrenme, haksızlıktan şikayet edenlerin ve zulme uğrayanların olup olmadığını araştırma konusunda sık sık valilerine mektuplar yazmıştır.⁶⁷

İslam tarihinde Ömer b. Abdülaziz'in en büyük hizmetlerinden bir tanesi de Hz. Peygamber (s.a.s)'in hadislerinin toplanması konusunda yaptırdığı çalışmadır. Devlet başkanı bu devrede bidat ve hurafelerin yayılmaya başladığı ve sünnetin terk edilip unutulmaya başlandığına şahit olmaktadır. Bu sebeple hadislerin derlenip toplanması konusunda valilere emirler verdi. Hadislerin devlet imkânlarıyla toplanma faaliyeti de bu vesileyle Ömer b. Abdülaziz'e nasip olmuştur.⁶⁸

Bugün XXI. yüzyıl itibariyle mahkumlara tanınan bir çok hak ve imkanların ilk temelleri ve örnekleri Ömer b. Abdülaziz devrinde atılmıştır. Her ne kadar yükümlü konumunda da olsa bu kişilerin insan olma şeref ve haysiyeti öne çıkarılarak bunlara da insanca davranma konusunda hassasiyet gösterilmesine dair genelgeler yayınlanmıştır. İnsanların mahkum olmakla birlikte ibadet etme hürriyetlerine imkan verilerek onlara bir çok kolaylıklar hazırlanmıştır. Bu insanlardan ibadetlerini sağlıklı bir şekilde ayakta ifa edemeyecek olanların mahkumiyetlerine son verilmiştir. Ayrıca mahkumlara mevsimin durumuna göre yazlık ve kışlık kıyafetlerin verilmesini emretmiştir.⁶⁹ Bu devirde halife yetim çocukların mallarına bakmak görevini de hâkimlere vermiştir. Dolayısıyla hâkimler yetimlerin kanuni velisi veya vasisi olmaktadır. Hakimlere verdiği bir başka görev de her bölgedeki yetimlerin tesbit edilip bunlara ait malların kayıt altına alınarak tescil edilmesi olmuştur.⁷⁰ Günümüzün dünyasında cereyan eden sıcak savaşların birçok ülkede yerleşim yerlerinde binlerce sivil masum insanın ölmesine, yaralanmasına ve sakat kalmasına sebep olduğu acı gerçeği Ömer b. Abdülaziz döneminde yaşanmamıştır. Zira o olası savaşların mutlaka şehir merkezleri dışında yapılmasını emrederek savaşlar esnasında sivil halkın hangi inanç ve kültüre sahip olduklarına bakılmaksızın zarar verilmemesi gerektiği hassasiyetini sıkça valilerine bildirdi.⁷¹

Ömer b. Abdülaziz'in halife olunca en önemli uygulamalarından biri de daha önceki Emevi idaresindeki ülkelerde Cuma hutbelerinde Hz. Ali'ye lanet okuma âdetini cesur bir şekilde kaldırması olmuştur. O günden sonra Cuma hutbelerinde

⁶⁷ İbn Abdilhakem, a.g.e., s. 133.

⁶⁸ Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, T. T. K., Ankara, 1984, I, 48

⁶⁹ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 150

⁷⁰ İbn Sa'd, a.g.e., V, 356; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 567.

⁷¹ İbn Sa'd, a.g.e., V, 351

“Allah başkalarına adaleti, hatta adaletten de fazla olarak ihsanı, en güzel davranışı ve muhtaç oldukları şeyleri yakınlarına vermeyi emreder. Hayasızlığı, çirkin işleri, zulüm ve tecavüzü yasaklar. Düşünüp tutasınız diye size öğüt verir,”⁷² âyeti'nin okunmasını emretmiştir.⁷³

d.Azınlık Hakları ve Fikir Hürriyeti Konusunda Sosyal Siyaseti

Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde ülke sınırları içerisinde bulunan Müslümanlar, köleler, zimmîler, hariciler gibi farklı grupların belirli hukuki statüye tabi olarak her birerlerinin geniş bir toplumu oluşturdukları vakıdır. Bu sosyal yapının ahenginin korunması konusunda devlet başkanının önemli ve etkin bir sosyal siyaset uygulaması toplumda meydana gelebilecek önemli sorunları asgariye indirmeye vesile olmuştur. Bu vesileyle toplumda çeşitli sınıf ve grupların birbirleriyle entegre olması problemi de halifenin akıllı bir sosyal siyasetiyle halledilmiş olmaktadır. Halife, terörizmi ve anarşiyi önleyebilmek için siyasi, dini ve sosyal ayrılıklar içinde bulunan bölücü gruplarla diyaloga geçerek fikri zeminde ihtilafı konuların tartışılmasına izin vermiş ve sosyal gelişmenin önündeki engelleri ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.

Toplumda sosyal ve ekonomik tatminsizlik ve gerginlikleri şiddet ve cebir yoluyla bastırmak, şüphe yok ki bir sosyal siyaset tedbiri olmadığı gibi, kamu yönetiminde tercih edilecek bir yol da değildir. Bu vesileyle devlet başkanı olarak Ömer b. Abdülaziz farklı kanaate sahip insanlara kan dökmeme, fesat çıkarmama ve onları tahrik etmeme şartıyla müsamahalı davranarak kendi ifadesiyle “hastayı ilaçla tedavi imkânı varsa cerrahi yolla müdahale etmeme” prensibini tercih etmiştir.⁷⁴ Halife, valilerine kendi idareleri altında yaşayan başka din mensuplarının kilise, havra ve ateş tapınaklarını yıktırmamalarını emrederek,⁷⁵ onların kendi ibadetlerini hür bir şekilde yapabilmeleri ve yine kendilerine ait vakıf kurabilmelerine müsaade etmiştir.⁷⁶ Ömer b. Abdülaziz devlet içinde iç barış ve farklı fikir gruplarını özellikle hariciler ve kaderiyecilere karşı ilmi münazaralarla onları ikna siyasetini tercih ederek sulh ve diyalog yolunu benimsemiştir. Bu konuda da valilerine bu tarz muamele ile davranmaları gerektiği talimatını vermiştir. Bu dönemde farklı fikir ve dini gruplara mevcut yönetime karşı fiili tavır almadıkça, kan dökmeye yönelik faaliyetlere girmeyip

⁷² 16.Nahl, 90.

⁷³ Mes'ûdî, a.g.e., III, 184; Zirikî, a.g.e., V, 290.

⁷⁴ İbn Abdilhakem, a.g.e., s. 108; İbn Kuteybe, a.g.e., II, 99; Mes'ûdî, a.g.e., III, 191.

⁷⁵ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 138.

⁷⁶ İbn Sa'd, a.g.e., V, 356.

insanlar arasında fesat çıkarmadıkça, bu gruplara esnek davranılması gerektiği devlet siyaseti olarak tercih edilmiştir. ⁷⁷

e.Kamu Mallarını Koruma ve İsrâf Karşısındaki Siyaseti

Ömer b. Abdülaziz kamu mallarını koruma, harcama kalemlerinde tasarruf, saray masraflarını azaltma ve iktisatlı kullanımı konusunda hem kendi şahsı ve ailesi hem de valilerine sık sık nasihatlar ve talimatlarda bulunmuştur.⁷⁸ Halife kamu özel ve kamuya ait işlerinde tam bir hassasiyet göstererek bunları birbirinden ayırmış devlet malını hiçbir zaman şahsı ve ailesine ait işlerde kullanmamıştır. Tam aksine devlete ait resmi işlerde bile kendine tahsis edilen bineklere binmeyerek bunların satılıp gelirlerinin beytülmalâ konulması emrini vermiştir. ⁷⁹ Kendi özel işlerinde kendine ait kandil ve mumları kullanır, devlet işlerinde de kamu malı olan kandil ve mumları kullanırdı. Resmi yazışma evraklarının kullanımında da aynı hassasiyeti göstererek lüzumsuz kırtasiyecilikten uzak durulmasını daha ekonomik ve iktisatlı olması bakımından valilerin yazışmalarında kalem uçlarının daha inceltilip kullanılmasını emretmiştir.⁸⁰ Ömer, aynı zamanda aile fertlerinin de mütevâzi ve iktisatlı yaşaması hususunda da aynı hassasiyeti göstermelerini sık sık ifade ederek iktisatlı yaşamalarını ve israf etmemelerini tavsiye ederdi. Bir gün erkek evlatlarından biri kaşı yüz dirhem olan değerli bir yüzük satın almıştı, bunu öğrenen halife oğluna “onu satmasını ve onun yerine daha ucuz demirden yapılmış kaşsız bir yüzük alıp onu kullanmasını ve artan parayla da bin tane aç insanı doyurması gerektiğini” söylemiştir. ⁸¹

Halife Ömer b. Abdülaziz işe konusunda da aynı hassasiyeti göstererek kendisi ve aile nafakası için aylık 60 dirhem alırken, döneminde valilerine takdir ettiği maaş ise kaynaklara göre 300 dinardı. ⁸² Bu konuda halk tarafından kendisine karşı “siz kendiniz bu kadar aylık alırken valiler daha fazla almaktadır bu durum doğru mudur?” denildiğinde, Halife “ben onları yanlış işlere tevessül edip haksız kazanç elde etmelerinden müstağni kılmak istediğim için bu şekilde bir takdirde bulundum” demiştir.⁸³

⁷⁷ İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 108; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, II, 99; Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 191.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Sîret.*, s. 88.

⁷⁹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, V, 334; İbn Esîr, *a.g.e.*, V, 41.

⁸⁰ İbn Sa'd, *a.g.e.*, V, 400; İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 55; Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, I, 267.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Sîret.*, s.315.

⁸² İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 134; Suyûfî, *a.g.e.*, s. 257.

⁸³ İbn Abdilhakem, *a.g.e.*, s. 39.

f.Kamu İdarecilerinin Görev ve Sorumluluklarıyla İlgili Siyaseti

Ömer b. Abdülaziz'in sosyal barış ve adaletin temini için refah toplumu oluşturma kamu yönetiminde şeffaflık ve hesap verilebilirlik, yolsuzluk riskini azaltıcı tedbirler ve kamu yararını koruma konusundaki hassasiyeti ve hukukun üstünlüğü temin etme konularındaki gayret ve çabaları, çok kısa zamanda sonuç vererek, bu neticeler kamuoyu tarafından takdirle karşılanmıştır. Ülkenin müslim ve gayr-i müslim insanları teba olma haklarından eksiksiz olarak istifade etmiş ve devlet başkanı tarafından azınlıklara "sizin lehinize olan bizim de lehimize, sizin aleyhinize olan bizim de aleyhimizedir" şeklinde garanti verilmesi, onları bir güven ve emniyet şeridinde almıştır.

Halife devlet memurlarına halkın işlerine nezaret ederken hassas olmaları gerektiği ve onlardan herhangi bir maddi karşılık almamalarını emretmiştir. Amr b.el-Mühâcir'in rivayetine göre bir gün birisi Ömer b. Abdülaziz'e hediye olarak elma getirir ve Allah Rasûlü (s.a.s)'in gelen hediyeyi yediğini söyler. Bunun üzerine Ömer, "vay senin haline! Allah Rasûlüne hediye edilen şey o gün hediyedir, bugün ise bu hediye bize rüşvettir" diyerek hediyeyi reddetmiştir.⁸⁴ Halife valilerin ve imamların görevde buldukları sürece ticaretle meşgul olmamalarını istemiş, zira bu türlü bir meşgale sebebiyle onların yerine getirmekte oldukları görevlerini ihmal edebilecekleri ve halkın nazarında kendilerini töhmet altında bırakabileceklerini ifade etmiştir.⁸⁵ Ömer ceza hukuku alanında insanların suç işleyip işlemediklerinin tam tesbitinin yapılması hususunda görevli devlet memurlarına ciddi talimatlar vererek haksız yere insanların hapse atılmalarını önlemeye çalışmış bu konuda mağdur olmalarına fırsat vermemiştir. Ayrıca insanların suç işleyip işlemedikleri konusunun netleşmediği müşkil hallerde de davaların kendisine havale edilmesini istemiştir.⁸⁶

Sonuç

Ömer b. Abdülaziz'in hem valilik hem de devlet başkanlığı dönemi hulefa-i raşid döneminden sonra yeni bir ihya, tecdid ve değişim dönemidir. Bu dönemde İslâmî hayat ve siyasî düzenin yeniden dirilişi ve tatbikata konması bu sistemin her zaman uygulanabileceğini ortaya koymaktadır. Ömer b. Abdülaziz devlet yönetiminde sosyal adalet ilkesine son derece dikkat eden halkın yöneticileriyle olan ilişki ve diyalogu konularında son derece duyarlı olan bir devlet adamıydı. Halkın memnuniyet ve huzur içerisinde yaşamasını, valilerin ve diğer kamu yöneticilerinin

⁸⁴ İbn Abdilhakem, a.g.e.,s. 133; Suyûtî, a.g.e., s. 268.

⁸⁵ İbn Abdilhakem, a.g.e., s. 83.

⁸⁶ İbn Sa'd, a.g.e.,V, 356.

onlarla olan ilişkilerinde arardı. Özellikle insanların idarecilerine körü körüne itaat edilmemesi gerektiğini sık sık vurgular ve yeri geldikçe onların yanlış uygulamalarında tenkit edilmesi gerektiği ve hatta onlara bu yanlış uygulamalarında ısrar ettikleri sürece itaat edilemeyeceğini ifade ederdi. Bu sebeple insanlara ve özellikle mazlumlara kendilerine yapılan haksızlıkları şikâyet edebilecek bir sosyal hukuk sistemi inşa etmiştir. Bu çerçevede vatandaşların sosyal adalet ve hukuk kurallarına riayet etmeyen valilere karşı sivil itaatsizlikte bulunabilmeleri hususunu devlet garantisi altına almıştır. Bu konuyu insanlara “Allah’a isyan olan yerde mahlûka itaat yoktur” veciz sözüyle bildirmiştir.

Ömer b. Abdülaziz devrinde ortaya konulan sosyal siyaset sayesinde toplumda insanca yaşamının ortamı hazırlanarak sağlıklı bir toplumun oluşması için gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Ülkede müslim gayr-i müslim farkı gözetilmeksizin ülke tebası ortak paydası altında bütün fertlerin mutlu olması için mani olan engellerin önce devlet eliyle sonra da devlete destek olarak fertlerin yardımıyla ortadan kaldırılmasına çalışılmış ve sosyal adalete dayalı olarak sosyal dayanışmayı kuran gelişmiş bir toplumun doğmasına imkân hazırlanmıştır. Bu imkânın hazırlanmasında en önemli katkı ve sorumluluk şüphesiz, devlet başkanının kendini ülke insanın hizmetine adanması, samimi ve azami sorumluluk duygusu içerisinde öz verilili gayreti ve çabasıdır. O devleti yönetirken sosyal siyaset amaçlı yasalar çıkartmış ve bunları yürürlüğe koydurmuştur. Bu yasaların yürürlüğünü ve etkin hale getirilmesini sağlamak için ehliyetli denetleme ve istişare komisyonları oluşturmuştur. Onun toplumsal barış siyaseti, kamu hizmetlerine eleman almada ehliyet ve liyakat esası, sağlık eğitim ve ekonomi siyasetleri çok kısa zamanda yürürlüğe konularak halkın refah seviyesini yükseltmiştir. Onun hilafeti döneminde devlet kendine yönelmek yerine devleti oluşturan halka odaklanmıştır. Diğer bir tabir ile “halk devlet için değil devlet halkın refahı için” varolmuştur.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ, Dâru'l-Kütütbî'l-İlmiyye*, Beyrut, 1988
 Babanzade, Ahmed Naim, *Tecridi Sarih Tercemesi*, T.T.K., Ankara, 1984.
 Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyası Enbiya ve Tevârihu'l-Hulefa*, Bedir Yay., İstanbul, 1977
 Belazurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1987.
 Çubuk, Ali, *Sosyal Politika Ve Sosyal Güvenlik*, Gazi Üniversitesi Yay., Ankara, 1983.
 Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen-ü Ebî Dâvud*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiya, Beyrut, 1967
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Şirketü Mektebe, Kahire, 1975.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harâc*, Beyrut, 1979.
- Eminoğlu, Ahmed, *V. Raşid Halife Ömer b. Abdülaziz*, İnkılap Yay., İstanbul, 1984.
- Erdoğan, Latif, *Ömer b. Abdülaziz*, Çare Yay., İzmir, 1982.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Daru'l-Cil, Beyrut, tsz.
- Hacevî, Muhammed b. Hasan, *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslam*, (Çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), Kayhan Yay., İstanbul, 1987.
- Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul, 1992.
- İbn Abdilhakem, Ebu Muhammed Abdullah, *Sîretü Ömer b. Abdülaziz alâ Mâ Ravâhu'İmâm Malik b. Enes Ve Ashabuhu*, Neşreden; Ahmed Ubeyd, Mektebetü Vehbe, Dimeşk, 1954.
- İbn Ebî Hâtim, Muhamed b. İdris b. Münzir er-Râzî, *Kitabu'l-Cerh Ve't-Ta'dîl*, Beyrut, Haydarabat, 1360.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Daru Sâdr, Beyrut, 1326.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 2008.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, Mektebetü'l-Meârif, 1966.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah B. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz.
- İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Daru Beyrut, Beyrut, 1957.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Sîretü ve Menâkıbu Ömer b. Abdülazizi'l-Halîfeti'z-Zâhid*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebî'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Hakem Muhammed b. Muhammed Abdülkerim, *el-Kâmilü fî't-Târih*, Dâru Beyrut, Beyrut, 1965.
- Kocaoğlu, Mehmet, *Sosyal Politika*, Tühis Yay., Ankara, 1988.
- Korkmaz, Fahrettin, *Gazzâli'de Devlet*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1995.
- Mes'ûdî, Halil Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Beyrut, 1966.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Sahhar, Abdulhamit Cûde, *Ömer b. Abdülaziz*, (Çev. Numan Yazıcı), Rağbet Yay., İstanbul, 2007.

- Sallâbi, Ali , Ömer b. Abdülaziz, (Çev. Ayhan Ak), Ravza Yay., İstanbul,2009.
- Seyitoğlu, Halil, *Ekonomik Terimler Sözlüğü*, Güzem Yay., Ankara, 1992.
- Seyyar, Ali, *Sosyal Güvenlik Terimleri*, Papatya Yay., İstanbul, 2005.
- Sosyal Siyaset Terimleri*, Sakarya Kitapevi, İstanbul, 2002.
- Suyûtfî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Târîhi'l-Hulefâ*, Beyrut, tsz.
- Yalçıntaş, Nevzat, Tuna -Orhan, *Sosyal Siyaset*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1991.
- Yiğit, İsmail, "Ömer b. Abdülaziz", *DİA*, TDVY, İstanbul, 2007.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1986.
- Ziriklî, Hayreddin, *e'l-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1969.

ESKİ MEDENİYETLERDE GÜNAH- HASTALIK İLİŞKİSİ VEYA TANRININ GAZABI MESELESİ

Veli ATMACA*

ÖZET

Eğer günahlar insanı hasta ediyorsa, Allah'ın bazı şeyleri haram kılması, insanın zarardan korunmasına yönelik ilâhi bir hikmetle izah edilebilir. Bu da haramların rasyonel yorumunu gündeme getirebilir. Hastalık, eğer Tanrı tarafından insanın cezalandırılması neticesinde oluşuyorsa, bu durumda hastalık sebebi rasyonel değil teolojik ve dogmatik bir durum arz eder. Her iki perspektife dair kesin bir şey söylemek için, günah-hastalık meselesinin tarihsel temelleriyle ele alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Sümer, Babil, Hitit, Suç, Hastalık

ABSTRACT

The Relationship of Illness and Sin in Old Civilizations and the Matter of God's Revenge

If one feels himself discomfort when she or he commits a sin, and God's prohibiting something can be explained with a divine wisdom to keep human being from damage. This can bring the rational interpretation of the sins in agenda. If human being is getting ill because of God's punishment, this situation consist a dogmatic and theological situation not a rational reason. To say a definite thing about both perspectives, the matter of sin and illness should be taken in hand with historical foundations.

Key Words: Egypt, Sumer, Babylon, Hittite, Crime, Illness

* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi- Elazığ (vatmaca@firat.edu.tr).

Giriş

Birçok bilim dalının ilgi alanına giren günah- hastalık ilişkisini incelemede en önemli zorluk, literatür derlemek, şahsi görüş ve kanaatleri öğrenme, elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi, yorumlanması ve takip edilmesi gereken yöntemler gibi bir dizi sorumluluğun yerine getirilmesidir diyebiliriz.

Tıbb-ı Nebevi bakış açısıyla ileride devam ettirmeyi düşündüğümüz bir dizi çalışmanın tarihsel boyutunu temellendirmek üzere eldeki makale ile “günah hastalık münasebeti” irdelenmeye çalışılacaktır. Genelde semâvî dinlerin kutsal kitaplarındaki tıbbi bilgilerin özeldi ise İslâm Tıbbı çerçevesinde bir alt başlık sayılabilecek olan Tıbb-ı Nebevî'nin Allah'la, Vahiyle, Risâlet ve Sünnet'le olan ilişkisini açıklamak üzere yapılacak olan çalışmalarla, tıbbın kadim düşünce ve inançlardaki durumu ortaya konulmadığı takdirde ilmi disiplinler arası belirsiz kalan alanların oluşacağı; dinler ve ilâhiyat bakış açısından yoksun araştırmacıların eksik veya yanlış mukayeselere girmesi kaçınılmaz olacaktır.

Eski inanç ve kültürleri kendi branşı açısından inceleyenlerin, ilahiyat bilgilerinin eksik olmasına dayalı olarak meydana geleceği düşünülen yanlış mukayese veya kusurların bir benzeri de kadim inanç ve medeniyetleri incelemeyen veya yeterince bu verilere sahip olmayan ilahiyatçılardan meydana gelmesi muhtemeldir.

Tıbbî bilginin kaynağı, inanç ve imanla olan münasebeti, hastalık algılaması ve hastalıkların insan fiillerine bağlı olarak (işlenen günahlar sebebiyle) ortaya çıktığı, tedavi edenlerin din adamı veya rahib oluşu gibi hususlar müstakil çalışma konularını teşkil etmektedir. Büyük oranda beşerî birikim olarak görünen medeniyet, geleneksel inanç, kut, kült ve kültürlerle dinlerin ortak olduğu konulardan birisi de insanın varlığı, yaratılışı, hayatını devam ettirmesi, sağlığı, hastalanması, iyileşmesi (şifa) ve nihayet ölümü ve ölüm sebebi sayılabilir. Bu karmaşık durum karşısında, geleneksel tıbbın kısmen dinî boyutuna ek olarak, sihir ve büyü uygulamalarının da gözlemlendiği metafizik, esrarengiz ve sırlı manzarayı tetkik etmenin oldukça zor olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Bununla beraber bu çalışmada genel bir bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır.

Eski medeniyetlerde olduğu gibi İslâm öncesi dinlerde de hastalık sebeplerini tesbit ederken, çok belirgin olmamakla birlikte, tedavi yöntemleri, maddi mânevî tedbirler ve dua usûlplerinden çıkarımda bulunmak durumunda kalınmıştır. Bu sebepler arasında en bâriz olanı “kötü ahlâk” olarak gösterilmektedir.

Kadim medeniyet ve inançlarda bilfiil tedavi edici (şifacı) kişiler dışında, bilgi kaynağı olarak kullanılan kozmolojik unsurları da göz önüne aldığımız takdirde, doğaüstü varlıklara olan inancın, tıbbî bilginin kaynağı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Kutsal addedilen bu tabiat varlıklarının etkili olduğu ve kozmolojik olayların tesirine olan inanç gereği, her varlığın bir ruhu olduğu ve bu ruhların insanlara, tanrı ve tanrıçalardan daha yakın olduğu inancı hâkimdi. Bu inanış biçimi animizm olarak nitelendirilmektedir¹. “İnsan, pasif Tanrıya hemen hiç niyaz ve dua etmez. Bu sebepten, yaratıcının iptidâî dinlerin çoğunda kendinden daha faal ruhların yanında ehemmiyetini kaybetmiş olması şayanı hayret değildir”.²

Günahların hasta edici fonksiyonu üzerine eski kültürlerle İlahî Dinler arasındaki mukayeseye zemin olsun diye hazırladığımız bu çalışmada Hind medeniyetine yer verilmemiştir. Çünkü Hind inancında ve tababetinde gördüğümüz ibadet ile sağlık kurallarının yakın ilişki içerisinde olması yanında insanda doğuştan var olan tabii (doğal) yetkinlik ve yatkınlık, insanın sağlıklı olması için önemli bir avantaj sağlamaktadır. Yani insan kendi doğal kudretine mugayir davranmadığı sürece sağlıklı kalabilir ama hastalanmak ise bunun dışında anormal davranışı gerektirir. İnsan, normal davrandığı; kozmik kurallara ve evrensel enerjiye muhalefet etmediği sürece sağlıklı kalabilir. Hariçten birisi (Tanrı) tarafından sağlıklı kalmaya yarayacak emir ve yasaklara ihtiyaç duymayan; insanın mutluluk ve sağlık konusunda gerekli olan mutlak bilginin, doğal olarak kendisinde var olan keşfetme ve uygulama kabiliyeti ile özdeşleştiğini gördüğümüz Hind tababetini buraya almadık.

Hastalıkların kaynağı olması bakımından Tanrı/ Tanrıların ihmali, gazabı veya bizatihi insanlara kötülük yapmak amacındaki tanrılar veya tanrısal varlıkların yanında tanrısal kurallara aykırı davranışların (günah ve ahlâksızlığın) önemli bir faktör olduğuna inanan kültürel ve medeniyet çevrelerinin araştırılmasını gerekli görmekteyiz. Çünkü bu anlayışın ilâhi mi yoksa tarihsel mi olduğu her zaman akla gelebilir. Sonraki Semâvî Dinler’in tababet anlayışına bilhassa hastalık, günah ve tanrı (Allah) ilişkisine, önceki inanç ve geleneklerin tesir edip etmediğini mukayese etmemiz için önemli bir parametre oluşturmaktadır.

Zira bir kusurun “günah” sayılması, işin hem yasak koyan bir tanrı hem de inanç açısından uyulması gereken bir kural olarak haram (şeri’at) boyutunu gündeme getirmektedir. Durumu bu şekilde ifade etmemizin sebebi, kadim medeniyetleri

¹ Bkz. Haviland, William A., *Kültürel Antropoloji*, (Çev. Hüsamettin İnaç- Seda Çiftçi), İstanbul 2002, s. 415-416.

² Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999, s. 21.

inceleyen bazı uzmanlarca Üç Semâvî Din'in kaynağının Sümerler veya diğer medeniyetler olduğu yolundaki iddialarının doğru olup olmadığına cevap niteliği taşımasından dolayıdır³. Gerçi böyle bir iddiayı ortaya atmaya elverişli benzerlikler de yok değildir. Misâl olarak gerek Mezopotamya gerek Mısır gerekse Hititlerde bazı sağlık kuralları âdeta Üç Dinin de taharet konusundaki emir ve yasaklarına benzemektedir. Ama bu kurallar, dinlerde İlâhî emir olarak görünürken kadim medeniyetlerde sivil kanun olarak zikredilmektedir. Temizlik ve temizlenme kuralları itibariyle bir benzerlik de Zerdüş İrânlılarda, kısmen Hind ve Çin'in filozofik teolojisinde de görülmektedir. İleride belirtileceği gibi bunlarla Yahûdîşeri'atı arasında benzerlik kuranlar da vardır.

Allah'ın cezalandırması konusu dini perspektiften bakılınca normal karşılanabilir. Ahlaki zaafı, ihmaller ve yanlış hayat tarzının Tanrı veya Tanrılar tarafından cezalandırıldığını ifade eden medeniyetlerdeki durumun teolojik temellendirmesi, dinlerin kaynağının eski medeniyetler olduğunu değil aksine dinlerin bazı kaidelerinin kadim medeniyetlerde kısmen de olsa devam ettiği ihtimalini aklımıza getirmektedir. Bu ve benzeri çalışmaların bir amacı da zaten dinlerin kaynağı olarak eski medeniyetleri gösteren iddialara karşı, medeniyetlerdeki bazı değerler sisteminin dinlerin kalıntısı olduğu tezini kuvvetlendirmektir.

Tıbb-ı Nebevî çalışmalarına başlangıç olarak meseleyi ele alacağımız için "günah" tabirini kullanmayı uygun gördük. Oysa sosyal ve kültürel olarak kasdettiğimiz anlamı itibariyle insanın kendine zarar veren yaşayış ve davranış

³ İlahiyat veya Dinler Tarihi alanını pek iyi tanımadığını düşündüğümüz; Sümerler hakkında ulaştığı çok değerli bilgilerle üç Semâvî dinin kutsal kitaplarında görülen zahirdeki benzerlikleri Sümer kaynaklı sayan değerli Sümerolog Muazzez İlimiye Çiğ'in, kadim medeniyet hakkındaki çalışmalarının ne kadar önemli olduğunu biliyoruz. Ancak yorumlama ve Sümer medeniyeti ile Semâvî kitapların birbirine kaynaklık etmesine dair yorumunun tek taraflı olduğunu görüyoruz. Kültürel etkileşime maruz kaldığını düşündüğümüz muharref Kutsal kitaplar ile tahriften korunmuş olan Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in hadislerinin yazıya geçirilişi, derlenmesi (Tedvîn) ve güvenilirlikleri hakkında geniş bilgi için kaynakları az ileride verdik.

Burada kısaca belirtilmesi gereken husus, kutsal kitaplarda anlatılanların Sümer'dekilerle benzeşmesi, Sümerlerin kendi ulaştıkları ahlâkî, medeni, hukûkî, estetik ve ilmi birikime, bir şekilde münasebet kurdukları ilâhî bilgileri de eklemiş olması ihtimal dışı sayılamayacağıdır. Buna ek olarak Sümer kültüründe anlatılan olaylar tarihsel gerçekler ise bu tarihi olaylardan Kutsal kitaplarda bahsediliyor olması; Yaratıcı'nın insanlara ibret vermek amacıyla, güzel ahlâk ve inanç sahibi olmanın gereğine ve güzel ahlâk sahibi olarak yaşayanlarla yaşamayanların bu dünya ve ahretteki durumlarına dikkat çekmesi gibi dini ve eğitici tema ile açıklanması gerekmektedir. Elbette Tanrı geçmişte olanları bilmekte olup Vahiyyelerinde bunları bildirmenin dışında Sümer medeniyetinde olmayan "gelecek"le ilgili de bilgi vermektedir. Kadim bulguları Kültürler, medeniyetler ve dinler arası ilişkiler bakımından bir şekilde yorumlama örneği olarak bkz.: Çiğ, Muazzez İlimiye, *Kur'an İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2003; Tekin, Arif, *Sümerler'den İslam'a Kutsal Kitaplar ve Dinler*, Berfin Yayınları, İstanbul 2005.

biçimleridir. Bu durumda semâvî dinlerin İlahî emir ve yasaklarının bir amacı da insanın kendi kendine zarar vereceği davranışlarda bulunması vurgulanarak bunların yasaklanmış olmasıyla izah edilebilir. Oysa kadim medeniyetlerin kısmen tanrısal kısmen de sihir ve büyüsel olarak olarak açıklanan hastalık sebepleri arasında insanın “doğru yaşamaması ve kötü davranışlarda bulunması” da gösterilmektedir. İşte bu durum, dinlerle inançların veya inanışların tıbbi anlamda ortak noktasını teşkil etmektedir diye düşünüyoruz. Buna bağlı olarak ikinci bir ortak nokta, tedavi usullerinin dini unsurlar taşıması ve tedavi edenlerin din adamı veya rahipler olarak karşımıza çıkmasıdır.

Eski medeniyetlerde hastalık sebebi olarak belirtilen insanın kendi davranışları, kötü ahlâkı ve yaşayış kusurlarına (günahlara) dair örnekleri aşağıdaki başlıklar altında özetleyebiliriz.

1. Sümer

Mezopotamya'daki tıbbi tecrübe Sümerler'le başlayıp bitmemiş; mirasçısı durumundaki Âsurlular ve Bâbilliler tarafından devam ettirilmiştir. Bu medeniyetlerde uygulanan tedaviyi, hastalıkla ilgili tanrıların öfkelerini teskin etmek, vücudu işgal etmek sûretiyle hastalığa yol açan şeytan ya da kötü ruhları kovmak, onları korkutarak kaçırma yolları yanında, semptom ve ampirik bilgilere dayanarak ilâç ve çeşitli tıbbî araçlarla sağlanmaya çalışılan karma usuller bütünü olarak görebiliriz⁴. “6000 yıl önce Mezopotamya'da, Ur'da gelişmiş olan Sümer medeniyeti ve dolayısıyla tıbbi hakkında bilgi sahibi olduğumuz en eski medeniyettir. İnsanoğlunun kaderinin, doğuşundan itibaren yıldızlar tarafından yönetildiğine inanan, yıldızların hareketleriyle *Sümeliler'in düşüncelerine göre, kötü ruhlar, bir insanın ya da ulusun günahlarına karşılık, tanrılar tarafından yaratılırdı. Böyle bir durumda doktor- rahip, soruna müdahale eder, Teşhisi koyar, daha sonra da uygun şeytan çıkarma ve kefaret ayinlerini yerine getirirdi*”⁵

Mezopotamya dünya görüşüne göre hastalıklar, çevrede bulunan cin ve zararlı ruhlar gibi görünmez güçlerin insan bedenine girmesiyle meydana

⁴ Bkz. Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, İzmir 2003, s.39.

⁵ Margotta, Roberto, *Tıp Tarihi*(Çev. Nilgün Güdücü), İstanbul, 1998, s. 10. Aslında verilen tarihlerdeki farklılıkların, Mezopotamya tarihi ile Sümer Tarihi'nin birbirine karıştırılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Filvaki Sümerler'in en eski tarihi de kesin olarak bilinmemekle birlikte M. Ö. 4500-3500 yıllarında İran'dan geldikleri ama Sami olmadıkları ve Mezopotamya medeniyetinin kurucuları oldukları belirtilmektedir. Dilleri de Türkçe ve Macarca gibi “*bitişken*” (agglutinativ) bir dildir. Bu dili geliştirerek bölgedeki toplulukların da aynı yazı dilini benimseyip kullanmalarına yol açtılar.: Gündüz, Altay, *Mezopotamya ve Eski Mısır*, İstanbul, 2002, s. 8- 9.

gelmekteydi. Her insanın karşılaşılabileceği bu tehlikeler, büyü, günah, tanrılara karşı görevi ihmal, kusurlu davranış, tanrıların korumalarının kalkması veya kişiyi cezâlandırmasıyla meydana gelmekteydi. Hayvan sokması, ısırması gibi sebebi belli olan hastalıklar bile geçmiş hatalı davranışların sonucu olarak kabul edilmekteydi. Öte yandan hastalığın meydana gelmesi için gereken suç, hastanın kendisinin işlemiş olması şart değildi. Yakınlarının günahlarından dolayı da ceza olarak kişi hastalandırılabilirdi.

“Hastalık ve hastalanma geniş ölçüde dinî, sihri ve doğal sebeplerle açıklandığından, Mezopotamya tıbbını sihir ve büyüden ayırmak güçtür”.⁶ “Bir Sümerli, ilâç kullanmadan önce dua ederek kötü ruhların eseri olan hastalığı tanrısının yardımı ile uzaklaştırmayı dener ve daha sonra günün geçerli tıbbî tedavisine başvururdu”.⁷

Görüldüğü gibi Sümerliler’de gerek tanrıyı kızdıran gerekse kötü ruh, cin ve şeytanın insanı kuşatmasına yol açan şey insan davranışlarıdır. İnancıyla ilgili veya tanrıların koyduğu kurallara aykırı hareket edince insan ya tanrının gazabı gereği başına çeşitli bela, hastalık ve musibetler gelmekte veya tanrının korumasından çıkmakta ve böylece kötü ruhların, cin ve şeytanın istilasına müsait hale gelmektedir. Sebebe bağlı olarak teşhis ve tedavî usulleri de değişmektedir.

2. Babililer

Kötü ruhlar âleminin kralı, ölümlerin ve afetlerin tanrısı **Nergal** idi. Dünyaya ziyaretlerini, emrinde sarılık cini **axaxuzuve** verem cini **asukkuolan** veba cini **Nasutar**’ın aracılığıyla gerçekleştirdi”.⁸ *Mezopotamya halkı, bir ilâç kullanmadan*

⁶ Bayat, a.g.e.,s. 38, 66.

⁷ Bayat, a.g.e., s.39-40.

⁸ Margotta, a.g.e., (Çev. Nilgün Gündücü), 10. Galip Ata’nın aktardığı bilgiye göre: Babil ve Asur medeniyetinin, Sümer’in devamı olduğu ancak Sümer ülkesini, Ernest Granger gibi bazı tarihçilerin dediği gibi, Sâmiler istila etmemişlerdi; Arap çöllerinde ve Acem (İran) körfezinin güneyindeki kabileler, yukarıdaki medeniyet yurdunun cazibesıyla göç etmeye başlamış, yerli mülayim tabiatlıları, güneyden gelen barbarlar bütün şiddet ve dehşet saçan tavırlarıyla M. Ö. 6000 ile 4000. Yıllarda hâkimiyet kurmaya başladılar. Bu yeni gelenler Arapların, Yahudilerin ve Fenikelilerin ilk cedleri olan sâmililer idi. Putperest inançlarını da bu bölgeye yerleştirdiler. Ata, Galip, *Tıp Tarihi, Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri VIII*. Bölüm, s. 10.

Bu bilgiler, bizim izini takip etmeye çalıştığımız Arap tababetinin menşeyini tesbit çalışmamıza ışık tutacak önemi haizdir. Çünkü inanç ve kültürlerin ulaştığı gelişmişlik düzeyini temellendirmeye dair teorilerden birisi “evrim” diğeri ise “iletim”dir. Biz iletimin esas olduğunu düşünerek kültürlerin değişim ve gelişimini, bir kültür dünyasına mensup insan kitlelerinin şu ya da bu amaçla diğer inanç ve kültür coğrafyasına göçü, yerlilerle teması neticesine bağlamanın daha isbat edilebilir görüş olduğunu düşünüyoruz. Buna bağlı olarak kavimlerin göçünü, göç yönünü, buldukları ve gittikleri coğrafyanın tayinini, göçün tarihinin ve sebeplerinin tam olmasa bile yaklaşık olarak tesbitini önemli sayıyoruz. Yukarıda R. Margotta ve Galip Ata’ya ait bilgileri de bu amaçla zikretme gereği duyduk.

veya bir cerrahın bıçağından çâre beklemeden önce kötü ruhların eseri olan hastalığı, tanrıların yardımı ve etkili bir dua ile uzaklaştırmayı denerdi. Eskiden beri bu konuda, bilhassa Tanrı **Enki** ile Tanrıça **Ninhursag**'ın etkili olduğuna inanılmıştır. Sihir, büyü işleri ile şeytan kovmak için yapılan işlemlerin her türlüünden yardım umulurdu.

Babillilerintedâvîusûllerinin büyük oranda Sümerlilerden devşirildiği hatırlanacak olursa, hastalık sebepleri konusundaki inanç veya düşüncelerin de buradan intikal ettiği akla uzak değildir. Çünkü bizim hipotezimize göre tedâvîusûl ve yöntemleri ile araçlarının o inanç çevresinin kabul ettiği hastalık sebepleriyle bir bütünlük oluşturduğu yolundadır. Hastalıkların maddi, kişisel sebepleri yanında tanrısal veya ruhsal sebeplerine dair inançlar hangi hastalık türünün ne şekilde ve hangi vasıtalarla iyileştirileceği konuları düzenli, mantıklı ve dini bütünlük arz etmelidir. Meselâ sebebi beşeri veya maddi olan bir hastalık maddi vasıtalarla; sebebi tanrısal olduğuna inanılan bir hastalık ise ibadet veya dini ritüellerle tedâvi edilmelidir.

Sümerlerdeki gibi Babillilerde de tanrıların öfkesini yatıştırma, şeytan ve cin kovma yanında semptom ve ampirik bilgilere dayanarak ilaç ve mutelif tıbbî araçlarla tedâvi uygulama çeşitleri görülmektedir.⁹

3. Asurlular

Aynı coğrafyada kendisinden önce kurulmuş olan Sümer ve Babil uygarlığının mirasçısı durumundaki Asurlular, hastalık sebepleri ile tedâvi yöntemleri hakkındaki geleneklerini, büyük oranda seleflerinin tecrübesine borçlu görünüyor. "Asurlular ve Babiller'in düşüncelerine göre, kötü ruhlar, bir insanın ya da ulusun günahlarına karşılık, tanrılar tarafından yaratılırdı. Böyle bir durumda, doktor-rahip soruna müdahale eder. Teşhisi koyar, daha sonra da uygun şeytan çıkarma ve kefaret ayinlerini yerine getirirdi".¹⁰

"M. Ö. 1950 yıllarında, Akad'ların yeni payitahtı Babil'in yer ilâhı **Marduk**'tur. Marduk, **Ea**'nın oğlu olarak tavsif edilmiştir. *Marduk, Ea'nın hikmetini tevarüs ettiğiinden hastaların dertlerine şifa verip devleri kovabilen ulu bir üfürükçü ilâh şeklinde tasavvur edilmiştir. Nergal'a gelince, onun hususî sahası, bilhassa yeraltındaki ülkedir, hem oranın hükümdarı, hem de dev, gulyabani, cin gibi, mahlûkatın korkunç ilâhıdır*".¹¹ Kendisine doğrudan ulaşılamayan ve tapınılamayan

⁹ Bayat, a.g.e., s. 39.

¹⁰ Margotta, a.g.e., s. 10.

¹¹ Schimmel, a.g.e., s. 48.

bu üstün varlığın aracısı olduğuna inanılan diğer tanrısal varlıklara ancak kurbanlar sunulabilirdi.

Kurban törenlerine ata ruhlarının da iştirak ettikleri düşünülürdü. Harraniler ayrıca ataları için de çeşitli kurbanlar sunarlardı. Kurban törenleri rahipler tarafından yürütülürdü".¹²"Harranlılar, kanın, cinlerle şeytanların yiyeceği olduğuna inanırlar ve dolayısıyla kan yiyip içen kişilerin cinlerle/şeytanlarla iletişim kuracağını düşünürlerdi. Bu nedenle, kurban edilen hayvanın kanı bir kapta dikkatle toplanır ve kurbanın eti yenirken kan da sofrada bulundurulurdu. Bu şekilde *sofraya cinlerin ve şeytanların da iştirak edebilecekleri ve onlarla daha sonra rüyalarında iletişime geçerek onlardan gelecekle ilgili bazı bilgiler alabileceklerine inanırlardı*".¹³

Hemen bütün **afsun dualarında**, kâhin evvelâ Marduk'a müracaat eder; bu ilâh ricasını babasına -yani Ea'ya- iletir; ondan aldığı cevabı kâhine bildirirdi. Asurlulara göre tedavi bilgisine ulaşmanın da ilahi bir süreci takibettiği anlaşılıyor. Bu durumda maddi tedbirler yanında sözlü araçlar yani dua ve efsunlar önem arz etmektedir. Bu tesbitler de, tedavi edicilerin, ilâhi (kutsal, ulu) kişiler olduğunu göstermektedir.¹⁴

4. Hititler

Bir yandan Sümer, Babil ve Asur diğer yandan iyi ilişkiler kurdukları Mısır'dan büyük ölçüde etkilendiğine inandığımız Hititler'de de hastalıklarla mücadele önemli bir yer tutar.

"Bütün eski toplumlarda tabiattaki bütün olgular, hattâ insan gücünün dışında kalan bütün konular kudretli, fakat insana benzeyen tanrıların yönetimi altındadır. Âlemin her bölümünü ayrı bir tanrı denetlemektedir.

Bir ülkenin ya da bir insanın, günah sonucu değil, tanrının ihmali neticesinde felâkete uğraması mümkündür. Bu ihmalden yararlanmayı hazır bekleyen **şeytanlar** ve **kötü ruhlar** mevcuttur. Bu durumda bir Hitit, tanrısına şöyle seslenir: Ey tanrılar! Bu yaptığınız da ne? Ülkeye felâket gelmesine izin verdiniz. Hatti ülkesi yok oluyor. Hiç kimse size yiyecek ve içecek sunamıyor".¹⁵"Bütün bilim öncesi toplumlarda olduğu gibi, Hititlerde de hastalıkların doğaüstü güçlerle meydana geldiğine inanılıyordu. Bunlardan tanrıların ihmal edilmesi veya onlara karşı işlenen suç ve

¹² Gündüz, Şinasi, "Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, yıl 2 sayı 1 Aralık 2004, s.7.

¹³ Gündüz, a.g.m., 10.

¹⁴ Bkz. Schimmel, a.g.e.,s. 53.

¹⁵ Yurdaydın, Hüseyin Gazi – Dağ, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Ankara 1978, s. 51- 52.

günahlar, ölümlerin rahatsız edilmesi, mağara, düden, yer çatlaklarında bulunan kötülük yapıcı varlıklar, bedeni kirlilik, kara büyü, yemin ve antlaşma şartlarını çiğneme, hastalığa sebep olmaktadır. Hitit tanrıları arasında, insanları hastalandıran İşhara, sağlık tanrıçası Kamruşepa ile toplumu ve kralları savaş meydanlarında bulaşıcı hastalıklardan koruyan Yarri önemli bir yer tutmaktaydı”.¹⁶

“Tabletlere göre II. Mursili'nin babası Suppiluliuma'nın günahı şu idi: Suppiluliuma, babasının herkese yeminle velayetliğini kabul ettirdiği kardeşi Tudhaliya'yı, yemini bozup öldürerek hükümdar olmuştu. Bu günah sebebiyle tanrıların cezalandırmasıyla onun tarafını tutan prensler ve askerlerle birlikte vebaya tutularak ölmüştür”.¹⁷

“Anlaşıldığı üzere Hititlerde bir başka hastalık sebebi günahlardı. Ahdi bozmak karşılığında “kutsal hastalık” denilen bulaşıcı hastalıklar zuhur ediyordu. Çünkü günah işlemekle hasta olmak arasında irtibat kuruluyordu.

Yasak olan veya zararlı bir nesnenin vücûda girmesi, dinî açıdan *kirlenmeye* sebep oluyordu. Yani pislik ile hastalık arasındaki ilişki majik bir ilişki idi.

Ferdi hastalıklardan ziyade toplum sağlığını tehdit eden salgınların yorumlanmasında, hastalıklara sebep olan şeyin günahlar olduğu inancı daha bariz görünmektedir. Bunu, hastalıklar için tanrıya yapılan dualarda görmek mümkündür”.¹⁸

5. Mısırlılar

Mısırlılar, yazılan nüshalarda ve okunan dualarda Tanrıları İzis'den, Öziris'den ya da Ra'dan yardım dilerlerdi. Bunlardan beklenen yardım sadece sözlü dua değil bir nevi yazılı dua mentalitesine dayalı muska (nüsha) şeklinde nesnel unsurlarla da yapılırdı. Doğrudan tedavi veya şifa beklentisiyle yapılan dualar yanında kullanılan ilacın veya yöntemin de şifa vermesi için “ilaç duası” da yaparlardı. *İlacı yaparken ya da onu hastaya verirken birtakım özel dualar okurlardı. Onların inancına göre insanın içine girerek hastalığa neden olan kötü ruhları çıkarmak için de ayrı dualar vardı. Araplar 'da aynı şeylere inanıyorlardı. O nedenle insanın içine giren şeytani, okuyarak, nüsha yazarak çıkarmak isterlerdi”.*¹⁹ Bu beyana göre, arap yarımadasındaki hastalara şifa amacıyla okuma geleneğinin Mısır kaynaklı olma ihtimalini muhafaza ediyoruz. Çünkü M. Ö. 1350 dolaylarında **Tel Amarna**'da bulunan Mısır Dışişleri arşivlerindeki belgelerde, Mısır, Anadolu, Suriye

¹⁶ Bayat, a.g.e.,s. 61.

¹⁷ Bayat, a.g.e.,s. 63.

¹⁸ Bkz. Bayat, a.g.e.,s. 63- 65.

¹⁹ Çağatay, Neşet, *Başlangıçtan Abbâsilere Kadar İslâm Tarihi*, Ankara, 1993, s. 121.

ve Mezopotamya başkentlerindeki çeşitli saraylar arasında hekim, astrolog ve büyücülerin özgürce gidip geldiğine²⁰ dair uzmanların tesbitine göre bir beldedeki sanatsal ve ilmi tecrübenin etrafa tesir etmesi ilk akla gelen hususlardandır. Hastalıklar, hayvanların taşıdığı parazitlerden meydana geldiği gibi, yukarıda da bahsedildiği üzere, tanrılardan özellikle de Osiris'in karısı olan tanrıça İsis'ten de gelebilir.²¹

Kadim Nil medeniyetinin diğer bir tanrısı “*Sethise*, tabiatın hem verimlilik, hem de felâket getiren karanlık kuvvetidir”.²² Dolayısıyla Seth de insanların hastalıkları ile ilişkisi olan bir tanrıdır. Kanaatimizce yapılan dualarda Seth'in de adının geçmesi gerekirdi. Ancak incelediğimiz kaynakçada veya ilmi araştırmalarda buna dair bir bilgi yer almamaktadır. Lâkin bu konuda yapılacak çalışmalarda özellikle “sığınma” veya “korunma” amaçlı dualarında Seth isminin ihmal edilmemesi; bilhassa üzerinde durulması gereken tanrılardan biri olmalıdır.

“Mısırlılar'ın inancına göre insanın içine girerek hastalığa neden olan kötü ruhları çıkarmak için de ayrı dualar vardı”.²³

²⁰ Bayat, *a.g.e.*,s. 53. Mısır hekimleri o civarda ünlüydü, Acem hükümdarı Kurus ve Darius, kendilerini tedavi için Mısır'dan hekim getirttiler. Yunan hekimlerine güvenemeyen Romalı Plin de, Trajan'a gönderdiği mektupta Roma'daki Mısırlı Hippokrat adında bir hekim tarafından tedavi edildiğini yazmaktadır. Ata, *a.g.e.*, 17.

²¹ Ata, *a.g.e.*,s. 14- 15. Hastalık ilahlardan gelmişse tedavisi için dua ve kurban gerekir. Ayrıca bazı hastalıklar için de sabah, öğle ve akşam olmak üzere hastanın etrafına buğday karışımı bazı bitkiler yakılır, bir anlamda tütsülenir. Gece de, rüya görmesi ve rüyasında tanrıçanın vereceği işaret (ilahi bilgi veya ilham)'a göre teşhis ve tedavi uygulanırdı.

Bazı kelimelerin üzerinde kısaca durmak gerekirse yerli halkın (Trogloditler'in) bazı hayvanların hastalık taşıdığı, bunlardan birisinin de “Kurtçuklar” olduğu, bunların cismani olduğu kadar görünmeden de parazit taşıyabileceği ve bu yüzden bazı hayvanların kutsal addedildiği belirtilmekte olup bu vasıflarından ötürü kutsal sayıldıkları bilinmektedir. Bu, parazit taşıdığına inanılan ve önemli derecede korkuya sebep olan hayvanın durumu ile ilahi dinlerdeki sembolik anlamda kullanılan şekliyle “Şeytan” arasında bir benzerlik olduğunu düşünüyoruz. Çünkü özellikle İran, Anadolu ve Mezopotamya medeniyetlerine dair incelememizde edindiğimiz intibalarımızı güçlendiren bir ifadeyle, insan sadece sevdiği şeylere değil korktuğu varlıklara da kutsiyet atfeder. Bkz. Ata, *a.g.e.*,s. 12- 13.

²² Schimmel, *a.g.e.*,s. 39. Sekhet, kadın hastalıklarının, Set ise salgın hastalıkların sebebi olan tanrıçadır. Bkz. Ata, *a.g.e.*,s. 16.

²³ Çağatay, *a.g.e.*,s. 121. Neşet Çağatay'ın bir tesbitine katılmadığımızı belirtmeliyiz. Araplarda efsaneleşmiş bazı hekimlerden bahsederken Çağatay, Lokman Hekim'i örnek vermektedir. Aslında bunun Yunanlı hekimlerden Hipokrat ile aynı olduğunu söylemektedir. Oysa Araplarda Lokman Hekim'le özdeşleşen ve efsaneleşen Yunanlı hekim Hipokrat değil; Asklepiades'tir. Bu vesile ile Çağatay'a karşı ikinci itiraz noktamız, yine önce bahsedildiği gibi, Hipokrat'ın Yunanlı olmadığıdır. Çünkü devrin Roma kralı, mektubunda “Mısırlı Hipokrat” diye bahsetmiştir.

Mısır tanrılarının hemen hepsi şifa verici özelliklere sahip olmakla beraber, bazıları özellikler taşımaktaydı. Tanrıça Sekhmet (aslan başıyla sembolize edilirdi) şifa verici özelliği yanında veba salgınlarının da müsebbibi idi.²⁴

“Mısırlılar kişisel ve toplumsal olarak hijyen kaidelerine, çok önem vermişler ve bunları çok defa dinî prensipleri arasına alarak özel hayatlarına uygulamışlardır. Binaenaleyh Herodotus'agöre Mısırlılar, dünyada sağlık kaidelerine uyan toplumların başında gelmekteydi”.²⁵

Bunca tıbbi tecrübenin sadece Mısır veya Mezopotamya sınırlarına sıkışıp kaldığını düşünmek hatalı olur. Bu birikimi, çeşitli vasıtalarla daha sonra, *Babililer*'den öğrenmiş olan eski *Yunanlılar* tıp sanatını daha ileri götürerek bir düzene koydular ve onun, *Romalılar* 'a ve *İranlılar*'a geçmesine aracılık ettiler”.²⁶ Bu çalışmada, her bir medeniyet incelenirken ya isimlerin ya da kullanılan yöntemlerin birbirine çok yakınlık arz ettiğini gördük. Demek ki bu benzerliğin, kültürler, coğrafyalar ve medeniyetler arası bir iletişim v etkileşim içinde olmalarından, tabir caizse birbirlerini emzirmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa her bir kültürün, Amerikalı ve Avrupalı bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi²⁷, kendi kendine devrimi sonucunda ulaşılan bir seviye olmadığını ispatlamaktadır.

Mısır tıbbında bazı haramlar veya yasaklara rastlamak da mümkündür. Bu yasaklar arasında Sem'avî dinlerle benzerlik arz edenleri de bulunmaktadır. Dinen yasak veya açıkça izin verilmeyen fiillerin işlenmesi dini terminolojide “günah” kavramıyla ifade edilirken tıbben yasak olanların tek isim altında ifade edildiğine rastlamadık. Fakat ortak noktaları, insanlar için sakıncalı, zararlı veya tehlikeli oluşlarıdır diyebiliriz. Konuyla yakından ilgisi bulunan bazı kusurlu davranışlar (günah) cümlesinden olmak üzere rastladıklarımız vardır. Cesede dokunan kişinin taşlanarak cezalandırılması durumu son derece dikkat çekicidir. Yahudilikte zina

²⁴ Bayat, a.g.e., s. 50. Bu tanrılar ailesine “Nil” de dâhil edilmektedir: Nil, şifa tanrısıdır. Birçok hastalığı iyi etmek kudretindeki Nil'e mensup olduklarını göstermek için hekimler, merasimlerde omuzlarında bir kayıp sembolüyle bulunurlar. Nil bazen lotus yaprağı üzerinde deniz üzerinde gezer halde bazen da bir inek olarak tasvir edilirdi. Buna Apis denilirdi. Her şeyi bilen Omirus, Mısır hekimlerinin en büyüğüdür. Bkz.: Ata, a.g.e., s. 16. Nil'in adı Mısır mitolojisinde “*Hapi*”dir. Mutluluk, yeniden hayat ve canlılık olarak Tanrı'dan gelen kutsal, mucizevî bir Su'dur. Nil'in tanrısal olduğu; kutsallığı hakkında bkz.: Gündüz, a.g.e., s. 70, Latin dilindeki “*Hepy*” kelimesinin menşei olmaya uygun bir anlamı vardır.

²⁵ Bayat, a.g.e.,s. 56.

²⁶ Çağatay, a.g.e.,s. 120.

²⁷ Sosyal ve kültürel gelişme ve değişimlerin incelenmesine dair “Bağımsız Evrim ve İletim” teorileri hakkında geniş bilgi için bkz.: Rivers, W. H. R., *Tıp, Büyü ve Din*,(Çev. İbrahim Enis Köksaldı), Epsilon Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 63- 64, 66- 71.

edenin recm edileceği esprisi de acaba buna mı dayalı? Diye aklımıza gelmektedir. Çünkü neticede haram sayılan bir bedene bir şekilde dokunma işi günah sayılmaktadır. Bununla birlikte hatırdta tutulması gereken husus, Talmud kaidelerinin sonradan tedvin edildiği ve yerel kültürün izlerini taşıdığı gerçeğidir. Böyle bir benzerliğin sadece dini değil aynı zamanda yerel kadim kültürden etkilenmiş olması gerçek dışı sayılamaz. Hastalıklı bedenın taşlanarak öldürülmesi fenomen olarak çeşitli sebeplerle yoruma müsaittir. Bir başka ihtimal de görünürde hastanın taşlanması olsa da sembolik olarak vücudu işgal eden kötü ruhun taşlandığı şeklinde de yorumlanabilir. Tarih boyunca “taşlayarak cezalandırma” işinin inanç ve kültürel arka planı araştırılmaya değer bir konudur diyebiliriz. Taşlama işinde esas olan da zaten “bedenin cezalandırılması”dır.

Mısırlılar *koruyucu hekimlik* olarak tanımlayabileceğimiz bazı prensipleri koymuş ve bunları da uygulama kuvveti kazansın diye *dini akide* olarak kabul etmişlerdir. Bu kurallar evin şekli, gıdalar, cinsi münasebet biçimi, zamanı ve temizlenmelerle ilgili kaideler, rahipler tarafından belirlenip takip edilir, etler rahipler tarafından muayene edilir, kurbanlıkları kontrol ederdi. Aybaşı halindeki kadına dokunmak yasak olup, elle boşalma (masturbasyon), din kitabına göre kabahattir²⁸.

Araştırmaya ve tartışmaya açmaya çalıştığımız “günah hastalık ilişkisi” meselesinde kadim medeniyetlerin tababet tecrübesi ile semâvî dinlerin emir ve yasakları arasındaki ilişkiye dair ilginç yorumlardan birisi olarak Galip Ata'nın görüşlerini ayrıca vermeyi faydalı gördük. Galip Ata'ya göre Mısır tababetinde rastladığımız, genel ismiyle hijyen kuralları diğer dinlere geçmiştir. “Sıhhati koruma bahsinin Eski Mısır'da başlamış olduğu tarihen kabul edilebilir. Musa Peygamber'in kendi dininde sıhhat kaidelerini Mısır'da rahiplerden öğrendiğini birçok tarihçi söylemişlerdir. Bu suretle semâvî denilen hükümlerin yeryüzünde ve Eski Mısır'da yerleşmiş hekimlik kaideleri olduğu meydana çıkmaktadır. Bu, sıhhati koruma hükümlerinden domuz eti yememek gibi bazıları, Musa dininden İslâm Dini'ne de geçmiştir²⁹.

Benzerlikler arasında ilişki veya etkileşim olduğunu varsayan Galip Ata, semâvî dinlerin bölgesel kültür ve medeniyetlerinden etkilendiği tezinde büsbütün hatalı sayılamaz. Çünkü gerek Yahudilik gerekse Hıristiyanlık zaman içerisinde kaybolan veya isnatsız nakledilen kutsal kitaplarını birkaç nesil geçtikten sonra şifahi

²⁸ Ata, a.g.e.,s. 31.

²⁹ Ata, a.g.e.,s. 41.

(ezberlerinde kaldığı kadarıyla) tekrar yazılı metne döktükleri (tedvin ettikleri)³⁰ için bu bakış açısının yabana atılmayacağını ortadadır. Ancak İslâm dininin temel bilgi kaynaklarından Kur'ân için böyle bir etkileşimin temelsiz olduğunu veya haksızlık olacağını belirtmeliyiz. Asırlardır Kur'ân üzerine gerek batılı (Müsteşrikler) gerek Müslüman araştırmacıların yaptığı incelemelerde, Kur'ân'ın henüz vahyedilirken (nüzü'l) esnasında kâtipler vasıtasıyla yazıya geçirildiği, bunları Hz. Peygamber'in her zaman namazlarda veya sair vakitlerde okuduğu, okuyan sahabileri dinlediği ve nihayet ilk halife Hz. Ebû Bekir tarafından tek kapak arasına alınıp muhafaza edildiğini kabul etmektedirler³¹. İkinci bilgi kaynağı, inen vahyin uygulama mercii olan Hz. Peygamber'in sözleri ve fiilleridir. Bunların yazımı ve hem yazılı hem de ezberden olmak üzere sahabiler (Hz. Peygamber'in devrindeki Müslümanlar) tarafından nakledile gelmiş olan³² ve adına "sünnet" denilen emir, yasak, tavsiye, tarihi bilgiler, güzel ahlâk (fezâil) öğütleridir. Eğer kadim medeniyetlerle İslâm arasında tarihsel ve kültürel bir etkileşimden söz edilecekse söz konusu benzerliklerin, kısmen hadislerde ama daha ziyade sahabe ve tâbi'îne (sahabilerin talebesi olan İslâm'ın ikinci nesiline) ait sözler, ictihadlar ve anlatımlar içerisinde aranması gerekir diye düşünüyoruz.

Kaldı ki İslâm öncesinde de ilâhi kitaplar ve adına "suhuf" denilen sayfalar gönderildi. Buradaki emir ve nehiyeler (yasaklar) elbette insanların sağlığı ile doğrudan alâkalıdır. Din ve kültürlerin birbirlerinden etkileşimine gelince, ortaya konulan iddiaların aksini düşünmek de mümkün gözüküyor. Meselâ sağlık

³⁰ Tevrat'ın yazıya geçirilmesi tarihleri ve bize gelen kutsal metinlerin sıhhati konularında geniş bilgi için bkz: Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayınları, Ankara 1997, s. 60, 75- 97. Hıristiyan kutsal metinlerinin yazı ile tesbit tarihleri ve güvenilirliğine dair görüşler için bkz: Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ankara 1996, s. 196- 214; Erbaş, Ali, *Hıristiyanlık*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, 77- 92. İncil metinlerinin rahiplere, Kur'an metninin Allah'a ait olduğu hakkında bkz.: Jansen, J. J. G., *Kur'ân'a Bilimsel- Filolojik- Pratik Yaklaşımlar*, (Çev. Halilrahman Açar), Fecr Yayınevi, Ankara 1993, s. 12, 15.

³¹ Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 45, 52, 53, 55, 57; Draz, Abdullah, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, (Çev. Salih Akdemir), Ankara 1983, s. 27- 39; Muhammed Hamidullah, *Kur'ânı Kerim Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 41- 50.

³² Henüz Hz. Peygamber'in sağlığında bizzat yazdırdığı önemli hükümler, mektuplar ve genel olarak hadisler yanında ashâbın şahsi ilgileri sonucunda oluşturduğu çok sayıda hadis sayfaları ve bu sayfaların ikinci nesilden (Tâbi'inden) itibaren sonraki nesillere aktarıldığına dair tatmin edici bilgiler için bkz.: Hâkim Nisâbü'rî, *el-Kifâye fi İlmî'r- Rivâye*, Mektebetü'l- Mütenebbî, Kâhire, tsz., s. 256- 261; Hatîb el- Bağdâdî, *el- Kifâye fi İlmî'r- Rivâye*, Beyrut 1988, s. 342- 345, 353- 355; Muhammed Accâc el- Hatîb, *Sünnetin Tesbiti*, (Çev. Mehmet Aydemir), İstanbul 2006, s. 292- 315; Muhammed Mustafa el- A'zamî, *İlk Devri Hadis Edebiyatı*, (Çev. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 34- 70; Koçyiğit, Talât, *Hadislerin Toplanması ve Yazı İle Tesbiti*, Konya 2007, s. 36- 128; Yardım, Ali, *Hadis II*, İstanbul 2000, s. 18- 39.

konusunda kadim kültürlerin, ilâhî yaptırıma sahip olan dini kurallardan da bazı şeyleri almış olması ihtimal dâhilindedir.

6. Çin

Mezopotamya, Mısır ve Anadolu havzasındaki medeniyetlerle önemli farklılıklar içeren Çin medeniyetinde hastalık sebeplerine dair elde ettiğimiz bilgilerin, eski Çin inancıyla olan irtibatı görmezlikten gelinemez. Doğru yaşamak bu inancın temelidir. Doğru öğretilere göre yaşayan kişinin hasta olmayacağı; hasta oluyorsa da yapılan yanlışlıkların sonucu olarak görülmektedir. Genel olarak ahlâki düzgünlük ve yaşama sanatı olarak tanımlayabileceğimiz “Konfüçyüs dininin, önemli ölçüde ahlâkî öğretileri vardır. Bunlar daha ziyade kişinin maddi ve mânevî sağlığını da temin eden telkinler olarak görülmektedir. Konfüçyüs dininin ahlâk anlayışının dini vecibe olarak normatif bir değer taşıdığını; asıl olanın *sosyal uyumluluk* olduğunu söyleyebiliriz”.³³ *Ailenin üyelerinden biri hastalandığı vakit, ta hasta iyileşinceye ya da ölünceye kadar, sırayla bütün tanrılara başvurulurdu. Onlardan, hekimlerin verdikleri ilâçlar için ne diyecekleri sorulur, hattâ ilâç salık vermeleri istenirdi. Hasta ateşten sayıklıyor ya da kendinden geçiyorsa bu, onun ruhunun yerini şaşırdığını anlatırdı ve onu yeniden yerine getirmek için bir taoist tapınağındaki tanrıdan yardım istenirdi. Bir çocuk hastalandığı vakit bu tanrılara dilekçe yazılırdı. Bazı taoist tapınaklarında alçıdan yapılmış iki ihtiyar heykeli bulunurdu; bunlar uykusuz çocukları uyuturlar diye inanılırdı. Çiçek hastalığının, kızamığın ve bütün çocuk hastalıklarının özel tanrıları vardı. Bunlara yakarma çok sade idi: Mum ve tütsü yakılır ve bu arada birçok defa eğilerek selâm verilirdi”.*³⁴

Çin tıp anlayışında hastalıklar da **Yin-Yang**teorisine göre açıklanırdı. Bu teoriye göre evrenin ulu ruhu **Tao**, birbirine zıt iki güç olan Yin ve Yangile kendini hissettirirdi. **Yang**;gök, güneş, yaratıcılık, aydınlık, sıcaklık, erkeklik, sertlik, yükseklik, hafiflik, hareketlilik gibi özelliklere sahip olup karaciğer, kalp, akciğer, böbrek ve dalakta; **Yin** ise ay, toprak, soğukluk, dişilik, karanlık, yumuşaklık, alçaklık, ağırlık, sükûnet özelliklerini taşır ve ince barsak, kalın barsak, safra kesesi, mesane ve midede bulunur ve bu organlara hükmederdi. Yin-Yang"ın organlarda belli oranlarda uyum içinde dengede bulunması, vücut sağlığını, dengenin bozulması ise hastalıkları doğurmaktaydı. Tedavi dengeyi yeniden sağlayacak girişimlerle sağlanmaktaydı”.³⁵

³³ Yurdaydın, a.g.e.,s. 150.

³⁴ Örs, Hayrullah, *Konfüçyüs Feylesof ve Din Kurucu*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1964, s. 336.

³⁵ Bayat, a.g.e.,s. 68.

Bu anlayış biçiminin de Tao (Tanrı) ile bağlantılı olması, Çin'de tıbbın veya insan sağlığının Tanrının yani Tao'nun koyduğu "denge" kurallarına uygun davranılmasına bağlı olduğunu göstermektedir. Çin tababetinde hastalığın insan davranışlarıyla irtibatlı görülmesi, varsayımımızı destekler mahiyette, insan davranışlarının bütünü anlamındaki "ahlak" ile yani kötü davranış (dini anlamda günah) ile bağlantısı vardır.

Tao'nun kendisini kâinata zıtların (yin- Yang) dengesiyle hissettirmesini başka düşüncelerde veya branşlarda ifadesini bulan "tabiat kanunları" diye tabir edebiliriz. Tabiatın geneline hâkim olan evrensel dengelerin özellikle İslâm'daki adının "Allah'ın Kânunları veya Sünnetullah" olduğunu da burada hatırlamalıyız.

İslâm'da Kur'ânî tanımlama ile Sünnetullah'ta bir değişikliğin olmayacağı³⁶; her zaman ve her yerde aynı şekilde geçerli olduğu ve evrensel düzenin (kosmozun) esas (doğal, fitri veya ilâhî) olduğu hususu, çeşitli dil, düşünce ve kültürlerde farklı ifade edilmiş olsa da hepsinde ortak olan bir anlayış geçerlidir. O da bir düzenin bütün kâinata cüziyattan külliyata hâkim olduğu ve fert olarak insanın da huzurlu, sağlıklı ve verimli yaşayabilmesi için bu düzene uygun davranması gereğidir diyebiliriz.

7. İran

İran dininde hastalıkların sebebi yüce veya görünmez varlıklardır. Esasen sağlıklı olmak var olan bir düzenin gereğidir. Hastalık ise, insan bedeninden ruhsal dengesine, çevre ve tabiat dengesinden yönetimdeki adalet düzenine kadar, dengelerin sarsılarak devamlılığın sona ermesi anlamında fesada (kaosa) uğraması halidir.

"AngraMainyu ismi, kötü ruhu ifade etmek amacıyla Zerdüştilerin kullandığı bir kavram olarak karşımıza çıkar. O, insanoğlunun bedenlerine sakatlıklar, hastalıklar ve çürüme (bozulma) bulaştırır. O, insanoğlunun ahlâk yapısını, kötü düşünce ve fikirleri ile bozar ve onları, ilahi otorite olan Ahura Mazda'ya karşı isyana teşvik eder. Kötü ruhlar (daeva), AngraMainyu ile beraber Ahura Mazda'nın "mükemmel yaratmasını" mahvetmek için işbirliği içerisine girmiştir. AngraMainyu'nun dostları olarak kötü ruhlar, kendi kötülüklerini bütün dünyaya yaymışlar ve

³⁶ Her yaratılanın belli bir ölçüye göre yaratıldığı, dengelerin bozulmasının fesad olduğu ve evrene hâkim olan düzenin "sünnetullah" olduğu ve değişmeyeceği konusunda: 54. Kamer, 49: "Biz her şeyi bir kadere (bir düzene, ölçüye, plana) göre yarattık". 21. Enbiyâ, 22: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti". 33. Ahzâb, 62; 35. Fâtır, 43: "...Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın".

insanoğlunu doğru dinin yolundan alıkoymaktadır".³⁷Buna göre bütün kusurlar, pislik, hastalık, pas, kir, küf, pis koku, mantar ve çürüme AngraMainyunun ve onun lejyonlarının işidir".³⁸

Daha önce de kısaca değindiğimiz gibi, bu dinin esası, Hint-İran dininde, bir başka şekli de Hindistan'da ilk Vedik devirde görülmektedir. Bilindiği gibi, Âriler iki tabiatüstü varlık sınıfı düşündüler: **Asuralar** (İran'da **ahuralar**) ve **devalar** (İran'da **daevalar**). Hindistan'da "**asura**" kelimesi şeytanî varlığa ad olarak, "**deva**" da ilahî varlığa ad olarak kullanıldığı halde, İran'da tam tersineydi. Belki de Zerdüşün etkisi altında daevalar şeytanî sayılmış ve ahura sınıfından da bir büyük Ahura, Aydınlığın Efendisi ya da Ahura - Mazda ortaya çıkmıştır".³⁹

İran kadim kültürü ile Yahudi inancının belli noktalardaki benzerliği dikkat çekicidir. "Zerdüştlere göre Hürmüz ilk olarak **VohuManah** (İyi Akıllı)' yı yaratmıştır. O, diğer bütün şeyleri yaratırken ona danışır. Bu düşünce Eski Ahid'te de işlenmiştir. Yahova'nın ilk yarattığı şey **Hikmet** (Bilgelik)'tir. O, gökle yeryüzünü yaratırken baş usta olarak yanında Hikmet yer alır".⁴⁰

Temizlenme ve arınma ayinlerinin Zerdüş inancındaki mahiyeti ile Yahudilikteki kirlenme ve arınma ibadetleri arasındaki benzerlik hayret vericidir. Dinen haram sayılan bir şeye dokunmuş olmak, kadınlara ve erkeklere mahsus özel haller, hatta dini hiçbir sebep olmaksızın cildteki yara ve çıbanlar bile Yahudi din adamına gösterilmek ve onun tayin edeceği kurban bedeliyle birlikte özel suda yıkanarak, muayyen duaları okumak suretiyle, Kohen'in kontrolünde bir nevi karantinaya alınması gerekmektedir. Sadece bu uygulama yani hastalık veya kirlenme sebepleri ile bundan arınma merasimleri arasında bir hayli benzerlik göze çarpmaktadır. Gerçi bu su ile arınma ibadeti bir bakıma Hıristiyanlıkta Papaz nezaretindeki vaftize de benzemektedir.

8. Yunanlılar

Yukarıda görüldüğü gibi Mısır belli konularda Yunanı etkilemiş, Tanrı Toth, Yunan'da Hermes'le, İmhotep de Asklepios'la özdeşleştirilmiştir. Böylece tıp ve diğer gelenekler de fikir ve kurum olarak geçmiş olmalıdır. "Yunanlıların, hastaların sağlıklarına kavuşmaları konusundaki umut ve endişeleri hususuna önem vermeye başlamaları Aesculapius mezhebi ile başlamıştır. Şeytan çıkarma işleminden

³⁷ Oymak, İskender, *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Âdetler)*, Elazığ, 2003, s.154.

³⁸ Oymak, a.g.e.,s. 127-128.

³⁹ Yurdaydın, a.g.e.,s.98.

⁴⁰ Yurdaydın, a.g.e.,s.100.

arındırılmış bir psikoterapi yönteminin tapınaklarda başladığı söylenebilir".⁴¹ *Hastalıklara yol açan tanrılar olduğundan, tedavi onlara yakarmak, karmaşık ayinler ve büyü güçleri bir araya getiren bir yöntemle büyü sözler yanında lahana gibi basit bir yiyecek veya ilaçla yapılıyordu. Bu iyileştirmede doktorun yeri yoktu. Şifanın, ilâcın gücünden geldiğine inanıldığından ilâcı verenin hekim olması gerekmiyordu".⁴²*

İlyada'da, tanrılara sık sık yapılan göndermelere ve ölüm dualarına karşın, Homeros'un devrinde tıbbın büyüye dayanmadığı, uzmanlar tarafından uygulanan, karşılığında para kazanılan bağımsız bir disiplin olduğu açıktır. Ancak zaman içinde Yunan kültürü üzerindeki doğu etkisi gittikçe daha belirgin hale geldi. Sonuç olarak Yunan tıp da ruhanileşti. Homeros'dan sonraki edebi eserler incelendiğinde, büyü, kötü ruhlar, kâhinler ve kehanetle ilgili konulara göndermelerle yüklü oldukları görülür.

*Bu dönemde Yunan tanrılarının çoğu şifa verici özellikleriyle anılmaya başlandı. Apollo, Artemis, Athena ve Afrodit'in yanı sıra yer altı tanrıları da hastalıkları tedavi edebilmekte veya önleyebilmekteydiler. Aesculapius mezhebi de bu tanrılardan birine tapınmayla gelişmiş olabilir".⁴³ Doğu dinleri Yunanistan'da gelişmeye başladı. Pythagorculukta Buddizm koku pek çok şey bulunmaktadır. Belli inançları bir yana bırakırsak, bu felsefe ekollerinin genel etkisi, ibadet yerine nazariyeyi koymak ve geleneksel ilahiyatı metafizik açıdan yorumlamak oldu. Meselâ **Hestia, Poseidon, Hades ve Hera**; ateş, su, toprak ve hava biçimine dönüştü. Diğer bütün şeyler bu dört unsurun birleşmesinden meydana geliyordu".⁴⁴*

Zaman içerisinde diğer düşünce ve inanç sistemlerini etkileyen ilahiyat anlayışı ve tanrı inancı kadim grek (Yunan) kültürüne de taşınmış görünüyor. Elbette onlardan da Romalılar etkilenmiştir diyebiliriz. Yukarıda özetlendiği gibi bu etkileşimin bir benzerini Hind kültürü ile Eski İran (Pers) kültürü arasında da görmekteyiz.

"Roma İmparatorluğunun Yunanistan'a hâkimiyeti sırasında bölgesel sır dinlerinin yanısıra Yunanistan, **Mithraizm** denen bir dinin etkisine girdi. Bu din Yunanistan'da pek fazla yayılmadı. Roma imparatorluğunun diğer yörelerinde ise, hızlı bir yayılma gösterdi. **Bu din Zerdüşti dini ile Bâbil dininin unsurlarını taşımaktadır.** Mithra, Ahura-Mazda'nın hizmetinde bir kurtarıcıdır. Karanlık kuvvetleriyle çarpışır. Onun başlıca kahramanlığı Zerdüştilerin kutsal öküzünü

⁴¹ Margotta, a.g.e.,s.24.

⁴² Bayat, a.g.e.,s.106.

⁴³ Margotta, a.g.e.,s. 22.

⁴⁴ Yurdaydın, a.g.e.,s. 85.

öldürmesi idi. Bununla ilgili tören kan banyosu ile sembolize edilir".⁴⁵ *"Antik Yunanistan'da din gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası olup, tiyatro, spor, sağlık gibi hayatın her alanı tanrıların koruması altındaydı. Tanrıların çoğunun şifa verme gücüne inanılıyordu"*.⁴⁶

Yukarıdaki efsaneden de anlaşılacağı üzere antik yunanlılar da şifanın hatta ölünün tekrar hayata kavuşma sürecindeki bilgi ve yetkisinin Tanrısal olduğunu vurgulamakta olup bu durum ruhların ölümsüzlüğüne inanan Mısır'ın etkisinde kaldığını göstermektedir.

9. Romalılar

Romalılarda hastalık sebepleri anlayışı, genel olarak tıbbi tevarüs ettikleri kültürlere bağlı ve bağımlıdır. "Diğer birçok halklar gibi onlar da bu aşağı kültür düzeyinde bazı tanrılara inanıyorlardı. Mars İtalya'da genel olarak ibadet edilen önemli bir tanrıdır. Çok geniş görev ve faaliyetleri olan bir tanrıdır. Bu ödev ve faaliyetlere, insanların, sürülerin ve diğer malların her türlü kötülüğe ve afete karşı korunması dâhildir".⁴⁷ "Bu devrin hemen hemen bütün tanrıları hayatın belli sahalarını denetlemekle birbirinden ayırt edilen tanrılardır. Onların "numen" diye bilinen insanüstü güçleri vardır. Onlara uygun bir biçimde başvurulunca, bu güçlerini insanların yararına kullanmaları mümkündür".⁴⁸

Hastalığın tanrılara bağlandığı inanç biçiminin izini sürerken gördüğümüz yatay seyir, Mezopotamya ve Mısır üzerinden Eski Yunan (Grek) kültürüne oradan da Romalılar'a geçiş sağlamıştır. "İlk devirlerde halk, sağlık problemlerinin halli için, tanrılardan, özellikle tarım ve üreme tanrıları ile sayısız ruhlardan medet umarlardı".⁴⁹ Eski Yunan'da hastalıkların sebebi tanrılardı. Öbür yandan yine şifa tanrılardan gelirdi. Onların şifaya razı edilmesi için dualar, büyü sözler yanında basit ama kutsallığına inanılan bitkilerdeki şifa gücüne inanma geleneği Roma'ya da geçmiştir. Haliyle tedavi uygulamasında kişi ve şifa kaynağı (tanrı veya tanrılar) esas olduğundan doktorun önemi yoktu.

Görüldüğü gibi Romalılarda da hastalığın sebebi ya doğrudan veya bir sebebe bağlı olarak tanrılara bir başka ifadeyle insanın davranış hatalarına (günaha)

⁴⁵ Yurdaydın, a.g.e.,s. 86- 87. İsmail Yakıt, Eski Yunan medeniyetinin Hitit ve Fenikeliler vasıtasıyla Mısır, Mezopotamya, Hint ve İran'ın etkilerini aldığını bildirmektedir.: Yakıt, İsmail, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, s. 57.

⁴⁶ Bayat, a.g.e.,s. 83-84.

⁴⁷ Yurdaydın, a.g.e.,s. 88.

⁴⁸ Yurdaydın, a.g.e.,s. 89.

⁴⁹ Bayat, a.g.e.,s. 106.

bağlamak mümkündür. Zaten tedavilerin tanrı veya tanrılara adanmış olan mabed hastanelerde din adamı hekim vasfındaki uzmanlar tarafından uygulanıyor olması da bu görüşümüzü güçlendirmektedir. Ancak bazı değişiklikler de göze çarpmaktadır. Yani önceden ve diğer kaynak kültürlerde tanrı veya tanrılara arz edilen sunaklar ile dua ve istekler, tesir altındaki inanç kitlesinde tedavi eden rahip hekimlere yapılır olmuştur. "VI. yüzyılda yıkılan **Atina Asklepionu**'nun üzerine kurulan Hıristiyan bazilikası, Hıristiyan ermiş doktorların anısına adanmıştı. *Yani Yunan ve Roma sağlık tanrıları Hıristiyan kilisesinin azizlerine dönüşmüş, dualar ve istekler tanrılara değil Hıristiyan azizlerine yapılmaya başlamıştı. Asklepionlara sunulan anatomik adaklar da Akdeniz ülkeleri kiliselerdeki minyatür metal plaklar veya balmumundan yapılmış hasta organ modellerine dönüşmüştür*".⁵⁰

Sonuç

Kadim medeniyetler, bilindiği üzere birçok yönden muhtelif ilim dallarınca inceleme konusudur. Tıbbi gelenek bakımından önemli bilgiler içeren medeniyetlerin, Tıp Tarihi ve Dinler Tarihi başta olmak üzere Etnoloji, Arkeoloji, Bilim Tarihi ve Halk Hekimliği gibi disiplinlerin de ilgi alanına girmektedir.

Bizim bu konuya eğilmemizin sebebi ise yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz ilim dallarının uzmanlarının müstakil ve kendi zaviyesinden konuları incelerken, disiplinler arası irtibatı ve birbirlerinden faydalanmayı temin edecek değerlendirmeleri büyük ölçüde ihmal etmiş olmasıdır. İtiraf etmeliyiz ki, kendi branşları için çok değerli sonuçlar elde eden söz konusu bilim uzmanlarının değerli mesailerі olmasaydı biz de böyle bir çalışmaya cesaret edemezdik.

Netice tanrıların insanlarla olan ilişkisi sadece koruma, destekleme, hastalanırsa şifa vermek gibi müsbet değil; kendilerine veya insanlara verdiği sözde durmayanları, gerekli dua, yakarış veya adaklarda bulunmayanları da hastalığa maruz bıraktığı görülmüştür. Bundan başka, inançların ve tedavi uygulamalarının tanrılarla irtibatlı olmasından çıkarılacak sonuç gereği; belki tanrıların koyduğu kuralları çiğnemek anlamında yanlış davranışlarda bulunan insanları hastalandırmayı kendine görev seçmiş olan tanrılar, insanları behemhal hasta etmek, helâke götürmek ve yok etmek üzerine bir trajediyi icra etmektedir.

Her hangi durumda olursa olsun insanların maruz kaldıkları hastalıklar karşısında ve muhtemel hastalık çeşitlerinde tanrılara yalvarıp yakardıkları

⁵⁰ Bayat, a.g.e.,s. 107.

müşahede edilmektedir. Tanrıların gönlünü almaya yönelik bu yakarışlar, esasen Semâvî Dinlerdeki dua, tevbe ve istiğfar gibi anlamlıdır. Yine aynı şekilde canlı hayvan ve onun ürünlerinden, tahıl, meyve gibi zirai mahsüllerden sunulan hediyeler ve kurbanlar da insanın tanrıya yakınlaşma biçimlerindedir. Ancak burada karıştırılmaması gereken bir husus, kadim medeniyetlerdeki kurbanın sunulma sebebi büyük oranda korunma veya kurtulma amaçlı iken, başa gelen felaketlerle veya bir işe teşebbüste muhtemel tehlikelerden korunmak durumuyla sınırlıdır. Fakat Semâvî dinlerde kurbanın, yıl içerisinde sabit icra edilenleri ve şartlar gereği muayyen zaman takip etmeyenleri, şükür için sunulmakta hatta dünyevi sebeplerden ayrı olarak uhrevi faydası için de kesilmektedir. Dinlerdeki kurban, muayyen hayvanlardan ve belli vasıflarla tayin edilirken bunları da belirleyen Allah'tır. Oysa medeniyetlerde zirai ürünlerden de kurban hediye edilmekte olup, vasfını ve miktarını tanrı değil insan veya din adamı-hekim tayin etmektedir.

Özellikle kitlesel ölümlere sebep olan bulaşıcı hastalıkların kaynağı büyük oranda tanrı veya tanrılardır. Buna mukabil münferit hastalıklarda tanrılara isnat edilenler olduğu gibi çoğunlukla cin, şeytan veya ruhlara bağlandığı görülmektedir.

Bir başka dikkat çeken husus eski medeniyetlerde bazı hastalıkların, insanın kendi hataları, ahlâksızlığı, temizliğe dikkat etmemesi, belli kuralları çiğnemesi ve yanlış hayat tarzı sebebiyle hasta olduğudur. Bu durumda hastalık ile bir nevi günah bağlantısının ortaya çıktığı görülmektedir. Semâvî Dinler'de geçmiş kavimlerin Allah tarafından çeşitli felâket ve belâlara maruz bırakılarak helâk edildiği konusu, günahların hastalık sebebi olduğunu göstermektedir. Çünkü kavimlerin helâk edilmesindeki bazı sebeplerin, kitlesel ölümlere yol açan bulaşıcı hastalıklar ile yağmur, fırtına ve su taşması veya sel baskını gibi tabii âfetler olduğu bilinmektedir.

Zâhirde görülen benzerlikleri izah ederken ortaya atılacak varsayımlardan birkaçı şöyle sıralanabilir.

a- İnanç ve kültürün kesişim noktaları olarak öncelikle dinlerin ve Kültürlerin birbirini etkilemiş olması,

b- Dinlerin zaman içerisinde kısmen de olsa kültürleştiği ve geleneğe dönüştüğü,

c- İnsanların semâvî dinlerin kutsal metinlerine zaman içerisinde kültürel ve geleneksel unsurlar eklediği,

d- İnsan tecrübe ve birikiminin anonim harmanından bazı konuların, tarih içerisinde uygulanmasını zaruri kılmak (inancın otoritesinden faydalanmak) için, kutsallaştırılıp “kut”laştırıldığı şeklinde varsayımlar zikredilebilir.

İncelediğimiz medeniyet ve kültürlerde hastalık algılaması ve tedavi geleneğinde kültürlere göre değişen ama gerek açıkça gerekse kapalı bir şekilde kendini hissettiren ortak noktalar vardır. Bunlardan birisi de hastalıklara dair sebepler arasında İnsan davranışlarındaki dengesizlik veya kusurlardır. Bu kusurlar, bazı inanç sistemlerinde tanrının ya da tanrıların gazabını çeken “günah”lardır veya “evrensel denge kanunlarına aykırı” yaşayış veya davranış biçimleridir. Her iki durumda da insanı kuşatan ve kendisiyle uyumlu davranmak zorunda olduğu üstün bir güç ve O’nun koyduğu kanunlar söz konusudur. Bu varlığa veya onun koyduğu kanunlara (evrensel dengeye) aykırı davranmanın insan sağlığını tehdit ettiği ortaya çıkmaktadır. Hastalığa sebep olan bu aykırı davranışı ahlâkî bir terim olarak da ifade etsek veya dînî terimle adına “günah” da desek neticede sağlığın insanüstü bir varlıkla veya insanı kuşatan bir nizamla ilgili olduğu, kadim medeniyetlerde işlenmektedir.

Çalışmamızdan elde edilen neticeler bu şekilde özetlendikten sonra, ileride çalışacağımız Semâvî Dinlerin Kutsal Metinlerinde Tıbbı Bakış, İslâm tıbbı, İslâm tıp geleneği, Tıbb-ı Nebvî” veya geleneksel ifadeyle Müslüman tıbbı gibi konularda kısmen de olsa tarihsel bilgiler elde etmiş olduk.

Geleneksel tababet içerisinde ele alınan diğer konulardan biri de “Halk Hekimliği”dir. Bunun da hâlen günümüzde geçerli olduğunu ve bölgesel, kültürel ve dini unsurlarla değişen ve uygulanan yöntemler bütünü olduğunu da zikretmeliyiz. Halk hekimliğinde dini olmaktan ziyade milli kültürün izlerini yansıtan ve “Ocak” tabir edilen kurumlara yörede dini kişiliği ile tanınan kişilerin sihirsel, büyüsel yöntemlerle yıldıznâmelerden muska hazırlayan ve adına “Hoca” denilen şahısların tedavi veya koruma amaçlı tatbikâtında ve tarikat geleneğinde önemli yeri olan “Sûfî Tıbbı” diye adlandırabileceğimiz konuda incelenmeye değer çok tecrübelerin olduğuna inanıyoruz.

Sonuç olarak söylemek istediğimiz, ilâhî veya semâvî dinlerin tıpla ilgili yaklaşımı teolojik (imanî ve tevhidî) çerçevesinde ele alındığı gerçeğidir. Yani ilâhî dinlerde amaç insanların hastalanma ve şifaya kavuşma meselesini aydınlatmak değil, doğru iman ve doğru yaşayışın insana maddi mânevî, dünyevî uhrevî faydalar sağlayıp kurtuluşa erdirdiği ama buna mukabil inanç, ibadet ve ahlâkta yanlış yol

tutanların ise başta kendi kendine zarar verdikleri ikinci olarak da Allah'ın gazabına maruz kaldıkları temelinde anlam kazanmaktadır. Böylece her şeyi yaratan Allah'ın insanlara bazen imtihan ve ilâhi rahmet gereği verdiği hastalıkların ve şifasının kaynağı Allah olduğu halde eski medeniyetlerde hastalık sebebi tanrı veya tanrılarla şifa verenlerin farklı oldukları görülmektedir.

İhtiyad kaydıyla diyebiliriz ki, İlâhî dinler sadece inanç, ibâdet ve güzel ahlâk kuralları ile sınırlı değil; aynı zamanda insanın düşünce biçimi ve tıbbi tecrübesini de düzenlemektedir. Yani hastalık ve şifa Allah'tandır. O'nun izninin haricinde hiçbir varlık veya nesne insanı hasta etme veya ona şifa verme kudretine sahip değildir. Eğer diğer varlık ya da nesnelere böyle bir kudret olsaydı ölüme çare bulabilirdi. Bu yönüyle İlâhî dinler tıbbî da nisbeten istismar edilmekten kurtarmıştır diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- A'zamî, M. Mustafa, *İlk Devri Hadis Edebiyatı*, (Çev. Hulûsi Yavuz), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayınları, Ankara 1997.
- Ata, Galip, *Tıp Tarihi, Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri VIII. Bölüm. Bağdâdî, Hatîb, el- Kifâye fi İlmi'r- Rivâye, Dâru'l- Kütübî'l- İlmiyye*, Beyrut 1988.
- Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, Sade Matbaa, İzmir 2003.
- Cilacı, Osman, *İlahi Dinlerde Dualar*, Arı Basımevi, Konya 1982.
- Çağatay, Neşet, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar İslâm Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993.
- Çiğ, Muazzez İlimiye, *Kur'ân İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2003.
- Draz, Abdullah, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, (Çev. Salih Akdemir), Mim Yayınları, Ankara 1983.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihi*, (Çev. Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005.
- Erbaş, Ali, *Hristiyanlık*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Gündüz, Altay, *Mezopotamya ve Eski Mısır*, İstanbul, 2002.
- Gündüz, Şinasi, "Eski Harran'da Sibir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban", Milet ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, yıl 2 sayı 1 Aralık 2004.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ânı Kerîm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

- Hatîb, Muhammed Acâc, *Sünnetin Tesbiti*, (Çev. Mehmet Aydemir), Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.
- Haviland, William a., *Kültürel Antropoloji*, (Trc. Hüsamettin İnaç, Seda Çiftçi), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002.
- Jansen, J.J.G., *Kur'ân'a Bilimsel- Filolojik- Pratik Yaklaşımlar*, (Çev. Halilrahman Açar), Fecr Yayınevi, Ankara 1993.
- Koçyiğit, Talât, *Hadislerin Toplanması ve Yazı İle Tesbiti*, Hüner Yayınevi, Konya 2007.
- Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2001.
- Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ertem Matbaası, Ankara 1996.
- Margotta, Roberto, *Tıp Tarihi*, (Çev. Nilgün Güdücü), Hürriyet Gazetecilik ve Matbaacılık, İstanbul, 1998.
- Nisâbü'rî, Hâkim, *el-Kifâye fî İlmi'r- Rivâye*, Mektebetü'l- Mütenebbî, Kâhire, trz.
- Oymak, İskender, *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Âdetler)*, Elazığ, 2003.
- Örs, Hayrullah, *Konfüçyüs Feylesof ve Din Kurucu*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1964.
- Rivers, W. H. R., *Tıp, Büyü ve Din* (Çev. İbrahim Enis Köksaldı), Epsilon Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- Tekin, Arif, *Sümerler'den İslam'a Kutsal Kitaplar ve Dinler*, Berfin Yayınları, İstanbul 2005.
- Tora, Gözlem, *Gazetecilik Basın ve Yayın*, İstanbul, 2006.
- Uzluk, Feridun Nafiz, *Genel Tıp Tarihi*, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958.
- Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Yakıt, İsmail, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Tuğra Matbaası, Isparta 2002.
- Yardım, Ali, *Hadis II*, Damla Yayınevi, İstanbul 2000.
- Yurdaydın, Hüseyin - Dağ, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara 1978.
- Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Çev. Zeki Megâmiz), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1973.

BEDDUA OLGUSU BAĞLAMINDA ENBİYÂ 112'NİN ÇAĞRIŞTIRDIKLARI ÜZERİNE

Necdet ÇAĞIL *

ÖZET

Makale, Enbiya 21/112'de yer alan "tevlîd" sanatı doğrultusunda Hz. Peygamber'in ilahî emir gereği müşrikler aleyhine beddua ederken sergilediği üslûp özgünlüğünü gündeme taşımaktadır. Çalışma sadece belâgat değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in örnek bir davranışını referans alması ve bunu insanlık için bir tavsiye olarak öngörmesi sebebiyle etik ve sosyolojik boyutlu bir incelemedir. Çalışmayı, beddua hususunda Peygamberimizle önceki peygamberlerin kullanmış olduğu dil ve üslûp farklılığını ortaya koyma ve bu noktada tüm insanlığa örnek teşkil etme açısından kayda değer buluyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hz. Peygamber, Tevlîd, Beddua

ABSTRACT

On What "Enbiya 21/112" Associates with the Fact of Imprecation

This study deals with how Exalted Muhammad used a manner when he imprecated against idolaters, by means of the literary art of "tawlid" in Enbiyâ 21/112. This article is not only a rhetorical work; but also an ethical and sociological study as it refers to an exemplary behavior of Exalted Muhammad who offers a good model for all mankind. This study is also important because it distinguishes the Prophet Muhammad's mild manner from the other prophets' severe manners in their imprecations, so the study provides a good teaching for all mankind.

Key Words: Koran, the Prophet Muhammad, Tawlid, Imprecation

* Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ncagil@hotmail.com.

Giriş

Kur'an'ın, her haliyle bizim için güzel örnek oluşturduğunu beyan ettiği (*Ahzâb* 33/21) Hz. Peygamber'in beddua konusunda da nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin örnek teşkil edeceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu makalede Nebiler Nebisi'nin, düşmanları aleyhine beddua ederken nasıl bir üslup kullandığı; kinin değil, merhamet ve hikmetin yönlendirdiği bir edep çerçevesinde hareket ettiği, **tevlîd** sanatının tevlit ettiği öğreti eşliğinde sunmaya çalışılacaktır.

1. Tevlîd

Sözlükte “çocuk doğurma” anlamındaki *vilâdet* (*v-l-d*) kökünün **tef'îl** kalıbına uyarlı şekilde “türetme, doğurtma” manasına gelen bu tabir,¹ **Bedî** ilmine özgü bir terim olarak; “**Bedî** sanat türlerinden birini bir diğeriyle eşleştirme sonucu, bu ikisi arasında başka bir **bedî** türünün doğması” demektir ki, buna “*Tevlîdu'l-Bedî' mine'l-Bedî'* (Bedîden Bedî Türetme)” adı da verilir.²

Tevlîd sanatının biri *lafız* diğeri *mana* ile ilgili olmak üzere iki türünden bahsedilmekte olup, bilhassa lafzî tevlîd cümle yerine müfret lafızlarla gerçekleşir ve daha ziyade sataşma amacıyla yapılır. Böyle bir tevlîd sanatında söz sahibinin, kendi kullandığı lafızla bir başkasının kullandığı lafzı eşleştirmesi sonucu, o kişinin amacına ters düşen yepyeni bir söz ortamı doğmuş olur. Örneğin, -hikâyeye göre- Irak valisi Mus'ab b. Zübeyr³ kendi savaş atının üzerine Arapça “*udde*” (hazırlık) lafzını nişan etmiş ve bununla “*uddetu'l-harb*” (savaş hazırlığı) anlamını kastetmişti. Mus'ab katledilip, atı Haccâc'a⁴ intikal edince, Haccâc atın üzerinde damgalı bulunan “*udde*” lafzının yanına “*el-firâr*” (kaçış) lafzının nişan edilmesini emretmiş, nihayet bu iki lafzın birlikteliği Mus'ab'ın hiç kastetmediği “*uddetu'l-firâr*” (kaçış hazırlığı) şeklinde bir anlam tevlit etmiş ve böylece övgü yergiye dönüşmüştür⁵. “Lâfzî Tevlîd” ilahî kelâmın şanına yaraşmadığı için Kur'an'da yer almamış, Kur'an'da sırf “*Tevlîdu'l-Bedî' mine'l-Bedî'*” (*Bedîden Bedî Üretme*) veya *Tevlîdu'l-Funûn mine'l-Bedî'*” (*Bedîden Sanatlar Üretme*) diye isimlendirilen, mana boyutlu tevlîd yer almıştır.⁶

¹ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1988; VIII, 71; Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh*, Mısır 1898, I, 551, “v-l-d”.

² İbn Ebu'l-İsbâ', Ebû Muhammed Zekiyyuddîn el-Mısırî, *Bedî'u'l-Kur'ân*, Kahire 1972, s. 207.

³ Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi olan bu zat hakkında bk. İrfan Aycan, “Mus'ab b. Zübeyr”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 227.

⁴ Haccâc hakkında bk. İrfan Aycan, “Haccâc”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 427-428.

⁵ *İbn Ebu'l-İsbâ'*, a.g.e., s. 207.

⁶ *İbn Ebu'l-İsbâ'*, a.g.e., s. 207-208.

“Tevlîd” adı altında bu söz güzelliğini yansıtan bir ayeti takdim edip, bu ayetin ışığında Hz. Peygamber’in, düşmanlarına beddua ederken ne tür bir üslûp kullanması gerektiğine dair ilahî bir öğretiyi gündeme getirmek uygun olacaktır:

قال رب احكم بالحق (Muhammed:) “Rabbim! (Onlar hakkında) hak ve adaletle hükmünü ver!..” dedi.”⁷

Bu ayeti sadece Hafs, *mâzî* kipiyle قال (dedi) şeklinde okurken, cumhur, *emir* kipiyle قل (sen de ki!) şeklinde okumuştur.⁸ Cumhurun kıraatine göre ayet: (Ey Muhammed!) De ki: “Rabbim! (Onlar hakkında) hak ve adaletle hükmünü ver!” şeklinde tercüme edilebilir.

Cumhurun kıraatinde *tevlîd* sanatı yer almaktadır. Bu sanatı doğuran faktör ise, ayetin bu bölümünü oluşturan lafızların, dışa açılan yapılarıyla bir kapalılığa yüz tutmasıdır. Şöyle ki, cumhurun kıraati şu soruyu akla getirmektedir: “Allah, kendisinin haksız hükmetmeyeceği hususunda kesin inanç beslediğini bildiği peygamberine: “Rabbim! Hakla, adaletle hükmet!” şeklinde, kendi Zat’ından istekte bulunmasını emretmesindeki hikmet nedir? Zira ayette: “De ki: Rabbim, hak ile hükmet!” yerine: “Rabbim, hak ile hükmet!” denmesi yeterli olurdu. Çünkü Allah zaten hakkın dışında hükmetmez. O halde açık lafızlı olmanın yanı sıra, istenilen anlamı tam olarak karşılayabilecek olan kısa bir ibareden ne diye, anlam kapalılığı gerektiren uzun bir ibareye dönülmüştür?”⁹ İşte bu soruya verilecek cevap, *tevlîd* adı altında pek çok edebî sanatın tanınmasına vesile olacaktır. Yalnız bu edebî sanatlara geçmeden önce, önemli bir noktanın izah edilmesi gerekmektedir. Şöyle ki, peygamberler Allah tarafından izin verilmedikçe kendilerine uymayanlara beddua etmezler. Zira onlar ürkütücü değil, sevdirci olarak gönderilmişlerdir. Onlar, Allah’ın bildirmesi dışında gaiple ilgili bir şey de bilmezler. Dolayısıyla Allah onlara, kavimlerinden iman etme imkânı bulunmayanları bildirdiği vakit ancak beddua etmeleri caiz olmuştur. Hz. Nûh da ancak Allah’ın “Kavminden iman etmiş olanlardan başkası artık (sana) asla inanmayacak”¹⁰ demesinden sonra, “Rabbim! Yeryüzünde kâfir namına tek kişi bırakma”¹¹ diye beddua etmeye cesaret edebilmiş ve “yeryüzünde” demek suretiyle de bedduasında tedbirli davranmıştı. Zira inananlar, kendisiyle birlikte gemide

⁷ 21.Enbiyâ 112.

⁸ İbn Mucâhid, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, Dâru'l-Ma ârif, Kahire, ts., s. 431-432; İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kirâât*'l-'Aşr, Mektebe-yi Hâncî, Mısır, ts., II, 325.

⁹ İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 208.

¹⁰ 11.Hûd 36.

¹¹ 71.Nuh 26.

bulunuyorlardı. Dolayısıyla o anda yeryüzünde (karada), azaba müstahak olmuş kimselerden başkası kalmamıştı.¹²

Aynı şekilde Cenabı Hak, Hz. Muhammed (s.a.)'e karşı direnip ona uymayan müşriklerin iflâh olmalarına dair ümit kalmadığını görünce, onlara beddua etmesini kendisine emretmiş, fakat bu bedduanın nasıl yapılacağını da öğretmiş oluyordu.¹³ İşte, Hz. Peygamber'e bir öğreti tarzında gelen bu üç lafızlık **قال رب احكم بالحق** (*Rabbim, hakla hükmet*) tavsiyesinin edebî veçhesi on dört adet **bedî** sanatının doğmasına zemin oluşturmuştur ki, bunlar şöyle sıralanmaktadır:

1. İrdâf

Lügat olarak “bir şeyin diğer bir şeye tâbi olması” anlamındaki *ridf* (*r-d-f*) kökünün, **if'âl** kalıbına aktarılmış şekliyle “bir şeyi bir başka şeye tâbi kılma, ardından gelme, birisini atın terkisine alma vb.” manaları ifade eden *irdâf*,¹⁴ belâgat terminolojisinde; “Konuşanın, bir manayı kastedip, onu kendisi için konmuş özel lafızla değil de, o manaya zorunlu olarak uyan eş anlamlı başka bir lafızla ifade etmesi” demektir.¹⁵ Bu sanatı icra etmekteki amaç, söz konusu mana için konmuş olan özel lafızda yer almayacak şekilde vasıfta mübalağa yapmaktır.¹⁶ “İş bitirildi”¹⁷ ilâhî sözünün “Allah'ın, helâkine hükmettiği helâk oldu, kurtuluşuna hükmettiği de kurtuldu” anlamında kullanılması buna örnek verilebilir.¹⁸

2. İzah

Sözlükte “açık olmak” anlamındaki *vuzuh* (*v-d-h*) kökünün, **if'âl** kalıbına uyarlanmış şekliyle “bir şeyi açıklamak, açığa çıkarmak” manasına gelen bu tabir¹⁹, terim olarak; “Sözü yöneltmede bir kapalılık görülmesi nedeniyle, bunun ardından maksadı açıklayan başka bir sözün getirilmesi” demektir.²⁰

Konumuz olan cumhurun kıraatinde (az önce geçen) **irdaf** sebebiyle ayetin dış görünümünde kısmî bir kapalılık vuku bulmuştur. Eğer “*Rabbim, hak ile hükmet!*”

¹² İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 208.

¹³ İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 208.

¹⁴ Halîl b. Ahmed, a.g.e., VIII, 22; Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 193; Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru Sâdır, Beyrut 1992, s. 228; İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990, IX, 114-115, “r-d-f”.

¹⁵ Hafâcî, İbn Sinân Ebû Muhammed Abdullâh, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 229-230; Tehânevî, Muhammed Alî b. Alî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, Kalkûta 1862, I, 577.

¹⁶ Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, s. 230. Bu söz sanatıyla ilgili şiir için bk. Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, s. 230-231.

¹⁷ 11.Hüd, 44.

¹⁸ Tehânevî, a.g.e., I, 577.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 634, “vdh”.

²⁰ Alevî, a.g.e., s. 449; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1451.

denmekle yetinilmiş olsaydı amaçlanan mana noksan kalacaktı. Zira sadece hükmün talebi maksadı tam olarak karşılamamaktadır. Bu yüzden “*De ki*” ifadesi getirilerek, **irdaf** tarzından kaynaklanan kapalılık **izah** tarzıyla açıklığa kavuşturulmuştur.²¹

3. İdmâc

Sözlükte “bir şeyin içine girip karışmak” anlamındaki *dumûc* (*d-m-c*) kökünün, **if’âl** kalıbına aktarılmış şekliyle “bir şeyi elbise vb. içerisine dürüp gizlemek, sarıp sarmalamak” manasına gelirken,²² terim olarak; “Övgü veya onun dışında olmak üzere bir vasıf (ya da anlam) için sevk edilmiş bir sözün başka bir vasıf (veya anlam) içermesi”dir.²³

Diğer bir tanıma göre **idmâc** “Bir bedî türünü başka bir bedî türü içerisine girdirmek ve böylece bunlardan birini açığa çıkarırken diğerini gizlemektir.”²⁴

Yine benzer bir tanıma göre **idmâc** “Bir sözü herhangi bir vasıf için sevk ederken, bununla zımmen bir diğer vasıf da dile getirmektir.” Örneğin, “*Onların (annelerin) örfü uygun olarak beslenmesi ve giyimi çocuğun nispet edildiği kişiye (babaya) düşer*”²⁵ ayetinde söz, nafaka hakkının ispatı için sevk edilmişken, bu aynı zamanda çocuğun nesebinin babaya varıp dayandığı gerçeğini de tazammun etmektedir.²⁶

Cumhurun kıraatinde **irdâf** ile **izahın** eşleşmesinden **idmâc**, bundan da **fennu’l-hicâ** (*yerme tekniği*) sanatı doğmuştur.²⁷

4. Fennu’l-Hicâ

Bir belâgat terimi olan bu tabir, “Nefse özgü güzel sıfatların çekilip alınarak, onun yerine çirkin sayılan sıfatların getirilmesi” anlamına gelmektedir.²⁸

İdmâc ve **fennu’l-hicâ** sanatlarının kıraat örneğimizle ilgisine gelince, burada Allah, adaleti gereği peygamberine, sadece isyanda kararlılığını ve imandan uzak oluşunu bildiği kimseler için beddua etmesini emretmiştir. Durumu bu olanlar azabı hak edince, Allah peygambere emrettiği bedduanın içerisinde (sözün kınanmayı hak etme adına taşıdığı içeriğin gereği olarak) onların yerilmesini gizlemiş

²¹ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 209.

²² Halîl b. Ahmed, VI, 90; Cevherî, I, 315; İbn Manzûr, II, 274-275, “dmc”.

²³ Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb, *Telhîsu’l-Miftâh*, Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., s. 149; Tîbî, Şerefuddîn Huseyn b. Muhammed, *et-Tibyân fi ‘İlmi’l-Ma’ânî ve’l-Bedî’ ve’l-Beyân*, Beyrut 1987, s. 390; Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta’rifât*, Matbaatu’l-Vehbiyye, Kahire 1866, s. 15.

²⁴ Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî, *Kitâbu’t-Tirâz*, Beyrut 1995, s. 474.

²⁵ 2. Bakara 233.

²⁶ Tîbî, a.g.e., s. 390-391.

²⁷ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 209.

²⁸ Askerî, Ebu’l-Hilâl Hasen b. Abdillâh, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, Mısır 1971, s. 110.

olmaktadır.²⁹ Aynı mantıkî mülâhaza çerçevesinde diyebiliriz ki, ayet Cenabı Hakk'ın hak ile hükmetmesi talebini dillendirirken, bu, sonuçta müşriklere azap etmesini Allah'tan niyaz etmenin yanı sıra, aynı zamanda Hz. Peygamber için ilahî yardım talebini de tazammun etmektedir. Zira iki karşıt taraftan biri için gerçekleşecek azap diğeri için yardıma dönüşmüş olacaktır.

5. Tetmîm

Sözlükte “tamamlamak” anlamına gelip, terim olarak; “Asıl sözü, mübalağa ifade edecek ya da hoş gitmeyen bir ihtimalden koruyacak olan ikinci bir sözle kayıtlamak” demektir.³⁰

Diğer bir tanıma göre **tetmîm** “Mananın kaliteli ve sağlıklı olması, sonra da içerisinde tamamlanma vasfı bulunan hiçbir mananın veya anlam pekiştirilmesinin yer aldığı hiçbir lafzın ifade edilmedik bir halde bırakılmamasıdır”.³¹ “*Erkek veya kadın; kim mümin olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız*”³² ayetinde ye alan “*mümin olarak*” kaydıyla mananın tamama erdirilmesi buna örnek verilebilir.³³

Aynı şekilde cumhurun kıraatinde “*bi'l-haqq (hak ile)*” kaydının getirilmesi bir **tetmîm** örneği oluşturmakla, Peygamber'in, kendisine uymayanlara beddua ederken, bunu başkalarını ürkütmeyecek şekilde nasıl yapabileceği, Allah tarafından kendisine öğretilmiş oluyordu.³⁴

6. İftinân

Sözlükte “brans, çeşit, tür, üslûp” anlamındaki *fen* ve *fenen* (*f-n-n*) kökünün **ifti'âl** kalıbına nakledilmiş şekliyle “konuşmada fen yapmak, değişik üslûplar kullanmak” manasına gelen bu tabir,³⁵ terim olarak; “Sözü ya birbiriyle zıtlaşan veya farklılık arz eden, yahut ittifak eden iki değişik fen halinde sevk etmek” demektir.³⁶ “*Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı baki kalacaktır*”³⁷ ayetinde “övünme” ile “taziye”nin bir arada zikredilişi bunun en güzel örneklerindedir. Burada Cenabı Hak insan, cin, melek ve diğer tüm yaratılmış

²⁹ İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 209.

³⁰ Tîbî, a.g.e., s. 377.

³¹ Askerî, a.g.e., s. 404.

³² 16.Nahl, 97.

³³ Bu ve diğer örnekler için bk. Askerî, a.g.e., s. 404-405; İbn Raşîk, Ebû Alî Hasen el-Kayravânî, *el-'Umde*, Beyrut 1972, II, 50, Tîbî, a.g.e., s. 377.

³⁴ İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 209, 211.

³⁵ Halîl b. Ahmed, a.g.e., VIII, 371-372; Cevherî, a.g.e., VI, 2177; Râgıb, a.g.e., s. 386; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 483, “f-n-n”.

³⁶ İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 295; Tehânevî, a.g.e., II, 1156.

³⁷ 55.Rahman 26-27.

türlere (daha şimdiden: “Başınız sağ olsun!” dercesine) taziyede bulunurken, kendi zatının “azamet ve ikram sahibi olma” sıfatıyla muttasıf olarak tek ve baki kalacağı hususundan da övgüyle bahsetmektedir.³⁸

Cumhurun kıraatinde ise *iftinân* sanatı, ayeti oluşturan o üç lafzın sanatlar içerisinde iki sanatı; *edep* ve *yerme tekniğini* oluşturmasıdır.³⁹

7. Edeb

Tevlîd sanatıyla ilgili olarak burada *edeb*, cumhurun kıraati eşliğinde (daha önce değindiğimiz gibi) ayette *özel* duadan, *irdâf* tarzlı duaya dönülmesi (yani dua etme adabının öğretilmesi) demektir.⁴⁰ Böylece ayette “*De ki: Rabbim! Sen hak ve adaletle hükmünü ver*” şeklinde Hz. Peygamber’e tavsiyede bulunulurken, ayet bir maslahatın ilgi tutulması eşliğinde, Cenabı Hakk’a tam bir teslimiyet, muhtaçlık ve yardım talebi üzere dua edilmesine ilişkin bir edep ve talimi gündeme taşımaktadır.⁴¹ İşte cumhurun kıraatinin tevliit ettiği bu *edeb* sanatı eşliğinde Peygamber’in dili ürkünçlük ifade eden lânet ve bedduadan uzak tutulmuş olup, ona temiz bir dille dua etmesinin edebi öğretilmiş oluyordu. Böylece ayette âdeta: “Ey Muhammed! Sen bu muannit kavim için beddua ederken ağzını bozma; benden **hak** ile hükmetmemi iste! Zira böylesi edebe uygun bir dua, sana gelecek yardımımın yanı sıra onlara vaki olacak azabımı da içermiş olacaktır” denmiş gibidir.

8. İcâz

Bu edebî terim, gerçekte *ma’ânî* dalının konuları arasında yer almakla birlikte, *bedî’* dalının söz güzellikleri arasında da zikredilmiş ve konumuz olan cumhurun kıraatine uygulanmıştır. Şöyle ki, *icâz* “Amaçlanan mananın, mümkün olan en az lafızla ifade edilmesidir”.⁴² Dolayısıyla cumhurun kıraatinde, kendisine beddua edilenin yerilmesini de içerecek biçimde Hz. Peygamber’in, inkârcılara nasıl bir üslûpla beddua etmesi gerektiğini amaçlayan ilâhî emir, bir *edep talimi* formu halinde -yazım tekrarlarını saymazsak- harf sayısı dokuz olan üç lafızlık kısa bir ibare içerisinde ifade edilebilmiştir ki, bu *icâz*’ın nihaî derecesidir.⁴³ Üstelik bu lafızların yapı taşları olan harfler kolay mahreçli olup, oluşturdukları kelimeler *tenafür* (*kakofoni*)

³⁸ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 295; Tehânevî, a.g.e., II, 1156.

³⁹ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 209.

⁴⁰ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 211.

⁴¹ Bkz. Şerîf el-Murtadâ, Alî b. Huseyn, *Emâli’l-Murtadâ*, Kahire 1954, II, 28, 132. Ayrıca bk. Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Ma’ânî’l-Kirâât*, Riyad 1991, II, 173.

⁴² Rummânî, Ebu’l-Hasen Alî b. İsbâ’, *en-Nuket fi İcâzi’l-Kur’ân*, Mısır 1968, s. 80; İbn Ebu’l-İsbâ’, *Bed’u’l-Kur’ân*, s. 209-210.

⁴³ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 210.

ortamından arınmış bir yapı arz ettiği için, dil bu kelimeleri kolay ve akıcı bir şekilde telaffuz edebilmektedir.⁴⁴

9. İtilâf

Sözlükte “alışmak, ısınmak, dostluk kurmak” anlamındaki *ülfet* ve *ilf* (e-l-f) kökünün *ifti’âl* kalıbına uyarlanmış şekliyle “iki şeyin birbiriyle uzlaşması” demektir.⁴⁵ Terim olarak ise; “Sözü oluşturan lafızların birbiriyle uyumlu olmasıdır” ki, bu sanat *murâ’âtu’n-nazîr*, *tenasüp* ve *tevfik* diye de isimlendirilir.⁴⁶

Bu sanatın cumhurun kıraatiyle olan ilgisine gelince, burada metni oluşturan lafızlardan her biri kendi yerini öylesine beğenmiştir ki, bunlardan hiçbirinin yerine bir başka lafız getirilmesi elverişli olmayacağı gibi, aralarında herhangi bir *takdim-tehir* yapılması da mümkün değildir. Örneğin, bu dua cümlesi: “*Yâ Allâhu’qdi bil’adl*” veya “*Allâhumme’qdi bil’adl*” veya “*Rabbi’qdi bilhaqqı*” veya “*Uhkum rabbi bilhaqqı*” veya “*Rabbi bilhaqqı’hkum*” veya “*Bilhaqqı rabbi’hkum*” ya da “*Uhkum bilhaqqı rabbi*” şeklinde tanzim edilmiş olsa, hepsinin manası aynı kapıya çıkmakla birlikte, bunların hiçbiri Kur’an’ın o: “*Rabbi’hkum bi’l-haqqı*” nazmının sağlamlık, beyan gücü, kolaylık ve güzellik boyutuna yetişemeyecektir.⁴⁷

10. Tehzib

Sözlükte “kusurlardan arındırma, temizleme”⁴⁸ anlamına gelen bu tabir, terim olarak; “Cümlenin en sağlıklı bir tertip ve en kolay bir tarz üzere kurulu olması” demektir.⁴⁹ Bu söz sanatı, konumuz olan kıraatte, önce “kendisine dua edilenin (*Rabbim!*)”, ikincisinde “talebin (*Sen hüküm ver*)”, üçüncüsünde de “talep edilenin (*hak ile*)” zikredilmesi suretinde gerçekleşmiş bulunmaktadır.⁵⁰

11. Hüsn-i Beyân

“Güzellik” anlamındaki *hüsün* ve “ifade” anlamındaki *beyan* lafızlarının isim tamlaması oluşturduğu bu tabir, belâgat ilminde “Mananın açıklığa kavuşturulup, en güzel ve en kolay bir şekilde kalplere ulaştırılmasıdır” ki, buna *kemâl-i beyân* (*ifade mükemmelliği*) adı da verilmektedir.⁵¹

Bu sanatın konumuzla ilgisine gelince, burada zihin, ilahî metni işitir işitmez, hiç gecikmeksizin, anında sözün manasını kavrayabilmektedir. Bu seri kavramanın

⁴⁴ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 210.

⁴⁵ Halîl b. Ahmed, a.g.e., VIII, 336; Cevherî, a.g.e., IV, 1332; İbn Manzûr, a.g.e., IX, 10-11, “e-l-f”.

⁴⁶ Kazvînî, *el-İzâh fi ‘Ulûmi’l-Belâga*, Beyrut 1993, VI, 19; Tehânevî, a.g.e., I, 79.

⁴⁷ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 210. Vurgular bize aittir.

⁴⁸ Halîl b. Ahmed, a.g.e., IV, 40; Cevherî, a.g.e., I, 237, “h-z-b”.

⁴⁹ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 210.

⁵⁰ İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 210.

⁵¹ Alevî, *Kitâbu’t-Tirâz*, s. 448.

sebebi, ayetin nazmında mana düğümlemesinin yer almaması ve nazmın takdim-tehir, dolambaçlı bir yol izleme, mana müşterekliği gibi kapalılık sebeplerinden beri olmasıdır.⁵²

12. Temzic

Sözlükte “bir şeyi diğerine katmak” anlamındaki *mezc* (“*m-z-c*”) kökünün *tef'îl* kalıbına aktarılmış şekliyle “renklendirmek, karışık renkli yapmak” manasına gelen bu tabir,⁵³ terim olarak; “Değişik sanatların birbirine karışıp uyum sağlaması” demektir.⁵⁴ Örneğin, *edep* ve *yerme* sanatları *irdâf* ve *tetmîm* ile kaynaşmış olup, lafızda her iki anlam için sadece bir tek suret ortaya çıkmıştır. Buna göre ayette (Hz. Peygamber’e, inkârcılara nasıl beddua edeceğinin adabı öğretilmekte olduğu için) önce *edeb* sanatı ortaya çıkmış, daha sonra buna *yerme* sanatı girtilerak *idmâc*, bu ikisinden *irdâf* sanatı ortaya çıkmış, *tetmîm* de *irdâf*ın içerisine girtilmiştir.⁵⁵

13. İbdâ'

Bedî' (*b-d-'a*) kökünün, *if'âl* kalıbına aktarılmış şekliyle bu tabir, terim olarak; “Konuşanın, birtakım sanatları ilk kez kendisinin bulup ortaya çıkarması” anlamına gelmektedir.⁵⁶ *İhtirâ'* diye de adlandırılan bu sanat, şiire özgü olarak “Sahibinden önce hiçbir şairin söylemediği, bir benzerinin ortaya konmadığı orijinal şiir” diye de tanımlanmaktadır.⁵⁷ Bu bağlamda *ihtirâ'*ın manaya, *ibdâ'*ın ise lafza özgü olacağı şekilde, bu ikisi arasında ince bir ayırım da gözetilmiştir.⁵⁸

Bu sanatın cumhurun kıraatiyle olan ilgisi ise, ayet metninde yer alan her bir lafzın, birden çok *bedî'* türünü ihtiva etmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁵⁹

14. Temsil

Mesel (*m-s-l*) kökünün *tef'îl* kalıbına uyarlanmış şekliyle “tasvir etme, benzetme, örnek oluşturma” anlamlarına gelen bu tabir, belâgat ilminde “Bir manaya işareti kastedip, bu manaya delâlet edecek lafızlar vazetmektir.”⁶⁰ Bir başka tanıma göre *temsil*, “Konuşanın herhangi bir manayı kastederken, bunu onun kendi özgün lafzıyla değil de, buna benzer olan bir başka lafızla ibareye dökmesidir”. Örneğin,

⁵² İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 210.

⁵³ Halîl b. Ahmed, a.g.e., VI, 72; Râgıb, a.g.e., s. 467; Zemahşerî, *Esâs*, s. 592, “m-z-c”.

⁵⁴ İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 210.

⁵⁵ İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 210-211.

⁵⁶ Tîbî, a.g.e., s. 305.

⁵⁷ İbn Raşîk, a.g.e., I, 262.

⁵⁸ İbn Raşîk, a.g.e., I, 265.

⁵⁹ İbn Ebu'l-İsbâ', a.g.e., s. 211.

⁶⁰ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed, *İcâzu'l-Kur'ân*, Mısır 1972, s. 78.

“..ve’stewet ‘ale’-Cûdiyyi” (..Gemi de Cûdî’ye oturdu)⁶¹ ayetinde geminin karaya oturması özgün lafız olan “celeset” (oturdu) fiiliyle değil de, temsil amacı güdülerek “istewet” (kuruldu) fiil kelimesiyle ifade edilmiş olup, bundaki amaç, geminin hiçbir sarsıntı ve çalkantıya mahal vermeyecek biçimde sağlamca karaya oturduğunu ve içindekilerin de tam bir sükûnet bulduğunu anlatmaktır.⁶² Bu sanatın Cumhurun kıraatine yansımaya gelince; ayetin özündeki mevcut *belâğatın* gücü ve *fesahatın* revnaklığı, metni oluşturan o üç lafzı, benzer vakaların her biri hakkında *temsil* getirilmeye elverişli olacak bir *darbimesel* konumuna getirmiştir.⁶³ Bu demektir ki, dünyanın neresinde olursa olsun, inkârcılar tarafından eza ve cefaya maruz kalacak bir mümin kendisine eziyet edenlere beddua etmek istediğinde: “*Rabbim, sen hakla; adaletle hükümünü ver!*” demesi yeterli olacaktır. Zira Hz. Peygamber’e tevcih edilen böylesi bir tavsiye, onun zatında tüm inananlara da tevcih edilmiş olmaktadır.

İşte tüm bu *bedîi* sanatları bünyesinde barındıran *tevlîd* olgusunun böyle bir isimle anılmasının sebebi, adı geçen sanatları belli bir sistem içerisinde peş peşe doğurmuş olmasından kaynaklanmaktadır.

Tevlîd sanatına konu olan cumhurun kıraatinin bir başka belâgat veçhesi de, geçmiş peygamberlerin “*Rabbimiz! Bizimle kavmimizin arasını hakkaniyetle ayır! Zira sen ara bulanların en hayırlısısın*”⁶⁴ şeklindeki dualarının “*Bizimle onların arasında hakla (adaletle) hükmet*” anlamına geldiği şekliyle, Hz. Peygamber’e de aynı tarz üzere “*Rabbim hak ile hükmet!*” demesi öğretilip, böylece onun, önceki peygamberlere uymasının emredilmiş olmasıdır. Zira önceki peygamberler bu şekilde dua etmişlerdi de bu dua karşılığını bulmuştu. Nitekim Hz. Peygamber’in bu duası da Bedir’de karşılığını bulmuş, Allah o gün müşriklerin katline hükmetmişti.⁶⁵

Yine cumhurun kıraatinin bir başka belâgat rütbesi daha vardır ki, o da, böylesi bir emirde Hz. Peygamber’in teselli edilmesi ve kavminin eziyet vermesinin bertaraf edilmesi hususunda, Rabbe tam yönelmesinin emredilmesi cihetiyle değerinin yüceltilmesi söz konusudur. Ta ki, onların eziyetinden kurtulmanın yanı

⁶¹ 11.Hûd 44.

⁶² *İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 85.*

⁶³ *İbn Ebu’l-İsbâ’, a.g.e., s. 211.*

⁶⁴ 7.A’râf 89. Benzer bir nebevî dua örneği için bk. 26.Şuarâ 118.

⁶⁵ Benzer ve farklı yorumlar için bk. Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Ma’âni’l-Kur’ân ve İ’râbu’l-Âlemu’l-Kutub*, Beyrut 1988, III, 408; Ezherî, *Ma’âni’l-Kırâât*, II, 173; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Mısır 1938, XXII, 234; Neysâbü’rî, Nizâmuddîn Hasen b. Muhammed, *Garâibu’l-Kur’ân ve Ragâibu’l-Furkân*, Kahire 1962-1970, XVII, 70.

sıra, kendisi için kabule mazhar olmanın şerefi hâsıl olsun. Zira bu, inayetin nihaî noktasıdır.⁶⁶

Cumhurun kıraatinde yer alan “*De ki: Rabbim, hak ve adaletle hükmet!*” emrinin “hâsılı tahsil etme” anlamına gelebileceğine ilişkin muhtemel bir itiraza şöyle cevap verilmiştir: “Ayetteki “hak” sözcüğü “batıl”ın zıddı olan “hak” kavramı olmayıp, bununla müminlerin yardım görmesi, inkârcılarınsa yardımsız bırakılmasına dair Cenabı Hakk’ın Hz. Peygamber’e olan vaadi kastedilmiştir.”⁶⁷

Öte yandan, surenin böyle bir emir sıygasıyla son bulmasının sebebi, Hz. Peygamber’in müşriklere beyanda bulunmasının, onların eza ve cefalarına maruz kalmasının ve onların yalanlamalarının nihaî sınıra ulaşmış olmasıdır. Böylece bu emir Peygamber için bir teselli ve onların maslahatlarının amaçlandığına ilişkin bir talimdir. Buna göre ayetin meali “*Onlar küfürlerinde ısrar ederlerse, seninle onlar arasında ya azabı acilen vermesi ya da bunu ertelemesi konusunda hükmünü vermesi için sana düşen, işi sadece Rabbine havale etmelidir*” şeklinde takdir edilir.⁶⁸ Cumhurun kıraati “*De ki: Rabbim, bizimle Mekkeliler arasında, azabı acil kılacak ve örselenmelerini gerektirecek bir adaletlilikle hükmet*” şeklinde de yorumlanmıştır.⁶⁹ Nitekim Abdullah b. Abbas’tan rivayete göre, ancak Allah’ın gerçek manada hak ile hükmedebileceği bilinmekle birlikte, Hz. Peygamber bununla Rabbinden dünyada acilen kavmi aleyhine beddua talebinde bulunmuş oluyordu.⁷⁰

Yine cumhurun kıraatinde, müşriklerin (haktan) döneceklerine ve Allah’ın, suçları sebebiyle onlara ceza hükmedeceğine ve Allah’ın Peygamber’e yardımda bulunacağına bir işaret vardır. Zira Allah kullarına bir dua telkin edince, o duanın kabulünü de üstlenmiş demektir. Nitekim Bedir günü müşrikler hakkında hak ile hükmetmiştir.⁷¹

Emir sîgalı kıraatin bir diğer belâgat zenginliği ise bu kıraatin, insanın her hâlükârda hakkı iltizam etmesi gerektiğine dair büyük bir teşvike konu olmasıdır. Nitekim Bikâî buna benzer bir tespiti yer vermektedir.⁷² Zira vereceği hiçbir hükmün hak ve hikmete aykırı düşmeyeceği çok açık olan Yüce Allah bile hak ile hükmetmesi için kendisine dua edilmesini emrediyorsa, insanın her hâlükârda hakkı iltizam etmesi

⁶⁶ Neysâbü’rî, a.g.e., XVII, 71.

⁶⁷ İbn Reyyân, Şerefuddîn Huseyn, *er-Ravdu’r-Reyyân fi Es’ileti’l-Kur’ân*, Medine 1994, I, 266-267.

⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXII, 234. İlave ve vurgular tarafımızdandır.

⁶⁹ Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, İstanbul 1885, II, 94.

⁷⁰ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli’l-Kur’ân*, Mısır 1954, XVII, 108.

⁷¹ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus 1997, VIII (17. cüz), 175.

⁷² Bikâî, Ebu’l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm, *Nazmu’d-Durer fi Tenâsubi’l-Âyâti ve’s-Suver, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye*, Beyrut 1995, V, 127.

gerektiği hususu daha bir belirginleşmekte ve bu konuda beşerî sorumluluk daha bir ağırlığını hissettirmektedir.

Şunu da eklemek gerekir ki, gerek Âsım'ın gerekse cumhurun kıraatine göre şekillenen Hz. Peygamber'in o duasında ilahî hükmün "hak" ile kayıtlanmış olması **ihtiraz** (*sakinma*) değil, **tavzih** amacına matuftur. Böylece hakkın birilerinin lehine, birilerinin de aleyhine olacak şekilde tezahürü amaçlanmıştır.⁷³ Bu tespitin şerhi sadedinde denebilir ki, Hz. Peygamber'in bu duası, Cenabı Hakk'ın (hâşâ) haktan gayrı da hüküm verebileceği şeklindeki bir ihtimal endişesine asla açık olmayıp, burada sadece izah amacı güdülmüş; yani olması gerekenin sitayişli bahse konu edilmesi istenmiştir. Nitekim "*Dünya hayatının geçici, hasis menfaatlerini elde etme uğruna, namuslu kalmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın*"⁷⁴ ayetinde de benzer durum söz konusudur. Ayette "*in eradne tahassunen*" (*şayet namuslu kalmak istiyorlarsa*) şeklinde yer alan "irade" kaydı gerçek manada bir şart olmayıp, buradaki hitap ve yasaklama hitaba konu olanların sergilediği davranış esas alınarak sevk edilmiş olmaktadır. Yani geleneksel durum cariyelerin iffetli kalıp zina etmek istememeleri, efendilerinse onları fuhşa zorlamalarıydı. Buna göre ayette "zorlama" yasağının, "iffetli kalma isteği" şartıyla kayıtlanması söz konusu olmayıp, ilgili kaydın getiriliş sebebi muhataplara serzenişte bulunmaktır. Sanki ayette: "*Onlar cariye olmalarına rağmen iffetliliğe talip oluyorsa, bunu gözetmek herhalde size daha çok yaraşır*" denmiş gibidir. Dolayısıyla, ayetteki mezkûr "irade" kaydını normal "şart" addedip, iffetli kalmak istemeyen cariyelerin fuhşa zorlanabileceği şeklinde asılsız bir cevaza yeltenmek asla doğru değildir.⁷⁵ Tıpkı bunun gibi Hz. Peygamber'in söz konusu bedduasında da ilahî hükmün "hak" ile kayıtlanması herhangi bir mefhum-i muhalife yol açacak bir durum olmayıp, bununla sadece tavzih ve teşvik amacı güdülmüş, yani olması gereken şey istenmiştir.

Gerek cumhurun gerekse Âsım'ın kıraatini yansıtan yapısıyla ayetin bir başka özelliği ise kelâm ilminin konuları arasında yer alan "*aslah li'l'ibâd*" (*kullar için en uygun olanın yaratılması*) meselesiyle ilgili olmasıdır. "*Aslah*" konusunun esasını, kullar için en uygun olanı yaratmasının Cenabı Hak için vacip olup olmadığı meselesi

⁷³ Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1973, XIV, 333.

⁷⁴ 24.Nur 33.

⁷⁵ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, İstanbul 2007, X, 160; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Mustafa el-Bâbî, Mısır 1966, III, 66; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 141; Şeyhzâde, Muhyiddîn, *Hâşiyetu Şeyhzâde (Beydâvî Hâşiyesi)*, Bulak, Kahire 1846, III, 421. Vurgu ve ilaveler bize aittir.

oluşturur ki, Mutezile bunun vacip, Ehl-i Sünnet ise vacip olmadığı görüşündedir.⁷⁶ Bu noktada Mutezilî bir duruş sergileyen Şerif Murtaza, Peygamber'in söz konusu duasını Kur'an'da yer alan diğer bazı dualarla⁷⁷ birlikte mantıkî bir analize tâbi tutarken özgün bir yorum ortaya koymaktadır. Ona göre böyle bir dua ortamında "*Rabbim hak ile hükmet*" şeklindeki yakarış, Cenabı Hak'tan yapması **vacip** (gerekli) olmayan şeyle, istenmese bile yapması caiz olacak şeyin istenmesini gerektirmeyecektir. Zira bizim tamamen Allah'a yönelme ve O'nun nezdinde mevcut olana muhtaç olma tarzı üzere, O'nun yapması gerekli olduğunu bildiğimiz bir şeyi yapması ve yapmaması gerekli olduğunu bildiğimiz bir şeyi de yapmaması için kendisine dua etmemiz imkân dışı değildir. İlle de bir maslahatın ilgi oluşturması söz konusu ise.⁷⁸ Bu yoruma göre örneğin, ilimde derinleşmiş olan seçkin kulların bir duasını gündeme taşıyan "*Rabbimiz! Bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme*"⁷⁹ ayetinde söz konusu kişiler, Mutezile'nin yorum anlayışına göre Cenabı Hak'tan, müminler için yaratması vacip olan "hidayet" nimetine talip olurlarken, aynı anda Cenabı Hakk'ın onlar için yaratmaması vacip olan "kalplerin eğriltmesi" akıbetine uğramamayı da talep etmektedirler. Nitekim bir yoruma göre Allah istense de istenmese de zaten hak ile hükmeder. Şu halde bu talep, talepte bulunan tarafından gerçekleşen bir rağbetin zuhuru anlamına gelmektedir.⁸⁰

Hz. Peygamber'e belletilen bu dua formundan şöyle bir sonucun çıkarılması da mümkündür: İnsan bazen naçar kaldığında Cenabı Hakk'a dua ederken, belki istenmemesi gereken bir şeyi -o şeye ilişkin kâmil bilgiye ve hikmete sahip olamama sebebiyle- isteyebilir ki, beşerî zaaf dâhilinde bu mümkündür. O halde yapılması gereken, ayette belirtildiği üzere Cenabı Hak'tan "hak" ile hükmetmesini talep etmektir. Zira gerçek anlamda neyin hak, neyin batıl ile sonuçlanacağını ancak Allah bilir. Nitekim rivayete göre Hz. Peygamber herhangi bir savaşta hazır bulunduğu vakit -kendisinin hak, düşmanının batıl üzere olduğunu bildiği halde- "*Rabbim, hak ile hükmünü ver*" diye niyazda bulunurdu.⁸¹

Öte yandan, işlemeye çalıştığımız bu **tevlid** sanatı vesilesiyle şu gerçek de öğrenilmiş olmaktadır ki, beddua konusunda Peygamber Efendimizin takındığı tavırla

⁷⁶ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Tefâtânî, Sadettin Mesut b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid (Kesteli haşiyesiyle birlikte)*, İstanbul 1973, s. 130-132; Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, İstanbul 1991, III, 495-496.

⁷⁷ Örneğin, 2.Bakara 286; 3.Âl-i İmrân 8.

⁷⁸ Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, II, 28.

⁷⁹ 3.Âl-i İmrân 8.

⁸⁰ Bkz. Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lubâbu't-Te'vîl fi Ma'âni't-Tenzil*, Kahire 1955, III, 279.

⁸¹ Kurtubî, Muhammed el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye*, Kahire 1967, XI, 350; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut 1969.

önceki nebilerin tavrı arasında ciddi bir fark mevcuttur. Nitekim daha önce örnek verilen Hz. Nuh: *“Rabbim! Yeryüzünde bir tek canlı kâfir bile bırakma”*⁸² şeklinde devam ettirdiği beddua sağanağını *“..zalimlerinse ancak helâkini arttır”*⁸³ temennisiyle noktalarken; keza Hz. Musa: *“Rabbimiz, sen onların (Firavun ve avenesi) mallarını yok et ve kalplerini katılaştır ki, elem dolu azabı görünceye dek iman etmesinler”*⁸⁴ şeklindeki bedduasında, “mümkünler” kategorisinde yer alan “iman”ı Firavun ve adamlarına çok görürken, Peygamber Efendimiz konumuza malzeme oluşturan o bedduasının yanı sıra: *“Ya Rabbi! Kavmim gerçekten bu Kur’an’dan bütün bütün kopup uzaklaştılar”*⁸⁵ ve yine: *“Ya Rabbi! Bunlar iman etmeyen bir kavimdir”*⁸⁶ şeklindeki şikâyetlerinde kavmi aleyhine ürkütücü, sert bir üslûp kullanmaktan kaçınmış, onları sadece sitemkâr, münasip bir dille Rabbine havale etmişti. Böylece onun hemen her tür davranışında öne çıkan halimliği bedduasına da yansımıştı.

Bir keresinde kendisine: *“Ey Allah’ın Elçisi, müşriklere beddua etseniz!”* diye ricada bulunanlara: *“Ben lânet okuyucu olarak gönderilmedim ki; ben ancak rahmet olarak gönderildim”* buyurmuştu.⁸⁷ Enes b. Malik de Hz. Peygamber’in asla, söven, aşırı ifadeler kullanan ve lânet okuyan biri olmadığını belirtmiştir.⁸⁸ Gerçi, *Bi’r-i Maûne* faciası örneğinde olduğu gibi, Kur’an talimi için davet edilen yetmiş küsur muallim sahabenin pusuya düşürülüp şehit edilmeleri üzerine, Hz. Peygamber bir ay boyunca sabah namazlarının kunutunda Ri’l, Zekvân, Useyye ve Lihyân kabilelerine lânet okuyup beddua etmişse de,⁸⁹ bu tür hâdiseler çok nadirdir. Zira o hâdisede, Kur’an taliminden başka hiçbir amacı bulunmayan bir grup masum gönüllü pusuya düşürülüp hunharca katledilmişti. İşte bu vahşice işlenen cinayet Hz. Peygamber’i aşırı derecede üzdüğü için o kabilelere bir ay boyunca beddua etmişti.

Öte yandan Hz. Peygamber mümin kimsenin sataşan, lânet okuyan, çirkin sözlü, hayâsız biri olamayacağını söylemiştir ki,⁹⁰ bu her konuda olduğu gibi beddua ve benzeri hususlarda da Hz. Peygamber’in örnek alınması gerektiğine ilişkin ciddi bir uyarı teşkil etmektedir.

⁸² 71.Nuh 26.

⁸³ 71.Nuh 28.

⁸⁴ 10.Yunus 88.

⁸⁵ 25.Furkan 30.

⁸⁶ 43.Zuhruf 88.

⁸⁷ Müslim, *Birr*, 87.

⁸⁸ Buhârî, *Edeb*, 37-38.

⁸⁹ Buhârî, *Megâzî*, 28; Müslim, *İmâret*, 147; *Mesâcid*, 297, 299, 301-303, 307-308.

⁹⁰ Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 405, 416.

Sonuç

Dua kulun süfli âlemden ulvî âleme dalga dalga yükselen, Rabbine yönelik niyaz ve tazarrularının adı olduğuna göre bunu büyük bir tevazu ve huşu atmosferi içerisinde gerçekleştirmek gerekecektir. Olanca ürkütücülüğüne rağmen beddua da neticede bir dua formu olması hasebiyle, tüm olumlulukların tükendiği noktada kulun kendi naçarlığını Allah'a şekva etmesi "kulluk" mefhumu içerisinde değerlendirilecektir.

Beddua, mahiyeti gereği korkunçluk ve sorumluluk sergilediği için pek tercih edilecek bir dua yöntemi değildir ve bu yüzden peygamberler bile ancak Cenabı Hak müsaade edince, inkârcı kavimleri aleyhine bedduada bulunmuşlardır. Ne var ki, beddua konusunda ihtiyatlı davranmak gerektiği bilinen bir husustur. Bu noktada Kur'an'ın sunduğu tarihi bilgi Hz. Peygamber'in beddua ediş tarzıyla önceki peygamberlerin tarz farklılığını ortaya koymaktadır. Önceki peygamberler bedduayı açık ve sert bir üslûpla sunmuşken, Hz. Peygamber bunu dolaylı ve yumuşak bir üslûpla dillendirmiş oluyordu. O başka alanlarda olduğu gibi bu noktada da ümmetine örnek olduğu için, mümin olan her ferdin yapması gereken şey mecbur kalmadıkça bedduaya yeltenmemesi; mecbur kaldığında ise bunu lânet sağanağına çevirme yerine, nezih bir üslûpla Cenabı Hak'tan hak ve adaletle hükmünü vermesini niyaz ederek yetinmesi isabetli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Musned*, Dâru's-Sadr, Beyrut, ts.
Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî, *Kitâbu't-Tirâz*, Beyrut, 1995.
Askerî, Ebu'l-Hilâl Hasen b. Abdillâh, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, Mısır, 1971.
Aycan, İrfan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 427-428.
Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed, *İcâzu'l-Kur'ân*, Mısır, 1972.
Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Matbaa-yı Âmira, İstanbul, 1885.
Bikâî, Burhânuddîn, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâtî ve's-Suver*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1897.
Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh*, Bulak, Mısır, 1898.
Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu'l-Vehbiyye, Kahire, 1866.
Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Ma'âni'l-Kırâât*, Dâru'l-Maârif, Riyad, 1991.

- Hafâcî, İbn Sinân Abdullâh, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân, *Kitâbu'l-'Ayn*, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut, 1988.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lubâbu't-Te'vîl fi Ma'âni't-Tenzîl*, Kahire, 1955.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnûn, Tunus, 1997.
- İbn Ebu'l-Isbâ', Ebû Muhammed Zekiyuddîn el-Mısırî, *Bed'ü'l-Kur'ân*, Kahire, 1972.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-'Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1969.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990.
- İbn Mucâhid, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.
- İbn Raşîk, Ebû Alî Hasen el-Kayravânî, *el-'Umde*, Beyrut, 1972.
- İbn Reyyân, Şerefuddîn Huseyn, *er-Ravdu'r-Reyyân fi Es'ileti'l-Kur'ân*, Medine, 1994.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, Mektebe-yi Hâncî, Mısır, ts.
- İlhan, Avni, "Aslah", *DÎA*, İstanbul 1991, III, 495-496.
- Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, Beyrut, 1993.
- _____, *Telhîsu'l-Miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.
- Kurtubî, Muhammed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, el-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1967.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2007.
- Muslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, Dâru lhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1955.
- Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Ragâibu'l-Furkân*, Kahire, 1962.
- Râgıb el-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Râzî, Fahriddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Matbaa-yi Behiyye, Mısır, 1938.
- Rummânî, Alî b. İsmâ, *en-Nuket fi 'Îcâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1968.
- Şerîf el-Murtazâ, Alî b. Huseyn, *Emâli'l-Murtadâ*, Kahire, 1954.
- Şeyhzâde, Muhyiddîn, *Hâşiyetu Şeyhzâde (Beydâvî Hâşiyesi)*, Bulak, Kahire, 1846.
- Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân*, Mısır, 1954.
- Teftâzânî, Sadettin, *Şerhu'l-'Akâid* Bahar Matbaası, İstanbul, 1973.
- Tehânevî, Muhammed Alî b. Alî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, Kalküta, 1862.
- Tîbî, Şerefuddîn, *et-Tibyân fi 'İlmi'l-Ma'ânî ve'l-Bed' ve'l-Beyân*, Beyrut, 1987.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *es-Sunen*, y.y, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm, *Ma'âni'l-Kur'ân ve 'Îrâbuh*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988.
- Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1992.
- _____, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Mustafa el-Bâbî, Mısır 1966.

HADİSLERE GÖRE GÜNAHLARIN BAĞIŞLANMA YOLLARI I

Harun ÖZÇELİK*

ÖZET

İnsan, günah işleyebilme potansiyeli ve işlediği günahların uhrevî cezasından kurtulabilme arzusu içerisinde yaratılmıştır. İşlenen günahlardan arınmanın mümkün oluşu, fert ve toplumların psiko-sosyal huzurunu sağlamada çok büyük bir role sahiptir. Bu sebeple Sünnetin muhtevâsından biri de “Günahların uhrevî cezasından kurtulma” konusu olmuştur. Hz. Peygamber her konuda olduğu gibi bu konuda da Kur’ân’ı pekiştirici ve açıklayıcı mahiyette olmak üzere detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Bu husustaki hadisler, Allah’ın insanlara ne kadar engin merhamet sahibi olduğunu ispat etmektedir. Bu makalede, Hz. Peygamber’in günahların affedilme yolları hakkındaki hadisleri şarihlerin yorumlarıyla birlikte sunularak, Allah ve Hz. Peygamber’e karşı sevginin artmasına ve bu hadislerin yaygın ve doğru bir şekilde bilinmelerine katkıda bulunmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tevbe, Hasenât, Musibet, Şefaât, Allah’ın Affı*

ABSTRACT

Ways of Forgiveness of Sins According to The Hadiths I

Human being is created in the capacity of committing sin, and having desire in dispose of the next world penalty of sins that he committed. A case of being able to able to purify oneself of sins committed, would have a considerable role in providing psycho-social happiness of individuals and communities. For this reason, one of the Sunnah’s content has been also dispose of sins’ penalty pertaining to the next world. Prophet Mohamed explained with detailed description in the nature of reinforcing and explaining Qur’an about this matter. These hadiths have proved that God have got very vast mercy to humans. In this article, Prophet Mohamed’s hadiths about the ways of sins’ forgiveness have been presented with interpretations of commentators. Thus, it has been tried to make some contributions to increase of love toward Allah and Prophet Mohamed and to be known of these hadiths accurately and widely.

Key Words: *Repentance, Goodness, Distress, Intercession, God’s Remission*

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

Giriş

İnsanlar, iyilik ve kötülük işleme potansiyeline sahip olarak yaratılmışlardır. Şöyle ki Kur'ân'da: *"Ona isyanını ve itaatini ilham edene andolsun ki, nefsinı temizleyen kurtulmuş, onu kirletip örten, ziyana uğramıştır"*¹ buyrulur. Hz. Peygamber ise; *"Canım kudret elinde olan (zat)a yemin olsun ki, şayet siz günah işlemeseydiniz, elbette Allah sizi yok eder ve günah işleyen bir kavim getirirdi, sonra onlar Allah'tan bağışlanmalarını isterler, Allah da onları affederdi"*² ve *"İnsanoğlunun hepsi hata edendir, hata edenlerin en hayırlısı ise tevbe edenlerdir"*³ buyurur. Bu sebeple denilebilir ki beşerî fıtratta asıl olan, günah işlemekten korunmuş olmak değil, hata edebilmektir. Peygamberler hariç, bütün insanlar büyük-küçük günah işleme potansiyeline sahiptirler.

Hz. Peygamber (s.a.v.) günahı; *"Kalbini tırmalayan ve insanların muttali olmasından hoşlanmadığın şeydir"*⁴ diye tarif etmiştir. Dihlevî ise günahı şöyle tarif eder: *"Günah, insanın şeytana uyarak yaptığı, arzusunda fani olduğu, dünyada ve ahirette cezasını çektiği, bütün mükemmellikleri fesada uğratan, Allah'a boyun eğmeye zıt olan ve Allah ile kul arasındaki engel perdesini kuvvetlendiren her fiildir"*⁵.

Gaflet, nefsânî arzular ve şeytanın hileleri gibi sebeplerden dolayı günah işleyen insanlar, işledikleri günahların uhrevî cezalarından kurtulmayı istedikleri bir gerçektir. Çünkü Allah, insanları böyle bir duyguyla donatmıştır. Mümin kişinin en büyük arzularından biri, doğrudan yani cehenneme uğramadan cennete gidebilme olmuştur. Bunun gerçekleşmesi, kişinin işlemiş olduğu günahlardan arınmasına bağlıdır. Bu sebeple Kur'ân ve özellikle hadislerde günahlardan nasıl arınacağı detaylı bir şekilde bildirilmiştir.

Kur'ân ve hadislerde belirtilen küçük ve büyük günahların bağışlanma yolları Rabbanî sevginin bir sonucudur. Bu sevgi bir hadiste şöyle bildirilir: *"Allah mahlukatı*

¹ 91.Şems, 8-10.

² Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk., Muhammed Fuâd Abdulbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., Tevbe, 11; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992; Deavât, 98. Hadisin tenkidi ve anlaşılmasıyla ilgili detaylı bilgi için bkz., Yatkın, Nihat, *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlihi*, İlahiyat Yay., Ankara, 2006.

³ Tirmizî, Sıfatu'l-Kiyâme, 49; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk., Muhammed Fuâd Abdulbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., Zühd, 30.

⁴ Müslim, Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb, 15; Tirmizî, Zühd, 52.

⁵ Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *Hüccetüllahi'l-Bâliğa*, Beyrut, 1986, I, 174.

yarattığında, yanındaki arşın üstünde bulunan kitabına: “Merhametim, öfkemi geçti” yazmıştır⁶.

Öncelikle belirtelim ki, insanın işlediği bütün günahları affeden Allah'tır. Ancak Allah, insanların daha dünyada iken affedilmelerini tevbe, istiğfâr vb. sebeplere bağlamıştır. Şirk dışındaki günahlar ile ahirete varan kişinin günahlarının affedilmesi ise şefaât, Allah'ın dilemesi yani O'nun Allah'ın lütuf ve merhameti ile olacaktır. Şimdi bu affedilme yollarını açıklayalım:

1- Tevbe

Tevbe, “tâbe” fiilinin mastarı olup dönmek ve yönelmek manalarına gelmektedir. Bu kelime daha çok, günahtan taata dönmek anlamıyla meşhur olmuştur⁷. Terim olarak ise; kişinin geçmişte işlediği günahlara pişman olması, içinde bulunduğu anda onları terk etmesi ve gelecekte bir daha onları işlememeye kesin karar vermesi demektir⁸. Bir başka tanıma göre tevbe; günahı çirkin olduğu için terk etmek, yaptığına pişman olmak, onu tekrar yapmamaya kesin karar vermek ve eğer mal elinde ise mağdura hakkını geri vermek veya sahibinden helallik istemektir⁹. Hz. Peygamber'in: “Her kim şarabı dünyada içer tevbe etmezse, ahirette onu içemez”¹⁰ hadisi, tevbenin işlenen bütün günahların uhrevî cezasını ortadan kaldırdığını göstermektedir.

Tevbenin şartları: Allah hakkıyla ilgili bir günahtan tevbenin sahih olabilmesi için şu şartları taşıması gerekir:

a- İşlenen günaha pişman olup üzölmek: Hz. Peygamber; “Pişman olmak, tevbedir”¹¹ buyurarak pişman olmanın, tevbenin rüknü olduğunu bildirmiştir¹². Bir günahtan tam pişmanlık duyan kişi, o günahı içinde bulunduğu an işlemeyi terk etmiş ve gelecekte onu bir daha işlememeye karar vermiş demektir, yani pişman olmak

⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., Tevhîd, 22; Müslim, Tevbe, 14; Tirmizî, Deavât, 99; İbn Mâce, Mukaddime, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, II, 257.

⁷ İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1988, II, 61; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakûb, *Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 1998, s. 62.

⁸ Aliyyü'l-Karî, *Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984 s. 235.

⁹ Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., XVII, 59; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1982, XI, 85, 106.

¹⁰ Buhârî, Eşribe, 1; Müslim, Eşribe 77, 78; Tirmizî, Eşribe, 1; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Eşribe, 46; İbn Mâce, Eşribe, 2, 3.

¹¹ İbn Mâce, Zühd, 30; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., I, 423.

¹² İbn Hacer, a.g.e., XI, 86.

diğer şartları da içinde barındıran bir olgudur¹³. İşte bu sebeple Hz. Peygamber pişman olmayı, tevbe olarak nitelendirmiştir. Günaha pişmanlık, dil ve kalp ile yapılmalıdır.

b- Günahı işlemeyi terk etmek. Kur'ân-ı Kerim'de; *"Kim yaptığı haksızlıktan sonra tevbe eder, halini düzeltirse, şüphesiz ki Allah, onun tevbesini kabul eder. Çünkü Allah, çok bağışlayan ve merhamet edendir"*¹⁴ buyrulur. İnsanın durumunu düzeltmesi, içinde bulunduğu an emredilenleri yerine getirmesi ve yasaklananlara yaklaşmaması ile mümkündür. Dolayısıyla içki içmek, kumar oynamak gibi Allah hakkıyla ilgili günahlardan tevbe eden kişi, geçmişte onları yaptığından dolayı pişman olup üzülmesi ve onları terk etmelidir. Namaz kılmamak, oruç tutmamak gibi günahlardan tevbe eden kişi ise, geçmişte onları yerine getirmediklerinden dolayı pişman olmalı, bu emirleri bir daha terk etmemeli ve kılmadığı namazları kaza etmeli, tutmadığı oruçların keffaretini yerine getirmelidir¹⁵.

c- Bir daha günah işlememeye kesin karar vermek¹⁶. Bazı alimler bu şartlara, günah işlenen yeri terk etmeyi, Bâkılânî ise bir daha günaha dönmeyi şart koşturmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in; *"Günde yetmiş kere günaha dönse bile, istiğfâr eden ısrar etmiş olmaz"*¹⁷ hadisi ve aralıklarla üç günah işleyip affını dileyen kimseyi, Allah'ın affettiğini bildiren hadis¹⁸, Bâkılânî'nin bu görüşünü reddeder¹⁹.

Kul hakkıyla ilgili bir günahattan tevbenin sahih olabilmesi için, yukarıda belirttiğimiz üç şartla birlikte hak sahiplerinin haklarından arınmak da gereklidir. Kul haklarından arınmak, ya kul haklarını sahiplerine geri vermek veya sahibinden helallik almakla mümkün olur²⁰. Aynî bu hususta şöyle der: *"Tevbe, kul ile Rabbi arasındaki günahlarda fayda verir, kul haklarını tevbe düşürmez, ancak haklarını onlara geri vermek veya onların affetmesi düşürür"*²¹. Bu gerçeği Hz. Peygamber şöyle ifade eder: *"Kim din kardeşine bir zulüm yapmışsa -ki ahirette altın ve gümüş yoktur- ahirette kendi salih amellerinden alınıp haksızlık yaptığı kardeşine verilmeden,*

¹³ Aliyyü'l-Karî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 235.

¹⁴ 5.Mâide, 39.

¹⁵ İbn Hacer, a.g.e., XI, 86, 103; Aliyyü'l-Karî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 235.

¹⁶ İbn Hacer, a.g.e., XI, 106.

¹⁷ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Salât, 361; Tirmizî, Deavât, 106.

¹⁸ Bkz., Buhârî, Tevhîd, 35.

¹⁹ İbn Hacer, a.g.e., XI, 86.

²⁰ Nevevî, a.g.e., XVII, 59; İbn Hacer, a.g.e., XI, 85; Aliyyü'l-Karî, a.g.e., s. 235.

²¹ Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., XXII, 8.

eğer salih amelleri bulunmazsa kardeşinin kötülükleri alınıp ta kendi üzerine yüklenmeden önce onunla dünyada helalleşsin"²². Hz. Peygamber kul haklarını iade etmeyenlerin ahirette düşeceği durumu ise şöyle bildirir: "Şüphesiz ki ümmetinden iflas eden, kıyamet günü namaz, oruç ve zekât sevabıyla birlikte şuna sövmüş, buna zina isnat ve iftirasında bulunmuş, şunun malını yemiş, bunun kanını dökmüş, şunu dövmüş olarak gelip de iyiliklerinin sevabı şuna buna verilen ve üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları biterse, hak sahiplerinin günahları alınıp kendisine yüklenen sonra da cehenneme atılan kimsedir"²³.

İnsanların mallarına zarar vererek günah işleyen kişinin tevbesinin sahih olabilmesi için yukarıda belirttiğimiz üç şarta ek olarak malı sahibine iade etmeli ve ondan helallik almalıdır²⁴. İbn Hacer ve Aynî'ye göre, borcunu ödeme niyetinde olduğu halde ani ölüm veya malî sıkıntıda olması sebebiyle borcunu ödeyemeden ölen kimsenin borçlarını Allah üstlenir, yani Allah alacaklıyı razı eder. Onlar bu görüşlerine Hz. Peygamber'in; "Kim insanların malını ödemek niyetiyle alırsa, Allah o kimseye (dünyada) onu ödemeyi sağlar. Kim de insanların malını telef etmek maksadıyla alırsa, Allah o malı telef eder"²⁵ hadisini delil getirirler. Aynî bu hadisteki *اللَّهُ أَدَّى* şeklindeki ifadeyi; "Allah o kimseye ödeyeceği miktarı ele geçirmeyi kolaylaştırır, eğer dünyada ödemeye güç yetiremezse, Allah ahirette alacaklıyı razı eder" şeklinde açıklar²⁶.

Gıybet yapmak, namuslu kadına zina iftirasında bulunmak gibi namus ve şerefle ilgili günahlardan tevbenin sahih olabilmesi için, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel, Taberî²⁷ ve Gazzâlî'ye göre²⁸ günahları hak sahiplerine bildirmek ve onlardan helallik almak şarttır. Çünkü Hz. Peygamber: "Kimde, başkasının malı ve namusu ile ilgili bir hak varsa, kıyamet günü gelmeden önce ondan helallik alsın"²⁹ buyurur. Eğer hak sahipleri ölmüş veya onlara ulaşılamıyorsa Allah'a istiğfâr edilmelidir. Bu durumda Allah'ın ahirette hak sahiplerini razı etmesi umulur³⁰. İmam Mâlik ve Kurtubî'ye göre, bu çeşit günahları hak sahiplerine bildirmek gerekmez. Bu günahları işleyen kişiler,

²² Buhârî, Rikâk, 48; Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyâme, 2.

²³ Müslim, Birr ve's-Sıla, 59; Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyâme, 2; Ahmed b. Hanbel, II, 303, 334.

²⁴ Aliyyü'l-Karî, Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber, s. 235.

²⁵ Buhârî, İstikrâz, 2.

²⁶ İbn Hacer, a.g.e., V, 41-42; XI, 86; Aynî, a.g.e., XII, 226.

²⁷ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân, Beyrut, 1988, XVIII, 80; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1985, XII, 177.

²⁸ Gazzâlî, Ebû Hâmid, İhyâu Ulûmiddîn, trc., Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1974, IV, 60.

²⁹ Buhârî, Mezâlim, 10.

³⁰ Aliyyü'l-Karî, Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber, s. 237.

yaptıklarına pişman olur, hallerini düzeltir ve Allah'a istiğfâr edip benzeri günahlara tekrar dönmezlerse tevbe etmiş sayılırlar³¹. Semerkandî ve Âlûsî'ye göre ise, gıybet edilen kişi yapılan gıybeti duymuşsa, kendisine müracaat edilip yapılan günah itiraf edilerek ondan helallik alınmalıdır. Eğer duymamışsa, şahsa duyurmadan, Allah'a pişmanlığını arz edip istiğfâr etmelidir.³²

İnsan öldürme gibi bedenlere zarar verme günahını işleyen kişi kendisini, öldürülen kişinin yakınlarına teslim etmelidir³³. Öldürülenin mirasçıları, kasten cinayet işleyenin ya kisasını ister veya kan tazminatı alarak helalleşir veya bir karşılık istemeden affederler³⁴. Kendisini, öldürülen kişinin mirasçılarına teslim etmeden sadece söz ile tevbe eden, Allah'ın hakkından tevbe etmiş olur, ancak kisas isteme hakkı olanlardan, hakkı saklaması sebebiyle günahkârdır³⁵ yani kul hakkından tevbe etmemiş olur.

Nevevî kul hakkıyla ilgili günahlardan dünyada iken arınmayı kısaca şöyle belirtir: "Eğer kul hakkı, mal vb. bir şey ise onu sahibine geri verir, eğer namuslu kadına "zina etti" şeklinde iftira etmek vb. bir şey ise cezanın uygulanmasını sağlar veya ondan bağışlamasını ister, eğer gıybet ise, gıybet edilen kişiden hakkını helal etmesini ister"³⁶. Münâvî ise kul haklarının uhrevî boyutunu da ekleyerek şöyle der: "Allah, kendi haklarını bağışlayabilir. Kul hakları, kişilerin birbirine olan zulmüdür. Müminlerin cehenneme gitmesine en çok sebep olan, kul haklarıdır. Bu haklar ihmal edilmez, iade edilmeye ihtiyaç duyar. Kul haklarının iadesi; sahibinden helallik almak veya malı sahibine geri vermekle ya bu dünyada veya zulmedenin sevabının, zulmettiği kişiye verilmesiyle veya Allah'ın mazlumunu razı etmesiyle ahirette gerçekleşir"³⁷.

Küfür/Şirk günahının uhrevî cezası, sadece tevbe ile kalkar. Ehl-i Sünnet alimleri küfürden tevbenin kesin olarak kabul edildiğinde görüş birliğindedirler³⁸. Şöyle ki Kur'ân-ı Kerim'de; "*İnkâr edenlere söyle. Eğer bundan vazgeçerlerse geçmiş*

³¹ Kurtubî, a.g.e., XII, 179.

³² Aliyyü'l-Karî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 237; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., XXVIII, 159.

³³ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut, 1987, III, 140.

³⁴ İbn Hacer, a.g.e., XI, 86; Kasânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâi*, Beyrut, ts., VII, 241.

³⁵ Âlûsî, a.g.e., XVIII, 159.

³⁶ Nevevî, a.g.e., VII, 25.

³⁷ Münâvî, Abdurraûf, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, byy., 2003, III, 728.

³⁸ Nevevî, a.g.e., XIII, 173; İbn Hacer, a.g.e., X, 26; XI, 86; Aliyyü'l-Karî, a.g.e., s. 231.

*günahları kendilerine bağışlanır*³⁹ buyrulur. Hz. Peygamber de bu ayeti teyit mahiyetinde olarak Amr b. Âs'a hitaben şöyle buyurur: *"Bilmez misin ki İslam (müslüman olmak), kendinden önceki günahları yok eder, hicret de kendinden önceki günahları yok eder, hac da kendinden önceki günahları yok eder"*⁴⁰.

Alimler küfür/şirk dışındaki diğer günahlardan, şartlarına uygun olarak yapılan tevbenin kabul edilip-edilmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cüveynî ve Bâkılânî gibi bazı alimler, *"Allah dilediğinin tevbesini kabul eder"*⁴¹ ayetini delil getirerek şirk dışındaki günahlardan tevbenin kabulünün kesin olmadığını ancak ümit edileceğini söylemişlerdir⁴². Nevevî de "zannî olduğu daha kuvvetlidir" diyerek bu görüşü tercih eder⁴³. Aliyyü'l-Kârî, Kurtûbî ve Kirmânî'ye göre ise, şirk dışındaki günahlardan tevbe, kesin olarak kabul edilir. Hiç bir kimsenin sahih tevbe hakkında, Allah dilerse kabul eder, dilerse kabul etmez demesi caiz olmaz⁴⁴. Bu hususta Gazzâlî: *"Şartlarını taşıyan bir tevbe, kesinlikle makbuldür, ancak tevbe eden, tevbesinin kabulü hususunda şüphe eder, çünkü o, tevbesinin şartlarının gerçekleştiğinden kesin emin değildir"*⁴⁵ diyerek iki görüş arasını uzlaştırır. İbn Hacer ise: *"Günahkârın tevbesi, va'd-i sâdık üzere makbuldür"* der⁴⁶. İmam Eş'arî'ye göre de tevbenin kabulü katî'dir⁴⁷. Kanaatimizce, tevbenin kesin olarak kabul edileceği görüşü daha doğrudur. Çünkü Hz. Peygamber: *"Göklere ulaşacak kadar hata yapsanız sonra tevbe etseniz, şüphesiz ki Allah, tevbelerinizi kabul eder"*⁴⁸ ve *"Günahattan tevbe eden, günahı olmayan kimse gibidir"*⁴⁹ buyurur⁵⁰.

Tevbe etmek için belli bir zamanı beklemeye gerek yoktur. Günahlardan zaman geçirmeden tevbe etmek vaciptir, onu sonraya bırakmak ise caiz değildir⁵¹. Şöyle ki Kur'ân'da: *"Allah, cahillikle bir kötülük yapıp sonra yakın zamanda tevbe edenlerin tevbesini kabul eder"*⁵² buyrulur. İbn Abbâs ayetteki "yakın zamanda"

³⁹ 8. Enfâl, 38. Başka ayet için bkz., 39. Zümer, 53.

⁴⁰ Müslim, İmân, 192.

⁴¹ 9. Tevbe, 15.

⁴² Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 231.

⁴³ Nevevî, *a.g.e.*, XIII, 173; İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 26.

⁴⁴ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 231.

⁴⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 328.

⁴⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, XI, 86.

⁴⁷ Sâvî, *a.g.e.*, s. 417-418.

⁴⁸ İbn Mâce, Zühd, 30; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 238.

⁴⁹ İbn Mâce, Zühd, 30.

⁵⁰ Diğer benzer hadisler için bkz., Buhârî, Şehâdât, 15; Rikâk 10; Hudûd 20; Müslim, Zekât, 116-118; Tirmizî, Eş'ibe, 1; Zühd 27; İbn Mâce, Zühd, 27.

⁵¹ Nevevî, *a.g.e.*, XVII, 59.

⁵² 4. Nisâ, 17.

ifadesini; “Ölümden ve hastalık gelmeden önce”⁵³, Razî ise “Günah işledikten hemen sonra” diye tefsir eder⁵⁴. Hz. Peygamber; “*Yüce Allah, gündüz günah işleyenin tevbesini kabul etmek için, geceleyin elini açar. Geceleyin günah işleyenin tevbesini kabul etmek için, gündüz elini açar. Güneş battığı yerden doğuncaya kadar bu böyle devam eder*”⁵⁵ buyurarak günahlar üzerinden bir gün bile geçmeden yani hemen tevbe etmenin gerektiğini bildirmiştir.

Kur’ân’da bir çok ayette “Allah’a tevbe ediniz” şeklindeki ifadeyle, insanlardan tevbe etmeleri istenmiştir⁵⁶. Hz. Peygamber de aynı daveti tekrarlamış, bizzat kendisi tevbe ve istiğfârda bulunmuştur. Şöyle ki O; “*Ey insanlar! Allah’a tevbe edip O’ndan af dileyiniz. Şüphesiz ki ben, O’na günde yüz defa tevbe ediyorum*”⁵⁷ buyurur. Bu hadisteki tevbe ile emir, tevbe-i nasûh ayetine uygundur⁵⁸. Başka rivayetlerde tevbe ile beraber istiğfâr da zikredilmiştir⁵⁹. Hz. Peygamber günah işlemekten korunmuş olmasına rağmen, her gün en az yetmiş kere tevbe etmesi, müminlere tevbe ve istiğfârın önemini göstermek içindir. Ayrıca denilebilir ki Hz. Peygamber yeme, içme, uyuma, hanımlarıyla birlikte olma gibi mübah işlerle veya müminlerin çeşitli problemleriyle meşgul olurken Allah’ı gerektiği şekilde zikredip düşünemediği için Allah’a tevbe edip, af dilemiştir⁶⁰. Dolayısıyla hadiste, günah işlemekten masum olmayan insanların çokça tevbe ve istiğfâr etmesi gerektiğine işaret edilmiştir.

Hz. Peygamber: “*Şüphesiz ki Allah, can boğaza gelmedikçe kulun tevbesini kabul eder*”⁶¹ buyurarak yaşamdan ümit kesildiği zaman tevbenin kabul edilmeyeceğini bildirmiştir. Bu sebeple alimler, ölüm kesinleşip, can boğaza geldiğinde yapılan tevbe kabul edilmez derler⁶². Kıyamet alametleri ortaya çıktığı zaman yapılan tevbenin kabul edilmeyeceği Kur’ân’da şöyle haber verilir: “*(İnanmak için) meleklerin veya Rabbinin ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini mi bekliyorlar? Rabbinin bazı işaretleri geldiği gün, önceden inanmayan veya imanıyla*

⁵³ Âlûsî, a.g.e., XXVIII, 159.

⁵⁴ Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîrül-Kebîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Tahran, ts., X, 5.

⁵⁵ Müslim, Tevbe, 31.

⁵⁶ Bkz., 24.Nûr, 31; 66. Tahrîm, 8; 11. Hûd, 3.

⁵⁷ Müslim, Zikr ve'd-Duâ, 42.

⁵⁸ Nevevî, a.g.e., XVII, 24.

⁵⁹ Buhârî, Deavât, 3; Ebû Dâvûd, Vitir, 26; İbn Mâce, Edeb, 57; Ahmed b. Hanbel, IV, 260.

⁶⁰ Nevevî, a.g.e., XXIV, 17.

⁶¹ Tirmizî, Deavât, 98; İbn Mâce, Zühhd, 30.

⁶² Nevevî, a.g.e., XVII, 25; Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., IX, 521.

*bir hayır kazanmayan kimseye, artık inanması bir fayda sağlamaz. De ki: "Bekleyin, biz de beklemekteyiz"*⁶³ Hz. Peygamber ayette belirtilen işaretin "güneşin batıdan doğması" olduğunu şöyle beyan eder: "*Güneş batıdan doğmadıkça kıyamet kopmaz. İnsanlar onu gördüklerinde iman ederler. İşte bu zaman, daha önce iman etmemiş kimseye imanının fayda vermediği gündür*"⁶⁴. Bir başka hadiste ise: "*Kim, güneş batıdan doğmadan önce tevbe ederse, Allah onun tevbesini kabul eder*"⁶⁵ buyrulur. Bir hadiste ise Deccâl ve Dâbbetü'l-Arz'ın yeryüzüne çıkışını görenlerin de tevbelerinin kabul edilmeyeceği bildirilmektedir⁶⁶. Çünkü bu alametlerin ortaya çıkması, kişinin zorunlu olarak iman etmesini gerektiren bir durumdur.

Hz. Peygamber, Allah'ın insanların tevbe etmesinden hoşnut olduğunu şöyle haber verir: "*Allah kulunun tevbesine, sizden birinizin sahrada kaybolan hayvanını bulmasından daha çok sevinir*"⁶⁷. Bu durum bir diğer hadiste ise şöyle bildirilir: "*Allah mümin kulunun tevbesine, çorak, helak olma korkusu olan bir yerde devesi yanında yiyeceği ve içeceği onun üzerinde olduğu halde uyuyan, uyandığında deveyi gittiğini görüp onu aramaya giden, sonunda susayınca: "Bulduğum yerime döneyim de ölünceye kadar yatayım" diyen ve başını ölmek için dirseğinin üzerine koyup uyuduktan sonra uyanınca devesini üzerindeki yiyeceği ve içeceği ile yanında bulan bir adamdan daha çok sevinir. Evet Allah! Mümin kulunun tevbesine bu adamın devesi ile ağızına sevinmesinden daha çok sevinir*"⁶⁸.

2- İstiğfâr

Günahların affedilme sebeplerinden biri de istiğfârdır. Tevbe ve istiğfâr kelimeleri ayet ve hadislerde bazen tek başlarına zikredilirler. Bu durumda tevbe ve istiğfâr kelimelerinin her biri diğerini kapsamaktadır⁶⁹. Mesela; "*Onlar istiğfâr ederlerken, Allah onlara azap edecek değildi*"⁷⁰, ve "*Kim bir kötülük yapar, yahut nefesine zulmeder de sonra Allah'tan bağışlanma dilerse, Allah'ı çok affedici ve çok merhametli bulur*"⁷¹ ayetlerindeki istiğfâr, tevbeyi de içermektedir. Bu kelimelerin ayet ve hadislerde bazen de peşpeşe zikredildikleri görülür. Bu durumda istiğfâr, geçmişte

⁶³ 6.En'âm, 158.

⁶⁴ Buhârî, Tefsîru'l-Kur'ân, Sûretü'l-En'âm, 9; Tirmizî, Deavât, 98; İbn Mâce, Fiten, 32.

⁶⁵ Müslim, Zikr ve'd-Duâ, 43; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., II, 395.

⁶⁶ Müslim, İmân, 249; Tirmizî, Deavât, 98

⁶⁷ Buhârî, Deavât, 4; Müslim, Tevbe, 1, 2; Tirmizî, Deavât, 98; İbn Mâce, Zühd, 30.

⁶⁸ Müslim, Tevbe, 3.

⁶⁹ İbn Ebi'l-İzz, Şerhu'l-Akâidetü'l-Tahâviyye, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1988, s. 327.

⁷⁰ 8.Enfâl, 33.

⁷¹ 4.Nisâ, 110.

yapılan günahların kötülüğünden korunmayı istemek⁷², tevbe ise gelecekle ilgili olup günahlara tekrar düşülmemesini istemek ve onlardan korunabilmek için Allah'a sığınmak manasına gelir⁷³. Günahlardan uzaklaşmaksızın dil ile bağışlanmayı istemeye istiğfâr denilse de tevbe denilemez⁷⁴. İstiğfâr kalp ve dil ile veya her ikisi ile birlikte yapılır⁷⁵.

Kur'ân-ı Kerim'de; *"Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur. (Ey Muhammed!) Kendi günahın, inanan erkeklerin ve inanan kadınların günahı için mağfiret dile"*⁷⁶ buyrulur. Hz. Peygamber bu emre uyarak her gün yetmiş⁷⁷, yetmişten fazla⁷⁸ veya yüz defa⁷⁹ tevbe-i istiğfâr ettiğini belirtmiştir. Bu hadis, Hz. Peygamber'in bile tevbeden müstağni kalamadığını göstermektedir. Zira O, günah işlemekten korunmuş olsa bile kalbine bir anlık gaflet gelmesini⁸⁰, yeme-içme gibi Allah'ı zikirden alıkoyan mübah işlerle uğraşmasını, Allah'ı en iyi tanıdığı halde O'nun hakkını gerektiği şekilde yerine getirememeyi yüce makamından dolayı kendisi için bir günah/hata sayarak istiğfâr etmiştir⁸¹. Bir başka ifadeyle Hz. Peygamber, manevî alemde devamlı yükselme gösterdiği için bir önceki halini kusurlu gördüğü için veya kendisi kusurlu olmasa bile günah işleyen müminlerin ne yapması gerektiğini öğretmek için istiğfâr etmiştir denilebilir⁸². Hz. Peygamber günah işleyenlerin istiğfâr etmesi gerektiğini; *"Her kim bir günah işler, sonra kalkıp temizlenir, sonra namaz kılar ve sonra Allah'tan bağışlanma dilerse, Allah onu mutlaka affeder"*⁸³ buyurarak belirtir.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'tan korkan müminlerin özelliklerinden birinin de bile günah üzerinde ısrar etmemek olduğu şöyle bildirilir: *"Bir de onlar bile bile, işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmezler"*⁸⁴. Hz. Peygamber; *"İstiğfâr eden ısrar*

⁷² İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricü's-Sâlikîn*, Beyrut, 1973, I, 308; İbn Manzûr, a.g.e., V, 26; Âlûsî, a.g.e., VI, 207.

⁷³ Âlûsî, a.g.e., XI, 207; İbn Ebî'l-İzz, a.g.e., s. 327-328; İbn Kayyim, a.g.e., I, 308.

⁷⁴ Aliyyü'l-Karî, *Mirkatü'l-Mefâtiḥ*, III, 67; İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, 1991, X, 319.

⁷⁵ Aliyyü'l-Karî, Ali b. Sultan, *Mirkatü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mefâtiḥ*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., III, 67; Kandemir, Yaşar-Çakan, İsmail-Küçük, Raşit, *Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yay., İstanbul, 1997, I, 145; VII, 584; Yılmaz, a.g.e., s. 170.

⁷⁶ 47.Muhammed, 19.

⁷⁷ Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, Sûretü Muhammed, 1; İbn Mâce, Edeb, 57.

⁷⁸ Buhârî, Deavât, 3; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, Sûretü Muhammed, 1.

⁷⁹ Müslim, Zikr, 41; Ebû Dâvûd, Salât, 361; İbn Mâce, Edeb, 57.

⁸⁰ Müslim, Zikr, 41; Ebû Dâvûd, Salât, 361.

⁸¹ Nevevî, a.g.e., XVII, 23; İbn Hacer, a.g.e., XI, 85.

⁸² İbn Hacer, a.g.e., XI, 85.

⁸³ Tirmizî, Salât, 181; Ebû Dâvûd, Salât, 361. Ayet için bkz., 3. Â-i İmrân, 135.

⁸⁴ 3.Â-i İmrân, 135.

etmiş olmaz, günde yetmiş kere (günaha) dönse bile”⁸⁵ buyurarak ayette ifade edilen ısrarın, günah işledikten sonra istiğfâr etmemek olduğunu bildirir.

İstiğfârın yani Allah’tan bağışlanmayı dil ile ifade etmenin, günahların bağışlanmasına sebep olduğu bir çok hadiste haber verilmiştir. Mesela, Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen bir kudsî hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“Allah Teâlâ şöyle buyurdu: Ey Ademoğlu! Sen bana dua ettiğin ve benden affını umduğun sürece, işlediğin günahlar ne kadar çok olursa olsun, onların büyüklüğüne bakmadan seni bağışlarım. Ey Ademoğlu! Günahların gökyüzünü kaplayacak kadar çok olsa, sonra da benden affını dilesen, seni affederim. Ey Ademoğlu! Sen yeryüzünü dolduracak kadar günahla karşıma gelsen, fakat bana hiçbir şeyi ortak koşmamış olsan, şüphesiz ben de seni yeryüzü dolusu bağışla karşılarım”*⁸⁶. Bu husustaki diğer bir hadis ise şöyledir: *“Her kim “Kendisinden başka ilâh bulunmayan, daima diri olan, her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı yöneten Allah’tan beni bağışlamasını diler ve günahlarına tevbe ederim” diye yalvarırsa, savaştan kaçmış olsa bile günahları bağışlanır”*⁸⁷.

İstiğfâr günahların bağışlanmasına sebep olduğu için Hz. Peygamber, istiğfârın nasıl yapılacağını da öğretmiştir. İstiğfârla ilgili hadislerin bir kısmı kavli, bir kısmı ise fiilîdir. Kavli hadislerden bazıları şöyledir: Şeddâd b. Evs’ten Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: *“İstiğfârın en üstünü şöyle demendir: “Allah’ım! Sen benim Rabbimsin. Senden başka ibadete layık ilah yoktur. Beni sen yarattın, ben senin kulunum. Gücüm yettiğince ezelde sana verdiğim sözümde ve va’dimde durmaktayım. İşlediğim kusurların şerrinden sana sığınırım. Bana verdiğin nimetleri ve günahımı itiraf ederim. Beni affet, şüphesiz ki günahları senden başka affedecek yoktur”. Her kim bu duayı, sevabına ve faziletine bütün kalbiyle inanarak gündüz okur da o gün akşam olmadan ölürse o, cennet ehliendir. Her kim bu duayı, sevabına ve faziletine gönülden inanarak gece okur da sabah olmadan ölürse o, cennet ehliendir”*⁸⁸. Bu hadisin, “cennete girer”⁸⁹, “cennet ona vacib olur” şeklinde rivayetleri de vardır⁹⁰. Bu rivayetlere göre Kirmânî hadisi; “O mümin cehenneme girmeden başlangıçta cennete girer, çünkü istiğfârın gerçekliğine

⁸⁵ Ebû Dâvûd, Salât, 361; Tirmizî, Deavât, 106.

⁸⁶ Tirmizî, Deavât, 98; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., V, 172.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, Salât, 361; Tirmizî, Deavât, 117.

⁸⁸ Buhârî, Deavât 2, 16; Ebû Dâvûd, Edeb, 100-101; Tirmizî, Deavât, 15; Nesâî, İstiâze, 57; İbn Mâce, Dua, 14.

⁸⁹ Buhârî, Deavât, 15; Ebû Dâvûd, Edeb, 110; Nesâî, İstiâze, 57.

⁹⁰ Tirmizî, Deavât, 15; Aynî, a.g.e., XXII, 279.

ve kapsamına kesin olarak inanan kişi, çoğunlukla Allah'a isyan etmez"⁹¹ şeklinde, Aynî ise; "Allah, istiğfâr eden kişiyi, istiğfârın bereketiyle affeder"⁹² şeklinde yorumlamıştır. Dâvûdî'ye göre, istiğfârın abdest ve diğer hasenât gibi hem sevap kazandırıcı ve hem de günahları affettirici olması ihtimali vardır⁹³. Namazların peşine okumak üzere Hz. Peygamber'den kendisine bir dua öğretmesini isteyen Ebû Bekir'e O, şu istiğfâr duasını okumasını tavsiye etmiştir: "*Allah'ım! Ben nefsimde çok zulmettim, günahları ise ancak sen affedersin. Beni affet ve bana acı. Şüphesiz ki sen, çok affeden ve çok merhamet edersin*"⁹⁴.

Hz. Peygamber'in fiilî olarak yaptığı istiğfârı Hz. Âişe şöyle haber verir: *Rasûlullah vefatından önce: "Seni tesbih ve sana hamd ederim, affını diler, sana tevbe ederim" duasını çok okurdu*"⁹⁵. Ebû Hureyre ise Hz. Peygamber'in secde ettiğinde; "*Allah'ım günahımın hepsini, küçüğünü büyüğünü, öncesini sonrasını, açığını gizlisini bana bağışla*"⁹⁶ diyerek istiğfâr ettiğini haber verir. Ebû Mûsa el-Eşarî'den rivayet edilen Hz. Peygamber'in diğer bir fiilî istiğfârı ise şöyledir: "*Allah'ım! Bana günahımı, cahilliğimi, işimdeki israfımı ve benden daha iyi bildiğin kusurlarımı bağışla. Allah'ım! Bana, ciddimi, şakamı, hatamı ve kastımı bağışla. Bunların hepsi bende vardır. Allah'ım! Peşin yaptığım ve sonraya bıraktığım, gizlediğim ve aşikâr yaptığım ve Senin benden daha iyi bildiğin bütün kusurlarımı bana bağışla. İleri alan ve geri bırakan sensin. Senin her şeye gücün yeter*"⁹⁷.

Hz. Peygamber, öğretilerine uyarak istiğfâr eden kişi hakkında şöyle buyurur: "*Sahifesinde çokça istiğfâr bulan kimseye müjdeler olsun*"⁹⁸. İstiğfâr, insanın Allah hakkıyla ilgili günahlarından kurtulmasını sağlar. İstiğfâr, günah işledikten hemen sonra yapılmalıdır. Hz. Peygamber, her insanın günlük işlerden uzaklaşarak Rabbiyle baş başa kalabildiği gece vakti kendini hesaba çekip istiğfâr etmesinin gerektiğini şöyle bildirir: "*Yüce Rabbimiz her gece, gecenin son üçte biri kaldığında dünya semasına iner de: Hani bana dua eden, duasını kabul edeyim! Hani benden isteyen, istediğini vereyim! Hani benden mağfiret dileyen, onu affedeyim! buyurur*"⁹⁹.

⁹¹ Aynî, a.g.e., XXII, 279.

⁹² Aynî, a.g.e., XXII, 279.

⁹³ İbn Hacer, a.g.e., XI, 83.

⁹⁴ Buhârî, Ezân, 149; Müslim, Zikr , 48; Tirmizî, Deavât, 98; Nesâî, Sehv, 59; İbn Mâce, Dua, 2.

⁹⁵ Müslim, Salât, 218.

⁹⁶ Müslim, Salât, 216; Ebû Dâvûd, Salât, 152.

⁹⁷ Buhârî, Deavât, 60; Müslim, Zikr ve'd-Dua ve't-Tevbe, 70; Ebû Dâvûd, Salât, 121.

⁹⁸ İbn Mâce, Edeb, 57.

⁹⁹ Buhârî, Teheccüd, 14; Tevhîd, 35; Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 168; Ebû Dâvûd, Salât, 311; Tirmizî, Salât, 211; İbn Mâce, İkametü's-Salât, 182.

Bu hadisin diğer rivayetleri ise, gecenin ilk üçte biri geçtiğinde¹⁰⁰, gecenin yarısı veya üçte ikisi geçtiğinde¹⁰¹, gecenin yarısında¹⁰² şeklindedir. Kadı İyâz ilk rivayetin sahih olduğunu söyleyip onu tercih etmesine rağmen Nevevî, rivayetlerin hepsinin Hz. Peygamber tarafından farklı zamanlarda söylenmiş hadisler olduğunu¹⁰³ ifade ederek bunların hepsinin sahih olduğunu belirtir. Tirmizî ise, “Gecenin son üçte biri kaldığında” şeklindeki rivayetin en sahih rivayet olduğunu belirtir¹⁰⁴. Bu ifadesinden ona göre diğer rivayetlerin de sahih olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanın, Allah'a en yakın olduğu zamanlardan biri de şaban ayının on beşinci gecesidir. Şöyle ki Hz. Peygamber, şaban ayının on beşinde geceyi namazla, gündüzü oruçla geçirmeyi emrettikten sonra, Allah'ın güneş batınca yeryüzü semasına inip fecir doğana kadar: “*Yok mu istiğfâr eden onu bağışlayayım!. Yok mu rızık isteyen ona rızık vereyim!. Yok mu belaya uğramış olan, ona afiyet vereyim!. Yok mu falanı isteyen, onu vereyim!. Yok mu falanı isteyen, onu vereyim!*”¹⁰⁵ buyurduğunu haber verir.

3- Hasenât/İyilikler

Mürcie mezhebi, “Şüphesiz ki iyilikler, kötülükleri giderir”¹⁰⁶ ayetinin zahirine bağlanarak, hasenâtın, büyük-küçük bütün kötülükleri/günahları örteceğini söylemişlerdir. Mutezile'den bazılarına göre ise, bu ayette, hasenâtın kötülükleri silmesi değil, “Şüphesiz ki namaz, kötü ve iğrenç şeylerden vazgeçirir”¹⁰⁷ ayetinde olduğu gibi hasenâtın kötülükleri terk etmeye sebep olduğu kastedilmiştir¹⁰⁸.

Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğu, “Eğer size yasak edilen günahların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin seyyiâtınızı/küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli ve güzel bir yere sokarız”¹⁰⁹ ayetini, “Şüphesiz ki iyilikler, kötülükleri giderir” ayeti ve “Büyük günahlardan kaçınıldığı taktirde beş vakit namaz, cuma diğer cumaya kadar, ramazan diğer ramazana kadar, aralarında işlenen günahları

¹⁰⁰ Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 169; Tirmizî, Salât, 211.

¹⁰¹ Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 170.

¹⁰² Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, 171.

¹⁰³ Nevevî, a.g.e., VI, 37.

¹⁰⁴ Bkz., Tirmizî, Salât, 211.

¹⁰⁵ İbn Mâce, İkametü's-Salât, 191. Bu hadisin isnadında yer alan İbnu Ebî Sebre'nin zayıf ravi olmasından dolayı isnadının zayıf olduğu söylenmiştir. Bkz., İbn Mâce, I, 444. Ancak bu hadis; “Allah'ın bu gece Kelb oğulları kabilesinin koyunlarının kılı sayısından daha fazla kişiyi affettiğini bildiren mütabi hadislerle hasen li gayrihi olur.

¹⁰⁶ 11.Hüd, 114.

¹⁰⁷ 29.Ankebût, 45.

¹⁰⁸ İbn Hacer, a.g.e., VIII, 287; Aynî, a.g.e., V, 9.

¹⁰⁹ 4.Nisâ, 31.

örterler”¹¹⁰ hadisiyle birlikte ele alarak anlamaya çalışmışlardır. Onlara göre, Allah büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarını hasenât/iyiliklerle affeder. Âlûsî, Suyûtî, Beydâvî ve Aliyyü'l-Kârî, Ebu's-Suûd ve çağdaş müfessirlerden Vehbe Zuhaylî bu görüştedir. Bu alimlere göre ayetteki “seyyiât” lafzı, küçük günahlar manasındadır¹¹¹. Alimlerin çoğuna göre, iyiliklerin kötülükleri silebilmesi için büyük günahlardan kaçınmak gereklidir. Şöyle ki, “Şüphesiz ki iyilikler, kötülükleri giderir” şeklinde mutlak olarak zikredilen ayet, “Beş vakit namaz, büyük günahlardan kaçınıldıkça aralarındaki günahlara kefarettirler” hadisi ile takyid edilmiştir¹¹². Bu sebeple Kadî İyâz; “Ehl-i Sünnet'e göre, küçük günahlar hadislerde zikredilen iyilikler ile affedilir, büyük günahlar ise, sadece tevbe veya Allah'ın rahmeti ile affolunur”¹¹³ der. Ancak bilinmelidir ki iyilikler, sadece Allah hakkıyla ilgili olan günahları örter, kul hakkıyla ilgili günahların uhrevî cezasından kurtulma, hak sahiplerinin helal etmeleri veya Allah'ın mağduru razı kılmasıyla mümkün olur¹¹⁴.

Kurtubî, İbn Âşûr, Sâvî gibi bazı alimler ise, her iki ayeti tek başına ele alarak tefsir etmişlerdir. Onlara göre, seyiyâtı/küçük günahları iyilikler örttüğü gibi, bizzat büyük günahlardan kaçınmak da örter. Bir diğer ifadeyle Allah, büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarını affedeceğini va'd etmiştir. Büyük günahlardan kaçınmayanların küçük günahlarını affedeceğini ise va'd etmemiştir. Büyük günahları terk etmek, küçük günahlardan tevbe sayılır, çünkü büyük günahlardan kaçınmak, en üstün taattır¹¹⁵.

Nesefî ise, seyye kelimesinin “büyük-küçük her günah” manasına geldiğini, dolayısıyla hasenâtla, hem büyük ve hem de küçük günahların

¹¹⁰ Müslim, Tahâret, 16; Tirmizî, Salât, 46; İbn Mâce, Tahâret, 106.

¹¹¹ Bkz., Âlûsî, a.g.e., V, 17, 19; Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Derseâdet, İstanbul, ts., I, 212; Konevî, İsmail, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, İstanbul, ts., III, 212; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr-Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Çağrı Yay., İstanbul, ts., I, 77; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 194; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkatü'l-Mefâti'h*, I, 384; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., II, 171; Zuhaylî, Vehbe, *Tefsîrü'l-Münîr*, trc. Hamdi Arslan-Ahmet Efe-Beşir Eryarsoy, Risâle Yay., İstanbul, 2005; III, 36; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Çağrı Yay, İstanbul, 1986, I, 481; Taberî, a.g.e., IV, 44.

¹¹² İbn Hacer, a.g.e., VIII, 287; Aynî, a.g.e., V, 9.

¹¹³ Nevevî, a.g.e., III, 112.

¹¹⁴ Sâvî a.g.e., s. 381.

¹¹⁵ Bkz., Sâvî, a.g.e., I, 216; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sehnûn, Tunus, 1997, V, 27; İbnu'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zeb an Sünneti Ebi'l-Kasım*, thk., Şuayb el-Amaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, IX, 167; Kurtubî, a.g.e., V, 235, IX, 93.

giderilmesi/affedilmesinin caiz olduğunu söyler¹¹⁶. İbn Abdilberr ise bu görüşte olanlara; “Zamanımızdaki bazı kimseler namaz ve taharet, büyük-küçük bütün günahları siler görüşünde olmuşlar ve görüşlerine, “Şüphesiz ki iyilikler, kötülükleri giderir” ayetini ve hadisleri delil getirmişleridir. Bu cahilliktir ve Mürcie’yle aynı görüşü paylaşmaktır. “Ey iman edenler! Allah’a yürekten tevbe ediniz”¹¹⁷ ayeti var olduğu halde, diğer ayetlerin umûma hamli nasıl caiz olur. Eğer hasenât bütün günahları silseydi, tevbeye ihtiyaç kalmazdı. Oruç, sadaka, iyiliği emir ve kötülükten nehiy de büyüklerden kaçınıldığında küçük günahların affına sebep olurlar”¹¹⁸ diyerek karşı çıkar.

Büyük günahlardan kaçınmayanların, küçük günahlarının affedilip-afedilmeyeceği hususunda alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Tîbî ve Turbuşfî gibi bazı alimlere göre, kişi büyük günahlardan kaçınırsa/kaçındıkça iyilikleri, küçük günahlarına keffaret olur, kaçınmazsa olmaz. Bazı alimlere göre, kişi büyük günahlardan kaçınmasa bile, iyilikleri sadece küçük günahlarını siler¹¹⁹.

İbn Münzir gibi bazı alimlere göre ise, kişi büyük günahlardan kaçınmasa bile iyilikler hem küçük ve hem de büyük günahları siler¹²⁰. Nevevî ise, büyük günahlardan kaçınılmasa bile hasenâtın küçük günahları sileceği, bazı durumlarda da büyük günahları biraz hafifleteceği görüşündedir. Şöyle ki ona göre, keffâret hadislerinde yer alan مَا أَحْتَبَبْتُ الْكَبَائِرُ وَمَا لَمْ يُؤْتِ كَبِيرَةً şeklindeki ifadeler; “Büyük günahlar hariç” anlamındadır. Dolayısıyla bu hadisin manası; “Büyük günahlar dışındaki bütün günahlar affedilir” demektir. “Büyük günah işlenince küçük günahlar affedilmez” manasının kastedilmiş olma ihtimali bulunsa bile, hadisin sıyakı buna zıt düşer¹²¹. İbn Melek’e göre, Nevevî’nin görüşü en doğru görüştür. Çünkü Ehl-i Sünnet’e göre büyük günahlar ancak tevbe ve Allah’ın rahmeti, fazlı ile affedilir¹²². Nevevî ve Aynî bu durumu daha detaylı olarak şöyle anlatırlar: “Haseneler, kişinin sadece küçük günahı varsa onu örterler, küçük ve büyük günahı yoksa ona iyilik olarak yazılır ve dereceleri yükseltilir. Eğer kişinin küçük günahı olmaz fakat büyük

¹¹⁶ Bkz., Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, I, 222.

¹¹⁷ 66.Tahrîm, 8.

¹¹⁸ İbn Hacer, a.g.e., VIII, 287; Aynî, a.g.e., V, 9.

¹¹⁹ İbn Hacer, a.g.e., VIII, 287; Aynî, a.g.e., V, 9; Aliyyü'l-Karî, *Mirkâtu'l-Mefâtih*, I, 384-385.

¹²⁰ Bkz., Aynî, a.g.e., III, 7; Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb, *el-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd Şerhu Süneni Ebî Davûd*, thk., Emin Mahmud Muhammed Hatab, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Riyâd, 1974, VII, 306-7.

¹²¹ Nevevî, a.g.e., III, 112.

¹²² Aliyyü'l-Karî, *Mirkâtu'l-Mefâtih*, I, 384.

bir günahı veya günahları olursa, hasenelerin o büyük günahları hafifletmesini umarız"¹²³. Keşmîrî, hadisin va'd hadisi olduğunu ve hadisteki "mâ"nın ğaye/sonuç için olduğunu dolayısıyla büyük günahlardan kaçındıkça, küçük günahların va'd yolu üzere affedileceğini belirtir¹²⁴. Ahmed Naim'e göre, hadislerde affedileceği söylenen günahlar, küçük günahlardır. Büyük günahlar ve kul hakları ancak tevbe ve mağdurun hakkını helal etmesiyle affedilir. Ancak o, Allah'ın merhameti sınırsız olduğu için iyiliklerin her türlü günahı örtmesinin mümkün olduğunu da ifade eder¹²⁵.

Mağfiret, Kur'ân ve hadislerde cezalandırılmaya müstehak olan kişinin cezadan kurtarılması anlamında kullanılır¹²⁶. Mağfiret cinstir, iyiliklerin günahlara keffâret olması, mağfiretin kapsamından biridir¹²⁷.

"Hasene" kelimesi lügatte "İyilik" anlamına gelmektedir. "*Şüphesiz ki iyilikler, kötülükleri giderir*" ayeti, günahların bağışlanma sebeplerinden biri olan iyiliklere tenbihte bulunmaktadır¹²⁸. Ancak bu ayette zikredilen "Hasenât"ın neler olduğu hususunda alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Nevevî; hasenâtın, müfessirlerin çoğuna göre, beş vakit namaz, bazı alimlere göre ise, "Sübhânellâhi ve'l-Hamdu Lillâhi velâ İlâhe İllallâhu Vallâhu Ekber" demek olduğunu kendisine göre ise "her çeşit hayır" olduğunu belirtir¹²⁹. Kurtubî de, "Hasenât âmm'dır" diyerek Nevevî ile aynı görüşü paylaşır¹³⁰. Hz. Peygamber'in, Ebû Zerr el-Gîfârî'ye hitaben: "*Nerede olursan ol Allah'tan kork. Kötülüğün peşinden, onu silecek bir iyilik yap ve insanlara güzel ahlakla davran*"¹³¹ buyurması, Nevevî'nin görüşünün daha doğru olduğunu göstermektedir Kur'ân ve Sünnet'te yapılması emredilen veya yapılmasına teşvik edilen şeyleri yapmayı, dar manada "ibadet", geniş manada ise "iyilik" olarak adlandırabiliriz. Şimdi özellikle hadislerde kötülükleri sildiği açıkça ifade edilen ibadet/iyilikleri belirtelim:

1- Farz ve Nafile Namazlar: Hz. Peygamber, beş vakit namaz ile cuma namazının büyük günahlardan kaçınıldığı sürece küçük günahlara keffâret olduğunu

¹²³ Nevevî, a.g.e., III, 113; Aynî, a.g.e., III, 13.

¹²⁴ Keşmîrî, Muhammed Enver, *el-Arfü's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, ts., I, 151.

¹²⁵ Ahmed Naim-Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1983, I, 146.

¹²⁶ Ebu's-Suûd, a.g.e., II, 171.

¹²⁷ İbnu'l-Vezîr, a.g.e., IX, 101.

¹²⁸ Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I, 483.

¹²⁹ Nevevî, a.g.e., XVII, 79; Aynî, a.g.e., V, 9.

¹³⁰ Kurtubî, a.g.e., IX, 93.

¹³¹ Tirmizî, Birr, 55; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., V, 153.

şöyle bildirir: *“Büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde beş vakit namaz, cuma diğer cumaya kadar, ramazan diğer ramazana kadar, aralarında işlenen günahları örterler”*¹³² buyurur. Bu hadislerde “büyük günah işlemekten kaçınma” şartı bulunmaktadır. Bazı hadislerde ise bu şartın zikredilmediği görülür. Mesela, Hz. Peygamber; *“Hiçbir müslüman yoktur ki, güzelce abdest alarak namaz kılsın da Allah, onun o namazla gelecek namaz arasındaki günahlarını affetmesin”*¹³³ buyurur. Bu konuda herhangi bir kayıt olmaksızın zikredilen hadisler, “büyük günah işlemekçe” kaydı ile zikredilen hadisler hamledilirler¹³⁴. Farz namazların küçük günahlara keffaret olduğunu şu hadis daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Abdullah b. Mes’ûd’dan şöyle dediği rivayet edilmiştir: *“Bir kadını öpmüş olan bir adam Rasûlullah’a gelip durumu haber verdi. Bunun üzerine Allah: “Gündüzün iki uçlarında ve gecenin gündüze yakın saatlerinde namaz kıl. Şüphesiz ki hasenât seyyiâtı giderir” ayetini indirdi. O kimse: Ey Allah’ın Elçisi! Bu sadece benim için mi? diye sordu. Rasûlullah: “Ümmetimin hepsi içindir” buyurdu”*¹³⁵. Bazı alimler beş vakit namazın büyük-küçük bütün günahlara keffaret olduğunu söylemişse de alimlerin çoğuna göre, sadece küçük günahlara keffaret olurlar. Cuma namazının günahlara keffaret olabilmesi için de kişinin güzelce abdest alarak mescide gelmesi, hutbe okunurken susarak dinlemesi ve başka şeylerle uğraşmaması şartları söz konusudur¹³⁶. Keşmîrî’ye göre, namaz ve oruç asıl olarak ibadet, tabi olarak günahlara keffarettir, yani Allah’ın günahları bağışlamasına sebeptirler¹³⁷.

İki rekât nafîle namaz kılmak ta küçük günahların affedilmesine sebeptir. Şöyle ki Hz. Peygamber bir gün abdest aldıktan sonra: *“Her kim benim şu abdestim gibi abdest alır da aklından hiç bir şey geçirmeyerek iki rekât namaz kılsa geçmiş günahları affedilir”*¹³⁸ buyurmuştur. Hadiste “rek’ateyn” kelimesi, nekra olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla bu namazın, Ahmed Naim’in dediği gibi abdeste şükür mahiyetinde nafîle olarak kılınan iki rekât namaz olması muhtemeldir¹³⁹. Hadisin

¹³² Müslim, Tahâret, 16; Tirmizî, Salât, 46; İbn Mâce, Tahâret, 106. Diğer bir hadis için bkz., Müslim, Tahâret, 7.

¹³³ Buhârî, Vudû, 23; Müslim, Tahâret, 5. Diğer benzer hadisler için bkz., Buhârî, Vudû, 23; Müslim, Tahâret, 6, 7, 11, 12, 13.

¹³⁴ Ahmed Naim, a.g.e., II, 473.

¹³⁵ Buhârî, Mevâkîtü’s-Salât, 4; Müslim, Tevbe, 39; Ebû Dâvûd, Hudûd, 32; İbn Mâce, Zühhd, 30.

¹³⁶ Bkz., Buhârî, Cumua, 6, 19; Müslim, Cumua, 27; Ebû Dâvûd, Salât, 209; Tirmizî, Cumua, 5.

¹³⁷ Keşmîrî, Feyzü’l-Bârî, I, 481.

¹³⁸ Buhârî, Vudû, 23, 27; Savm, 27; Rikak, 8; Müslim, Tahâret, 4; Ebû Dâvûd, Tahâret, 50; Salât, 162; Nesâî, Tahâret, 68.

¹³⁹ Ahmed Naim, a.g.e., I, 144.

zahiri her ne kadar küçük-büyük bütün günahları içerse bile, küçük günahlara tahsis edilmiştir. Şöyle ki büyük günahlar sadece tevbe ile, kul hakları ise hak sahiplerinin helal etmesi ile affedilir¹⁴⁰.

Hiz. Peygamber bir çok hadisinde namaz kılmak için mescide gitmenin ve mescitte namaz kılmak için beklemenin küçük günahların affedilmesine sebep olduğunu belirtir. O şöyle buyurur; *“Size Allah’ın günahları ne ile sildiğini ve dereceleri ne ile yükselttiğini göstereyim mi? buyurunca Ashâb: “Evet! Ey Allah’ın Elçisi! der: Bunun üzerine O: Güçlülere rağmen abdesti yerli yerince almak, mescitlere doğru adımı çok atmak ve namazdan sonra (diğer) namazı beklemektir. İşte sizin ribatiniz/bağlanacağınız ibadetler budur”*¹⁴¹. Kadı İyâz: *“Günahları silmek, Allah’ın onları affetmesinden kinâyedir. Bununla, günahları hafaza meleklerinin defterlerinden silmek de kastedilmiş olabilir”* der¹⁴². Diğer bir hadis ise şöyledir: *“Her kim evinde temizlenir sonra Allah’ın mescitlerinden birine, Allah’ın farzlarından birini yerine getirmek için giderse, adımlarının birisi bir günah yok eder, diğeri ise bir derece yükseltir”*¹⁴³.

Namaz için abdest almak da küçük günahların affına sebeptir. Osman b. Affân’dan rivayet edildiğine göre o, abdest aldıktan sonra şöyle der: *“Rasûlullah şu benim abdestim gibi abdest aldıktan sonra: “Her kim böyle abdest alırsa, geçmiş günahları affolunur. Kılacağı namaz ve mescide kadar yürümesi de kendisine nafil ibadet olur”* buyurdular¹⁴⁴. Hadisteki “kılacağı namaz ve mescide kadar yürümesi nafil ibadet olur” ifadesinden maksat, kişinin kılacağı namazdan ve mescide gitmesinden elde edeceği sevabın, nafil ibadet olması manasınadır. Yoksa farz namaz, nafilaye dönüşür manasına değildir. Şöyle ki şartlarına uygun alınan abdest geçmiş küçük günahlara keffaret olunca, namazdan elde edilecek sevap fazla olarak kalır. Bununla da o kulun ya ahiretteki dereceleri yükseltilir veya o namazdan sonra işleyeceği günahları affedilir¹⁴⁵. Bir başka hadiste ise: *“Her kim güzel bir şekilde abdest alırsa, vücudundan günahları çıkar, hatta tırnaklarının altından bile”*¹⁴⁶ buyrulur. Bu hadiste günahların affedilmesine sebep olarak sadece güzelce abdest

¹⁴⁰ Aynî, a.g.e., I, 234; III, 7, 13.

¹⁴¹ Müslim, Tahâret, 41; Tirmizî, Tahâret, 39; Nesâî, Tahâret, 107; İbn Mâce, Mesâcid, 14.

¹⁴² Nevevî, a.g.e., III, 141.

¹⁴³ Müslim, Mesâcid, 282. Benzer diğer hadisler için bkz., Buhârî, Salât, 87; Ebû Dâvûd, Salât, 49; Tirmizî, Sefer, 70; Nesâî, İmâme, 50; İbn Mâce, Tahâret, 6.

¹⁴⁴ Buhârî, Rikak, 8; Müslim, Tahâret, 8; İbn Mâce, Tahâret, 6.

¹⁴⁵ Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul, 1977, II, 812.

¹⁴⁶ Müslim, Tahâret, 33.

almak zikredilmiştir. Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber: *“Müslüman veya mümin bir kul abdest alır da yüzünü yıkarsa, gözleri ile baktığı her günah su ile veya suyun son damlası ile yüzünden çıkar. Ellerini yıkadığı zaman, ellerin tuttuğu her günah su ile veya suyun son damlası ile beraber ellerinden çıkar. Ayaklarını yıkadığı zaman ayaklarının yürüyerek işlediği her günah su ile veya suyun son damlası ile birlikte çıkar. Sonunda o kul günahlardan tertemiz olup çıkar”*¹⁴⁷ buyurmuştur. Hadisteki “Hatâyâ” kelimesiyle küçük günahlar kastedilmiştir. Çünkü bu hadis de “büyük günahlardan kaçınma” şartını içeren hadis tarafından takyid edilmiştir. Kadı İyâz’a göre küçük günahların su ile beraber çıkması, mecâz ve istiâredir. Bununla, küçük günahların affedilmesi kastedilmiştir¹⁴⁸.

Bu hadis ile, abdest aldıktan sonra namaz kılmanın da zikredildiği hadisler arasında ihtilaf vardır. Bazı alimler ihtilafı gidermek amacıyla bu hadisi, belirli bir zaman dilimindeki veya abdest aldığı gündeki küçük günahları affedilir şeklinde yorumlamışlardır. Aynî bu yoruma karşı çıkmış ve geçmiş küçük günahların hepsinin affedileceğini belirtmiştir¹⁴⁹.

Namazda Fatihâ’nın ardından “Âmîn” ve rükûdan kalkınca “Rabbenâ leke’l-Hamd” demek de günahların af sebeplerindendir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“İmam, âmîn dediği zaman siz de âmîn deyiniz. Şüphesiz ki bir kimsenin âmîn demesi meleklerin âmîn demesine muvafakat ederse, o kimsenin geçmiş günahları affolunur”*¹⁵⁰. Aynî’ye göre bu hadisten, kul hakları hariç geçmiş bütün günahların affedileceği anlaşılmaktadır. Kul haklarının affedilmeyeceğini bildiren hadisler, bu âmm hadisi tahsis etmiştir. Hadisteki umum ifadede büyük günahların affedileceği de anlaşılır. Şöyle ki tahsis edici bir delil bulunmadıkça âmm ifadeyle istidlal edilir¹⁵¹. Nevevî, İbn Hacer ve Aynî’ye göre bir kimsenin âmîn demesinin, meleklerin âmîn demelerine muvafakat etmesinden maksat, aynı zamanda âmîn demeleridir. İbn Hibbân ve Kadı İyâz’a göre ise bunun manası, insanların âmîn demesinin, özellik, huşû ve samimiyet bakımından meleklerin âmîn demesine uygun olmasıdır¹⁵². Rabbenâ leke’l-Hamd’in fazileti hakkında ise Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“İmam Semiallahu Limen Hamideh” dediğinde siz: “Allahumme Rabbenâ Leke’l-Hamd”*

¹⁴⁷ Müslim, Tahâret, 32.

¹⁴⁸ Nevevî a.g.e., III, 133.

¹⁴⁹ Bkz., Aynî, a.g.e., III, 7.

¹⁵⁰ Buhârî, Ezân, 111; Müslim, Salât, 72; Ebû Dâvûd, Salât, 172; Tirmizî, Salât, 71; Nesâî, İftitâh, 33; İbn Mâce, İkâmetü’s-Salât, 14.

¹⁵¹ Aynî, a.g.e., VI, 50.

¹⁵² Nevevî, a.g.e., IV, 130; İbn Hacer, a.g.e., II, 229; Aynî, a.g.e., VI, 52.

deyiniz. Çünkü bir kimsenin bu sözü, meleklerin sözüne tesadüf ederse/uyarsa onun geçmiş günahları affedilir”¹⁵³.

2- Ramazan ibadetleri: Bu ibadetlerin başında Ramazan orucu gelir. Hz. Peygamber; “Kim Ramazan orucunu inanarak ve ihtisabla tutarsa geçmiş günahları affolunur”¹⁵⁴ buyurur. Hadiste kayıt olarak zikredilen “Îmânen/inanarak” ifadesiyle, o ramazan orucunun hak olduğunu, faziletinin bulunduğunu tasdik etmek, “ihtisâben” ifadesiyle ise ihlaslı olarak, yani insanlara riya için değil, sadece Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla oruç tutmak kastedilmiştir¹⁵⁵. Hadisteki “zenb” kelimesi, ذنبه şeklinde “hû” zamirine muzaf cins isim olduğu için, bu hadisten küçük-büyük bütün günahların ve dolayısıyla insan haklarıyla ilgili günahların affedileceği anlaşılabilir, mağdur olan insanları razı etmenin gerektiğini bildiren hadislerle tahsis edilmiştir. Dolayısıyla bu hadisten, sadece Allah haklarının affedileceği anlaşılır¹⁵⁶.

Ramazan gecelerini ihya etmek: Hz. Peygamber şöyle buyurur; “Kim ramazan gecelerini faziletine inanarak ve Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla ihya ederse, geçmiş günahları affedilir”¹⁵⁷. Hadisteki “قام /ayakta olmak” kelimesiyle, ramazan gecelerini taatla ve namaz kılarak geçirmek kastedilmiştir. Bazı alimlere göre bu taat ve namaz ile teravih namazı, bazı alimlere göre ise sadece teravih namazı değil, ramazanın herhangi bir gecesinde kılınan nafil namaz da kastedilmiştir¹⁵⁸. Buna göre hadisten, ramazan gecelerini, hak olduğunu tasdik ederek ve ihlasla yani riya ve gösteriş için değil, Allah’ın rızasını kazanmayı düşünerek teravih namazı veya teravih namazı dışında nafil namazlar kılarak geçiren kimsenin geçmiş küçük günahlarının affedileceği anlaşılmaktadır.

Kadir gecesinde ibadet etmek: Bu gece hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Her kim kadir gecesinde faziletine inanarak ve Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla kaim/ayakta olursa/namaz kılarak geçirirse, geçmiş günahları affedilir”¹⁵⁹ buyurmuştur. Bazı alimlere göre kadir gecesini hakkındaki va’d’e nail olabilmek için az bir ibadette bulunmak, öyle ki yatsının farzını kılmak bile yeterlidir. Fakat Aynî’ye

¹⁵³ Buhârî, Ezân, 125; Müslim, Salât, 71; Ebû Dâvûd, Salât, 144.

¹⁵⁴ Buhârî, Îmân, 27; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 175; Ebû Dâvûd, Salât, 318; Tirmizî, Savm, 1; Nesâî, Sıyâm, 39.

¹⁵⁵ Aynî, a.g.e., I, 312; Nevevî, a.g.e., VI, 39.

¹⁵⁶ İbn Hacer, a.g.e., IV, 86; Aynî, a.g.e., I, 228.

¹⁵⁷ Buhârî, Îmân, 26; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 173, 174; Ebû Dâvûd, Salât, 318; Tirmizî, Savm, 83; Nesâî, Kıyâmu'l-Leyl, 3; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 173.

¹⁵⁸ Nevevî, a.g.e., VI, 39; İbn Hacer, a.g.e., IV, 198; Aynî, a.g.e., I, 233; Sübkî, a.g.e., VII, 306-7.

¹⁵⁹ Buhârî, Savm, 6; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 175; Tirmizî, Savm 1; Ebû Dâvûd, Salât, 318; Nesâî, Sıyâm, 39.

göre, o gecenin az bir kısmını veya çoğunu değil, tamamını ibadetle ihya etmek şarttır. Şöyle ki bir kimse, bir günün yalnız bir kısmında veya çoğu kısmında oruç tutmakla oruç tutmuş sayılmaz¹⁶⁰. Bu gecede ibadetin affedilmeye sebep olduğu günahlar, diğer ibadetlerde olduğu gibi küçük günahlardır.

3- Arefe ve Aşûre günü orucu: Arefe günü orucu, önceki ve sonraki birer sene olmak üzere iki senenin, aşûre günü orucu ise, önceki bir senenin küçük günahlarına keffaret olur¹⁶¹. Şöyle ki Hz. Peygamber; *“Allah’ın arefe gününün orucunu, o günden önceki bir sene ile o günden sonraki bir senenin günahlarına keffaret yapacağını, aşûre gününün orucunu ise, o günden önceki bir senenin günahlarına keffaret yapacağını ümit ederim”*¹⁶² buyurmuştur.

4- Hac ve Umre yapmak: Hz. Peygamber; *“Kim Allah için hac yapar da kötü söz söylemez ve taat yolundan ayrılmazsa annesinden doğduğu günde olduğu gibi (evine) döner”*¹⁶³ buyurmuştur. “Annesinden doğduğu gibi dönmek”le kastedilen, günahların affedilmesidir. İbn Hacer gibi bazı alimler, hadisin zahirine bakarak, hadiste belirtildiği şekilde hac yapan kişinin küçük-büyük ve kul hakları olmak üzere bütün günahlarının affedileceğini söylemişlerdir. Alimlerin çoğu ise, Allah hakkıyla ilgili günahlarının affedileceğini, çünkü kul haklarının ancak helalleşmek suretiyle affedileceğini belirtirler¹⁶⁴.

Umre hakkında ise Hz. Peygamber şöyle buyurur; *“Umre, ikinci umreye kadar yapılan günahlara keffarettir, kabul olunmuş haccın ise cennetten başka karşılığı yoktur”*¹⁶⁵. Hadisin zahirinden birinci umrenin günahlara keffaret olduğu anlaşılırsa da fakat manaya göre günahlara keffaret olan ikinci umredir. Birinci umrenin günahlara keffaret olması, ikinci umreye kadar yapılacak günahların, onlar daha işlenmeden önce affını gerektireceği için hadisin zahirine zıttır¹⁶⁶.

5- Sadaka vermek: Fakirlere maddî yardımda bulunmak, kişiyi cehenneme götüren bir çok günahı siler¹⁶⁷. Bir ayette şöyle buyrulur: *“Sadakaları açıktan vererseniz, o ne güzeldir! Eğer onları gizleyerek fakirlere vererseniz bu, sizin için daha iyidir ve sizin günahlarınızdan bir kısmını kapatır. Allah, yaptıklarınızı bilir”*¹⁶⁸. Hz.

¹⁶⁰ Aynî, a.g.e., I, 228.

¹⁶¹ Nevevî, a.g.e., VIII, 51; Aynî, a.g.e., I, 234.

¹⁶² Müslim, Sıyâm, 196, 197; Tirmizî, Savm, 46; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., V, 295, 296, 304.

¹⁶³ Buhârî, Hacc, 4; Müslim, Hacc, 438; Tirmizî, Hacc, 2; Nesâî, Hacc, 4; İbn Mâce, Menâsik, 3.

¹⁶⁴ Nevevî, a.g.e., IX, 119; İbn Hacer, a.g.e., III, 315; Aynî, a.g.e., IX, 136; X, 159.

¹⁶⁵ Buhârî, Umre, 1; Müslim, Hacc, 437; Tirmizî, Hacc, 90; Nesâî, Menâsik, 3; İbn Mâce, Menâsik, 3.

¹⁶⁶ Aynî, a.g.e., X, 108-109.

¹⁶⁷ İbn Hacer, a.g.e., I, 156.

¹⁶⁸ 2.Bakara, 271.

Peygamber de: *“Kişinin fitnesi, ailesinde, malında, çocuklarında ve komşusundadır. Onlara namaz, oruç, sadaka, iyiliği emir ve kötülükten sakındırmak keffaret olur”*¹⁶⁹ buyurmuştur.

Fitne; belaya uğratılmak suretiyle imtihan edilmek, denenmek, iyi bir durumdan sıkıntıya düşerek kötü duruma dönmek manalarına gelir. İnsanın ailesi yüzünden fitnesi; onlardan dolayı helal olmayan söz söylemesi ve bir iş işlemesi, malı yüzünden fitnesi; helal olmayan malı helal olmayan yerlere harcaması, ibadetten kendisini alıkoyması, çocukları yüzünden fitnesi; onlara aşırı sevgi beslemesi ve onlarla aşırı meşguliyeti sebebiyle çok hayır işlemeye fırsat bulamaması veya onları geçindirmek amacıyla kazandığının helal veya haram olduğuna bakmaması, komşusu yüzünden fitnesi ise; onun zengin olmasına iyi bakmayıp hasette bulunması, onun kendisi gibi olmasını istemesi, ona zahmet vermesidir. Hadiste sayılanların keffaret olabilmesi için bu yaptıklarının büyük günah seviyesine çıkmaması ve kişinin diğer büyük günahlardan sakınması gerekir¹⁷⁰.

Hz. Peygamber bazı davranışlara da sadaka ismini vermiştir ki bunu “manevî sadaka” diye adlandırmak mümkündür. Şöyle ki bir mümin, organlarının işlevsel olmasının sadakasını onlarla yaptığı iyilikler ile yerine getirmiş olmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber; *“Kardeşine güler yüz göstermen senin için bir sadakadır, iyiliği emretmen ve kötülükten sakındırman senin için bir sadakadır, kaybolmuş bir kişiye yol göstermen senin için bir sadakadır, gözü iyi görmeyen kişiye kılavuzluk yapman senin için bir sadakadır, taş, diken ve kemiği yoldan kaldırmak senin için bir sadakadır, kovandan kardeşinin kovasına su doldurman senin için bir sadakadır”*¹⁷¹ buyurmuştur. Bazı sadaka hükmündeki iyiliklerin, büyük günahların affına da sebep olması mümkündür. Mesela yoldan bir diken kaldıran hakkında Hz. Peygamber; *“Bir defasında bir adam yürürken yolda bir diken dalı buldu ve onu kaldırdı. Bunun üzerine Allah ona teşekkür etti ve onu affetti”*¹⁷² buyurur. Ancak bilmeliyiz ki aynı fiili yapan herkesin, büyük günahlarının mutlaka affedileceği söylenemez. Ancak herkes bu umut içerisinde olmalıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber hiç bir iyiliğin küçümsenmemesi gerektiğini, *“Her marûf/iyilik sadakadır”*¹⁷³ ve *“Kardeşini güler yüzle*

¹⁶⁹ Buhârî, Mevâkitü's-Salât, 3; Zekât, 22 Fiten, 17; Müslim, İmân, 231; Fiten, 26; Tirmizî, Fiten, 71; İbn Mâce, Fiten, 9.

¹⁷⁰ Nevevî, a.g.e., II, 170, 171; Aynî, a.g.e., V, 8, 9.

¹⁷¹ Tirmizî, Birr ve's-Sıla, 36. Benzer hadis için bkz., Buhârî, Mezâlim, 25.

¹⁷² Buhârî, Ezân, 4; Müslim, İmâre, 164; Tirmizî, Birr ve's-Sıla, 38.

¹⁷³ Buhârî, Edeb, 33; Müslim, Zekât, 52.

*karşılama şeklinde bile olsa, hiçbir iyiliği küçük görme*¹⁷⁴ buyurarak haber verir. Marûf, dinin ve aklın beraberce güzel gördüğü her şeydir¹⁷⁵, Allah'a itaat ve insanlara iyilik olarak bilinen ve dinin yapılmasına teşvik ettiği, yapılmamasını istediği her şeydir¹⁷⁶.

Hız. Peygamber bazı hadislerinde zor durumda olan ihtiyaç sahibine ve mazluma yardım etmenin, kötülük yapmaktan uzak durmanın¹⁷⁷, iki kişi arasında adaletle hükmetmenin, hayvanına binmek isteyen bir kimseye yardım etmenin veya eşyasını bineğine yüklemenin ve güzel söz söylemenin de sadaka olduğunu belirtmiştir¹⁷⁸.

6- Allah'ı zikretmek: Kur'ân-ı Kerim'de; *"Allah'ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz"*¹⁷⁹ buyurularak Allah'ı çok zikretmenin kurtuluşa ulaşma sebebi olduğu belirtilmiştir. Zikir, kalp ve dil ile olmak üzere iki çeşittir. Kalp ile olan zikir de iki çeşittir. Biri, Allah'ın büyüklüğünü, varlığının yeryüzü ve gökyüzündeki delillerini düşünmektir. Bu zikirlerin en yücesidir. Diğeri ise O'nun emrettiklerini yapıp, yasakladıklarından kaçınırken kalp ile Allah'ı zikretmektir. Allah'ı dille anmak, zikirlerin en zayıfıdır. Bununla beraber bir çok hadiste belirtildiği gibi dil ile zikirde de büyük fazilet vardır¹⁸⁰.

Hız. Peygamber, hadislerinde Allah'ın dil ile zikrin şeklini ve kazandırdığı sevaplarla kişinin derecelerini yükselteceği gibi, küçük günahlarına keffaret olacağını da haber vermiştir. Hız. Peygamber, Allah'ı dil ile zikir şekillerinden birinin tehlil yani Lâ ilâhe illallah demek olduğunu ve onun kazandırdığı mükâfatları şöyle buyurarak haber vermiştir: *"Bir kimse günde yüz defa: "Bir olan Allah'tan başka ilah yoktur, O'nun eşi ve ortağı yoktur, mülk O'nundur, hamd O'na mahsustur, O her şeye gücü yetendir" derse, bu dua, o kimse için on köle azat etmeye denk sevap olur, yüz iyilik (sevabı) yazılır, ondan yüz günah silinir ve o gün akşamlayıncaya kadar onu şeytandan korur. Onun yaptığından daha faziletli bir işi kimse yapamaz, onun yaptığından fazlasını yapması hariç. Bir kimse günde yüz kere: "Sübânallahi ve bi Hamdih" derse günahları deniz köpüğü kadar bile olsa silinir"*¹⁸¹ buyurmuştur. Aliyyü'l-

¹⁷⁴ Müslim, Birr ve's-Sıla, 144; Ebû Dâvûd, Libâs, 28; Tirmizî, Birr ve's-Sıla, 45.

¹⁷⁵ İbn Hacer, a.g.e., X, 367.

¹⁷⁶ Aynî, a.g.e., I, 155.

¹⁷⁷ Buhârî, Edeb, 33; Müslim, Zekât, 55.

¹⁷⁸ Bkz., Buhârî, Cihâd, 128; Müslim, Zekât, 56.

¹⁷⁹ 62. Cumua, 10.

¹⁸⁰ Davudoğlu, a.g.e., XI, 23.

¹⁸¹ Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11; Müslim, Zikr ve'd-Dua, 28; Tirmizî, Deavât, 59. Diğeri hadisler için bkz., Ebû Dâvûd, Edeb, 110; İbn Mâce, Dua, 14; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., IV, 60.

Karî, küçük günahların affedileceğini, büyük günahların affedilmesinin ise muhtemel olduğunu söyler¹⁸².

7- Hayvanlara iyilik yapmak: Allah'ın yarattığı hayvanlara yapılacak iyilikler bir takım günahlara keffaret olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“Bir defa bir adam yolda giderken çok susadı, bir kuyu bularak içerisine inip su içti sonra dışarı çıktı. Bir de ne görsün! Bir köpek, dilini dışarı çıkarmış soluyor ve susuzluktan nemli toprağı yalayıp duruyordu. Adam kendi kendine: “Bu köpek tıpkı benim gibi pek susamış” deyip hemen kuyuya inerek mestini su ile doldurdu sonra da onu ağzıyla tutarak yukarıya çıktı ve köpeği suladı. Onun bu hareketinden dolayı Allah ona teşekkür ve onu affetti. Sahâbe: “Ey Allah'ın Elçisi! Gerçekten bu hayvanlarda bizim için mükâfat var mıdır?” diye sorunca Hz. Peygamber: “Her yaş ciğer sahibi hayvana iyilikte mükâfat vardır” buyurdular¹⁸³. Bu hadisin diğer bir rivayeti; “Allah ondan memnun oldu ve onu bağışlayıp cennetine koydu¹⁸⁴” şeklindedir.*

Allah'ın ona teşekkür etmesi; onu övmesi veya amelini kabul etmesi veya mükâfatlandırması veya meleklerin yanında ona mükâfatlandıracağı şeyi göstermesi demektir¹⁸⁵. Bir diğer hadiste ise; *“Susuzluktan ölmek üzere olan bir köpek, bir kuyunun etrafında dolaşıp duruyordu. İsrail oğullarından fahişe bir kadın onu gördü, hemen çizmesini çıkardı ve onunla köpek için kuyudan su çekerek onu suladı. Bu sebeple o kadın bağışlandı¹⁸⁶”* buyrulur. Bu hadisler, hayvanlara iyilik yapmak gibi küçük bir amel ile büyük günahların da affedileceğini bildirmektedir¹⁸⁷. Ancak bazı kişilerin affedildiğinden bahseden bu gibi hadisler, herkes hakkında olmak üzere genelleştirilemez. Yani bunun gibi bir iyiliği yapan her kişinin affedileceğine hükmedilemez. Ancak bu gibi iyilikleri yapan bir insan, affedilebileceği ümidini taşıyabilir¹⁸⁸.

8- Yetimlere bakmak ve çocuklara şefkat göstermek: Hz. Peygamber: *“Bir kimse müslümanların arasında bulunan bir yetimi alarak yedirip içirmek üzere evine götürürse, affedilmeyecek bir suç işlemekçe, Allah onu mutlaka cennete koyar¹⁸⁹”* buyurmuştur. Tîbî ve İbn Melek'e göre affedilmeyecek suç, Allah'a şirk koşmaktır.

¹⁸² Aliyyü'l-Karî, *Mirkâtu'l-Mefâtih* III, 48.

¹⁸³ Buhârî, *Müsâkât*, 9, *Mezâlim* 23, *Edeb*, 27; Müslim, *Selâm*, 153; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 47; İbn Mâce, *Edeb*, 8; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 375.

¹⁸⁴ Buhârî, *Vudû*, 32; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 521.

¹⁸⁵ Nevevî, *a.g.e.*, XIV, 242; İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 41-42, *Aynî*, *a.g.e.*, XII, 207.

¹⁸⁶ Buhârî, *Enbiyâ*, 54; Müslim, *Selâm*, 155.

¹⁸⁷ Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî*, IV, 406.

¹⁸⁸ Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî*, II, 52-53.

¹⁸⁹ Tirmizî, *Birr ve's-Sıla*, 14; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, IV, 344.

Çünkü Allah, şirkin dışındaki günahları dilediğine affedeceğini haber vermiştir. Aliyyü'l-Karî'ye göre ise, Allah'a şirk koşmak ve kul haklarıdır. Çünkü kul haklarının ancak helalleşmek suretiyle affedileceği şeklinde icma vardır. Allah haklarıyla ilgili günahları ise, O dilerse affeder¹⁹⁰. Şu halde yüreğinden kopup gelen derin bir şefkat duygusuyla bir yetimi kucaklayıp bağrına basan, yanaklarına öpücükler konduran, ona yalnızlığını ve yetimliğini unutturmaya çalışan bir kimse ilahî rahmet sağanağı altında yıkanmış ve günahlarından arınmış olmaktadır.

Hadislerde yemekten sonra dua etmek¹⁹¹, iki müslümanın karşılaştıklarında el sıkışmaları¹⁹², Hz. Peygamber'e salât getirmek¹⁹³ ve ezan okunurken sonra kelime-i şehadet getirmenin¹⁹⁴ de geçmiş günahlara keffâret olduğu bildirilmektedir.

Buraya kadar zikrettiğimiz bütün bu ibadetlerle tekrar ifade edelim ki alimlerin çoğuna göre küçük günahlar affedilir. Allah hakkıyla ilgili olan büyük günahlar ancak tevbe veya Allah'ın ahirette affetmesi ile, kul haklarıyla ilgili günahlar ise sahibinden helallik alınmasıyla affedilir. Ancak bazı alimlere göre ise hayvanlara iyilik yapmak gibi bazı hasenât sebebiyle küçük günahlarla birlikte Allah hakkıyla ilgili büyük günahların affedilmesi de mümkündür.

Görüldüğü üzere hadislerde bir çok ibadetin küçük günahlara keffaret olduğu yani onların bağışlanmasına sebep olduğu belirtilmektedir. Bu durumda "Bunlardan biri küçük günahlara keffaret oluyorsa, diğerleri neye keffaret olacaktır?" sorusu akla gelmektedir. Nevevî, bu soruya alimlerin şöyle cevap verdiklerini ifade eder: "Hz. Peygamber, bu hasletlerin her birinin, küçük günahların affına sebep olmaya uygunluğunu göstermeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla bir kişinin küçük günahları bulunuyorsa, onlara keffaret olurlar, eğer küçük ve büyük günahları yoksa bu ibadetler ona hasenât olarak yazılır ve dereceleri yükseltilir. Kişinin küçük günahları bulunmayıp sadece büyük günahları bulunursa, onları hafifleteceğini ümit ederiz"¹⁹⁵. Aynî ise bu soruya biraz farklı olarak şöyle cevap verildiğini ifade eder: "Bu hasletlerden her birinin (küçük) günahları örtmeye elverişli olduğu kastedilmiştir. Eğer bir kişinin küçük günahları varsa, bu hasletler onlara keffaret olurlar. Eğer bunları yapan, mükellef olmayacak yaşta küçük olursa veya küçük günahları yapmamışsa veya yapmış olsa bile tevbe etmiş ise veya bunları yaptıktan sonra onları giderecek

¹⁹⁰ Aliyyü'l-Karî, *Mirkatü'l-Mefâtih*, IV, 692-693; Mübârekfûrî, a.g.e., VI, 38.

¹⁹¹ Ebu Dâvûd, Libâs 1; Tirmizi, Deavât 55; İbn Mâce, Et'ime 16; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., III, 439.

¹⁹² Ebu Dâvûd, Edeb, 143; Tirmizi, İsti'zân, 31; İbn Mâce, Edeb, 15.

¹⁹³ Nesâî, Sehv, 55; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., III, 102.

¹⁹⁴ Müslim, Salât, 13; Ebû Dâvûd, Salât, 36; Tirmizî, Salât, 42; Nesâî, Ezân, 38; İbn Mâce, Ezân, 4.

¹⁹⁵ Nevevî, a.g.e., III, 113.

bir iyilik yapmış olması sebebiyle küçük günahlardan uzak ise, bunlar onun için iyilik olarak yazılır ve bunlar sebebiyle dereceleri yükseltilir". Bazı alimler; "Bu hasletler sebebiyle bazı büyük günahların hafifletilmesi umulur", bazıları ise; "Kişinin küçük günahları bulunmayıp sadece büyük günahları bulunursa, onların hafifletilmesi umulur" derler¹⁹⁶.

9- Şehit olmak: Kul hakları dışında bütün günahların affedilmesine sebep olan iyilik, şehit olmaktır. Hz. Peygamber şehitlerin cennette olduğunu şöyle haber verir: "Allah, kendi yolunda cihada çıkan kimseyi -ki o sadece O'nun yolunda cihad etmek ve kelime-i şehadeti tasdik etmek düşüncesiyle cihada çıkmıştır- cennete koymaya veya mükâfat ve ganimette evine döndürmeye garanti vermiştir"¹⁹⁷. Hadiste belirtilen garanti verme, "Allah, müminlerden mallarını ve canlarını cennet karşılığında satın almıştır"¹⁹⁸ ayetine uygundur. Kadı İyâz'a göre, şehitler ya öldükleri zaman veya sabıkûn ve mukarrebûnla birlikte cennete girer. Şöyle ki bir ayette; "Allah yolunda öldürülenleri asla ölü sanma! Aksine onlar Rableri katında diri olup rızıklanmaktadır"¹⁹⁹ buyrulur. Hz. Peygamber ise; "Şehidlerin ruhları yeşil bir takım kuşların karnindedir, onların arşa asılı kandilleri vardır. Cennette istedikleri yerde dolaşır sonra bu kandillere inerler."²⁰⁰ buyurarak ayette ifade edilen cennete girme gerçeğini pekiştirmektedir²⁰¹.

Hz. Peygamber: "Allah yolunda şehit olmak, kul borcu hariç her şeye keffaret olur"²⁰² buyurur. Bu sebeple alimler şehid olmanın, kul hakları dışında bütün günahlara keffaret olduğunu söylerler. Üzerinde kul hakları bulunan şehidin iyi amelleri olursa, onlar kul haklarını denkleştirmede fayda verir ve şehitlik derecesi onun için kalır. Üzerinde kul hakları bulunan şehidin iyi amelleri olmazsa, Allah'ın dilemesi altındadır²⁰³.

Sonuç

Yüce Allah, insanı günah işleme potansiyelinde yaratmış ve ona, nelerin günah olduğunu, günah işlediğinde ne yapması gerektiğini sonsuz merhametinin bir

¹⁹⁶ Aynî, a.g.e., I, 234; III, 13; Sübkî, a.g.e., VII, 308-9.

¹⁹⁷ Buhârî, Humus, 8; Müslim, İmâre, 103; Nesâî, Cihâd, 14.

¹⁹⁸ 9.Tevbe, 111.

¹⁹⁹ 3.Â-i İmrân, 169.

²⁰⁰ Müslim, İmâre, 121; Tirmizî, Fedâilü'l-Cihâd, 13; Ebû Dâvûd, Cihâd, 27; Ahmed b. Hanbel, VI, 386.

²⁰¹ Aynî, a.g.e., I, 157.

²⁰² Ahmed b. Hanbel, a.g.e., II, 220. Bu konuda diğer hadisler için bkz., Buhari, Cihâd, 6; Müslim, İmâre, 117; Tirmizî, Fedâilü'l-Cihâd, 13, 25; Nesâî, Cihâd, 32; İbn Mâce, Cihâd, 10, 16.

²⁰³ Nevevî, a.g.e., XIII, 20-21; İbn Hacer, a.g.e., X, 158; Aynî, a.g.e., I, 231; Mübârekfûrî, a.g.e., IV, 147.

tezahürü olarak öğretmiştir. İnsan, ahiret hayatında mutlu olabilmesi için bu öğretileri bilip, hayatını onlara göre düzenlemesi gerekir. Şüphesiz ki bu öğretiler, öz bir şekilde Kur'ân'da, ayrıntılı olarak ise hadislerde belirtilmiştir. Günahlardan kurtulma yolları olarak sahih hadislerde belirtilen tevbe, istiğfâr ve hasenât denilen her türlü iyi ameller, insanların daha dünyada iken günahlardan kurtulma sebeplerindendir.

Hz. Peygamber hadislerinde tevbenin nasıl ve ne zaman yapılacağını, istiğfârın şeklini, zamanını, namaz kılmak, oruç tutmak, hac yapmak gibi ibadetlerin, insanlara ve diğer canlılara her çeşit iyilik yapmanın, Allah'ın merhametinin bir tecellisi olarak günahlardan arınma vesilesi olduğunu haber vermiştir. Bu konudaki hadisler, Sünnetin muhtevasının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu hadislerin doğru bir şekilde bilinmesinin kişi hayatında önemi büyüktür. Şöyle ki bu hadislerde insanın dünya ve ahirette mutlu olabilmesini sağlayacak olan önemli bilgiler mevcuttur. Hz. Peygamber'in bu hadislerinin insanlar tarafından bilinmesi, onların Allah'a karşı olan sevgilerini artırmaya ve sevginin gereğini yapmalarına sevk edeceği bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Aliyyü'l-Karî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- _____ *Mirkatü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mefâtih*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Babanzade, Ahmed Naim- Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1983.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Derseâdet, İstanbul, ts.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul, 1977.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm, *Hüccetü'llahi'l-Bâliğa*, Beyrut, 1986.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb, *Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmiddîn*, trc., Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1974.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sehnûn, Tunus, 1997.
- İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- İbn Kayyimî'l-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricü's-Sâlikîn*, Beyrut, 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Çağrı Yay, İstanbul, 1986.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1988.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, 1991.
- İbnu'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zeb an Sünneti Ebî'l-Kasım*, thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Keşmîrî, Enver, *Fezû'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Konevî, İsmail, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, İstanbul, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1985.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmiî't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Münâvî, Abdurraûf, *Fezû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiî's-Sağîr*, b.y.y., 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.
- Nevevî, Muhyiddîn, *el-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr-Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Çağrı Yay., İstanbul, ts.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb, *el-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd Şerhu Süneni Ebî Davûd*, thk., Emin Mahmud Muhammed Hattab, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Riyâd, 1974.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988.

NECİP FAZIL'DA "AYNA" İMGESİ

Adem Can*

ÖZET

Geleneksel şiirde tabiat geniş yer tutar. Modern şiirde ise tabiatın yerini eşya almaya başlamıştır. Modern şairler için bazı eşya isimleri özel bir anlam ifade eder. Cumhuriyet Dönemi şairlerinden Necip Fazıl Kısakürek'in sıklıkla kullandığı eşya isimlerinden oluşan hususi bir lügati vardır. Bu lügatte yer alan "ayna" kelimesi geleneksel anlam ve çağrışım değerlerinden de yararlanılarak yeni ve zengin bir imgeye dönüştürülmüştür. Şairin kendi duyuş tarzına has trajik anlamlar yüklediği ayna imgesi, şiirinin önemli temlerinden biri olmuştur. Bu çalışmada Necip Fazıl'ın şiirinde tematik bir nitelik kazanan ayna imgesinin anlam değerleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Necip Fazıl'ın Şiiri, Ayna İmgesi, Ayna

ABSTRACT

The "Mirror Image" in Necip Fazıl's Poetry

The natural world widely takes place in traditional poetry. In modern poetry, the belongings begin to replace the nature. Necip Fazıl Kısakürek, who is one of the Republican Era poets, has a private dictionary consisting of the names of belongings he frequently used. The word "mirror" in his dictionary is changed into a new and wealthy image by drawing benefit from traditional meaning and connotation values. The "mirror image", which the poet attributed tragic meaning according to his own perception has become one of the fundamentals of theme. In this work, it is focused on the meaning values of "mirror image" which gained thematic characteristic in Kısakürek's poetry.

Key Words: Necip Fazıl's Poetry, Mirror Image, Mirror

* Dr., Erzincan Milli Egemenlik Anadolu Lisesi, Edebiyat Öğretmeni.

Giriş

Geleneksel şiirin en önemli temi, bahar ve tabiattır. Şair, baharla birlikte yeniden tazelenen tabiat karşısında coşar; yoğun duygular altında ona sığınır ve onun bir parçası olarak kendinden geçer. Bu heyecan, her ne kadar bireysel gibi görünse de aslında hemen her şairde ortaktır. Dolayısıyla geleneksel şiirde bireysellik pek fazla öne çıkmaz. Çünkü henüz birey psikolojisi teşekkül etmemiştir. İşini imece usulü yapan, duygu ve heyecanını töre ve geleneğe uyduran, tabii hayatın içinde tabii bir varlık gibi yaşayan insanın, birey olması zaten mümkün değildir. Bu, insanı kendi kendisiyle baş başa bırakan modern hayat şartlarında mümkün olabilir. Bu yüzden şiirde bireysel temleri, modern zaman edebiyatlarında aramak gerekir. Çünkü tabiattan kopmuş, kendini sokak veya duvarlarla sınırlı bir mekâna hapsedmiş ve kalabalıklar içinde yalnız kalmış modern insanın, hayatla çok daha mahrem münasebetleri vardır. Bu yaşam tarzı, onu eşya ile sıkı bir ilişki kurmaya itmiştir.

Eşya, insanın hükmettiği tabiattır. Bir başka deyişle insan zekâsının biçimlendirdiği ehil ve minyatür tabiattır. Öyleyse eşya aynı zamanda duygu, düşünce ve emeğin tabiat üzerindeki somut biçimidir. İnsan bu tabiat parçasını şekillendirirken bazen en gizli duygularını ifadeye imkân bulur. Onu seçip alan veya onu hayatına ortak eden de aslında farkında olmadan eşyanın bu beşerî hususiyetini seçmiştir. Sıradan insan için bile böyleyse sanatkar bir ruhun, herhangi bir eşyayı seçmesi ve ona bağlanması asla tesadüf olamaz. Çünkü o, ferdi hassasiyeti en üst seviyede yaşayan insandır. Buradan hareketle modern şairin birlikte yaşadığı eşya ile çok mahrem bir ünsiyet kurduğunu söylemek gerekecektir. Bu ünsiyetin önemini bilmeden mesela Cahit Sıtkı'nın "*Ben ölürsem ölürüm bir şey değil / Ne olursa garip eşyama olur*" mısralarındaki hüznü anlamak mümkün müdür? Hâlbuki bu mısralarda insanın trajik kaderi çırılçıplak ortadadır. Ölüm, her şeyden önce o kadar sevip bağlandığımız eşyamızı ölüme terk etmektir.

Esasen eşyanın kaderi, insanın kaderinden çok farklı değildir. İşe yaradığı sürece değerlidir ve bir anlamı vardır. Fakat sahibinden geri kalınca yaşanan hayatın dışına itilir ve yok olmayı bekler. Öte yandan geçmiş zamanın en yakın tanığı, hatta bizzat temsilcisi olmak sıfatıyla yaşanmışlığın en derin izlerini taşır ve yoğun anlamlar yüklüdür. Âdeta zamanı hıfz etmiştir. İşte eşyanın derinliklerindeki bu anlamı sezmek, onunla kuvvetli bir bağ kurmayı gerektirir. Nitekim eşya ile mahrem bir dostluk kurmak ve onun dilini çözmek, modern şair için hakiki zaferin ta kendisidir.

Ahmet Hamdi Tanpınar, A. Muhip Dıranas hakkında yazdığı bir yazıda, böyle bir tecrübeden bahsederken şunları kaydeder: "Kaç defa eşyanın kapalı sanılan uykusu benim için tunç kapılarını açtı ve hayat sonsuz yeknesaklığından kurtuldu. Şiirin hakikî vazifesi de bu değil midir? Bir kere düşünölsün, en belli başlı temayı, insanlığın şu hazin sevgi oyunu olan bir sanat, eşya ve hayatı ruhun değıştirici ve zengin Kevser'inde yıkamak hassası da olmasaydı, ne kadar can sıkıcı olurdu!"¹ Eşyanın kapalı sanılan tunç kapılarını açmak aslında dilini çözmek demektir. Her şair bunu başaramaz. Buna muvaffak olan şair ise eşyanın ruhunu kendi Kevser'inde yıkamak kabiliyetine sahip olacaktır. Bu, eşyanın taşıdığı bin bir mana zenginliğini ortaya koymak demektir. Böylece şiir, bilinenin ötesinde bin bir dünya icat eder. Ve zaten sanattan beklenen de budur.

Modern Türk şairleri eşya ile münasebetleri konusunda yazık ki yeteri kadar söz söylememişlerdir. Hâlbuki bu tür değerdirmeler, onların şiirini anlamada okura yeni ufuklar açabilirdi. En azından bazı eşyalarla ilgili genel algısı bilinen şairin bu tür kelimelere yüklediği anlam, daha zengin biçimde yorumlanabilirdi. Nitekim kimi şairlerin bazı eşya isimlerine özel bir ilgi gösterdikleri bilinmektedir. Bununla birlikte birkaç kelimedenden yola çıkarak bir eseri değerdirmek, tek başına sağlıklı bir yöntem değildir. Fakat şairin poetik düşüncesiyle ilişkilendirilen bu anahtar kavramlar, kelime seçiminde hiçbir tesadüfe yer vermeyen saf şiirin incelenmesinde önemli imkânlar sunabilir. Kaldı ki saf şiir yanlısı bazı şairlerin kimi sözcükler üzerinde çok fazla ısrar ettiği bilinmektedir. Hatta bu sözcüklerin bazıları, o şairler için tematik bir değere hâline gelmiştir. Mesela Behçet Necatigil'in şiirini "ev" kelimesini görmezden gelerek çözümlmek zordur. Öyleyse ortak bir kelime kadrosu üzerinde ittifak eden geleneksel şairin aksine, modern şairin belli kelimelerden oluşan bireysel bir lügati vardır. Onun eseri değerdendirirken bu kelimelerden yararlanmak gerekmektedir. Böyle bir düşünceye dayanan bu çalışmada, saf şiirin önemli temsilcilerinden Necip Fazıl Kısakürek'in eseri üzerinde durulmuştur.

Necip Fazıl'ın Şiirinde Ayna İmgesi

Necip Fazıl'ın dış dünya ile ilişkisini belirlemede önemli olduğuna inandığımız özel bir lügati vardır. Bu lüğatin kelime kadrosunu eşya ve tabiata ait sınırlı sayıda isim oluşturur. Hemen her şairde benzerleri görölebilen bazı özel isimler ile *ben* ve *ben*'in etrafındaki soyut kavramları bu lüğatin dışında tutmak gerekir. Zira

¹ Tanpınar, A. Hamdi, *Mücevherlerin Sırrı: Derlenmiş Yazılar, Anket ve Röportajlar*, (hzl. İ. Dirin – T. Anar – Ş. Özdemir), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002, s. 39.

bu kavramlar daha çok *ben*'in iç dünyasıyla ilgilidir ve şairin dış dünyayı algılayışında ancak dolaylı bir vasıta olabilirler. *Ben*'in dışa dönük tavrını anlamak için eşya ve tabiatla doğrudan teması sağlayan ve sürekli tekrar eden kelimelere bakmak gerekir. Bununla birlikte Türkçede yaygın olarak kullanılan tekrarı kaçınılmaz bazı sıfat, zarf ve fiillere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Bu anlamda eşya ve tabiata ait olan ve sürekli tekrar eden isimleri muteber saymakta herhangi bir sakınca yoktur.

Necip Fazıl'ın şiirlerinde en çok tekrar eden isimler şunlardır: *yol, iç, ses, göz, yer, su, baş, gece, zaman, el, gök, ev, anne, dağ, insan, rüzgâr, ayak, nur, oda, taş, yüz, ruh, ayna* vs.² Görüldüğü gibi bu isimlerin çoğu tabiata aittir. Hatta bazıları Türk şiirinde öteden beri en çok kullanılanlar arasındadır. Ancak yine de bu kelimelere sıklıkla müracaat edilmesi anlamsız değildir. Acaba bu kelimelerden hareketle Necip Fazıl'ın şiiriyle ilgili bir değerlendirmede bulunmak mümkün müdür? Şüphesiz bir ipucu olarak kabul edilebilirler, fakat sağlıklı bir değerlendirmede bulunabilmek için kelimelerin çetelesini tutmak kâfi değildir. Önemli olan onlara yüklenen anlam değerlerini tespit etmek, bu değerleri eserin temasıyla ilişkilendirmek ve neticeyi gelenekle de karşılaştırarak neden bu kelimelerin fazla kullanıldıkları hakkında bir fikre ulaşmaktır. Belki o zaman bu kelimeler, eseri değerlendirmede birer anahtar vazifesi görebilecektir.

Necip Fazıl'ın en çok kullandığı kelimeler arasında yer alan üç eşya ismiyle karşılaşıyoruz: “*ev*”, “*oda*” ve “*ayna*”. Eserini verirken bütün yeteneğini kelimelere teksif eden şairin, bu kelimeleri sıklıkla kullanması tesadüfle izah edilemez. Eşya ile münasebetinde bu kelimelerin özel bir öneme sahip olduğu muhakkaktır.³ Hayatın bir parçası olan ve psikolojik bir bağlılık duyulan *ev* ve *oda* bir tarafa bırakılırsa – şüphesiz bunların da bir anlamı vardır – *ayna*'nın Çile'de bu kadar geniş yer bulması, eserdeki bir hususiyetin işareti olmalıdır. Çile'de *ayna* kelimesine yüklenen anlama bakıldığında Necip Fazıl'ın bu eşyayı şuurlu bir biçimde tercih ettiği, hatta onu bir tasavvurun sembolü olarak kullandığı görülür. O hâlde *ayna*, kapıları kapalı bu fildişi kulenin meraklıları için şeffaf perdelerle örtülü bir pencere gibidir. Oradan

² Çile'deki kelime kadrosunun dağılımı için bk. Çebi, Hasan, *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.

³ Necip Fazıl, Poetika'sının pek çok yerinde şairin eşya ile münasebetine vurgu yapmaktadır. Bu yazıda sık sık eşyayı aşma fikrinden söz eden Kısakürek, bu fikri şöyle tespit etmektedir: “*Şiirin usulü, mutlak hakikati aramaya doğru, müşahhas tezahür gergefinde tecrit ve terkiplerin girift ve en muhteşemlerini örgüleştirerek kâh onları bütün düğümlerinden çözerek ve kâh yepyeni düğümlere bağlayarak, idraki, tek ân içinde eşya ve hadiselerin maverasına sıçratabilmektir.*” Bkz. “Poetika: 2 – Şiirin Usulü”, *Büyük Doğu*, III, 49,

bakıldığında içinde büyüğü bir hayatın yaşandığı bu sanatın bazı mahrem taraflarını görmek daima mümkündür.

Çile'de *ayna* kelimesi 19 yerde geçer. Bu şiirlerden *Aynalar Yolumu Kesti* ve *Aynadaki Hayalime* adındakiler doğrudan *ayna* üzerine yazılmıştır. Ayrıca *Geçen Dakikalarım* adlı şiirin dördüncü kıtasında bir *ayna* motifi vardır.⁴ O hâlde Çile'deki 20 şiirde *ayna* imgesine yer verilmektedir. Bu şiirlerde Necip Fazıl'ın *ayna*'ya yüklediği anlam, gelenekten bütünüyle farklı değildir. Hatta önemli ölçüde geleneğe bağlıdır. Ancak bu temel anlamın etrafında, Necip Fazıl'a has, eşyaya yeni bir dikkatle bakış da söz konusudur. Şairin *Sen* şiirindeki şu mısralar, gelenele ilişkisini gösteren karakteristik bir örnektir:

Sen

*Senden, senden, hep senden,
Akisler aynalarda.
Göğçe çıksam mahzenden;
Hasretim turnalarda.*⁵

Bu mısralarda varlık âleminin, Hakk'ın aynada akseden görüntüsü olarak imgelenmesi İslam düşüncesine aittir. Bu anlayışa göre "*Hak sayısız güzel isimleri açısından onların hakikatlerini bütün varlığı kapsayan kuşatıcı bir varlıkta görmek isteyince, bütün âlemi ruhu olmayan bir ceset gibi yaratmıştır. Âlem parlatılmamış bir ayna gibidir. İlahî Emir, âlem aynasının parlatılmasını gerektirmiş, Âdem de bu aynanın cilasının ta kendisi olmuştur.*"⁶ O hâlde eşya ve tabiat Hakk'ı kendi yeteneği nispetinde yansıtan saf bir ayna mahiyetindedir. Bu manada varlık, aslında tektir ve o da Allah'tır. Çokluk bu yansıma ile ilgilidir ve zahîrîdir. Âgâh Sırrı Levent, bu itikadı şöyle özetler. "*Bir tek vücut vardır. O da Vücut-ı Mutlak'tır. Ezelî kudret ondadır. Başka hiçbir vücut yoktur. Yegâne varlık Allah'tır. Kâinata gördüğümüz eşya, hakiki ve müstakil bir mevcudiyete malik değildir. Cenab-ı Hakk'ın birer suretle tecellisinden ibarettir.*"⁷

Allah'ın en yetkin tecelligâhı insandır. Fakat insanın sayısız mertebesi vardır. Muhyiddin Arabî'ye göre insan-ı kâmil Allah'ın aynasıdır.⁸ Öyleyse Allah'ı en iyi yansıtan ayna Hz. Muhammed'dir. Çünkü o, yaratılmışların en üstünü ve

⁴ Bu tespit için bkz. Okay, M. Orhan, *Necip Fazıl Kısakürek*, Şûle Yay., İstanbul, 1998, s. 52.

⁵ Kısakürek, N. Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul, 1998, s. 22.

⁶ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabcacı Yay., İstanbul, 2005, s. 88.

⁷ Levent, A. Sırrı, *Divan Edebiyatı*, Enderun Yay., İstanbul, 1984, s. 14.

⁸ Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul, 1983, s. 246.

insanlığın kemal zirvesidir.⁹ Mutasavvıflara göre “Beni gören Hakk’ı görmüştür.” hadisinin anlamı budur.¹⁰ Bu noktada mutasavvıf İslam düşünürleri arasında önemli bir ayrılık yoktur. Mesela varlık felsefesi konusunda İbnü'l-Arabî'ye zaman zaman itiraz eden İmam-ı Rabbanî de varlık âlemini benzer biçimde izah eder.¹¹ Aslında bu düşüncenin benzerlerine – temelde aynı olmamakla birlikte – Batı felsefesinde de rastlanır. Aynanın varlıkla münasebeti, Batı düşünce tarihini de başından beri meşgul etmiş ve bu konuda geniş bir itikat oluşmuştur.¹² Fakat Doğu İslam düşüncesiyle karşılaştırıldığında Batı'daki ayna imgesinin daha somut bir tasarım olduğu görülür. Varlık felsefesini yaratılış temelinde ele alan İslam filozofları, bunu ancak ayna vb. imgeler etrafında izah edebildiklerinden ortaya son derece soyut bir düşünce çıkmıştır.¹³

Klasik İslam edebiyatı geleneğine bağlı mutasavvıf şairler bu düşünceyi yüzyıllar boyunca işlemiş ve bu düşünceyle ilgili geniş bir anlam sahası oluşturmuşlardır. Nitekim mutasavvıflar, kalbin irfana hazırlanmasını anlatırken ayna imgesini kullanmışlardır. İmam Gazâlî, Mevlânâ Celâleddin-i Rumî ve İbn-i Haldûn'un anlattıkları Rum ve Çin sanatkarlar arasında geçen meşhur resim yarışması, Hakk'ın tecelligâhı olan kalbin bu tecelli için hazırlanmasını (cilalanmak) anlatır.¹⁴ Yine Ferîdüddin-i Attâr'ın meşhur eseri Mantku't-Tayr'da vuslat anlatılırken de *ayna* imgesi kullanılmıştır. Daha sonra divan edebiyatında vuslatı anlatan hemen bütün mesneviler bu imgeden mülhemdir. 19. Yüzyılda yaşamış mutasavvıf bir şair olan Salih Baba, bu imgeyi şöyle şiirleştirir:

⁹ İbn Arabî'nin ayna sembolü etrafında izah ettiği bu düşünceyi Tahir Uluç şöyle özetler: “İman ışık olmakla herkese ve bütün aynalara isabet etmektedir. Fakat her ayna kendi kabiliyeti ve parlaklığı oranında bu ışığı yansıtmaktadır. Peygamberlerin aynaları, diğer insanların aynalarına nispetle mizaç yönünden en mükemmel olanıdır. Hz. Muhammed ise bütün peygamberler arasında daha da özel bir konuma sahiptir. Çünkü her peygamberin mizacı ve dolayısıyla mesajı sadece kendi kavminin mizacına uygun olmasına rağmen, Hz. Muhammed'in mizacı bütün insanlığı kuşatacak evrenselliğe sahiptir.” Bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul, 2009, s. 141.

¹⁰ Uludağ, Süleyman, “Ayna”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1991, IV, 260.

¹¹ Ülken, a.g.e., s. 272.

¹² Batı düşünce tarihinde ayna imgesini ele alan müstakil bir eser için bkz. Sabine Melchior-Bonnet, *Aynanın Tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Yay., Ankara, 2007.

¹³ İbn Arabî vahdet-i vücüt düşüncesini temellendirmede üç imgeye başvurmuştur: ayna, ışık, harf. “İbn Arabî'nin önerdiği yaratma anlayışı ‘tecelli’ veya ‘zuhûr’dur. Bu anlayış Aristoteles’teki gibi madde – form ikiliğini reddeder ve varlığı bir tek hakikat olarak görür. Ayna İbn Arabî'nin tecelli anlayışını açıklamakta en sık başvurduğu sembollerden birisidir. Ayna tek bir hakikat olan vücut veya Tanrı, mümkünler ise bu aynadaki suretlerdir. İbn Arabî bu sembolü aynanın a’yân-ı sabite, Tanrı'nın aynada yansıyan suretler olduğu biçimde de işler. Bu sembole göre yaratma, Tanrı'nın mümkünlerin aynasında veya mümkünlerin Tanrı'nın aynasında tecellisi ve zuhurundan fazlası değildir.” Bk. Uluç, a.g.e., s. 123.

¹⁴ Uludağ, a.g.m., s. 160.

*Halk-ı âlem cümlesi mir'âtım olmuştur benim
Seyrederim her taraftan yâne yâne çâre ne¹⁵*

Dinî – tasavvufi edebiyattaki kadar yaygın olmamakla birlikte divan şiirinde de *ayna*, benzer biçimde imgelenmiştir.¹⁶ Din ve tasavvufun, bu şiirin en önemli kaynaklarından olduğu hatırlanırsa bunun sebebi daha iyi anlaşılacaktır. Yenişehirli Avnî, yaratıcının kâinata tecellisini ve âşîğın gözünden kendi kendisini seyretmesini şöyle ifade eder:

*Çünkü sen âyîne-i kevne tecellâ eyledin
Öz cemâlin çeşm-i âşîktan temâşâ eyledin*

Yukarıda bahsedilen klasik İslam eserlerindeki hikâyeyi şiirleştiren Neşâtî, kendini vuslata hazırlayan âşîğın, saf bir ayna oluşunu, yani kendi iradesini ortadan kaldırarak Yaratıcı'yı yansıtacak derecede kemale erişini şöyle dile getirir:

*Ettik o kadar ref-i taayyün ki Neşâtî
Âyîne-i pürtâb-ı mücellâda nihânız*

Bu beyit, klasik şairin *ayna* etrafında ne derece ince imgeler yapabildiğini gösteren iyi bir örnektir.¹⁷ Bununla birlikte *ayna*, divan şiirinde daha çok bir süs eşyası olarak imgelenmiştir. Hatta sevgilinin yüzü, yanağı, sinesi vb. anlamlarla mazmunlaşmıştır:

*Zinhâr eline âyîne vermen ol kâfirin
Zirâ görünce sûretini bütperest olur
Bâkî
Gümüşten âyîneler gibi sâf iken sînen
Nedîm*

Ayrıca *ayna tutmak*, *âyîne-dan*, *âyîne-dar*, *âyîne-gerdân*, *âyîne-gubâr*, *âyîne-i âlem-nümâ*, *âyîne-i devrân*, *âyîne-i İskender* vb. kavramlarla ilgili imgeler de kullanılmıştır:

¹⁵ Doğan, Ahmet, *Salih Baba: Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri*, Akçağ Yay., Ankara, 2002, s. 65.

¹⁶ "Ayna" kelimesinin Türk şiirindeki kullanımı konusunda daha önce yazılmış kısa bir yazı için bkz. Banarlı, N. Sami, *Edebiyat Sohbetleri*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 305 – 309.

¹⁷ Kahramanlarını medeni hayatın birer sembolü olarak tasarlayan Ahmet Hamdi Tanpınar, Huzur romanındaki Mümtaz'ın gözüyle bir Mevlevi musikîşinası olan Emin Dede'ye bakınca bu beyti hatırlar. Çünkü Mevlevi geleneğin terbiye ettiği Emin Dede; sükûnetin, hilmin ve sabrın şahsiyet hâlindeki saf bir aynasıdır. Yazar onun için "Emin Dede, bir medeniyetin en yüksek cihaz olarak kendisini seçtiği insanlardandı." ifadesini kullanır. Bkz. Tanpınar, A. Hamdi, *Huzur*, Dergâh Yay., İstanbul, 1996, s. 310. Meseleyi, musikinin terbiyevi kudreti noktasından değerlendiren bir çalışma için bkz. Erbay, Erdoğan, *Doğumunun 100. Yılında Tanpınar'ın Huzuru'nda Musikinin Büyülü Dünyası*, Aktif Yay., Erzurum, 2001, s. 76.

*Gösterirsen ölmeden göster bana ol sîneyi
Yoksa hasta son nefeste neylesin âyîneyi¹⁸*

Kelîm

*Sikender-veş n'ola seyreylese bir âlem-i âbı
Bizim peymânemiz âyîne-i âlem-nümâdır hep¹⁹*

Bâis

Görelim âyîne-i devrân ne suret gösterir

Bâkî

Divan şiirindeki *ayna* imgesi, her ne kadar çeşitli amaçlarla kullanılan bir süs ve güzellik eşyasından yola çıkarak kelime oyunlarına dönüşmüşse de tasavvufi anlamdan bütünüyle uzaklaşmamıştır.

Gelenekteki anlamı yukarıda açıklanan *ayna*, Necip Fazıl'ın şiirinde de çoğu zaman aynı zeminde değerlendirilir. Buna göre kâinat, Hakk'ın yansımasından ibarettir. Çokluk aldaticıdır, bu çokluğun kaynağı *Tek*'tir. Bütün varlık âlemi bir *Tek*'in farklı görüntüleridir. Hiçbir şey kendi başına var olamaz. Yaratan, yarattıklarında kendi varlığını seyreder. Bakan O'dur, gören de gösteren de görülen de. Her şey O'dur, O'ndan başka hiçbir şey yoktur. O eşyanın hicabındadır, tabiatta onun sesi duyulur. Bütün hasret O'nadır. Geleneğe ait bu vahdet-i vücut felsefesine sonuna kadar sadık kalan şair, eşya ve tabiata da aynı çerçeveden bakar. Onun aşağıdaki şiirleri bu itikadın ifadesidir:

Hani ya?

Gözüne mil çekersen

Görünür gerçek dünya.

Aynalarda sen, hep sen;

Dost, sevgili, hep rıya!²⁰

¹⁸ Divan şiirinde kullanılan bu ve benzeri imgeler aslında bazı geleneklerin de göstergesidir. Eskiden ölmek üzere olan hastanın yaşayıp yaşamadığını anlamak için ağızına ayna konulurdu. Eğer ayna buharlanırsa hasta yaşıyor demektir. Yukarıdaki beyit bu âdeti işaret etmektedir. Hatta bu kullanımlara divan şiirinden mülhem modern şairlerde de rastlanır. Mesele Behçet Necatigil'in *Şimendifer* adlı şiirinin ilk dördlüğü şöyledir:

Ağır hastalara ayna tuttunuz mu

Ölgün buğusu bir soluğun

Gitmek rahat görünse

Eski güzellikleri.

¹⁹ Yukarıdaki beyit örnekleri için bkz. Onay, A. Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (hzl. Cemâl Kurnaz), MEB Yay., İstanbul, 1996, s. 118.

²⁰ Kısakürek, a.g.e., s. 345.

Hasret

*Allah'ım, eşyanın hicabındasın!
Sensin suda, kuşta, telde ses veren.
Nice hasret varsa gıyabındasın;
Aynalarda sensin seni gösteren...²¹*

Şaire göre gerçek varlık, maddenin ölçülerini aşamayan duyu organlarıyla kavranamaz. Hakikati anlamak için maddi olan her şeyden vazgeçmek gerekir. Fizikî boyutla sınırlı gözü kör etmedikçe gerçeği görmenin imkânı yoktur. Hâlbuki hakikat her yerde ve her şeydedir. O ancak manevi bir bilgiyle kavranabilir. Bu bilgiye sahip olmayan insan, maddi âleme ayaklarından mihlanmış gibidir. Burnunun ucundaki gerçeğin farkında değildir. Varlığa bu tarzda yönelmenin adı, Batı'da sezgiciliktir. Sezgici düşünce Cumhuriyet Devri şairlerini derinden etkilemiştir. Yirminci yüzyılın başlarında pozitivizmden bunalan entelektüel dünya, H. Bergson'un sezgici felsefesine büyük bir ilgi gösterir. Böylece bütün dünyada geniş bir yankı uyandıran sembolizm ve empresyonizm gibi soyut sanat akımları ihtiyaç duydukları güçlü bir düşünce sistemine kavuşmuştur. Bu gelişme, Türk edebiyatında da yakından takip edilir. Özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında bazı edebî muhitlerde Bergson sezgiciliği büyük bir hayranlık uyandırmıştır.²² Pek çok akranı gibi Necip Fazıl da bu muhitlerde yetişmiştir. Dönemin genel atmosferine uygun olarak Fransız sembolistleri yakından takip etmiş ve sembolizmden önemli ölçüde etkilenmiştir. Hatta Poetika'sında sembolistleri şiirde bir merhale kabul eder. Sembolizme yeni bir ufuk açan Bergson felsefesine ise mühim bir yakınlık göstermiştir.²³ Çünkü büyük bir savaş açtığı pozitivizm ve materyalizme en büyük darbeyi Bergson indirmiştir. Bununla birlikte Necip Fazıl'ın şiirle ilgili düşüncesi ne sembolizmle ne de Bergson felsefesiyle kâfi derecede izah edilebilir. Her şeyden önce bu poetikanın temel karakteristiği dindir. Hâlbuki hem sembolizm hem de Bergson felsefesi dinî olmaktan uzaktır. Her ikisinin de nihai hedefi, varlık ötesi veya varlığın oluşumudur. Dinî manada yaratıcıya yönelme her ikisinde de yoktur. Hâlbuki Necip Fazıl, şiiri "*üstün manasıyla yalnız*

²¹ Kısakürek, a.g.e., s. 33.

²² Türk edebiyatında Bergson felsefesinin sistemli bir biçimde ele alınıp değerlendirildiği ilk edebî muhit, Dergâh mecmuası çevresidir. Derginin yayın politikasıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Uslucan, Fikret, "Dergâh Mecmuası" Üzerine Bir İnceleme, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 1995. / Karadoğulları, Ekrem, Dergâh Mecmuası (İnceleme – Fihrist – Metin), (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), EAÜSBE., Erzurum, 1995.

²³ Necip Fazıl, Batı medeniyetini değerlendirirken Bergson'u müstesna bir isim olarak zikreder. Şaire göre Bergson, her şeyi yıkan Batı'nın elindeki maddeci düşünce silahını tahrif eden adamdır. Bkz. *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yay., İstanbul, 2007, s. 475.

Allah'ı arayan bir âlet" kabul etmektedir. Şairin iştirak ettiği bu sanat anlayışı yerlidir. Zira hüsnühattan tezhibe, arabeskten ebruya, minyatürden mimariye, musikiden şiire kadar İslam medeniyetine ait bütün güzel sanatların kaynağı budur. Bu anlayışın arkasındaki düşünceyi sistemleştiren ise İslam felsefesidir. Burada en büyük pay, şüphesiz tasavvuf felsefesine aittir. Aslında hakikati aramak her İslami itikadın gayesidir. Fakat hakikate varmak ya da vuslata nail olmak, tasavvuf düşüncesine ait bir hususiyettir. Bu hususiyet, sofiyane bir hayat anlayışını da beraberinde getirmiştir. Özellikle İslami Devir Türk Edebiyatında şiir ve musikinin yegâne kaynağı bu anlayıştır. Ahmet Yesevî'den Şeyh Galib'e kadar bu devir Türk şairinin hakiki ilham kaynağı, bahsedilen tasavvufi düşüncedir.

Tasavvuf felsefesi, filozoflardan çok şairler elinde işlenmiş ve kendine geniş bir gelenek oluşturmuştur. Fakat Tanzimat'la birlikte Batı'ya yönelen Türk şairi, bu geleneksel düşünceden vazgeçmiştir. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk şiirinin asıl macerası, yabancı bir geleneği taklit ve takip şeklinde cereyan eder. İşte Necip Fazıl, bu süreçte bir kırılma meydana getirmiştir. Sanatını mutlak hakikat olan Allah'ı aramaya vakfetmekle Türk şiirini yeniden kendi geleneğine yöneltir. Onun Türk edebiyatındaki poetika başlıklı ilk metni yazması tesadüf değildir. Orada bu düşüncenin tam bir programı mevcuttur.²⁴ Şairin aynaya yüklediği anlamı tayin edebilmek için geleneksel düşünce sistemiyle ilgisini bilmeye ihtiyaç vardır. Yukarıda geçen "*Çünkü sen âyîne-i kevne tecellâ eyledin / Öz cemâlin çeşm-i âşıktan temâşâ eyledin*" mısralarıyla Necip Fazıl'ın "*Aynalarda sensin seni gösteren...*" mısraları arasında esaslı bir ayrılık yoktur. Bu, hakikati kavramak isteyen insanın kemal mertebesine ulaşması, geleneksel terminolojiyle "*kalp aynasını cilalaması*" demektir. Ancak o zaman varlık aynasındaki görüntünün Allah'ın tecellisi olduğu anlaşılacak ve bu hakikatin dışındaki her şeyin riyakârlığı ortaya çıkacaktır. Öyleyse eşya ve tabiat aynı zamanda bir perdedir. Aynada yansıyan hayallerden ibaret bir vehimdir. Görülenlerin maverasında yalnız O vardır. Perdeyi aradan kaldırıncaya O'na ulaşılır. Şair, bu geleneksel düşünceyi şöyle ifade eder:

Tâ Maverâdan

Rüzgâr öyle esti, öyle esti ki,

Her şey uçup gitti, kaldı Yaradan.

²⁴ Aslında şair, bu düşünceye daha önce ulaşmıştır. Ağaç dergisindeki Manzara başlıklı yedi adet seri makale bu düşüncenin temelini oluşturur. Bkz. "Manzara", *Ağaç*, s. 4 – 10, s. 1 – 2.

*Ayna düştü, hayal, perdelerdeki
Bir akiscik gibi çıktı aradan.*²⁵

Bu mısralarda ifadesini bulan düşünceye göre aynada akseden hayal âlemi, Yaratan'ı perdelemektedir ve eşyanın ötesine geçilmedikçe – hayal âleminin aynası düşürülmedikçe – Yaratan'ı hakiki manada idrak etmek mümkün değildir. Eşya ve tabiatı *vehim*, *hayal* ya da *gölge* kabul eden bu mistik düşünce Çile'nin en temel meselesidir:

Çile

*Bu nasıl bir dünya hikâyesi zor;
Mekânı bir satıh, zamanı vehim.
Bütün bir kâinat muşamba dekor,
Bütün bir insanlık yalana teslim.*

...

*Kaçır beni âhenk, al beni birlik;
Artık barnamam gölge varlıkta.
Ver cüceye onun olsun şairlik,
Şimdi gözüm, büyük sanatkârlıkta.*²⁶

Yukarıdaki ilk dörtlük bir ayna imgesidir. Mekânı satıh, zamanı vehim ve bütün görüntüsü yalandan ibaret olan kâinat; bir ayna gibi tasarlanmıştır. İnsanın yaşadığı realite, aslında beş duyu organıyla sınırlı geçici bir zamandır. Herhangi bir mekânda yaşanan hayat, sürekli değişen görüntü şeridinden ibarettir. Mesela bir yoldan geçtiğimizi düşünelim. Geçiş anındaki görüntümüz, geçiş biter bitmez silinmiştir. Bir şehirdeki birkaç asır öncesine ait görüntüden geriye hiçbir şey kalmamıştır. Öyleyse adına hayat dediğimiz ve biter bitmez ortadan kalkan bu görüntü bir vehimdir. Gerçekliği de – tıpkı aynada akseden görüntü gibi – vehmin ölçüleri nispetindedir. O hâlde evren, geçici görüntüleri aksettiren bir ayna konumundadır. Bu görüntünün gerçek kaynağı ise mutlak hakikattir. Mutlak hakikate talip olanlar, bu geçici görüntüden de bu görüntüyü sağlayan duyulardan da vazgeçmelidir. Şair buna büyük sanatkârlık adını vermiştir. Yeryüzünde büyük sanatkârlığa talip olabilecek tek varlık insandır. Dolayısıyla mesuliyeti de gayesi nispetinde ağırdır. Bu mesuliyetin idraki, bireyde fikrî ve trajik bir çileye sebep olmaktadır. Çünkü o, bir parçası olduğu evrenin ayna olduğunu anlamıştır. Şairin –

²⁵ Kısakürek, a.g.e., s. 31.

²⁶ Kısakürek, a.g.e., s. 19.

şüphesiz geleneğe aittir – beşeri, kâinatın özü kabul ederken bile *ben*'ini ayna ve hayalle ilişkilendiren imgelere yer vermesi, bu düşünceden ileri gelir:

Ben

Hep ben, ayna ve hayal; hep ben, pervane ve mum;

Ölü ve Münker-Nekir; baş dönmesi, uçurum...²⁷

Necip Fazıl'daki ayna imgesini gelenekle sınırlandırmak doğru değildir. Onda eşyaya karşı özgün bir tavır vardır. Onun şiirinde eşya derhal kendi tabiatından kurtularak birtakım gizemli anlamlar yüklenir. Bunu şairin mizacına bağlamakta her hâlde bir sakınca yoktur. Necip Fazıl fikrî çilesi olan adamdır. O, daima kendini bu çilenin cenderesinde hissetmiş ve hadiselerle bu çilenin hendesesinden bakmıştır. Tabiatıyla bu bakış açısı, bazı metafizik kaygıları da beraberinde getirmiştir. Necip Fazıl'ın bu yönü bilinmeden ondaki eşya algısı tam olarak anlaşılabilir. Şair, *aynayı* da bu dikkatle ele alır ve onu metafizik endişenin bir vasıtası olarak imgeleştirir:

Allah'ın Sevgilisi

Düşünüyorum: O'ndan evvel zaman var mıdır?

Hakikatler, boşluğa bakan aynalar mıdır?²⁸

Bu *ayna* artık gelenektekinden epeyce farklıdır. Varlığı konumlandırmak için imgelenen ayna, felsefi düşünceye ait bir tasarım olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu tasarım, varlığı temellendirme çabasından doğmuştur. Felsefe tarihini en fazla meşgul eden ontoloji, şiir dilinin imkânlarıyla dikkatlere sunulmuştur. Necip Fazıl'ın varlık felsefesiyle ilgilenmesi tesadüf değildir. Varlık, her devirde yeniden ele alınır. Çünkü yeni bilgi, bu ontolojinin üzerine inşa edilecektir. Cumhuriyet Devri bizdeki modernizmin başlangıcı sayılır. Dolayısıyla varlığın modern yorumu, felsefe ve bilimin olduğu kadar sanatın ve şiirin de konusu olmuştur. Modern düşüncenin en önemli problemlerinden biri, varlığın yapısı ve zamanla münasebetidir. İşte yukarıdaki imge, bu düşüncenin tezahürüdür. Aslında nasıl ki yokluğu varlık olmadan düşünemezsek, varlığı da yokluk olmadan düşünemeyiz. Öyleyse bize varlığı anlatacak herhangi bir imge, yokluğu da gösterebilmelidir. Ayna, varlığın mahiyetini anlatmakta kullandığı gibi yokluk düşüncesini de ifade edecek niteliktedir. Nitekim yukarıdaki imgede aynanın boşluğa bakması, sonsuz bir yokluk tasarımı oluşturmaktadır. Böylece geleneksel anlam ve çağırışım değerlerinden de istifade

²⁷ Kısakürek, a.g.e., s. 67.

²⁸ Kısakürek, a.g.e., s. 78.

edilerek kullanılan ayna, modern varlık/yokluk düşüncesini şiir diline taşımada uygun bir imge olmuştur. Bu tür imgelerde *ayna*'nın genellikle teşhis edildiği görülmektedir:

Olmaz mı?

*Yön yön sarılmışım ne yana baksam;
Sarılan olur da saran olmaz mı?
Kim bu yüzü çizen sanatkâr ressam?
Geçip de aynaya soran olmaz mı?*²⁹

Bu Yağmur

*Bu yağmur, bu yağmur, bu kıldan ince,
Nefesten yumuşak, yağın bu yağmur.
Bu yağmur, bu yağmur, bir gün dinince,
Aynalar yüzümü tanımaz olur.*³⁰

Çile

*Lügat, bir isim ver bana hâlimden;
Herkesin bildiği dilden bir isim!
Eski esvaplarım, tutun elimden;
Aynalar, söyleyin bana, ben kimim?*³¹

Ayna artık pasif değil; hüküm veren, hesap sorandır. *Ben*'in kendi hakikatini öğrenmek için huzuruna çıktığı ulvi mahkemedir *ayna*. Hakikati haykırır, adil ve pervasızdır. Yukarıdaki dörtlüklerde *ayna* imgesinin son mısradaki yer alması dikkat çekicidir. Diğer mısralar adeta son mısraı hazırlamak içindir. Bu durum, dörtlüklerin *ayna imgesi* etrafında kurulmuş olabileceğini düşündürmektedir ki şairin *ayna*'ya verdiği önemi göstermesi bakımından manidardır. Necip Fazıl'ın en güzel şiirlerinden biri *ben*'in aynalarla hesaplaşması imgesi üzerine kurulmuştur. Şiirin konusu olarak *ayna*'nın seçilmesi de ona özel bir ilgi duyulduğunu göstermektedir. Şairin bir eşyayı bu kadar derinleştirip zenginleştirmesi ve sanatı adına onun imkânları üzerinde bu kadar ısrar etmesi tesadüf olamaz.³²

Aynalar Yolumu Kesti

*Aynalar, bakmayın yüzüme dik dik;
İşte yakalandık, kelepçelendik!*

²⁹ Kısakürek, a.g.e., s. 24.

³⁰ Kısakürek, a.g.e., s. 300.

³¹ Kısakürek, a.g.e., s. 19.

³² Burada aynanın değişik milletlerde sihir ve büyü için kullanıldığını hatırlatmak gerekir. Bu yüzden olsa gerek *ayna*, *Pamuk Prenses* ve *Yedi Cüceler* gibi bazı masallara hakikati gösteren, büyü yapılan, sihirli bir motif olarak girmiştir.

Çıktınız umulmaz anda karşıma,
 Başımın tokmağı değdi başıma.
 Suratımda her suç bir ayrı imza,
 Benmişim kendime en büyük ceza!
 Ey dipsiz berraklık, ulvî mahkeme!
 Acı, hapsettiğin sefil gölgeme!
 Nur topu günlerin kanına girdim.
 Kutsî emaneti yedim, bitirdim.
 Doğmaz günlere bağlandı vâde;
 Dişlerinde köpek nefsin, irâde.
 Günah, günah, hasat yerinde demet;
 Merhamet, suçumdan aşkın merhamet!
 Olur mu, dünyaya indirsem kepenk:
 Gözyaşı döksem, Nuh Tufanına denk?
 Çıkamam, aynalar, aynalar, zindan.
 Bakamam, aynada, aynada vicdan;
 Beni beklemeyin, o bir hevesti;
 Gelemem, aynalar yolunu kesti.³³

Bu şiir, Türk Edebiyatında *ayna* üzerine yazılmış en başarılı örneklerden biridir. Buradaki *ayna* imgesi gelenekten izler taşımakla birlikte Necip Fazıl ona pek çok yeni anlam yüklemiştir. Şiir, başından sonuna kadar *ben*'in aynaya hitabesi biçiminde kurulmuştur. Bir bakıma *ben*'in aynada kendisiyle yüzleşmesidir. Teşhis edilen *ayna* karşısında *ben*, aciz ve günahkârdır. Aynadaki hayaline bakarken, yaratılış gayesini de idrak eder. Ancak artık sermaye tükenmiştir.³⁴ *Nur topu günlerin çoktan kanına girilmiş ve kutsî emanet bitirilmiştir. Ömrün hasadı demet demet günahdır.* Bundan sonra muhtaç olunan tek şey, *merhamet, suçtan aşkın merhamettir. Dünya hayatına kepenk indirilip Nuh Tufanı'na denk gözyaşı dökülürse* belki mağfirete kavuşulabilir. Öyleyse artık bir hevesten ibaret olan dünya hayatına dönmek imkânsızdır. Çünkü yaşanan *zindanı* ve sahip olunan *vicdanı* gösteren *aynalar, ben'in yolunu kesmiştir.*

Şiirdeki kompozisyon, *ben*'in ummadığı anda *ayna* ile karşılaşması, kendi hakikatini idrak etmesi, pişmanlık duyarak merhamet dilenmesi ve aczini anlaması

³³ Kısakürek, a.g.e., s. 271.

³⁴ Bu şiir 1958 tarihini taşır. Şair 53 ya da 54 yaşındadır. Bkz. a.g.e., s. 271.

şeklinde geliştirilmiştir. Tek bir imge etrafında teşekkül eden (temsilî istiare) şiir, gayet sağlam bir yapıya sahiptir. Hemen her mısra, kendinden öncekine bağlanarak anlamı genişletmekte ve şaire has trajik duyguyu derinleştirmektedir. Şiirin etrafında döndüğü *ayna* kelimesi altı kere tekrarlanır. *Dipsiz berraklık* ve *ulvî mahkeme* olarak tavsif edilen *ayna*'ya karşılık *ben*, *köpek nefsin dişlerindeki iradedir*. Şiirin temi, bu tezattan doğar. "*Aynalar, bakmayın yüzüme dik dik*" diye başlayan şiir, 16 mısra boyunca *ben*'in kendi aksiyile hesaplaşması şeklinde devam eder. Bu bölüme itiraflarla devam eden bir muhakeme havası verilmiş gibidir. Son dördlükte tekrar âna dönen *ben*, her türlü dünyevi hevesinden vazgeçerek manevi bir mahkûmiyeti kabul eder. İlk mısradan sonra bütün şiir âdeta bu son iki mısraı hazırlar:

*Beni beklemeyin, o bir hevesti;
Gelemem, aynalar yolunu kesti.*

Her hâlde Necip Fazıl'ın en güçlü yanı, bu şiirde olduğu gibi ferdî ıstıraplarına trajik bir boyut kazandırmasıdır. Bu trajik boyut çoğu zaman mutlak hakikatin peşindeki *ben*'in metafizik huzursuzluğu şeklinde ortaya çıkar.³⁵

Ayna imgesinin yukarıdaki anlamda değerlendirildiği başka şiirler de vardır:

Rüya

*Ellerim bir kanat gibi titrekti,
Tutmasam, gözümünden yaş inecekti;
Bir şey, beni dürtüp aynaya çekti,
Ondaydı gecenin esrarı güya.*³⁶

Aynadaki görüntü, yansıttığı nesne ile kaimdir. Karanlığın ondaki yansıması karanlık biçiminde olmalıdır. Fakat bunu görmek mümkün değildir. Akıl görmediği şeyden emin olamayacağı için ilginç düşünceler geliştirebilir. Bu yüzden yukarıdaki dördlükte karanlıkta kalan aynanın esrarengiz sırları ifşa ettiğinin düşünülmüş olması, Necip Fazıl'a has bir imgedir.

Şairin intisabını anlatan bir başka şiirinde ise *ayna*, benliğin ortadan kaldırılmasını, vuslata benzer bir durumu (fenâ fi'ş-şeyh) anlatır:³⁷

³⁵ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Metin, Ali K., "Necip Fazıl: Hakikat Peşindeki Şair", *Yedi İklim*, s. 200, 2006, s. 39.

³⁶ Kısakürek, a.g.e., s. 299.

³⁷ Beşir Ayvazoğlu, şairin "ilk mistik tecrübelerini eşya ile güçlü bir empatik ilişki kurarak, başka bir ifadeyle eşyaya kendi kişiliğini giydirerek yaşayan ve sufilerin benliklerini yok ederek ulaşmaya çalıştıkları Mutlak Varlık'a güçlü bir fert olarak varmak isteği"nden bahseder. bk. " 'Çile' Penceresinden Necip Fazıl", *Doğumunun 100. Yılında Necip Fazıl Kısakürek*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2004, s. 70.

O'na

Benim efendim,
 Feza levendim!
 Ölmemek neymiş;
 Senden öğrendim.
 Kayboldum sende,
 Sende tükendim!
 Sordum aynaya:
 Haniya kendim?
 Benim efendim.³⁸

Necip Fazıl'ın ayna'yı daha farklı imge ve çağrışımlarla beraber bir eşya olarak değerlendirdiği şiirleri de vardır:

Otel Odaları

Gelip geçen her yüzden gizli bir akis kalmış,
 Küflü aynalarında, küflü aynalarında.³⁹

Su

Su duadır, yakarış, ayna, berraklık, saffet;
 Onu madenî gökte altınlar gibi sarf et!⁴⁰

Meçhul

Sordular: Adresin ne?.. Çeşmeye karşı, dedim;
 "Çanakkale içinde aynalı çarşı" dedim.⁴¹

Büyük Doğu Marşı

Aynası ufkumun, ateşten bayrak!
 Babamın külleri, sen, kara toprak!
 Şahit ol, ey kılıç, kalem ve orak!
 Doğsun BÜYÜK DOĞU, benden doğarak!
 Aynası ufkumun, ateşten bayrak!
 Babamın külleri, sen, kara toprak!⁴²

³⁸ Kısakürek, a.g.e., s. 380. Bu anlam geleneğe dayanır ve yukarıda yer alan Neşâtî'nin beytinde de vardır:

*Ettik o kadar ref-i taayyün ki Neşâtî
 Âyine-i pürtâb-ı mücellâda nihânız*

³⁹ Kısakürek, a.g.e., s. 161.

⁴⁰ Kısakürek, a.g.e., s. 195.

⁴¹ Kısakürek, a.g.e., s. 346.

⁴² Kısakürek, a.g.e., s. 396.

Destan

*Mezarda kan terliyor babamın iskeleti;
Ne yaptık, ne yaptılar mukaddes emaneti?
Ah, küçük hokkabazlık, sefil aynalı dolap;
Bir şapka, bir eldiven, bir maymun ve inkılâp.⁴³*

Davetiye

*Telli pullu, anlı şanlı bir gelin;
Aynalar, gelin!⁴⁴*

Şairin bir şiiri de *Aynadaki Hayalime* başlığını taşır. Ayrıca sanatkâr *Aynadaki Yalan* adında bir de roman yazmıştır. Cumhuriyet Devrinde Necip Fazıl'dan sonra ayna imgesine ilgi gösteren başka şairler de çıkmıştır. Cahit Sıtkı Tarancı, Asaf Halet Çelebi, Hilmi Yavuz ayna imgesine şiirlerinde en fazla yer veren şairlerdir. Bu dönem şiirinde aynanın serüveni, genel bir çalışma yapmayı gerektirecek özelliğindedir. Fakat yeteri kadar dikkat çekmemiştir.⁴⁵

Sonuç

Tabiatın kopan modern şairin eşya ile baş başa kaldığı çok şahsi bir hayatı vardır. Bu yüzden modern şiirde eşya özel bir yer tutar. Her modern şair gibi Necip Fazıl da eserinde eşyaya özel bir yer ayırmıştır. Onun şiirinde eşya, doğal hâlden kurtularak yeni anlamlara kavuşur. Şairdeki trajik duygu, eşyanın sınırlarını zorlar. Böylece eşya, ilginç imgelerin refakatinde bambaşka bir çehreye bürünür. Kimi eşya isimleri, bu eser için tematik değer niteliği kazanmıştır. Kuvvetli bir eşya algısına sahip şair, geleneksel Türk şiirinde yaygın olarak kullanılan ve bir imge değeri kazanan *ayna*'ya eserinde geniş bir yer ayırmıştır. Türk şiirinde uzun bir geçmişi olan aynanın şair tarafından şuurlu olarak tercih edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü ayna, şairin poetik düşüncesine uygun geniş bir mana ve çağırışım değerine sahiptir. Fakat şair, bu imgeyi geleneksel anlam çerçevesinde bırakmamış, ona kendi duyuş tarzına has trajik anlamlar da yüklemiştir. Bu trajedinin temel kaynağı, insanın evrendeki yeri ve mesuliyetiyle ilgilidir. Evrenin bir parçası olan insan, onun varlık sebebini düşünmeksizin kendini konumlandıramaz. Modern düşünce sistemlerinden de etkilenen Necip Fazıl, içinde yaşadığı evreni konumlandırırken onun gerçek bir varlığa sahip olmadığı fikrine inanmakla geleneksel düşünceye bağlı kalmıştır. Bu

⁴³ Kısakürek, a.g.e., s. 407.

⁴⁴ Kısakürek, a.g.e., s. 414.

⁴⁵ Benzer bir çalışma için bk. Tiken, Servet, "Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerindeki 'Ayna' İmgesine Psikanalitik Bir Yaklaşım", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, s. 41, 2009, s. 47 – 60.

düşünceye göre evren, mutlak hakikati – ki mutlak hakikat yaratıcıdır – yeteneği nispetinde yansıtan geçici bir mefhumdur. Öyleyse duylarımızla algıladığımız dünya bir vehimden ibarettir. Birey, içinde yaşadığı âlemin vehim olduğunu idrak etme noktasında trajik bir duyguya kapılır. Bundan sonra mutlak varlığı sezebilmek için maddi ölçüleri aşması gerektiğini anlar. Aynı zamanda bunun insanın asıl mesuliyeti olduğunu kavrar. Birey, bu düşünceyi içinde fikrî bir çile olarak büyütür. Necip Fazıl, bu fikir çilesini şiir dilinin imkânları çerçevesinde anlatmak istemiş ve bunun için pek çok imgeye başvurmuştur. *Ayna*, bu poetik düşünceyi etkili bir biçimde ifade edecek niteliktedir. Böylece *ayna imgesi Çile*'nin zengin çağrışımlarla yüklü temel izleklerinden biri olmuştur. Bu şiirin en karakteristik özelliklerinden biri, geleneğe ait herhangi bir ögeyi modern bir dikkatle yeniden yorumlamasıdır. Buna kısaca geleneğin yeniden üretilmesi denilebilir. Bu yüzden böyle bir eserde geleneksel olan bilinmeden yeni olan da anlaşılabilir. Necip Fazıl'ın şiirindeki ayna imgesine de bu dikkatle bakmak gerekir.

KAYNAKÇA

- Ayvazoğlu, Beşir, “ ‘Çile’ Penceresinden Necip Fazıl”, *Doğumunun 100. Yılında Necip Fazıl Kısakürek*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- Banarlı, N. Sami, *Edebiyat Sohbetleri*, Kubbealtı Neşriyat Yayınları, İstanbul, 2004.
- Çebi, Hasan, *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Doğan, Ahmet, *Salih Baba: Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.
- Erbay, Erdoğan, *Doğumunun 100. Yılında Tanpınar'ın Huzur'unda Musikinin Büyülü Dünyası*, Aktif Yayınları, Erzurum 2001.
- Karadişoğulları, Ekrem, *Dergâh Mecmuası (İnceleme – Fihrist – Metin)*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 1995.
- Kısakürek, N. Fazıl, “Manzara”, *Ağaç*, 4 – 10, 1936.
- , “Poetika: 2 – Şiirin Usulü”, *Büyük Doğu*, 49, 1946,
- , *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1998.
- , *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2007.
- Levend, A. Sırrı, *Divan Edebiyatı*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1984.
- Metin, Ali K., “Necip Fazıl: Hakikat Peşindeki Şair”, *Yedi İklim*, 200, 2006.
- Okay, M. Orhan, *Necip Fazıl Kısakürek*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998.

- Onay, A. Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (hzl. Cemâl Kurnaz), MEB Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sabine Melchior-Bonnet, *Aynanın Tarihi*, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Yayınları, Ankara, 2007.
- Suad El-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Tanpınar, A. Hamdi, *Huzur*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.
- , *Mücevherlerin Sırrı: Derlenmiş Yazılar, Anket ve Röportajlar*, (hzl. İ. Dirin – T. Anar – Ş. Özdemir), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Tiken, Servet, " Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiirlerindeki 'Ayna' İmgesine Psikanalitik Bir Yaklaşım", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 41, 2009, 47 – 60.
- Uludağ, Süleyman, "Ayna", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, IV, 259 – 262.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Uslucan, Fikret, "*Dergâh Mecmuası*" Üzerine Bir İnceleme, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 1995.
- Ülken, H. Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983.

CÂHİLİYE'DEN ABBÂSİLERE ARAP ŞİİRİNDE YILDIZ TASVİRLERİ*

Abdussamed YEŞİLDAĞ**

ÖZET

Tarih boyunca şiir ve şiirin içeriğinde de tasvir var olagelmıştır. Tarihin işleyiş sürecinde Câhiliyeden Abbâsîlere kadarki dönemde çevre, kültür faktörlerinin etkisiyle şairlerin tasvirlerinde kullandıkları benzetmeleri değişim göstermiştir.

Şairin psikolojik durumu tasvirlerde önemli rol oynamıştır. Şairlerin sıkıntılı anlarında yıldızlar sanki dağlara bağlanmış veya dinlenmek üzere kamp kuran bir kabile olmuş; sevinçli anlarında rakkaseler gibi dans etmiş veya menekşe bahçesinde açan nergis çiçekleri olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yıldız, Ülker Yıldızı, Arap Şiiri, Tasvir

ABSTRACT

The Depiction of Star from the Period of Pre-Islamic Age of Ignorance to the Abbasids

Depiction has existed in poetry and poetical contents throughout history. Along with history, similes which were used in the depictions of poetry changed with the influences of environment and culture from the period of Pre-Islamic Age of Ignorance to the Abbasids.

The psychological mood of the poet played an important role. When the poets felt in trouble they depicted stars as tied to the mountains or they became corteges which camped for having rest; the stars danced like pendulum or became daffodils blossoming in a garden of violets when the poets were feeling joyful.

Key Words: Star, the Star of Pleiades, Arabic Poetry, Depiction

* Bu çalışma esas olarak, Câhiliye ve Abbasiler Döneminde Arap Şiirinde Gökyüzü Tasviri adlı yüksek lisans tezimize dayanmaktadır.

** Dr., Mustafa Kemal İlköğretim Okulu Sınıf Öğretmeni/Erzurum Samed26@hotmail.com

Giriş

Resim, heykel, müzik gibi güzel sanatların bir dalı olan ama sanatını kelimeler ve harflerle oluşturan, göze ve kulağa hitap eden, tesirini daha çok hayal dünyasında bırakan şiir, Arapların İslâm öncesinden günümüze kalan kültürel eserleridir. Arap şiirinin başlangıcı tespit edilemese de edebiyat tarihçileri, Arap şiirinin VI. yy. başlarına kadar gittiği görüşündedir. Arap şiirinde kasidelerin aynı girizgâhlara sahip olmaları, klişeleşmiş ifade ve tasvirlerin kullanılması gibi benzer tema ve konu seçimleri kaside türünde bir geleneğin, uzun yıllara dayalı bir birikimin varlığının göstergesidir. Câhiliye döneminde yazı kullanılmadığı için şiirler râvîler tarafından sözlü yolla nesilden nesile aktarılmış ve toplum arasında yayılmıştır. Abbâsîler döneminden itibaren şiirler yazıya aktarılmaya başlanmıştır¹.

Şiir; insanoğlunun duygu, düşünce ve hayal mahsullerini dile getiren kafiyeli, serbest ve manzum bir edebî türdür². Şâir, tabiatı renk, çizgi ve şekil bakımından resmedemediği için teşbih, mecâz ve kinâye gibi sanatlardan yararlanarak kelime ve harflerle resmeder.

Vasf, bir tür anlatım şeklidir. Diğer bir ifadeyle vasf, varlıkların hissî veya manevî özelliklerinin tasviri veya herhangi bir eşyanın, içinde bulunduğu durumun zikredilmesidir. Arap şiirinin konularının çoğunu tasvir oluşturmaktadır³. Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948)'e göre tasvir "bir şeyi içinde bulunduğu durumlara ve biçimlere uygun olarak anmaktır"⁴. İbn Reşîk (ö. 456/1064), "tasvirin en güzeli, eşyayı neredeyse göz önüne serilebilir"⁵ dedikten sonra çağdaşlarından bazılarının "Vasf'ın en iyisi, duyulanı görülene çevirendir. Vasf'ın aslı keşf ve izhardır" dediklerini nakleder⁶. Mustafa Sâdık er-Râfi'ye göre tasvir "dildeki farklı ve renkli anlatımın en parlak üslûbuyla, farklı anlamlardan oluşmuş unsurların bir araya gelmesidir"⁷. Tasviri

¹ Krenkow, Fritz, "Kasida: in Arabic", *EP*, Leiden, 1978, IV, 713; Elmalı, Hüseyin, "Kaside" *TDVİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 562.

² Ünal, Ömer, *Sadru'l-İslâm'da Edebî Çevre*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1995, s. 180.

³ Demirayak, Kenan, *I. Abbâsî Asrında Edebî Çevre*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1992, s. 89; Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi: Câhiliye Dönemi*, Erzurum, 1996, s. 81.

⁴ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, nşr. Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 363.

⁵ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdih*, Matba'atu's-Sa'âde, Kahire, 1907/1325, II, 294.

⁶ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *a.g.e.*, II, 295.

⁷ Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1974, III, 119.

en iyi yapan şâir, tasvir ettiği şeyi duygularıyla algılanacak şekle sokabilen, en açık ve uygun dille anlatabilendir⁸.

Tabiat şiiri, Arap şiirine sonradan girmiş bir kavramdır. Romantizm olguları sonucunda şiire isim olarak verilmiştir. Romantizm temsilcileri, tabiatın duygulara güzellik, ruhlara sükûnet vermesiyle vefakâr bir dost olduğunu söylerler. Çoğu kez kendilerini tabiatın kucağına atarlar, dertlerini onunla paylaşırlar, duygu ve düşüncelerini ona açarlar, onun güzelliğini tasvir ederler. Tabiat, onların endişeli ruhları için bir sığınaktır⁹.

Tasvirde duygunun ağırlığı kendisini hissettirir; çünkü şâir, eşya üzerine nüfuz eder ve ona insanî duyguları yükler, onu ağlatır, güldürür, konuşturur, coşturur veya hüzünlendirir. Yani kendi ruhsal durumunu -kendisini aradan çekerek- eşyaya yansıtır¹⁰. Bazen bulutu ağlatır veya cömert birisi gibi ona bahşiş dağıttırır, bazen Güneş'e hasta bakışlarla kendisini süzdürür, bazen genç kız gibi seslendirir, bazen yıldızları rakkâse gibi raks ettirir, bazen de onlara davul çaldırır.

Şiirde tasvir, Câhiliye döneminde başlar. Zahiren eski Arap şiiri, bedevî hayatı tasvirde çoban şiirine daha yakındı. Eski Arap şâiri, tabiat şâiri idi. Tabiat hakkında düşünür, orada kendi sıkıntılarını dağıtır, hüzünlerini unuttur, onu sever ve tasvir eder, ona boyun eğdi. Şâirlerin şiirlerinde kullandıkları tasvir, hüzünlerini harekete geçiren kalıntıları, develeri, atları, hayvanları, kumları, halkı, kuyuları, vahaları, yıldızları, şimşeği ve yağmuruyla kısacası her şeyiyle çölün kendisine hâkim olduğu tabiat tasviri idi¹¹. Onlar gördüklerini olduğu gibi aktardıkları için, şiirlerinde yaşadıkları çevreden dikkatle ve ustalıkla aktarılmış tablolar görülmektedir. Yaşadıkları çevrenin dışında hiç bir şeyin tasvirini yapmıyorlardı. Tasvirlerinin yapay olmamasına özen gösterdikleri için tasvirlerindeki duygular saf ve temizdir. Bu şiirler okuyucunun gözleri önünde bir film şeridi gibi anlatılan sahneyi canlı canlı yaşatmaktadır¹². Şâirler, hemen hemen tasvir etmedik canlı bırakmamış, tabiatta gördükleri her canlıyı tasvir etmişlerdir¹³. Bu dönemde şâirler kasidelerine terk edilmiş diyarlar ve yıkık harabeleri tasvir ederek başlarlar; atı, deveyi, çeşitli tabiat olaylarını ve savaşları tasvir ederek şiirlerine devam ederlerdi.

⁸ Yanık, Nevzat Hafız, *Arap Şiirinde Tasvir*, Erzurum, 1995, s. 2.

⁹ Seyyid Nevfel, *Şi'ru't-Tabî'a fi'l-Edebi'l-'Arabî*, Kahire, 1978, s. 17-19.

¹⁰ İliyya el-Hâvî, *Fennu'l-Vasf ve Tetavvuruh fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, Beyrut, 1987, s. 12.

¹¹ Seyyid Nevfel, a.g.e., s. 24.

¹² Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, s. 19.

¹³ Bakırcı, Selami, *IV. Abbâsî Döneminde Edebî Çevre*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1995, s. 156.

İslâm'ın gelişi ile birlikte toplumda çok büyük bir inkılâp olmuş, şâirler İslâmî değerleri kullanmaya özen göstermişlerdir. Câhiliye'nin taassubunu ve değerlerini terk edip İslâmî değerleri ve İslâm dininin engin ve evrensel değerlerini yansıtan şiirler inşâd etmişler¹⁴; şiirlerinde âyetleri ve hadisleri kullanmışlar; tasvir, niteleme, delil sunma ve hikmetli sözleri serd etmede Kur'ân'ın âyetlerinden yararlanmışlardır¹⁵. İslâm'dan sonra tasvir, medeniyetin ilerlemesi, şâirlerin hayal güçlerinin genişlemesi, şiirde manaların çoğalması, bilim dallarının artışı ve yapılan fetihler sonucu Arap toplumunun, özellikle İranlılar ve Türkler başta olmak üzere diğer toplumlarla karışması, bu toplumlarla olan etkileşim ve onların kültürlerinden etkilenme ile çok büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Arapların çadır hayatından şehir hayatına geçmiş olmaları, tabiat tasvirini konu alan şiirin gelişmesinde rol oynayan faktörlerden biridir. Özellikle II. Abbâsî asrında baş döndürücü bir gelişme gösteren tasvir sanatı, III. Abbâsî asrında en parlak dönemini yaşamıştır¹⁶.

Emevîler dönemi şâirleri göçebe hayatın atmosferini şiirlerinde göstermişler; kendi çevrelerine fazla dikkat etmeksizin Câhiliye dönemi şâirlerinin izleri üzerinde yürümüşlerdir¹⁷.

Abbâsî dönemi şâirleri ise yeni uygarlığa ayak uydurmuş, uygarlığın nimetleriyle yoğrulmuş ve bunu tamamen içlerine sindirmişlerdir¹⁸. Bahçe ve bağlara sahip olan Abbâsîler, tabiatın güzellikleri içinde yaşıyorlardı. Her ne kadar bahçe ve bağlar ile ilgili tasvirler çok olsa da gökyüzü, yıldızlar, Ay, Güneş ve bunlarla ilgili olayları konu alan tasvirler de yapmışlardır. Ancak bu dönem şâirlerinin bir kısmı sadece yeniliklere ayak uydurmuş bazıları da hem eski hem yeni biribirinden ayırmadan her ikisini de başarıyla kullanmışlardır. Bazıları da cesaret edemediklerinden sadece eskilerin lafızlarını ve tasvirlerini kullanmaya devam etmişlerdir. Hatta İmru'u'l-Kays'ın yıkık harabeler önünde ağlayarak kasideye başlama geleneği bu dönemde de devam etmiştir. Eski dönemlerde şiir bir bütündü ve her şey kasidelerde yapılırdı. Bu dönemde özellikle bağlar, bahçeler, havuzlar, ağaçlar, çiçekler, kuşlar ve diğer tabiat güzelliklerinin çokluğu şiirde tasvirin ana konusu olmaya başlamış; bunların çeşitleri, renkleri, mevsimlere göre güzellikleri ve

¹⁴ Ünal, a.g.e., s. 159.

¹⁵ Ünal, a.g.e., s. 51.

¹⁶ Yılmaz, Nurullah, *III. Abbâsî Asrında Edebî Çevre*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1995, s. 58-60.

¹⁷ Yanık, Nevzat Hafız, *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*, Erzurum, 2000, s. 7.

¹⁸ Ünal, a.g.e., s. 7.

insan üzerinde bıraktığı etkilere değinildiği “Ravdiyyât ve Zehriyyât¹⁹”, Ebû Nuvâs²⁰ (ö. 198/814)'ın divanında başlı başına bir konu olarak görülen daha sonra diğer şâirlerce geliştirilen “Tardiyât (av şiirleri)²¹” adı altında yeni şiir türleri ortaya çıkmıştır.

Abbâsî dönemi şâirleri, klâsik dönemin konularından olan gece, yıldız, Ay, Güneş v.b. gök cisimleri ile ilgili tasviri devam ettirmişlerdir. Şâirler, gece vakti yıldızların ve Ay'ın gökyüzünde oluşturduğu manzaranın üzerinde inceden inceye düşünüp bu görüntüleri, teşbihlerle büyüleyici bir hava içinde tasvir etmişlerdir. Hilâl bazen siyah elbise içindeki gelinin beyaz gerdanlığı, bazen de yıldızların oluşturduğu nergis bahçesinin çiçeklerini biçen gümüş bir orak olmuştur. Ülker yıldızı²², bazen üzüm salkımı, bazen devenin üzerindeki mahfe, bazen de matem elbisesinin altından gözükken beyaz ayaklar olmuştur²³. Ay ile Güneş aynı kadehe girmiş; bazen Ay, yıldızlar ülkesinin kralı olarak maiyetindekilere bahşiş dağıtmıştır²⁴.

Burada meşhur tasvir şâirlerinin isimlerini saymak yerinde olacaktır. Yaşadıkları dönemlere göre tasvirleri diğer şâirlerden daha güzel, daha parlak, daha alımlı olan şâirler elbette vardır. Meselâ at tasviri konusunda İmru'u'l-Kays, Ebû Du'âd²⁵, Tufeyl el-Ganevî²⁶ (ö. m. 610) ve en-Nâbiğatu'z-Zubyânî²⁷ (ö. m. 604); deve

¹⁹ Uylaş, Sait, *II. Abbâsî Asrında Edebî Çevre*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2001, s. 65-67.

²⁰ Abbasîler döneminde şarap tasviri ile meşhur, kasidenin iç yapısını ilk değiştiren ve av şiirlerini bir babda tasvir eden Ebû Nuvâs 'Alî b. el-Hasan b. Hânî, bkz. Brockelmann, Carl, *GAL*, Leiden 1949, I, 74; Brockelmann, Carl, *Suppl.*, Leiden 1942, I, 114; 'Umer Rîdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, Beyrut, 1376/1957, XIII, 170; Şevkî Dayf, *el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-Evvel*, Kahire, 1966. s. 220-236; Sezgin, Fuad, *Tarihü't-Turasi'l-Arabî*, Riyad, 1403/1983, IV, 109-120; Reşîd Yûsuf 'Atâullâh, *Târîhu'l-Âdâbi'l-Arabiyye*, nşr. Alî Necîb 'Atavî, Muessesetu 'İzziddîn, Beyrut, 1405/1985, I, 238-243.

²¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Câhiliye Dönemi*, s. 82.

²² Ülker Yıldızı: Pleiades. Çıplak gözle 6 kimi kez de 10 yıldızı görülebilen Boğa Takım Yıldızı içinde yer alan “Civciv Kafesi” de denilen yıldız kümesi, bkz. Benk, Adnan (Ed.), *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Milliyet Yay., İstanbul 1986, XIX, 12022.

²³ Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, s. 214-215; Uylaş, a.g.e., s. 75.

²⁴ Uylaş, a.g.e., s. 77.

²⁵ Câhiliye dönemi şâirlerinden Ebû Du'âd Cârîye b. el-Haccâc, bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve's-Şu'arâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, 1385/1966, I, 237-240; Brockelmann, *Suppl.* I, 158; Sezgin, a.g.e., II, 105-108.

²⁶ Câhiliye dönemi şâirlerinden Tufeyl b. 'Avf b. Kâ'b, bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., I, 453-354; Brockelmann, *Suppl.*, I, 59;

²⁷ Meşhur Câhiliye şâirlerinden Ziyâd b. Mu'âviye b. Dibâb ez-Zubyânî, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûlî's-Şu'arâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, 1377/1958, I, 51-56; İbn Kuteybe, a.g.e., I, 157-173; Brockelmann, *GAL*, I, 13; Brockelmann, *Suppl.*, I, 45; Kehhâle, a.g.e., IV, 188; Sezgin, a.g.e., II, 5-10; Reşîd Yûsuf 'Atâullâh, a.g.e., I, 111-116.

tasvirinde Tarafa²⁸ (ö. m. 564), Evs b. Hacer²⁹ (ö. m. 530), Kâ'b b. Zuheyr³⁰ (ö. 26/645) ve eş-Şemmâh³¹ (ö. 22/643) başta gelmektedir. eş-Şemmâh ayrıca yaban eşeğini ve tayları tasvir etmiştir. el-Hutay'e³² (ö. 45/665) ve el-Farazdak³³ (ö. 110/728) atların ve tayların tasvirinde; el-A'şâ³⁴ (ö. 7/619), el-Ahtal³⁵ (ö. 90/708), Ebû Nuvâs ve İbnu'l-Mu'tez³⁶ (ö. 296/908) şarap tasvirinde; yine Ebû Nuvas ve İbnu'l-Mu'tez av tasvirinde; Zu'r-Rumme³⁷ (ö. 117/735) kumsal, gece, çöl, su vb. tasvirinde meşhur olmuşlardır. Bunlardan başka, eğlence araçlarının tasvirinde Kuşâcim³⁸ (ö. 350/961); bahçe tasvirinde es-Sanevberî³⁹ (ö. 334/945)'yi örnek göstermemiz mümkündür⁴⁰.

- ²⁸ Câhiliye dönemi şairlerinden Tarafa b. el-'Abd b. Sufyân, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, I, 133; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 185-196; Brockelmann, *GAL*, I, 14, 117; Brockelmann, *Suppl.*, I, 45-47; Kehhâle, *a.g.e.*, V, 40; Sezgin, *a.g.e.*, II, 14-19; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 48-51.
- ²⁹ Büyük şairlerden Evs b. Hacer, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, I, 97; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 202, 209; Brockelmann, *GAL*, I, 18; Brockelmann, *Suppl.*, I, 55; Sezgin, *a.g.e.*, II, 102-115.
- ³⁰ Muhadram şair, Hz. Peygamber'e söylediği "Bânet Su'âd" kasidesi ile meşhur olan Kâ'b b. Zuheyr, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, I, 96-99; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 154-156; Brockelmann, *GAL*, I, 32-33; Brockelmann, *Suppl.*, I, 68-70; Kehhâle, *a.g.e.*, VIII, 144; Sezgin, *a.g.e.*, II, 210-222.
- ³¹ Muhadram şair eş-Şemmâh b. ed-Dirâr ez-Zubyânî bkz. eş-Şemmâh b. Dirâr ez-Zubyânî, *Dîvân*, nşr. Salâhuddîn el-Hâdî, Kahire, 1388/1968, s. 1-63; İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, I, 123; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 315-319; Brockelmann, *GAL*, I, 37; Brockelmann, *Suppl.*, I, 71; Sezgin, *a.g.e.*, II, 228-230.
- ³² Muhadram şair, Hutay'a adıyla tanınmış, hicivleriyle meşhur olmuş, şiirlerini bekletip gözden geçirdiği için 'Abîdu's-şî'r olarak nitelendirilen Ebû Muleyke Cervel b. Evs el-'Absî, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, I, 97-104; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 322-328; Brockelmann, *GAL*, I, 36; Brockelmann, *Suppl.*, I, 70-71; Sezgin, *a.g.e.*, II, 222-226; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 137-141.
- ³³ Emevîler dönemi şairlerinden Hemmâm b. Gâlib b. Sa'sa'a, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, II, 298; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 471-482; Brockelmann, *GAL*, I, 49; Brockelmann, *Suppl.*, I-84; Kehhâle, *a.g.e.*, XIII, 152; Sezgin, *a.g.e.*, III, 72-79; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 185-188.
- ³⁴ Câhiliye şairlerinden el-A'şâ Meymûn b. Kays b. Cendel, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, I, 52; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 257-266; Brockelmann, *GAL*, I, 30; Brockelmann, *Suppl.*, I, 65; Sezgin, *a.g.e.*, I, 40-47; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 121-124.
- ³⁵ Hristiyan olan saray şairi el-Ahtal b. Gays et-Tağlebî, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, II, 298; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 483, 496; Brockelmann, *GAL*, I, 45; Brockelmann, *Suppl.*, I, 83; Kehhâle, *a.g.e.*, VIII, 42; Sezgin, *a.g.e.*, III, 7-12; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 179-184.
- ³⁶ Şiirlerindeki güzel teşbihlerle ve bir günlük halifelîği ile tanınan, şiirlerinde hümanist duyguları ele alan ve teşbihleri darbı mesel olan 'Abdullah b. el-Mu'tez, bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 79; Brockelmann, *Suppl.*, I, 128; Sezgin, *a.g.e.*, IV, 148-151; Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-'Abbâsiyyu's-Sânî*, Kahire, 1973, s. 324-346; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 268-271.
- ³⁷ Emevîler döneminde yaşamasına rağmen şiirlerinde daha çok Câhiliye devri şiirinin üslûbunu kullanan Zu'r-Rumme Gaylân b. 'Ukbe b. Nuheys, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, II, 534; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, II, 524-536; Brockelmann, *GAL*, I, 55; Brockelmann, *Suppl.*, I, 87; Kehhâle, *a.g.e.*, VIII, 44; Sezgin, *a.g.e.*, III, 128-134; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 192-195.
- ³⁸ Ebu'l-Feth Mahmûd b. el-Huseyn b. Şâhik, bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 85; Brockelmann, *Suppl.*, I, 137; Sezgin, *a.g.e.*, IV, 44-46; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 285-287.
- ³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed ed-Dabbî el-Antâkî, bkz. Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-'Abbâsiyyu's-Sânî*, s. 347-368; Reşid Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 288-290.
- ⁴⁰ İbn Reşik el-Kayrevânî, *a.g.e.*, II, 295, 296.

Yıldızlar

İnsanlar eskiden beri yıldızlar ile ilgilenmişlerdir. Yıldızlara bakıp yönlerini bulmuşlar, yıldızların hareketlerine göre takvimlerini oluşturmuşlar, ekim ve hasat zamanlarını, hatta toplumları için en önemli olayları dahi yıldızlara göre tarihlendirmişlerdir. Yıldızlarla olan bu yakın ilgi Arap şiirlerine de yansımış, şâirler, kasidelerinde yıldızlarla ilgili teşbihler yapmışlardır. Gökyüzü tasvirinde Güneş, Ay, yıldızlar ve yıldızlarla beraber gecenin uzunluğu da tasvir edilmiştir⁴¹. Bazen de gece ve gündüzün tüm güzelliklerini vasf ederlerken, şiirlerini muhteşem sanatlarla ve teşbihlerle süslemişlerdir⁴².

Şâirler, güzelliğinden etkilendikleri geceleri Ay, yıldız vs. unsurlarla beraber kullanmışlar, parlaklığı karşısında büyüledikleri gece için muhteşem tasvirler yapmışlar, hayretlerini ifade etmişler, ruhları hoşnut ettiğini dile getirmişlerdir⁴³.

Şâirler, havanın karamasıyla uçsuz bucaksız gökyüzünde gözükken ve onu siyah elbisenin üstündeki parlak taşlar gibi süsleyen yıldızların güzelliklerine kapılmışlar; onları hayranlıkla izleyerek olabildiğince güzel bir anlatımla tasvir etmeye çalışmışlardır. Yapılan yıldız tasvirlerinin dikkat çekici olanlarından bazıları ve banzetme yapılıp ilgi kurulan alanlar şöyledir:

1. İnsan ve uzuv

Yıldızlar bazen insana benzetilmiştir. Bu benzetmelerde yıldızlar bazen şaşkın bir kör, bazen gözetleyici, bazen güzel mavi gözlü bir dilber, bazen toplanıp fısıldaşan kadınlar, bazen de saldırıya geçmek üzere olan askerî bir ordu olmuştur.

Şâir el-'Abbâs b. Ahnef⁴⁴ (ö. 193/808), içine düştüğü sıkıntısını anlatmaya çalışırken gecenin, onun yolunu tıkadığını ve yıldızın şaşkın bir kör gibi davrandığını anlattığı tasvirinde şöyle demektedir (Kâmil):

لَمَّا رَأَيْتُ اللَّيْلَ سَدَّ طَرِيقَهُ عَيْنٌ وَعَذَّبَنِي الظُّلَامُ الرَّأَكِيدُ
وَالنَّجْمُ فِي كَبِدِ السَّمَاءِ كَأَنَّهُ أَعْمَى تُحَيِّرُ مَا لَدَيْهِ قَائِدُ

“Gecenin bana yolunu kapadığını gördüğümde,
ve zifiri karanlığın bana işkence yaptığını,
ve yıldız göğün bağrında sanki
yanında rehberi olmayan şaşkın bir âmâ gibi”⁴⁵.

⁴¹ Sâmî ed-Dehhân, *el-Vasf*, Kahire, tsz., s. 77.

⁴² Seyyid Nevfel, *a.g.e.*, s. 238-240.

⁴³ Seyyid Nevfel, *a.g.e.*, s. 240.

⁴⁴ Abbâsî döneminde şiir ile geçim sağlamayan şâirlerden el-Abbâs b. Ahnef, bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 73; Brockelmann, *Suppl.*, I, 114; Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-'Abbâsiyyu'l-'Evvel*, s. 375-379.

İbn'ul-Mu'tez, Ülker yıldızını siyah matem elbisenin içinden gözükken beyaz ayağa benzettiği şu beytinde yine renk ahengini muhteşem bir tablo şeklinde göz önüne sermiştir (Kâmil):

وَ أَرَى الثُّرَيَّا فِي السَّمَاءِ كَأَنَّهَا قَدَمٌ تَبَدَّتْ فِي ثِيَابِ حِدَادٍ

“Gökyüzünde Ülker yıldızını görüyorum
matem elbisesi içinden gözükken bir ayak sanki”⁴⁶.

Başka bir beytinde İbnü'l-Mu'tez, Süheyl yıldızının⁴⁷, gökyüzünde en yükseğe oturup sadece yıldızlara değil aynı zamanda gece yolculuğu yapanlara da gözcülük yaptığını şöyle tasvir etmiştir (Tavîl):

وَ قَدْ لَاحَ لِلسَّارِي سُهَيْلٌ كَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ نَجْمٍ فِي السَّمَاءِ رَقِيبٌ

“Süheyl yıldızı, gece yolculuğu yapan kişiye gözüktü,
gökyüzündeki bütün yıldızlara gözcüymüşçesine⁴⁸

Yine İbnü'l-Mu'tez, gece gökyüzü ile ilgili yaptığı bir tasvirinde, gökyüzündekileri gözetlerken onların da kendisini mavi gözlü dilberin örtünün arkasından baktığı gibi gözetlediğini düşünmekte ve kuzey takım yıldızını da uçmak için kanatlarını açmış bir kartal gibi görmektedir (Kâmil):

مَا زِلْتُ أَرَعَى كُلَّ نَجْمٍ غَائِرٍ وَ كَانَ جَنِّي فَوْقَ حَمْرِ مَوْقِدٍ
وَ رَنَا إِلَى الْفَرْقَدَانِ كَمَا رَنَتْ زَرْفَاءٌ تَنْظُرُ مِنْ نِقَابٍ أَسْوَدٍ

“Batan tüm yıldızları gözetleyip duruyorum
yanım, tutuşmuş bir közün üstündeymişçesine.

İki küçük Ayı yıldızı, devamlı bana baktı
mavi gözlü güzelin siyah örtünün arasından baktığı gibi⁴⁹”.

İbnü'l-Eslet ise Ülker yıldızını ağzını açmış, sabırsızlıkla üzüm salkımını yemek isteyen bir obur gibi tasavvur etmektedir (Munserih):

تَبَدُّو الثُّرَيَّا كَفَاغِرٍ شَرَّهُ يَفْتَحُ فَاةً لِأَكْلِ عُنُقُودٍ

⁴⁵ Şevkî Dayf, *el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-Evvel*, s. 378.

⁴⁶ İbn Ebî 'Avn, *Kitâbu't-Teşbihât*, nşr. Muhammed 'Abdulmu'îd Hân, Cambridge, 1369/1950, s. 6; Ebû Hilâl el-'Askerî, *Divânü'l-Me'ânî*, nşr. Muhammed 'Abduh, Mahmûd eş-Şinkîti, tsz., I, 336.

⁴⁷ Süheyl Yıldızı: Canopus. Güney yarım kürede yer alan parlak yıldız, bkz. Benk, *a.g.e.*, XVIII, 10904.

⁴⁸ İbnü'l-Mu'tez, *Divân*, nşr. Mecîd Tarrâd, Beyrut, 1995, II, 149.

⁴⁹ İbnü'l-Mu'tez, *a.g.e.*, I, 58; Uylaş, *a.g.e.*, s. 76, 77.

“Aç gözlü bir obur gibi gözüküyor Ülker yıldızı,
üzüm salkımını yemek için açmış ağzını”⁵⁰.

Ebû Hilâl el-'Askerî, şafak vakti içisini yudumlarken gözetlediği gökyüzünde İkizler yıldızını⁵¹ kendi yörüngesinde, dans eden dansçılar gibi görmüş, onların dans edenlere davul çalmak için istekli durduklarını fark etmiştir (Serî):

شَرِبْتَهَا وَاللَّيْلُ مُسْتَوْفِرٌ يَجْرُ فِي جِلْبَابِهِ كَوَكْبَةٍ
كَأَنَّهَا الْجَوَّاءُ رِقَاصَةٌ تَرْقُصُ فِي مِنْطِقَةِ مَذْهَبَةٍ
كَأَنَّهَا الْجَوَّاءُ طَبَّالَةٌ تَحْتَضِنُ الطُّبْلَ عَلَى مَرْقَبَةٍ

“Şarabı içtim ve gece telaşlı,
giysilerinin içinde yıldızını sürüklüyor.

İkizler burcu yıldızı, rakkâse misali
kendi yörüngesinde dans ediyor.

O İkizler burcu yıldızı davulcu sanki,
gözetleme yerinde davulu kucaklıyor⁵².

Bir şiirinde şâir, yıldızları, uçsuz bucaksız gökyüzünde savaş alanında birbirine girmiş askerler gibi görmektedir (Kâmil):

وَرَدَتْ عَلَيْهَا وَالتُّجُومُ كَأَنَّهَا كَتَائِبُ جَيْشٍ سُومَتْ لِكَتَائِبِ

“Onların üzerine geldi yıldızlar
sanki yıldızlar, birbirine girmiş askerî birlikler”⁵³.

Vergi memurlarından birisi Ebû Hilâl el-'Askerî'ye inşâd ettiği şiirinde içki ve arsızlıkla geçirdiği gecelerde Ülker yıldız'ını, onları görüp de fısıldaşan kadınlara benzetmiştir (Hafif):

رُبَّ لَيْلٍ قَطَعْتُهُ بِفُنُونٍ مِنْ غِنَاءٍ وَفَهْوَةٍ وَمُجُونٍ
وَالثَّرِيَّا كِنْسُوَةٍ خَفِرَاتٍ قَدْ تَحَمَّعْنَ لِلْحَدِيثِ الْمُصُونِ

⁵⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 334

⁵¹ İkizler Burcu Takım Yıldızı: Gemini. Ayırt edici özelliğini Samanyolu'na koştur konumdaki Kustor ve Pulloks yıldızlarından alan, çoğu çift ve düzensiz, değişken yıldızlardan oluşmuş burç takım yıldızı, bkz. Benk, a.g.e., IX, 5611.

⁵² Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 337.

⁵³ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 334.

“Nice geceler vardır her türlüyle geçirdiğim
şarkının, içkinin ve arsızlığın.
Ve Ülker yıldızı ürkek kadınlar gibi
gizli sözler (konuşmak) için toplanan”⁵⁴.

Abbâsî dönemi şâirlerinden el-Himmânî el-‘Alevî⁵⁵ (ö. 260/873) de uzunluğundan şikâyetçi olduğu bir geceyi tasvir ederken yıldızları, tüm gün boyunca yürüyüp de dinlenmek için gece vakti çadır kurmuş hareketsizce duran yolculara benzetmiştir (Tavîl):

كَأَنَّ نُجُومَ اللَّيْلِ سَارَتْ نَهَارَهَا وَوَأَفَتْ عَشَاءَ وَهِيَ أَنْضَاءُ أَسْفَارِ
فَخَيَّمْنَ حَتَّى تَسْتَرِيحَ رُكَّابُهَا فَلَا فَلَكَ جَارٍ وَلَا كَوَكَبُ سَارِ

“Sanki gecenin yıldızları yürüdü gündüzünde,
yolculuk yorgunu olarak girdi yatsı vaktine.
Kamp kurdular kabile istirahat etsin diye
Ne dönen bir gezegen var ne de giden bir yıldız”⁵⁶.

2. Elbise

Şâirler her zaman yaptıkları tasvirlerde yaşadıkları çevreden örnekler vermişlerdir. Bu benzetmelerin arasında, her zaman kullandıkları elbise ve elbise türleri de vardır.

İbnu'l-Mu‘tez, karanlıktaki yıldızları, elbisenin işlenmiş süsleri olarak görmüştür. (Tavîl):

فَخَلَّتْ الدُّجَى وَاللَّيْلُ قَدْ مَدَّ حَيْطَهُ رِدَاءَ مُوشَى بِالْكَوَاكِبِ مُعَلَّمَا

“Daldım hayaline karanlığın, gece (siyah) ipliğini, uzatırken
yıldızlarla işlenmiş armalı bir elbise hâlinde”⁵⁷.

İbn Tabâtâbâ ise bir şiirinde Samanyolu’nu, akan dereye benzetmektedir. Karanlık da Samanyolu sayesinde gökyüzünün mavi elbisesini yarmaktadır (Recez):

⁵⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, a.g.e., I, 336.

⁵⁵ İkinci Abbâsî dönemi şâirlerinden el-Himmânî diye meşhur ‘Alî b. Muhammed b. Ca‘fer b. el-‘Alevî, bkz. Şevkî Dayf, *el-‘Asru’l-‘Abbâsiyyu’s-Sânî*, s. 392-396.

⁵⁶ Şevkî Dayf, *el-‘Asru’l-‘Abbâsiyyu’s-Sânî*, s. 395.

⁵⁷ Ebû Hilâl el-‘Askerî, a.g.e., I, 344.

مَحْرَّةٌ كَالْمَاءِ إِذْ تَرَفَّرَ قَا شَقَّتْ بِهَا الظَّمَاءُ بُرْدًا أَرْقَا

“Galaksi (Samanyolu) parladığında su gibi
Onunla yardı karanlık, mavi bir elbiseyi”⁵⁸.

3. Gümüş

Beyaz ve parlak olmasıyla ziynet eşyası olarak gümüş her zaman değerini korumuştur. Şâirler de beyazlık ve parlaklık ifadelerinde özellikle gece parlayan Ay ve yıldızları tarif ederken gümüşten yararlanmışlar, tasvir ettikleri nesnelere parlaklığını gümüşe benzetmişlerdir.

Gecenin sonunda, şafak attığı bir sırada Ülker yıldızını gören İbnu'l-Mu'tez, onu beyaz bir çiçek veya gümüşten yapılmış bir gem gibi görmektedir (Tavîl):

أَلَا سَقَّيْهَا وَ الظَّلَامُ مَقْوُضٌ وَ نَجْمُ الدُّجَى فِي حَلْبَةِ اللَّيْلِ يَرْكُضُ
كَأَنَّ الثَّرِيَّا فِي السَّمَاءِ أَوْ آخِرَ لَيْلِهَا تَفْتُحُ نَوْرًا أَوْ لِجَامَ مُفَضَّضٌ

“Hey, Bana şarap sun! Katyken gecenin karanlığı
ve gecenin meydanında koşarken karanlığın yıldızı.

Gecenin sonlarına doğru, gökte Süreyya yıldızı,
andırır(ken) bir beyaz çiçeğin açmasını veya gümüşle işlenmiş bir
gem'i”⁵⁹.

Başka bir şiirinde de yıldızların, altın ve gümüşle işlenmiş şapkalar gibi süslü olduğunu düşünmektedir (Tavîl):

كَوَاكِبُهُ زُهْرٌ وَ صُفْرٌ كَأَنَّهَا قَبَائِعُ مِنْهَا مُذْهَبٌ وَ مُفَضَّضٌ

“Beyaz ve sarıdır onun yıldızları
Kimisi altın, kimisi gümüşle işlenmiş şapkalar misali”⁶⁰.

4. İnci

Parlaklığı ve alımlı olması, kadınların her zaman dizili bir süs eşyası olarak kullanmalarından dolayı inciler de her zaman şâirlere tasvir kaynağı olmuştur. Şâirler gecenin siyah elbisesi içinde yıldızları özellikle de Ülker yıldızını çoğunlukla ipinden çözümlüp dağılmış inciye benzetmişlerdir.

⁵⁸ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 339.

⁵⁹ İbnu'l-Mu'tez, a.g.e., II, 229.

⁶⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 333.

Nitekim 'Umer b. Ebî Rebî'a⁶¹ (ö. 93/711), Güney ve Kuzey kutup yıldızlarının ötesinde gördüğü yıldızı parlaklığından ve sıralanışından dolayı dizili inciye benzetmektedir (Munserih):

أَرْقُبُ نَجْمًا كَأَنَّ أَحْرَهُ بُعَدَ السَّمَاكَيْنِ لَوْلَا نُوسِقُ

"Bir yıldızı gözetliyorum ki, son halı

düzgün bir inci gibidir kutup yıldızlarının ötesinde onun⁶².

Abbâsî şâirlerinden biri olan el-Muberrred⁶³ (ö. 286/899) de gökyüzünde parlayan Ülker yıldızını, inci bir bilekliğe benzetmiştir (Tavîl):

إِذَا مَا الثَّرِيَّا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ يَرَاهَا الْحَدِيدُ الْعَيْنِ سَبْعَةَ أَنْجُمِ
عَلَى كَبِدِ الْحَرْبَاءِ وَهِيَ كَأَنَّهَا حَبِيرَةٌ دُرٌّ رُكِبَتْ فَوْقَ مِعْصَمِ

"Gökyüzünde belirdeğinde Ülker yıldızı,
keskin göz onu yedi yıldız görür.

Gökyüzünün bağrında o,

bir bileğe takılmış inci bilekliği andırır"⁶⁴.

İbnu't-Tesriyye (ö. 744/1344) ise dağınıkmiş gibi gördüğü Ülker yıldızını ipi çözümlü ortalığa saçılan inci gerdanlığın tanelerine benzetmiştir (Tavîl):

إِذَا مَا الثَّرِيَّا فِي السَّمَاءِ كَأَنَّهَا جُمَانٌ وَهِيَ مِنْ سِلْكِهِ فَتَبَدَّدَا

"Ülker yıldızı, gökyüzünde göründüğünde

bir inci gerdanlık gibidir ipinden kayıp etrafa saçılan"⁶⁵

İbnu't-Tesriyye başka bir şiirinde yolculuk yaptıkları bir gecede güzelliği ile büyülediği gökyüzüne ayrı bir güzellik katan yıldızları, düzeni bozulup dağılmış inci gerdanlığa benzetmiştir (Tavîl):

⁶¹ Emevî şairlerinden 'Umer b. 'Abdillah b. Ebî Rebî'a el-Mahzûmî, bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, II, 553-559; Brockelmann, *GAL*, I, 45; Brockelmann, *Suppl.*, I, 76; Sezgin, *a.g.e.*, III, 162-165.

⁶² İsmâ'il Ahmed Şehâde el-'Âlem, *Vasfu't-Tabî'a fi'ş-Şi'rî'l-'Umevî*, Beyrut, 1407/1987, s. 75.

⁶³ el-Muberrred lakabıyla meşhur Abbâsî şairlerinden Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 25, 108; Brockelmann, *Suppl.*, I, 157, 168; Kehhâle, *a.g.e.*, XII, 114; Reşîd Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 391.

⁶⁴ İbn Ebî 'Avn, *a.g.e.*, s. 5.

⁶⁵ Ebû Hilâl el-'Askerî, *a.g.e.*, I, 334.

سَرِينَا يَلِيلٍ وَ النُّجُومُ كَأَنَّهَا قَلَادَةٌ دُرٌّ سَلَّ عَنْهَا نِظَامُهَا

“Bir gecede yürüdük ki, yıldızlar
dizisinden kopup dağılmış bir inci gerdanlıktı sanki”⁶⁶.

Muhtal el-Mavsılî, yıldızları tasvir ederken onların tacı süsleyen inci tanelerini, Ülker yıldızının da o parlayan yıldızların arasında örülmüş kakülleri andırdığını ifade etmiştir (Mutedârik):

و تَرَى النُّجُومَ الْمُشْرِقَا تِ كَأَنَّهَا دُرُّ الْعِصَابَةِ
و تَرَى الثُّرَيَّا وَسَطَهَا وَ كَأَنَّهَا زَرْدُ الذُّوَابَةِ

“Görürsün doğan yıldızları
tacın üstündeki inciler gibidir.
Ve görürsün Ülker yıldızını ortasında onların
miğferin halkaları gibidir”⁶⁷.

Dîvânü'l-me'ânî'de söyleyeni bilinmeyen şu beyitlerde şâir, gökyüzünü, enginliğinden ve yüzeyinde bulunan maddelerden dolayı denize; irili ufaklı gözükten yıldızlarını da o denizdeki tortuya benzetmiştir. Ama bu tortu sıradan bir tortu değildir; zira onlar incilerden oluşmuş, göz alıcı tortulardır. Denizde diplerde olan tortu, gökyüzünde yüzeydedir (Haff):

و رَأَيْتُ السَّمَاءَ كَالْبَحْرِ إِلَّا
فِيهِ مَا يَمَلَأُ الْعُيُونَ كَبِيرٌ
أَنَّ مَرَسُوبَهُ مِنْ الدُّرِّ طَافِي
وَ صَغِيرٌ مَا بَيْنَ ذَلِكَ خَافِي

“Gördüm gökyüzünü deniz gibidir
ama tortusu olan incileri yüzeyindedir.
Ne varsa gökyüzünde gözü doldurmakta büyük
ve küçük, denizde ise görünmemektedir”⁶⁸.

5. Küpe

Süs eşyaları her zaman insanların dikkatini çekmiştir. Şâirler de yaptıkları tasvirlerde bu eşyalardan yararlanarak tablolarına daha çok kazandırmaya

⁶⁶ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 333.

⁶⁷ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 335.

⁶⁸ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 333.

çalışmışlardır. Özellikle bayanlar tarafından kullanılan süs eşyasına benzetilen nesnelere, kadındaki incelik ve zarafet de eklenmeye çalışılmıştır.

Nitekim İbnü't-Tesriyye, dizi halinde gördüğü Ülker Yıldızı'nı, kadın küpesine benzetmiştir (Tavîl):

وَلَا حَتَّ لِسَارِيهَا الثَّرِيَّا كَأَنَّهَا لَدَى الْجَانِبِ الْعَرَبِيِّ قُرْطٌ مُسَلْسَلٌ

“Göründü Ülker yıldızı gece yolcusuna
zincirden bir küpe gibi batı ufkunda”⁶⁹.

Ülker yıldızı'nın güzelliğini anlatmaya kelimeler bulamayan Ebû Fazle de onu, doğuşunda kadeh, batışında ise küpeye benzetmenin daha isabetli olacağını düşünmüştür (Muctes):

وَتَأَمَّلْتُ الثَّرِيَّا فِي طُلُوعِهَا وَفِي غُرُوبِهَا
فَتَحَيَّرْتُ لَهَا التَّشْبِيْهَ بِكُؤُودِهَا
فَهِيَ كَأَنَّهَا فِي شُرُوقِهَا
وَهِيَ قُرْطٌ فِي غُرُوبِهَا

“Ülker yıldızını düşündüm
doğuşunda ve batışında.
Tercih ettim şu benzetmeyi
ona isabetli bir anlamla.
Doğuşunda bir kadeh
ve bir küpedir batışında”⁷⁰.

İbnü'r-Rûmî de sevgiliyle beraberken gökyüzünde gördüğü Ülker yıldızını küpeye benzetmiştir (Haff):

طَيِّبٌ طَعْمُهُ إِذَا ذُقْتُ فَأَهُ وَالْثَّرِيَّا بِالْجَانِبِ الْعَرَبِيِّ قُرْطٌ

“Tadı güzeldi ağzını tattığımda
Ülker yıldızı bir küpe batı ufkunda”⁷¹.

6. Çiçek

Yıldızları çiçeklere benzetme, özellikle Abbâsîler döneminde çok olmuştur. Çünkü bu dönemde bağlar, bahçeler sarayları güzelleştiren unsurlardan biridir.

⁶⁹ İbn Ebî 'Avn, a.g.e., s. 4; Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 335.

⁷⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 335.

⁷¹ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 335.

Şâirler, yıldızları bazen nergis çiçeğindeki çiğ damlasına, bazen papatya beyazlığına bazen de anber ağacının güzel kokulu çiçeğine benzetmişlerdir.

Meselâ İbnu'l-Mu'tez, yıldızları kendisini büyüleyen sabahın ilk ışıklarının kendini gösterdiği anda gökyüzünün aldığı hafif mor rengi menekşe bahçesine; yıldızları da o bahçede açan papatya çiçeğindeki sabah çiğine benzetmiştir (Vâfir):

كَأَنَّ سَمَائَهَا لَمَّا تَحَلَّتْ خِلَالَ نُجُومِهَا عِنْدَ الصَّبَاحِ
رِيَاضُ بِنَفْسِ حَضَلٍ نَدَاهُ تَفْتَحُ بَيْنَهُ وَرْدُ الْأَقَا حِي

“Sanki, Gökyüzü görüldüğünde
sabaha doğru yıldızlarının arasından,
Çiğinin ıslaklığı üzerinde olan menekşe bahçeleridir
(menekşeler) arasında papatya çiçekleri açmış olan”⁷².

Başka bir şiirinde ise İbnu'l-Mu'tez Ülker yıldızını oluşturan yıldızları papatya çiçeğine benzetmektedir (Vâfir):

وَقَدْ لَاحَتْ لِسَارِيهَا الثَّرِيَّا كَأَنَّ نُجُومَهَا نَوْرُ الْأَقَا حِ

“Gece yolcusuna göründü Ülker yıldızı,
yıldızları sanki papatya çiçekleri”⁷³.

Sabahın erken saatlerinde alaca karanlık vakitte yıldızlara bakan Ebû Hilâl el-‘Askerî, onları defne ve nergisin arasında açan beyaz çiçekler gibi görmüştür (Tavîl):

لَبِسْنَا إِلَى الْخَمَّارِ وَالنَّجْمِ غَائِرُ غَلَالَةَ لَيْلٍ بِالصَّبَاحِ مُطَرَّرِ
كَأَنَّ بِيَاضَ النَّجْمِ فِي حُضْرَةِ الدُّجَى تَفْتَحُ وَرْدِ بَيْنَ رَنْدٍ وَعَبَقَرِ

“Meyhaneye gittik ve yıldızlar sönük; giydik
etrafı sabahla işlenmiş gece giysisini.

Zifiri karanlıktaki yıldızın beyazlığı,
andırıyor defne ve nergisin arasında bir çiçeğin açmasını”⁷⁴.

Yine Ebû Hilâl el-‘Askerî, yıldızları gözetlediği başka bir gecede onları, donukluklarından ve hareketsiz duruşlarından dolayı derin derin bakan gözlere; Ülker yıldızını nergis çiçeğine, çevresindeki yıldızları ise çelenge benzetmektedir (Tavîl):

⁷² İbnu'l-Mu'tez, a.g.e., II, 86.

⁷³ İbnu'l-Mu'tez, a.g.e., I, 50.

⁷⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, a.g.e., I, 333.

أُرَاعِي نُجُومَ اللَّيْلِ وَ هِيَ كَأَنَّهَا نَوَاطِرُ تَرْتُو (نَحْو) رَافِعِ سُنْدُسِ
كَأَنَّ الثَّرِيَّا فِيهِ بَاقَةٌ نَرْجِسِ وَ مَا حَوْلَهَا مِنْهُنَّ طَاقَاتُ نَرْجِسِ

“Yıldızlarını gözetliyorum gecenin, sanki onlar

ince bir ipeği yukarı kaldıran kimseye doğru derin derin bakan gözler gibidir.

Ülker yıldızı orada nergis buketi,

çevresindeki yıldızlar da nergis çelengidir”⁷⁵.

Karanlık gecede doğan Ülker yıldızına bakan Ebu'l-Fadl el-Mikâli de ondan etkilenmiş; ancak, onu neye benzeteceğine karar verememiş; onu hem inci bir başağa hem de nergis buketine benzeterek büyülediğini dile getirmiştir (Munserih):

تَجَلَّتْ الثَّرِيَّا إِذْ بَدَتْ طَالَعَةً فِي الْحِنْدُسِ
سُنْبُلَةً مِنْ لَوْلُؤِ أَوْ بَاقَةً مِنْ نَرْجِسِ

“Sandım Ülker yıldızını görüldüğünde

karanlık gecede doğan,

inciden bir başak

ya da nergisten bir buket”⁷⁶.

7. Salkım, Demet

Gökyüzünde, geceye ayrı bir güzellik katan Ülker yıldızı, şâirlere ilham kaynağı olmaya devam ederken bazen kendini gözetleyen gözlere bir salkım veya bir demet gibi göstermiştir.

Nitekim Ebû Kays b. el-Eslet⁷⁷ (ö. 2/623), sabahın ilk ışıklarıyla beraber Ülker yıldızını gördüğünde onu tasvir ederken, ışıldayan bir üzüm salkımına benzetmiştir (Tavîl):

وَ قَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثَّرِيَّا لِمَنْ يَرَى كَعَنْقُودٍ مُلَاحِيَّةٍ حِينَ نَوْرًا

“Göründü sabah Ülker yıldızı, görenler için,

çiçeklendiğinde/ parladığında iri üzüm salkımı gibi”⁷⁸.

⁷⁵ Ebû Hilâl el-'Askerî, a.g.e., I, 335.

⁷⁶ Seyyid Nevfel, a.g.e., s. 240.

⁷⁷ Evs kabilesinden Hanif dinini benimseyen ancak daha sonra Hz. Peygambere biat etmeyen 'Âmir b. Cuşeym, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, a.g.e., I, 226-227.

⁷⁸ İbn Ebi 'Avn, a.g.e., s. 5.

İbrâhim b. el-Mehdî de yolculuk yaptığı bir gecede karanlığın içinde gördüğü Ülker yıldızını başını sallayan bir demete benzetmiştir (Basî):

خَطْرُفَتْهَا وَ الثَّرِيَاءُ النَّجْمُ حَاضِرَةٌ كَأَنَّهَا فِي أَدِيمِ اللَّيْلِ عُنُقُودٌ

“Geceyi kat ettim Ülker yıldızıyla, yıldız boynu eğik;
sanki bir salkım gecenin karanlığında”⁷⁹.

Yıldızları ve ayı gözetleyerek geçirdiği gecelerde gökyüzündeki şekilleri ve konumları ince bir tasvirle anlatan İbnu'l-Mu'tez, bir şiirinde Ülker yıldızını, sâkîlerin içkileri sunarken selâmladığı nergis demetine benzetmiştir (Tavîl):

أَتَانِي وَ إِصْبَاحُ يَنْهَضُ فِي الدُّجَى بِصَفْرَاءَ لَمْ تُفْسِدْ بِطَبِخٍ وَ إِحْرَاقٍ
فَنَاوَلْنِيهَا وَ الثَّرِيَاءُ كَأَنَّهَا حَنَى تَرْجِسٍ حَيًّا نَدَامَى بِهِ السَّاقِي

“Getirdi bana, yükselirken karanlığın içinde sabah,
pişirmek ve yakmakla bozulmamış olan sarı bir kadeh.
Onu bana sundu ve Ülker yıldızı,
nedimlerin sâkîyi kendisiyle selâmladığı nergis demetini andırırken”⁸⁰.

Yine İbn'ul-Mu'tez, kendisini ziyarete gelen dostunun ne zaman yanına geldiğini ve bu geliş esnasında gökyüzünün güzelliğinin nasıl olduğunu aynı güzellikte şöyle tasvir etmiştir (Haffî):

زَارَنِي وَ الدُّجَى أَحْمُ الْحَوَاشِي وَ الثَّرِيَاءُ فِي الْعَرَبِ كَأَنَّ عُنُقُودٍ
وَ هِلَالُ السَّمَاءِ طَوْقُ عَرُوسٍ بَاتَ يُجَلِّي عَلَيَّ غَلَائِلَ سُودٍ

“(Dostum) beni ziyaret etti gece en karanlık
ve Ülker yıldızı batıda bir salkım gibi olduğu bir anda.
Gökyüzünün hilâli, sanki bir gelinin kolyesi
siyah bir geceliğin üzerinde parlayan”⁸¹.

8. Hayvanlar

Her dönemde şâirler, tasvirlerinde en yakın çevrelerindeki varlıkları kullanmayı tercih etmişlerdir. Gökyüzünde grup grup duran yıldızları bazen sürüden

⁷⁹ İbn Ebî 'Avn, a.g.e., s. 5.

⁸⁰ İbnu'l-Mu'tez, a.g.e., II, 238.

⁸¹ İbnu'l-Mu'tez, a.g.e., II, 488; Uylaş, a.g.e., s. 76.

ayrılmış deve yavrularına, bazen otlakta yayılan koyun sürüsüne, bazen de sallanan şişenin içinde parlayan cıvaya benzetmişlerdir.

İmru'u'l-Kays'ın tasvirlerinden birine benzeyen bir tasvirinde şâir Muhelhil⁸² (ö. m. 525) yıldızların donukluğundan kaynaklanan bir sıkıntı içindedir. Ancak her iki şâirin de şiirleri incelendiğinde İmru'u'l-Kays'ın şiirindeki tasvirin daha göz alıcı ve yapılan icâzın, tasvirin tamamını muhteşem bir parlaklıkla sardığı hemen göze çarpmaktadır⁸³.

Nitekim Muhelhil, yıldızların bazılarını, yavrularına ağlayan develere, bazılarını da çift düğümlerle bağlanmış esirlere benzetmiştir. Şiirde bunun yanında gökyüzünün bir sâkînin elinde olması, sıkıntının uzamasından sonra dağılan yıldızların durumları, gece sıkıntısı ve hüznün artması ifade edilmiştir (Vâfir):

كَأَنَّ كَوْكَبَ الْجَوْزَاءِ عُرُوْدٌ مُعْطَفَةٌ عَلَى رُبْعِ كَسِيرٍ
كَأَنَّ الْجَدَى فِي مَثْنَةِ رَبِّقٍ أَسِيرٌ أَوْ بِمَنْزِلَةِ الْأَسِيرِ
كَأَنَّ النَّجْمَ إِذْ وَلَّى سُحَيْرًا فَصَالَ جُلْنَ فِي يَوْمٍ مَطِيرٍ
كَأَنَّهَا زَوَاحِفٌ لِأَغْيَاتٍ كَأَنَّ سَمَائَهَا بِيَدَيْ مُدِيرٍ

“İkizler burcu yaşlı develer gibidir

yeni doğmuş aciz yavrusunun üzerine titreyen.

Oğlak burcu sanki çift kementlerde

bir esirdir veya esir konumundadır.

Seher vaktine yakın bir zamanda dönüp gittiğinde yıldızlar,

yağmurlu bir günde süttten kesilmiş parlayan deve gibidir.

Yorgun düşmüş sürüngenler gibidir yıldızları

seması da bir idarecinin elinde gibidir”⁸⁴.

Ebû Nuvâs yıldızları, otlaktaki koyun sürüsüne benzettiği şiirinde Yengeç Burcu'nun⁸⁵ da onların peşinden yürüdüğünü tasavvur etmiştir (Vâfir):

فَجِينَ بَدَا لَكَ السَّرَطَانُ يَتَلَوُ كَوَاكِبَ كَالنَّعَاجِ الرَّاتِعَاتِ

⁸² Câhiliye devri şairlerinden el-Muhelhil 'Adî b. Rabî'a b. Murra, bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 287-299; Brockelmann, *GAL*, I, 224; Sezgin, *a.g.e.*, II, 73-74; Reşîd Yûsuf 'Atâullâh, *a.g.e.*, I, 95-99.

⁸³ Seyyid Nevfel, *a.g.e.*, s. 61.

⁸⁴ Seyyid Nevfel, *a.g.e.*, s. 61.

⁸⁵ Yengeç Burcu Takım Yıldızı: Cancer. 350 kadar yıldızdan oluşan, çıplak gözle görülebilen burçlar kuşağı takım yıldızı, bkz. Benk, *a.g.e.*, XX, 12503.

بَدَا بَيْنَ الذُّوَابِ فِي ذُرَاهَا نَبَاتٌ كَالْأَكْفِ الطَّالِعَاتِ

“Göründüğünde sana Yengeç Burcu, takip ederken
otlakta yayılan koyunlara benzeyen yıldızları.
Kâküller arasında görülmüş olur, tepesinde
bitkiler, andırırken yükselen avuçları”⁸⁶

Güneş, Ay, yıldızlar ve bunların doğuşları, batışları, karanlıkları, kızılıkları vb. halleri İbn'ul-Mu'tezz'i büyülemiş ve onu çeşitli düşüncelere daldırmıştır. Bu büyülenme sayesinde şâir, muhteşem tasvirlerle gökyüzünü, içindekilerle beraber resmetmiştir. Bunu anlatan bir şiirinde sabahın doğuşunu sarı elbisesi içinde görünen kişiye, karanlıkta parlayan yıldızı da doru atın alnındaki beyazlığa benzemiştir (Recez):

وَ الصُّبْحُ قَدْ أَسْفَرَ أَوْ لَمْ يُسْفِرِ حَتَّى بَدَأَ فِي ثَوْبِهِ الْمُعْصَفِرِ
وَ نَجْمُهُ مِثْلُ السَّرَاجِ الْأَزْهَرِ كَأَنَّهُ غُرَّةٌ مَهْرٌ أَشْقَرِ

“Sabah, aydınlanmış ya da aydınlanmamıştı.
nihayet Aspur renkli elbisesi içinde göründü.
Parlak lamba misali olan yıldızı,
doru tayın alnındaki beyazlığı andırır”⁸⁷.

Gece içindeki sıkıntıyı açığa vuran et-Tuğrâ'î, aşağıdaki beyitlerinde, içindeki bu sıkıntıdan dolayı yıldızlarla sohbet ettiğini belirtirken, durgunluğundan dolayı geceyi denize, yıldızları da dibe çökmüş tortuya benzetmiştir. Ama denizin tortusu diplerde olmasına karşın, geceninkiler yüzyededir. Gecenin karanlığını uzunlamasına kesen Samanyolu, bir bahçenin içinde akan küçük bir dere, etrafındaki yıldızlar ise bu dereye su içmeye gelen ceylanlardır (Kâmil):

وَ تَرَى بِهَا أُمَّ التُّجُومِ كَجَدْوَلٍ فِي رَوْضَةٍ فِيهِ لِحَيْنٌ ذَائِبٌ
وَ ثِيَابُهَا سِرْبُ الطَّبَّاءِ فَوَارِدٌ أَوْ صَادِرٌ أَوْ نَاهِلٌ أَوْ قَارِبٌ

“Ve görürsün Samanyolu'nu gökyüzünde, bir ark gibidir
bir bahçede içinde erimiş gümüş akan”.
Ve onun örtüsü, ceylan sürüsüdür
kimi gelen, kimi doğan, kimi su içen, kimi de yaklaşan”⁸⁸.

⁸⁶ Ebû Nuvâs, *Dîvân*, Beyrut, tsz, s. 118.

⁸⁷ Seyyid Nevfel, a.g.e., s. 189.

9. Lamba

İnsanlar pek tabii olarak karanlık gecelerini aydınlatmak, gece yollarını bulmak ve önlerini görebilmek için ışığa ihtiyaç duymuşlardır. İşte şâirler de bundan yola çıkarak gece karanlığında Ay'ı ve yıldızları, gece yolculuk yapanlara yol gösteren lambalara benzetmişlerdir.

Câhiliye devrinin en büyük şâirlerinden olan İmru'u'l-Kays bir beytinde yıldızları, yolculuk edenlere yardım edip onlara yol gösteren râhibin lambalarına benzetmiştir (Tavîl):

نَظَرْتُ إِلَيْهَا وَ النُّجُومَ كَأَنَّهَا مَصَابِيحَ رُهْبَانٍ تَشُبُّ لِقَمَّالٍ

“Ona baktım ve yıldızlar sanki

dönen yolcular için yakılan bir râhibin lambalarıdır”⁸⁹.

‘Adî b. er-Rikâ⁹⁰ (? 90/714) da bir şiirinde İmru'u'l-Kays gibi yıldızları lambalara benzetmekte, fakat şâirin bu tasvirinde kendi üzerinde gecenin sıkıntısı görülmektedir. Çünkü gecesi sıkıntılı olan kişi yıldızlara bakıp onları bir çobanın koyunları takip ettiği gibi tek tek takip etmektedir. İşte şâir, bu sıkıntılı ruh hali içinde, bir yanıp bir sönen yıldızları yağdı bitip sönen mumun peşine yakılan yeni bir muma benzetmektedir (Kâmil):

أَرَعَى النُّجُومَ إِذَا تَغَيَّبَ كَوْكَبٌ أَبْصَرْتُ آخَرَ كَالسَّرَاجِ يَحُولُ

“Yıldızları gözetliyorum. Bir yıldız battığında,

diğerini görüyorum onun yerine geçen kandil gibi”⁹¹.

Sonuç

Câhiliye döneminde deve üstünde çölde yolculuk yaparken, avlanırken, savaşırken veya sevgilinin özlemiyle yanarken söylenen şiir, İslâmiyet'in doğuşundan sonra fetih hareketleri sonucunda diğer milletlerin edebiyatları ile kaynaşmış; çölün uçsuz bucaksız kum yığınları arasından çıkıp bahçeler, bağlar içinde havuzların başında, göz kamaştıran sarayların balkonlarında söylenir olmuştur. Bu değişim Emevîler döneminde kendisini pek gösterememiş, ancak Abbâsîler döneminde kendini her alanda göstermiştir. Bunun sonucunda tasvirde kullanılan benzetme

⁸⁸ et-Tuğrâ'î, *Divân*, İstanbul, 1300, s. 119.

⁸⁹ İmru'u'l-Kays, *Divân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1969, s. 31.

⁹⁰ Emevî dönemi şâirlerinden 'Adî b. Zeyd, bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *a.g.e.*, II, 681, 699-708; Brockelmann, *Suppl.*, I, 96; Sezgin, *a.g.e.*, III; 13-14.

⁹¹ İsmâ'il Ahmed Şehâde el-Âlem, *a.g.e.*, s. 75.

edatları değişmiş; Câhiliye döneminde Ülker yıldızı deve üstünde sallanan şişenin içinde parlayan cıvaya veya sevgilinin beyaz gerdanına benzetilirken Abbâsîler döneminde bağ ve bahçelerin de etkisiyle nergis bahçesine, çiçek demetine veya ziyet eşyası olarak kullanılan küpeye, dizisinden düşüp dağılan inci tanelerine; deniz aşırı ülkelere sınır olmanın sonucunda hilâl, kayığa; yıldızlar, denizdeki tortulara veya sahildeki kumsala, saçlarda beliren ve de gitgide artan beyazlığa, kıymetli taşlara, yol göstermek için yakılan lambalara, bahçedeki nergislere; Samanyolu yıldız takımı, bahçede şırıl şırıl akan küçük bir dereye; yağmurlu bir günde yağan yağmur, ağlamaya; şimşek, keskin bir kılıca; gök gürültüsü, aslan kükrememesine veya değirmen sesine benzetilmiştir. Bazen de bunun tam tersi bir benzetmeyle özellikle övgü şiirlerinde sevgilinin beyazlığı dolunayın beyazlığına veya karanlık gecede parlayan Ülker yıldızına, hükümdarlar Güneş'e diğer hükümdarlar ise onun yanında yıldızlara, saraylar ise yüce dağlara veya gecenin karanlığını parçalayan yıldızlara benzetilmiştir. Ağıt şiirlerinde ise dosta sadece insanlar değil aynı zamanda Güneş ve Ay'ın ağıladığı da tasvir edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Bakırcı, Selami, IV. Abbâsî Döneminde Edebî Çevre, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1995.
- Benk, Adnan (Ed.), Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, I-XXIV, Milliyet Yay., İstanbul 1986.
- Brockelmann Carl, GAL, Suppl.: Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband, I-III, Leiden, 1942.
- , GAL: Geschichte der Arabischen Litteratur, I-II, Leiden, 1949.
- Demirayak, Kenan, Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi, Erzurum, 1996.
- , I. Abbâsî Asrında Edebî Çevre, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1992.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, Dîvânu'l-Me'ânî, I-II, nşr. Muhammed 'Abduh, Muhammed Mahmûd eş-Şinkîfî, tsz.
- Ebû Nuvâs, Dîvân, Beyrut, tsz.
- Elmalı, Hüseyin, "Kaside" TDVİA, İstanbul, 2001, XXIV, 562.
- İbn Ebî 'Avn, Kitâbu't-Teşbihât, nşr. Muhammed 'Abdulmu'îd Hân, Cambridge, 1369/1950.

- İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve's-Şu'arâ, I-II, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, 1385/1966.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-'Umde fi Sınâ'ati's-Şi'r ve Nakdih, I-II, Matba'atu's-Sa'âde, Kahire, 1907/1325.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ, I-II, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, 1377/1958.
- İbnu'l-Mu'tez, Dîvân, I-II, nşr. Mecîd Tarrâd, Beyrut, 1415/1995.
- İliyya el-Hâvî, Fennu'l-Vasf ve Tetavvuruh fi's-Şi'ri'l-'Arabî, Beyrut, 1987.
- İmru'u'l-Kays, Dîvân, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1389/1969.
- İsmâ'îl Ahmed Şehâde el-Âlem, Vasfu't-Tabî'a fi's-Şi'ri'l-'Umevî, Beyrût, 1407/1987.
- Krenkow, Fritz, "Kasida: in Arabic", EI², Leiden, 1978, IV, 713.
- Kudâme b. Ca'fer, Nakdu's-Şi'r, nşr. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Mustafa Sâdık er-Râfî'î, Târîhu Âdâbi'l-'Arab, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1974.
- Reşîd Yûsuf 'Atâullâh, Târîhu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye, I-II, nşr. Alî Necîb 'Atavî, Muessesetu 'İzziddîn, Beyrut, 1405/1985.
- Sâmî ed-Dehhân, el-Vasf, Kahire, tsz.
- Seyyid Nevfel, Şi'ru't-Tabî'a fi'l-Edebi'l-'Arabî, Kahire, 1978.
- Sezgin, Fuad, Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî, I-VI, Riyad, 1403/1983.
- eş-Şemmâh b. Dirâr ez-Zubyânî, Dîvân, nşr. Salâhuddîn el-Hâdî, Kahire, 1388/1968.
- Şevkî Dayf, el-'Asru'l-'Abbâsiyyu's-Sânî, Kahire, 1973.
- , el-'Asru'l-'Abbâsiyyu'l-Evvel, Kahire, 1966.
- et-Tuğrâ'î, Divân, İstanbul, 1300.
- 'Umer Rîdâ Kehhâle, Mu'cemu'l-Mu'ellifîn, I-XV, Beyrut, 1376/1957.
- Uylaş, Sait, II. Abbâsî Asrında Edebî Çevre, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2001.
- Ünal, Ömer, Sadru'l-İslâm'da Edebî Çevre, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1995.
- Yanık, Nevzat Hafız, Arap Şiirinde Tasvir, Erzurum, 1995.
- , Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri, Erzurum, 2000.
- Yılmaz, Nurullah, III. Abbâsî Asrında Edebî Çevre, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1995.

İBN FÂRİS*

H. FLEISCH**

Çev. Mustafa KAYA ***

Süleyman TÜLÜCÜ****

ÖZET

İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Lugavî, Arap dilcisi. Doğum tarihi bilinmemektedir ve doğduğu yer (de) şüphelidir.

İbn Fâris, oldukça yaşlı iken, Kazvîn'de, özellikle 'Alî b. İbrâhîm el-Kattân'dan ders aldı. Zencân'da Sa'leb'in râviyesi Ebû Bekr Ahmed b. el-Hatîb'i dinledi. İbn Fâris Hemezân'da yaşadı ve orada bir âlim olarak büyük bir ün kazandı. Müstakbel vezir es-Sâhib b. 'Abbâd ve Makâmât müellifi Bedî'u'z-Zamân el-Hemezânî, onun öğrencileri arasında idi. İbn Fâris, genellikle son derece kabul görmüş tarihe göre, 395/1004'te Rey'de öldü.

İbn Fâris, faaliyetlerini birçok sahalarda -gramer, şiir, fıkıh, tefsir- sürdürdü, fakat lügatçilik, gözde alanı idi ve Arap dünyasına el-lugavî (olarak) kaldı. Uzun ve kısa, kırk kadar eser telif etti. En önemli eserleri Kitâbü'l-Mücmel fi'l-Luga, Kitâbü Mekâyisi'l-Luga, es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luga ve Süneni'l-'Arab fi Kelâmihâ'dır.

Anahtar Kelimeler: *İbn Fâris, es-Sâhib b. 'Abbâd, Bedî'u'z-Zamân el-Hemezânî, Kitâbü'l-Mücmel fi'l-Luga, Kitâbü Mekâyisi'l-Luga, es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luga ve Süneni'l-'Arab fi Kelâmihâ*

* Bu yazı, H. Fleisch tarafından *El²* (İng.)'ya yazılan "İbn Fâris" maddesinin (III, 764-765) çevirisidir. Yazının sonuna, araştırmacılara yararlı olacağı mülâhazasıyla, bir "Seçilmiş Ek Kaynakça" ilâve etmeyi uygun gördük.

** Henri Fleisch (1904-1985): Sâmi dilleri, özellikle Arap dili ve grameri üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınmış rahip ve oryantalist. Başlıca kitapları: *Les verbes à allongement vocalique interne en sémitique*, Paris 1944; *Mon rucher*, Paris 1945, 1947; *Sur le système verbal du sémitique commun et son évolution dans les langues sémitiques anciennes*, Beyrouth 1947; *Introduction à l'étude des langues sémitiques*, Paris 1947; *Traité de philologie arabe*, I-II, Beyrouth 1961-1979, 1990, 2008; *el-'Arabiyyetü'l-Fushâ: Nahve Binâ' Lugavî Cedîd*, trc. ve nşr. 'Abdüssabûr Şâhîn, Beyrut 1966, 1403/1983; *Études d'arabe dialectal*, Beyrouth 1974. Ayrıca, *Revue des Langues Romanes* (Montpellier), *Arabica* (Paris), *ZDMG* (Wiesbaden), *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth), *Mélanges Louis Massignon* (Tome II, Damas 1957), *El²* (İng.) gibi dergi, armağan kitabı ve ansiklopedilerde müteaddit yazıları yayınlanmıştır. Diğer taraftan, onunla ilgili olarak bir armağan kitabı neşredilmiştir: *Mélanges offerts au R. P. Henri Fleisch*, ed. by Said Boustany, Pelio Fronzaroli, Andrzej Zaborski et al., Beirut 1976-1977. Hayatı ve eserleri için bk. Necîb el-'Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1965, III, 1078-79.

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

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

ABSTRACT***Ibn Fâris***

Ibn Fâris, Abu'l-Husayn Ahmad b. Fâris al-Lughawî, Arab philologist. The date of his birth is unknown and the place uncertain.

Ibn Fâris studied in Qazwîn, notably with 'Alî b. Ibrâhîm al-Qattân, by then already in his old age. In Zanjân he heard Abû Bakr Ahmad b. al-Khatîb, râwiya of Tha'lab. Ibn Fâris lived in Hamadhân and there acquired a great reputation as a scholar. Among his pupils were the future vizier al-Sâhib b. 'Abbâd and Badî' al-Zamân al-Hamadhânî, the author of Maqâmât. Ibn Fâris died in Ray in 395/1004, according to the most generally accepted date.

Ibn Fâris pursued his activities in many fields -grammar, poetry, fiqh, tafsîr- but lexicography was his favourite domain and to the Arab world he remained al-lughawî. He wrote some forty works, both long and short. The most important of his works are Kitâb al-Mujmal fi'l-Lugha, Kitâb Maqâyîs al-Lugha, al-Sâhibî fi Fiqh al-Lugha wa-Sunan al-'Arab fi Kalâmihâ.

Key Words: *Ibn Fâris, al-Sâhib b. 'Abbâd, Badî' al-Zamân al-Hamadhânî, Kitâb al-Mujmal fi'l-Lugha, Kitâb Maqâyîs al-Lugha, al-Sâhibî fi Fiqh al-Lugha wa-Sunan al-'Arab fi Kalâmihâ*

İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ' b. Muhammed b. Habîb, eş-Şâfi'î, daha sonra (Rey'de) el-Mâlikî, el-Lugavî, Arap dilcisi. Doğum tarihi bilinmemektedir ve doğduğu yer (de) şüphelidir: Bir taraftan, şiirlerinden birine göre (Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, IV, 93) doğum yeri ez-Zehrâ' bölgesinde bir köy olan Kürsüftü ve ondan ilk *nisbe* ez-Zehrâvî türetilmiştir; ne olursa olsun, aslen köylü idi (Yâkût, *a.g.e.*, IV, 92, satır: 12-13); diğer taraftan, bizzat İbn Fâris, *Mekâyîs* (*Mukaddime*'si, I, 5)'e ait kaynaklarında [babası] Fâris b. Zekeriyâ'yı, kendisine İbnü's-Sikkî'tin *Kitâbü'l-Mantık*'ını nakleden şahıs olarak zikreder (keza bk. Yâkût, *a.g.e.*, IV, 92, satır: 6-7; es-Süyûtî, *Buğye*, s. 153; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhe*, s. 220). Böylece görünüşe bakılırsa o, ilk hocası olan eğitimli bir *fakih*'in oğlu idi; fakat gariptir ki, böyle bir adam bir köyde oturmak zorunda kalmıştı.

İbn Fâris, oldukça yaşlı iken (Yâkût, *a.g.e.*, XII, 220), Kazvîn'de, özellikle 'Alî b. İbrâhîm el-Kattân (ö. 345/956)'dan ders aldı. Fakat el-Kıfî (*İnbâh*, I, 94, satır: 4-5)'ye göre, özel bir sebepten dolayı, Kazvîn'den ikinci *nisbe* olan el-Kazvînî nisbesini aldı;

Zencân'da Sa'leb'in *râviyesi* Ebû Bekr Ahmed b. el-Hatîb'i dinledi. Ayrıca Bağdat'ta ve hacca gittiği zaman Mekke'de tahsil gördü.

İbn Fâris Hemezân'da yaşadı ve orada bir âlim olarak büyük bir ün kazandı. Müstakbel vezir es-Sâhib b. 'Abbâd ve kendisine çok borçlu olan fakat daha sonra bir azarlama sonucunda hocası ile yollarını ayıran *Makâmât* müellifi Bedî'u'z-Zamân el-Hemezânî, onun öğrencileri arasında idi. İbnü'l-'Amîd (Ebü'l-Fadl Muhammed ve Ebü'l-Feth 'Alî)'e bağlanmış olan İbn Fâris, Hemezân'daki şöhretine rağmen, Rey'de, vezirlikteki ailenin ayağını kaydırıp yerine geçmiş olan es-Sâhib b. 'Abbâd tarafından hüsnü kabul görmedi. İbn 'Abbâd, İbn Fâris'in *Kitâbü'l-Hacer* hediyesini soğuk karşıladı; fakat onun şöhreti, Fahrü'd-Devle 'Alî b. Rükni'd-Devle b. Büveyh tarafından, oğlu Mecdü'd-Devle Ebû Tâlib'e özel öğretmen [mürebbi, müeddip] olmak için Rey'e çağırılmasıyla sonuçlandığında, İbn Fâris'i takdir ve himaye eden veya onu "şeyhunâ Ebü'l-Huseyn" diye çağdırmaktan hoşlandığından kudretli vezirle ilişkileri yoluna girdi; ve İbn Fâris, eseri *es-Sâhibî*'yi ona ithaf etti. İbn Fâris, genellikle son derece kabul görmüş tarihe göre, 395/1004'te Rey'de öldü. Rey'de ikametinden dolayı er-Râzî diye isimlendirildi.

İbn Fâris ilgi çekici bir şahsiyettir. Onun sıcak bir kalbi vardı, öyle ki, herhangi bir ihtiyaç sahibini eli boş göndermektense bizzat elbisesini çıkarıp (ona verdiği) söylenir ve talihsizlikleri hakkında dokunaklı şahsî ifadeler içeren şiirler yazma yeteneğine sahipti. Fakat onun içinde daha derin dahilî çelişkiler fark edilmiş olabilir.

İbn Fâris objektif bir kafaya sahipti. Dikkat çekicidir ki, 4./10. yüzyılda, Sîbeveyh ve Basralıların gramer bakımından egemen olduğu bir dönemde, onun, Kûfelilerin düşünce özgürlüğüne dönmesi ve *Kitâbü Kifâyeti'l-Müte'allimîn fi'htilâfi'n-Nahviyyîn* [başlık Yâkût (*Mu'cemü'l-Üdebâ*, IV, 85)'tan]'inde bir kere daha gramatikal münakaşayı ortaya koyması gerekti. *Kitâbü Mekâyisi'l-Luga'nın* yol gösterici ilkesi ilginçtir; el-Halîl'den mülhem planı, kelimelerin köklerindeki anlamlarını *usûle*, temel mânâlara bağlamak ve böylece semantik bir bağlantı kurmak için yeni idi. Diğer taraftan, dilin kökeni meselesinde, kuramcılarının en kalın kafalılarından¹ biridir. Her şey, semantik tekâmülün herhangi bir türünü istisna eden, *tevkîf*, ilâhî vahiy konusu, *asl* ve *fer'*dir (*es-Sâhibî*, s. 96, satır: 6-9). Nitekim öyle görünüyor ki İbn Fâris dinî çekingenliklerle kısıtlanmıştı: Kur'ân'daki *ve-'alleme Âdeme'l-esmâ'e küllihâ* (II, 29/31) ayeti, ona *tevkîf*'in evrenselliğini (bk. *es-Sâhibî*, s. 31-32) gösterdi.

¹ Madde yazarının bu ifadesi oldukça sübjektif görünmektedir (Çevirenlerin Notu).

İbn Fâris, yenilikten korkmayan serbest bir kafaya sahipti; bu nedenle, Ebû 'Amr Muhammed b. Sa'îd'e karşı [yazdığı] *Risâle*'sinde, zamana uymak için, Eski ve Yeni Arap mücadelesinde hürriyeti destekledi ve *Kitâbü'l-Hamâseti'l-Muhdese*'sini telif etti. Diğer taraftan, onun, sadece faydasız değil fakat inanç için bir tehlike oluşturan felsefeye (*es-Sâhibî*, s. 77, satır: 12 vd.'na göre, ayrıca parçaları tam olarak yorumlamak zordur) kulak asmadığı ve hatta düşman olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Fâris, faaliyetlerini birçok sahalarda -gamer, şiir, *fikh*, *tefsîr*- sürdürdü, fakat lügatçilik, gözde alanı idi ve Arap dünyasına *el-lugavî* (olarak) kaldı. Uzun ve kısa, kırk kadar eser telif etti; *Mekâyis* (I, 25-37)'in naşiri tarafından çok dikkatli bir liste hazırlanmıştır: 11 eser basılmıştır, bunlardan 2'si sadece kısmen, 7'si hâlâ yazma hâlinindedir; 24 tanesinin şu anda sadece isimleri bilinmektedir. Özellikle *Kitâbü Kifâyeti'l-Müte'allimîn fi'hîlâfi'n-Nahviyyîn* ve *Kitâbü'l-İntisâr li-Sa'leb* (muhtemelen diğer bir başlık altında ilk adı geçenele aynı) ve yukarıda işaret edilen ve *Fihrist* (s. 80) tarafından zikredilen *Hamâse*'sine [bize kadar gelmediği için] hayıflanıyoruz. Basılmış eserleri: 1. *Kitâbü'l-Mücmel fi'l-Luga*: Kısmen basıldı, 1 cilt, Kahire 1331 [*Mekâyis* (I, 35)'in naşirine göre], 1332/1914, 319 s. [Serkîs (s. 200)'e göre]; pek çok yazmaları için bk. Brockelmann, [GAL], I, 130, I², 136; *Suppl.*, I, 198. İbn Fâris, müteaddit şiir alıntıları ile izah edilmiş, kısa tanımlamalar vasıtasıyla, açık ve sahih bir şekilde (*el-vâdih*, *es-sahîh*) sözlüğü sunmaya çalıştı; klâsik [dönem] sonrası kelimeleri (*Suppl.*, I, 198'e göre) birlikte gruplandırma işini *Mütehayerü'l-Elfâz* (el-Cürçânî tarafından *Muhtârü'l-Elfâz* şeklinde kaydedilmiş)'a bıraktı. Mukaddimede, otoriteleri olarak el-Halîl ve İbn Düreyd'in isimlerini zikreder; İbn Fâris'in bir beyti (Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, IV, 92), *el-Mücmel*'in *Kitâbü'l-Ayn* ve *Kitâbü'l-Cîm*'in yerini aldığını ifade eder; o, [bu iki eserden] sonuncusu gibi, ilk kök sessiz [ünsüz] harfine göre düzenlenmiştir ve *hemze* ile başlar; fakat el-Halîl'in etkisi, ilk önce *mudâ'af* (Tip 122²), sonra üç harfli, daha sonra dört harfli ve beş harfli kelimelerden, her bir ilk harfin altında, ayrı bölümlerde düzenleme ile açıkça gösterilmiştir; İbn Fâris'i seven ve öven el-Fîrûzâbâdî, *el-Mücmel*'i tetkik ve tenkit etti (Hâccî Halîfe [Kâtib Çelebî], V, 407) ve açık bir şekilde *Kâmûs*'a onun belli bir miktarını dâhil etmiş oldu. Eser, muhakkak büyük bir değeri haizdir ve âlimane bir neşri hak etmektedir. 2. *Kitâbü Mekâyisi'l-Luga*: 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından (6 cilt, Kahire 1366-

² Bu rakamlarla *mudâ'af* kelimenin kuruluşu (yapısı) izah edilmek istenmiştir. Yani ilk harf farklı, ikinci ve üçüncü harfler ise aynıdır. مَدَّ : medde (m-d-d) gibi (Çevirenlerin Notu).

71/1947-52 [Kahire 1389/1969]) neşredildi; geniş bir *Mukaddime* (I, 3-47) ile (bu maddede kullanılan, (sayfaları) müstakil numaralama ile). Bu orijinal sözlüğün yol gösterici ilkesi, yukarıda anlatıldı, fakat dört ve beş harfli kelimeler için İbn Fâris, çoğu kez diğer bir ilkeye, bir *kıyâs* türü [olarak] gördüğü *nahta* müracaat etti [metodolojisinin bir tanımı için bk. *Kitâbü'l-Bâ'* (I, 328-336)'nın sonu]. Sözlüğün tertibi, *el-Mücmel*'deki gibidir. 3. *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luga ve Süneni'l-'Arab fi Kelâmihâ*: Vasat bir neşirdir (Kahire 1328/1910). Bu başlık, iki eseri, *Fıkhü'l-Luga* ve ayrıca *es-Sâhibî*'yi işaret eden yanlış kanaate neden oldu; böylece Yâkût (*Mu'cemü'l-Üdebâ'*, IV, 84), İbn Kâdî Şühbe (Dimâşk Zâhiriyye nüshası³, nr. 438 (*Târîh*), 189-190), ve diğerleri. *Kitâbü's-Sâhibî, Müzhir* çapında, türünün yeni bir eseridir. İlk defa, Arap dilinin tetkikinde yalnızca gramere ve sözlükbilime ait çerçevenin ötesine geçmeye, dilbilimsel düşünce seviyesine ulaşmaya ve oldukça sistematik genel bir plan dâhilinde Arapların dile, kendi Arap dillerine ilişkin düşüncelerini ve kendisinin bu konudaki bilgisini aydınlatabilecek veya genişletebilecek herhangi bir tarihî veya diğer malûmatı bir araya getirmeye çalışan bir müellif görüyoruz. Şükür ki [bu eserin] yeni ve dikkatli bir baskısı yayınlandı (bk. *Bibl.*). Bu eserde, yani *Kitâbü's-Sâhibî*'de İbn Fâris, Şu'ûbiyye ile münakaşada Arapçanın üstünlüğü hususundaki kanaatini açıkça ortaya koyar ve rakiplerine karşı kullanmak için Araplara silâh tedarik eder. 4. *Kitâbü'l-Lâmât*: Gramerde *le-*, *li-*'nin kullanılışı (na dair), G. Bergsträsser tarafından, *Islamica*'da [I, (1925), s. 77-99] yayınlandı; kısa bir bölüm *es-Sâhibî* (s. 112-116)'dedir (iki metnin Bergsträsser tarafından münakaşası için bk. *aynı yer*, s. 97-99). 5. *Makâle Kellâ ve-mâ Câ'e minhâ fi Kitâbillâh* (*es-Sâhibî*, s. 162, satır: 16'da zikredilmiştir), 'Abdü'l-'Azîz el-Meymenî (A. Memon) er-Recekûtî tarafından, *Selâsü Resâ'il* (Kahire 1344) içinde neşredildi. 6. *Kitâbü'l-İtbâ' ve'l-Müzâvece*: Daima çift olarak kullanılan aynı vezindeki kelimelere dair bir derleme, R. Brünnow tarafından *Orient. Stud. Th. Nöldeke... gewidmet* (I, Giessen 1906, s. 225-248)'te neşredildi. Ch. Pellat'ın *Arabica* [IV (1957), s. 131-149]'daki tetkikine ve *es-Süyûtî*'nin *Müzhir*'nin 28. bölümüne bk. 7. *Kitâbü Sîreti'n-Nebî*: Kısa bir *sîre*, *Evcezü's-Siyer li-Hayri'l-Beşer* (Cezayir 1301, Bombay 1311) başlığı altında basıldı. *Mekâyis* (I, 31)'in naşirine göre, *Kitâbü Ahlâki'n-Nebî* farklı bir eserdir. 8. *Kitâbü Fütüâ Fakîhi'l-'Arab*: Bir kelimenin nadir mânâsına dayalı, tabir caizse fetvaya ait bilmecelere, sorulara dair bir derleme (el-Harîrî tarafından 32. *Makâme*'sinde örnek alınan bir tür, krş. *es-*

³ Burada İbn Kâdî Şühbe'nin *Tabakâtü'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîn* adlı eserinin yazma nüshası kastedilmiştir (Çevirenlerin Notu).

Süyûtfî, *Müzhir*³, I, 622-637); Huseyn 'Alî Mahfûz tarafından neşredildi (Dimaşk 1377/1958, 52 s.). 9. *Kitâbü Ebyâtî'l-İstişhâd*: İlgili durumlarda atasözleri olarak kullanılabilen şiir beyitleri ile ilgili bir derleme; *Mekâyîs*'in naşiri tarafından *Nevâdirü'l-Mahtûtât* içinde (2. seri, Kahire 1371/1951, I, 137-161) neşredildi. Bu başlık altında tarihî kaynaklarda zikredilmiş değildir, muhtemelen Yâkût'un *Mu'cemü'l-Üdebâ'* (IV, 84)'sındaki *Kitâbü Zehâ'iri'l-Kelimât* ile aynıdır (naşire göre, I, 138). 10. *Kitâbü'n-Neyrûz*: Bu *mu'arreb* kelime hakkında etimolojik bir tetkik ve Arapçada *fe'ûl* kalıbındaki kelimelere dair bir çalışma; aynı naşir tarafından *Nevâdirü'l-Mahtûtât* içinde (5. seri, Kahire 1373/1954, II, 17-25) neşredildi. 11. İbn Sa'îd'e karşı [yazdığı] *Risâle*'den iktibas edilmiş parça ve seçme beyitler, es-Se'âlibî'nin *Yetîmetü'd-Dehr* (nşr. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdü'l-Hamîd, III, 397-404)'inde [yer almaktadır].

İbn Fâris'in yazma hâlindeki eserleri için, bk. Brockelmann, [GAL], I, 130 ve *Suppl.*, I, 198, nr. 3, 4, 11, 14 ve 15. Özellikle nr. 14, *Kitâbü Kasasî'n-Nehâr ve Semeri'l-Leyl* ve nr. 15, *Kitâbü Temâmi Fasîhi'l-Kelâm* (yazmaları için, keza bk. *Mekâyîs*, I, 27)'a dikkat ediniz. İlâveten, bk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, nr. 35 (*Mekâyîs*, I, 35): *Kitâbü'l-Muhtasar fi'l-Mü'ennes ve'l-Müzekker*, yazma nüsha, el-Mektebetü't-Teymûriyye (Kahire), nr. 265 (*luga*), Brockelmann tarafından listeye alınmamış.

Bibliyografya: Brockelmann, [GAL], I, 130, I², 135-136; *Suppl.*, I, 197-198; J. Kraemer, "Studien zur altarabischen Lexikographie", *Oriens*, VI (1953), s. 216-226; Zekî Mübârek, *La prose arabe au IV^e siècle de l'Hégire (Xe siècle)*, Paris 1931, s. 203-209, güvenilemez, doğru olup olmadığı kontrol edilmeli; es-Sâhibî neşrinin başlangıcındaki ve *Mekâyîs*'in *Mukaddime* (I, 3-47)'sindeki bibliyografik malûmat; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, IV, 80-98 = *İrşâd*, II, 6-15; Süyûtfî, *Buğye*, s. 153; İbn Hallikân, [*Vefeyâtü'l-A'yân*], Kahire 1367/1948, I, 100-101 (nr. 48); İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ'*, Bağdad 1959 (1960), s. 219-221; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, Kahire 1350, III, 132-133; Kiftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, Kahire 1369/1950, I, 92-95, diğer kaynaklar s. 92'deki dipnotta. *Mücmel* hakkında bk. J. Kraemer, *aynı yer*; *Mekâyîs*, I, 21; Huseyn Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî*, Kahire 1375/1956, II, 432-443. *Mekâyîs* hakkında bk. *Mukaddime*, I, 39-45; Huseyn Nassâr, *a.g.e.*, II, 401-431. es-Sâhibî hakkında bk. J. Kraemer, s. 215 ve verilen kaynaklar. Yeni neşri M. Chouémi [Mustafâ eş-Şüveymî] tarafından yapıldı (Bibliotheca Philologica Arabica, I), Beyrut 1383/1964. Bu maddedeki atıflar, bu neşredir fakat onun *Mukaddime*'si kullanışlı değildir.

Seçilmiş Ek Kaynakça

- 'Abdullâh Dervîş, *el-Me'âcimü'l-'Arabiyye*, Kahire 1375/1956, s. 122-125.
- 'Abdülvehhâb et-Tâzî Su'ûd, *Ahmed b. Fâris: Hayâtühû ve Ârâ'ühû fi'l-Luga ve'n-Nahv*, Rabat 1412/1992.
- Araz, Mehmet Ali Kılay, *Ahmed İbn Fâris'in Hayatı, Eserleri ve Dil Hakkındaki Görüşleri*, danışman: Yakup Civelek, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2003, 61 s.
- _____, "Ahmed b. Faris'in Dil Hakkındaki Görüşleri", 38. *ICANAS: Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 10-15 Eylül 2007, Ankara: Bildiriler: Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri*, Ankara 2008.
- Arkun, Kemal, *Ahmed b. Fâris; Şahsiyeti, Eserleri ve Kitâb es-Sâhibî'nin İlk Babının Tenkidli Metni*, danışman: Nihad Mazlum Çetin, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1981.
- 'Attâr, Ahmed 'Abdûlgafûr, *Mukaddimetü's-Sihâh*, Kahire 1376/1956, s. 88-89.
- Carter, M. G., "Language and Law in the *Sâhibî* of Ibn Fâris", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 25 (1993), s. 139-147.
- _____, "Ibn Fâris al-Lughawî", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami and Paul Starkey, London-New York 1998, I, 325.
- Cheneb, Moh. Ben, "İbn Fâris", *İA*, VI/2, 732-733.
- Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 20, 28, 87, 91-92, 177.
- _____, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: III, sy. 10 (Yaz 2003), s. 97, 101, 103, 104, 107, 117, 118.
- Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Beyrut 1983, I, 619-620.
- Çögenli, M. Sadi-Demirayak, Kenan, *Arap Dilinde Kaynaklar*, 3. baskı, Erzurum 2000, s. 147-148, 163.
- ed-Delcî, *el-Felâke ve'l-Meflûkûn*, Kahire 1904, s. 141-142.
- Elmalı, Hüseyin, "Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga", *DİA*, XXX, 346-347.
- Emîl Bedî' Ya'kûb, *el-Me'âcimü'l-Lugaviyyetü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1981, s. 85-90.
- Eren, Ali Cüneyt, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/1 (Ocak-Şubat-Mart 2009), s. 143-144, 151 [sanal dergi].
- _____, *Arapça Sözlükler ve Kullanma Kılavuzu*, İstanbul 2010, s. 27-29, 53-54.

- Fâhir, Emîn Muhammed, *İbn Fâris el-Lugavî, Menhecühû ve Eseruhû fi'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye*, Riyad 1991.
- Flügel, G., *Die grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862, s. 247.
- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Târihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), I*, İstanbul 1996, s. 56, 111, 291-294.
- Gâîf, Vecdî Rızık, *Mu'cemü'l-Mu'cemâti'l-'Arabiyye*, Beyrut 1993, s. 4, 37-38, 162.
- Goldziher, Ignace, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 81-82.
- Gökkır, B.-Leaman, O., "İbn Faris", *Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, ed. O. Leaman, London and New York 2006, s. 243-244.
- Hammûdî, Hâdî Hasan, "Ahmed İbn Fâris Şeyhu'l-Karnî'r-Râbi' ", *es-Sekâfe*, sy. 34 [Cezayir 1976], s. 117-123.
- _____, *Ahmed b. Fâris ve Riyâdetühû fi'l-Bahsi'l-Lugavî ve't-Tefsîri'l-Kur'ânî ve'l-Meydâni'l-Edebî*, Beyrut 1407/1987.
- Hamzavî, M. Reşâd, "İbn Fâris ve Nazariyyetü'n-Nahti'l-'Arabiyyeti'l-Mağbûne", *el-Mu'cemü'l-'Arabî*, Kartaca 1991, s. 247-264.
- Haywood, J. A., *Arabic Lexicography*, Leiden 1960, 2nd edition 1965, s. 98-102.
- Hilâl Nâcî, *Ahmed b. Fâris: Hayâtühû ve Şî'ruhû ve Âsâruh*, Bağdad 1970.
- Huart, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara [1971], s. 161, 162.
- İbn Fâris, *el-İtbâ' ve'l-Müzâvece*, nşr. Kemâl Mustafâ, Kahire 1366/1947, 1998.
- _____, *Mücmelü'l-Luga*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Kahire 1366/1947; I-IV, nşr. Züheyr 'Abdülmuhsin Sultân, Beyrut 1404/1984, 1406/1986; nşr. Şihâbeddîn Ebû 'Amr, Beyrut 1414/1994, 1998; I-V, nşr. Hâdî Hasan Hammûdî, Küveyt 1985.
- _____, *Temâmü Fasîhi'l-Kelâm*, nşr. Arthur J. Arberry, London 1951; nşr. Mustafâ Cevâd -Yûsuf Meskûnî, *Resâ'il fi'n-Nahv ve'l-Luga* içinde, Bağdad 1969; nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Irâkî*, c. 21 (1971); nşr. Zeyyân Ahmed el-Hâc İbrâhîm, Küveyt 1416/1995.
- _____, *el-Müzekker ve'l-Mü'ennes*, nşr. Ramazân 'Abdüttevâb, Kahire 1969.
- _____, *es-Selâse fi'l-Luga*, nşr. Ramazân 'Abdüttevâb, Kahire 1970.
- _____, *Mütehayerü'l-Elfâz*, nşr. Hilâl Nâcî, Bağdad 1390/1970.

- _____, *Evcezü's-Siyer li-Hayri'l-Beşer*, nşr. Hilâl Nâcî, *el-Mevrid*, II/4 [Bağdad 1393/1973], s. 143-154; nşr. M. Kemâleddîn 'İzzeddîn, Beyrut 1408/1988; nşr. Muhammed Mahmûd Hamdân, Kahire 1413/1993, 1997.
- _____, *es-Sâhibî*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1398/1977; nşr. 'Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1993; nşr. Ahmed Hasan Besec, Beyrut 1418/1997.
- _____, *Zemmü'l-Hata' fi'ş-Şi'r*, nşr. Ramazân 'Abdüttevâb, Kahire 1400/1980.
- _____, *Kitâbü'l-Fark*, nşr. Ramazân 'Abdüttevâb, Kahire 1402/1982.
- _____, *Kitâbü'l-Ma'ârîd*, nşr. Ahmed Han, *el-Mevrid*, XIII/3 [Bağdad 1984], s. 173-186.
- _____, *Kitâbü'l-Leyl ve'n-Nehâr*, nşr. Hâmid el-Haffâf, *Türâsünâ*, IV/1 [Kum 1409], s. 173-199.
- _____, *Esmâ'ü Resûlillâh ve Me'ânihâ*, nşr. Mâcid ez-Zehebî, Küveyt 1409/1989.
- _____, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Luga*, nşr. Şihâbeddîn Ebû 'Amr, Beyrut 1414/1994, 1418/1998.
- İkbâl, Ahmed eş-Şerkâvî, *Mu'cemü'l-Me'âcim*, Beyrut 1987, 1993, tür. yer.
- İsmâil Paşa, Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul 1951, I, 68-69.
- Kâzım Fethî er-Râvî-Nevvâl Kerîm Zerkûr, "Ahmed İbn Fâris ve 'İlmü'd-Delâle", *Mecelletü' Âdâbî'l-Müstansırıyye*, XII [Bağdad 1985], s. 121-130.
- Keş, Salih Zeki, *Ebu'l-Hüseyn İbn Fâris ve es-Sâhibî Kitabı*, danışman: Tacettin Uzun, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü [devam ediyor].
- Kılıç, Hulûsi, "es-Sâhibî", *DİA*, XXXV, 521-522.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 283-288.
- Küçükcalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969, s. 63, 119, 120-121, 193, 377.
- Mînû, M. Muhyiddîn, "Mücmelü'l-luga", *et-Türâsü'l-'Arabî*, VI/24 [Dimaşk 1986], s. 137-144.
- Muhtar, Cemal, "İslâmda Sözlük Çalışmaları-II", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1986), s. 340-341.
- Muhtâreddîn Ahmed, "Nüsha Târîhiyye li-Mücmeli'l-Luga li'bn Fâris", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Hindî*, I/1 [Aligarh 1976], s. 148-155.
- Münîre Fâ'ûr, "el-İstifhâmü'l-Mecâzî fi Kitâbi's-Sâhibî li'bn Fâris", *et-Türâsü'l-'Arabî*, XXVI/101 [Dimaşk 1427/2006], s. 75-95.

- en-Niklâvî, Ferîd M. Bedevî, *el-Mesâ'ilü'l-Belâgiyye fî Kitâbi's-Sâhibî li'bn Fâris*, Kahire 1986.
- en-Nûrî, M. Cevâd -'Alî Halîl Hamed, "Mekâyüsü'l-Luga li'bn Fâris: Tenbîhât ve Tashîhât", *Mecelletü Mecma'î'l-Lugati'l-'Arabiyye el-Ürdünî*, XIX/48 [Amman 1415/1995], s. 95-166.
- 'Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 8. baskı, Beyrut 2006, II, 592-595.
- Rıdvân, M. Mustafâ, *el-'Allâme el-Lugavî İbn Fâris er-Râzî*, Kahire 1378/1959, 1971, 1393/1973.
- _____, *el-İmâm Ebü'l-Huseyn İbn Fâris er-Râzî ve Âsâruhû fi'l-Luga ve'n-Nahv*, Kahire 1991.
- Roman, André, "L'origine et l'organisation de la langue arabe d'après le *Sâhibî* d'Ibn Fâris", *Arabica*, XXXV/1 (March 1988), s. 1-17.
- es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1389/1969, VII, 278-280.
- Sanni, Amidu, "A Fourth Century Contribution to Literary Theory: Ibn Fâris's Treatise on Poetic Licenses", *Journal of Arabic Literature*, XXIV/1 (March 1993), s. 11-20.
- Sarıkaya, Ahmet, *İbn Fâris; Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları*, Tez (ne tezi olduğu tespit edilemedi), İstanbul Üniversitesi, 1979, 41 s.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1979-1984, VII, 360-361; VIII, 209-214; IX, 194.
- Taşköprizâde Ahmed, *Miftâhu's-Sa'âde*, nşr. Kâmil Kâmil Bekrî-'Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr, Kahire 1968, I, 109-110.
- Tuleymât, Gâzî Muhtâr, *Nazarât fî 'İlmi Delâleti'l-Elfâz 'inde Ahmed b. Fâris el-Lugavî*, Dimaşk 1410/1990.
- _____, *Ahmed b. Fâris el-Lugavî: Dirâse fî Ârâ'ihî'l-Lugaviyye ve'n-Nahviyye*, Dimaşk 1999.
- Tural, Hüseyin, "İbn Fâris", *DİA*, XIX, 479-481.
- Tüccar, Zülfikar, "Mücmelü'l-luga", *DİA*, XXXI, 454-455.
- et-Tüveycirî, 'Abdül'azîz 'Abdülkerîm, "es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luga ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ li-Ahmed b. Fâris", *ed-Dir'iyye*, sy. 29 [Riyad 1426/2005], s. 189-242.
- Wild, S., *Kitâb al-'Ain und die Arabische Lexikographie*, Wiesbaden 1965, s. 77-79.
- Yüsri 'Abdülğanî 'Abdullâh, *Mu'cemü'l-Me'âcimi'l-'Arabiyye*, Beyrut 1411/1991.

ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût-M. Na'îm el-'Arksûsî, Beyrut 1406/1986, XVII, 103-106.

ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullâh, 8. baskı, Beyrut 1989, I, 193.

Kısaltmalar

- DİA* : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-, İstanbul 1988-.
- Eİ²* (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I-XII, New Edition, Leiden 1960-2005.
- GAL* : Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949; *Suppl.*, I-III, Leiden 1937-1942.
- İA* : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
- ZDMG* : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig-Wiesbaden).

DEVLET BAŞKANIYLA İLGİLİ HUSUSLAR I*

Abdullah İbnü'l-Mukaffa**

Çev. Necdet ÜNAL***

ÖZET

Bu çalışmada İbn Mukaffa'nın el-Edebü'l-Kebîr adlı Arapça eserinin ilk yirmi sayfası Türkçeye çevrilmiştir. Devlet Başkanı ile ilgili hususlardan bahsedilen bu bölümde yazar, öncelikle kendisinden önceki kuşakları överek söze başlamakta, onlardan ilim ve edep yönüyle faydalanmak gerektiğini belirtmektedir. Daha sonra asıl konuya geçerek devlet başkanı ve valiler ile onlarla irtibatlı kişilerden bahsetmektedir. Bu kısımda yazar, yönetenler ile yönetilenlerin dikkat etmesi gereken hususları, onların arasında ne gibi sorunlar yaşanabileceğini, bunların yaşanmaması için alınabilecek tedbirleri, eğer sorun varsa bu sorunun nasıl aşılabileceğini ele alarak çözüm önerileri ortaya koymakta ve kendine has üslubuyla edep, ahlak ve siyaset dersleri vermektedir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Mukaffa, edep, siyaset, Devlet Başkanı, Vali.

ABSTRACT

Matters Concerning Head of the State I

In this study, the first twenty pages of the Arabic work titled al-Adab al-Kebir by Ibn Muqaffa have been translated into Turkish. In this chapter dealing with the matters concerning head of the state the author starts praising the generations prior to him and states that it is necessary to benefit from them in terms of science and morality. Having said that he passes on the main issue, and deals with head of the state, governors and the people connected with them. In this chapter the author

* Bu çeviriye esas olan metin, el-Edebü's-Sağîr ve'l-Edebü'l-Kebîr, Abdullah İbnü'l-Mukaffa (v. 759), Dâru Sâdir, Beyrut-ts., s. 63-83 arasındadır. Makale boyutunu aşacağı düşüncesi ile ilgili kısım ikiye bölünmüş ve ilk kısım, "Devlet Başkanı ilgili hususlar -1-" şeklinde ele alınmıştır. Diğer kısım ise bir sonraki sayıya "Devlet Başkanı ilgili hususlar -2-" şeklinde kaleme alınacaktır.

** Miladi 724 yılında doğmuş ve 759 yılında 36 yaşında vefat etmiş olan yazar, bu kısa ömründe hem Emevî devletinin sonlarına hem de Abbâsî devletinin kuruluşuna tanık olmuş, içinde bulunduğu entelektüel ortamdan istifade etmiş, üst bürokraside görev alarak valilerin yanında katiplik görevlerinde bulunmuş, Arap dili, tarih, felsefe, ahlak, mantık, siyaset ve edebiyatta kendisini geliştirmiş önemli bir şahsiyettir.

*** Dr., Çanakkale Gazi İlköğretim Okulu. doktornecdet@gmail.com

deals with the matters the governor and the governed need to pay attention, the problems they encounter, the precautions to take in order not to have these difficulties, and puts forward some propositions by discussing how to tackle this problem if there is one, and gives lessons of morality, ethics and politics in his distinctive style.

Key Words: *Ibn al-Muqaffa, morality, politics, head of the state, governor*

Bismillahirrahmanirrahim

Abdullah b. el-Mukaffa şöyle demiştir:

Biz, kendimizden önceki insanların bedenen daha büyük ve akıl yönünden daha ileride olduklarını, daha kuvvetli olduklarını ve bununla birlikte işlerini daha iyi yaptıklarını, ömürlerinin daha uzun olduğunu ve bu ömür sayesinde eşya hakkında daha fazla tecrübe sahibi olduklarını anladık.

Onlardaki bir dindar insan bizdekine göre dini konularda bilgi ve amel yönünden daha ileride idi. Onların dünyaya ağırlık vereni de edebi ve faziletli olma yönünden yine daha ileride idi.

Onların, paylarına düşüp elde ettikleriyle yetinmediklerini de anladık. Zira onlar, önceki ve sonraki ilimlerde ulaşmış oldukları son noktada bizi kendileriyle ortak yapmışlardır. Bu ilim sayesinde ölümsüz eserler yazmışlar ve şifalı sözler söylemişlerdir. Böylece biz, tecrübe ve kavrayış yönünden bize yetecek ihtiyacı karşılamışızdır.

Onların ilme verdikleri önem öyle bir noktaya varmıştı ki, onlardan birisi bir ilim ve doğru bir söz duyarsa ve o sırada yabancı olduğu bir yerleşim merkezinde ise, ecelinin geliverceği ve bu yüzden bu bilgilerin kendinden sonrakilere gizli kalabileceği endişesiyle hemen onları kayaların üzerlerine not ederdi.

Onların bu konudaki durumları; çocukları istemese de onların rızık hususunda bir zorlukla karşılaşmamaları ve çaresiz kalmamaları amacıyla, onlar için mal mülk biriktiren, onlara karşı iyi niyetli olup üzerlerine titreyen bir babanın durumu gibidir.

Zamanımızdaki âlimlerimizin ilminin hedefi, onların ilminden almak ve yine zamanımızın iyilik yapan insanının hedefi de onların yoluna uymak olmalıdır.

Sözlerin isabetli olanlarının en güzeli, onların kitapları üzerinde düşünen ve böylece sanki onlarla müzakere ediyormuş, sözlerini dinliyormuş ve izlerini takip ediyormuş gibi olan konuşmacı ve araştırmacılarımızın sarf ettiği sözlerdir.

Dolayısıyla bizim araştırmacıların kitaplarında bulduklarımız, onların görüşlerinden seçilenler ve sözlerinden derlenenlerdir.

Gerek Allah'ın azameti, gerek Allah katında olan şeylere rağbet ettirme, gerek dünyanın özenilmeyecek bir şey olduğu ve ondaki geçici şeylerden vazgeçirme, gerek ilim çeşitlerinin düzenlenip ana ve teferruat başlıklara ayrılarak delillerinin ve kaynaklarının açığa çıkarılması ve gerekse âdâb-ı muaşeret ve ahlâkla ilgili hususlarda onların, bu işlerin bir yönü hakkında iyi bir araştırıcının söylediklerini tespit edemediklerine veya bir tarafı ihmal ettiklerine rastlamadık.

Dolayısıyla gerek büyük gerekse küçük meselelerde, kendilerinden sonra konuşacak birisi için söylenecek söz kalmamıştır. Sadece taze beyinler için, eskilerin hikmetlerinden ve sözlerinden türetilmiş konuların bulunduğu bir takım latifeler kalmıştır ki işte bunlardan bazıları, benim řu kitabımda yazdığım ve insanların kendilerine muhtaç olduğu edep konularıdır.

Ey Edepli Olmayı İsteyen İnsan!

Eğer ilim yapmanın tarzını öğrenmek istersen, önce onun aslına ve daha sonra da teferruatına vakıf ol. İnsanların çoğu, aslı bir kenara bırakarak teferruatları öğrenmek ister ama onların çabaları muvaffakiyet getirmez. Aslı öğrenmiş olan kişi, detaylara gitmeden onunla yetinsin. Eğer kişi esası iyice kavradıktan sonra teferruata giderse, bu daha güzeldir.

Dini hususta işin temeli, gerçek manada bir iman ile inanmak, sonra da büyük günahlardan kaçınmak ve farzları yerine getirmektir. Bunları yapmada, göz açıp kapama süresi kadar bile uzak kalması mümkün olmayan ve bunlardan mahrum olduğunda helak olacağını bilen kişi gibi devamlı ol, bunlardan sonra, eğer dinde ve ibadette daha derine gidebiliyorsan, bu durum daha güzel ve daha mükemmeldir.

Bedenen sağlıklı olmada işin özü; yiyecek, içecek ve cinsî ilişkinin azını ona yüklemendir. Ama daha sonra gücün yeterde, beden için faydalı ve zararlı olan her şeyi öğrenebilirsen ve bu öğrendiklerinin tümünden istifade edebilirsen bu daha iyidir.

Yiğitlik ve cesarette işin aslı; arkadaşların, düşmanlarına karşı koyarken, senin, nefsine kaçmaktan söz etmemendir. Eğer hiç korkmadan ilk hamleyi yapan ve en son ayrılan sen olabilirsen bu daha iyidir.

Cömertlikte esas; hakları sahibine vermede cimrilik yapmamandır. Eğer hak sahibi olanın hakkını artırabiliyor ve hakkı olmayana bile verebiliyorsan ver, bu daha iyidir.

Konuşmakta esas olan ise; dikkat etmek suretiyle hatadan uzak olmandır. Fakat isabet etmede mahir olabilirsen bu daha iyidir.

Hayatta işin özü; helâl olanı talep etmenin peşini bırakmaman, faydalandığın ve faydalandırdığın şeylerde ölçüyü iyi yapmandır. Bolluk içinde olman, seni bu ölçüye dikkat etmekten alıkoymasın. İnsanların dünyada şerefçe en büyüğü, ölçülü olmaya en fazla ihtiyaç duyanıdır. Devlet Başkanları,¹ ölçülü olmaya avam tabakasından daha fazla muhtaçtırlar. Çünkü avam tabakası, mal olmadan da yaşayabilir ama Devlet Başkanları, varlıkları yoksa asla ayakta kalamazlar. Gerekli şeyleri elde etmek ve bilmek hususunda, yumuşak ve nazik olabiliyorsan bu daha iyidir.

Şu an kendilerinden haberdar olmadığın fakat yıllar seni pişirip olgunlaştırdığı zaman öğrenmeye meyilli olacağın makbul huylara ve karmaşık işlere dair konularda da sana öğütler vereceğim. Zira ben bu konularda sana önceden bazı şeyleri söylemeyi istedim ki böylece bu işlere dair yanlış geleneği takip etmeden onların güzel olanına kendini alıştırabilesin. Gençlik yıllarında insanın önüne birden bire kötülükler çıkabilir ve bunlar kişide adet halini alabilir. Âdeti terk etmek için de büyük bir çaba ve zor bir faaliyet gerekir.

Devlet Başkanı ile İlgili Hususlar

Devlet Başkanı İle Başın Belaya Girse Âlimlere Sığın

Eğer Devlet Başkanı tarafından başına bir bela gelirse, âlimlere sığın.

Bil ki, yorgunluk ve çalışma saatlerini kısmayı, rahatlık, boşluk, şehvet, eğlence ve dinlenme saatlerini de artırmayı istemesi sebebiyle kişinin Devlet Başkanı ile başının belaya girmesi şaşılacak bir durumdur.

Böyle bir kişi için uygun olan görüş ve doğru olan yol şudur: Böyle bir kişi yeme, içme, dinlenme, konuşma, eğlenme ve kadın gibi bütün uğraşılardan feragat etmeli ve kendisini işine vermelidir. Şüphesiz rahatlık, boş kaldıktan sonra olur.

Eğer Devlet Başkanının işlerinden birini üzerine alıp üstlenirsen o işte ya seven ve o işi kaybetmekten korkan sadık bir kişi ol, ya da o işi sevmemiş ve o iş kendisine zorla verilmiş kişi ol. O işi sevmeyen kişi, eğer Devlet Başkanları kendisine o sorumluluğu vermişlerse, ya onlara karşı bir gevşeklik göstermiş olur ya da yanında bir üstü yoksa Allah'a karşı sorumlu olur.

¹ Bu çalışmada, esas metinde geçen melik ve sultan kavramlarının "Devlet Başkanı", vali kelimesinin de aynen "vali" olarak Türkçeye çevrilmesinin uygun olduğu düşünülmüştür.

Bilirsın ki kim Devlet Başkanlarına karşı gevşeklikte aşırıya giderse, onlar o kişiyi mahvederler. Dolayısıyla kendini helake götüreceğ bir işe sebebiyet verme.

Övünmeyi Sevmekten Sakın

Eğer vali isen olduğun zaman kendini methetmek ve övünmek gibi hasletler senin özelliğın olmasın. Yine, insanların seni bu tür özelliklere sahip birisi olarak tanımalarından sakın. Yoksa insanların sana yaklaşacakları basamaklardan birisini elde edecekleri bir kapı, gıybetini yapıp sana gülecekleri bir dedi kodu malzemesi olursun.

Bil ki, övülmeyi kabul eden kişi aynen kendini öven kişi gibidir. Kişinin, taşıdıkları sebebiyle layık olduğü övgüyü reddetmesi münasiptir. Övülmeyi kabul etmeyen kişi övgüye layıktır, övgüyü kabul eden ise kusurludur.

Valilik yaparken şu üç haslete ihtiyacın olsun: Allah'ın rızasına, eğer üstün varsa üstünün rızasına ve kendilerini yönettiğın sâlih kişilerin rızasına.

Mal ve şöhetten vazgeçmende bir sakınca yoktur. Çünkü mal ve şöhetin temiz ve yeterli olanı zaten seni bulacaktır.

Yukarıdaki üç hasleti, senden ayrı olması mümkün olmayan şeylerin yerine, mal ve şöhetini de kendisinden kaçış bulacağın şeylerin yerine koy.

Faziletin ve insanlığın her kasaba, köy ve kabiledede dindar insanlarda olduğunı bil. Onlar senin kardeşlerin, yardımcılarının, dostların, yakın arkadaşların, danıştıklarının, güvendiklerin ve ortakların olsunlar. Eğer başkalarına danışsam insanlar, kendisi dışındakilerin düşüncelerine gerek duyduğumu anlar düşüncesini sakın içine yerleştirme. Çünkü sen gururlanmak için değil, faydalanmak için fikir istiyorsun. Ama sen bununla beraber şöhet de istiyorsan; akıl ve fazilet sahiplerine göre "fikir sahibi kişilere danışmadan kendi başına karar vermez " denilmesi en iyi ve en güzel şöhetidir.

Eğer bütün insanların rızasını istersen, ulaşılması mümkün olmayanı istemiş olursun. Nasıl olur da farklı farklı insanların görüşleri senin yanında birbiriyle örtüşür? Zulme razı olanın rızasına, sapıklık ve cehalet içinde olanın onayına ne ihtiyacın vardır? Öyleyse sana düşen, onların hayırlılarının ve akıl sahiplerinin rızasına talip olmaktır. Bunu başardığın sürece diğer şeylerin sorumluluğü senden kalkar.

Devlet Başkanına Halkını Yönetmekte Gereken Şeyler

Yanıdaki tecrübe sahibi kişilerin sana küstahça davranmalarına ve diğer kişilerin de onlara karşı gelmelerine, onlara karşı saygıda kusur etmelerine imkân verme.

Yönettiğin halkın, senin katındaki güzelliklere ulaşmanın sadece belli prensipleri olduğunu ve senden korkup çekinecek olanların da sadece kendilerinden korktuğu belli ilkeler olduğunu bilsinler.

Emrindeki çalışanların yaptıkları işlerden haberdar olmaya azami özen göster. Çünkü kötülük yapan kişi, daha kendisini cezalandırmadan önce ondan haberin olmasından korkar. Ama iyilik yapan kişi ise, daha kendisini mükâfatlandırmadan önce onun durumunu bilmenden memnun olur.

İnsanlar, senin ahlâkında ne çabucak cezalandırma ve ne de çabucak mükâfatlandırma olduğunu bilsinler. Çünkü bu durum, korkanın korkusunun ve ümitli olanın ümidinin en üst seviyede devam etmesi demektir.

Nasihat edebilecek durumdaki seviyeli kişilerin sana karşı muhalefet etmelerine, acı sözlerini ve dışlamalarını sineye çekmede sabırlı olmaya kendini alıştır. Ancak bu toleransı; sadece akıllı, olgun ve kişilik sahibi olanlara tanı. Yoksa alçak birisinin sana karşı çıkmasına ve seni sevmeyen birisinin seni hafife almasına fırsat vermiş olursun.

Küçük Şeylerle Meşguliyet, Büyük Şeyleri Kaybettirir

Önemli işlerini hiçbir zaman ihmal etme, yoksa şanın azalır. Kendini küçük şeylerle meşgul olmaya alıştırma, yoksa büyük şeyleri kaybedersin.

Bil ki senin malın bütün herkese yetmez. Öyleyse onu hak sahibi olanlara tahsis et. Cömertliğin bütün herkesi kapsayamaz, öyleyse onu da fazilet sahibi kişilere ayır. Kalbin bütün her şeyi içine alacak kadar geniş değildir. Öyleyse onu mühim olan şeylere hasret. Sen ne kadar gayret edersen et, ihtiyaçlarının gece ve gündüze sığması mümkün değildir. Zaten bedeni ihtiyaçlarının da onlarda nasibi olduğu için gece gündüz sürekli çalışman mümkün değildir. Onun için, işin ve istirahatın arasındaki taksimatı iyi yap.

Unutma ki, önemsiz bir konuda emek sarf etmen, önemli bir konuda itibar kaybetmene sebep olur. Batıl yolda harcadığın malını hak bir yolda harcamak istediğin zaman onu çoktan kaybetmişsindir. hak etmeyen kusurlu kimselere yaptığın cömertlik, faziletli kişilere ikramda aciz kaldığın zaman sana zarar verir. Boşa geçirdiğin gece ve gündüzler, onlara ihtiyaç hissettiğin anda seni üzer.

Öfkeliğinde Aşırılıktan Sakın

Bil ki insanların çoğunun öfkelenip kızdığı olur. Fakat insan kızınca öfkesi onu kendisini kızdırmayan kişilere yüzünü asıp kaşını çatmaya, kabahati olmayana kötü söz söylemeye, cezalandırmasının pek de gereği olmayan kişilere ceza

vermeye ve kesinlikle hak etmemiş kişilere eli ve dili ile ağır hakarete bulunmaya iter. Sonra da kendisine bir dinginlik gelir ve çok önemli bir işi ona hiç lâıyk olmayan birisine teslim eder, bir şey verilmesini istemeyene verir, ikram edilmesini istemeyene, katında hak sahibi olmayana ve seılmeyene ikramda bulunur.

Sen bütün bunlardan sakın. Çünkü hiç bir kişi bu hususta, iktidarı esnasında öfkelenince aşırıya kaçan ve memnun olduğu zaman da acele eden makam sahiplerinden daha kötü olamaz. Eğer söz konusu kişi aklı dengesi biraz bozuk olan veya kendisinde delilik eseri olan birisi ise onun, kızdığı zaman kendisini kızdırmayanları cezalandırması ve kendisini memnun etmeyenlere vermesi, durumu sebebiyle caiz olacaktır.

İktidar Üç Türüdür

Bil ki iktidar üç türüdür: Dinin iktidarı, sağduyunun iktidarı, zevk ve eğlencenin iktidarı.

Dinin iktidarı, halkın dininin uygulamada olduğu sırada söz konusudur. Din, onlara lehlerinde olanı verir ve onları aleyhlerinde olandan sakındırır. Bu da onları mutlu eder, isyankâr olanlarını kabul ve teslimiyet hususunda dinginleşmiş olanların seviyesine indirir.

Sağduyunun iktidarına gelince onda düzen sağlanır ama bu sistem karalama ve gücenmelerden kurtulamaz. Fakat zayıfın karalaması, güçlünün kararlılığına zarar veremez.

Zevk ve eğlence iktidarı ise, oyun oynaş zamanıdır ve ömrün harap olmasıdır.

Konuşmakta ve Selamlaşmakta Orta Yol

Devlet Başkanı olduğunun ilk zamanlarında hiç bir kişinin görüşünü almaksızın düzelen bir işi, ödüllendirmeden yeterli hizmeti yapan yardımcıları ve kararlılık olmadan başarıya ulaşan bir işi gördüğünde bu işler seni gururlandırıp aldatmasın ve bunlara güvenmeyesin.

Yeni olan bir iş, bazı kesimlerde korku uyandırabilir ve bazılarının da hoşuna gidebilir. İşte bu yüzden bazıları isteyerek ve bazıları da istemeyerek destek verirler. Böylece bu iş kısa bir süre iyi gider. Daha sonra ise işler, hakikatine ve mecrasına uygun olarak yürür. Güvenilir unsurlar ve sağlam destekler üzerine kurulmamış olan her şeyin, yıkılıp dağılmasına az kalmıştır.

Sözü ve selamı az olan birisi olma. Fakat bu ikisi, seni ifrata götürüp devamlı neşeli ya da sürekli gülen birisi haline de getirmesin. Çünkü onların ilki kibirden ve diğeri de akıl noksanlığından kaynaklanır.

Güven Ne İle Olur?

Dini, fikri ve mahremiyete saygı yönünden kendilerine güvenmediğin bir toplulukla, işini iyi yaptığını düşünerek düşmanına saldırarak olursan, bu topluluğu istediğin yöne çeviremediğin sürece, bu durumları değişene kadar kesinlikle bir fayda göremezsin. Eğer onları görüş ve edep yönüyle değiştirebilirsen, o edep ölçüsünde güven olacaktır. Dolayısıyla böyle kişilerle olan kuvvetin, başkalarına karşı seni aldatmasın. Çünkü bu durumda sen aslana binen kişi gibisindir ki görenler aslandan korkar ama en çok korkan, onun üzerine binen kişidir.

Öfkelenmekten ve Yalan Söylemekten Sakın

Devlet Başkanının darılması ve öfkelenmesi uygun değildir, çünkü güç, onun iradesi yönünde kullanılır.

Onun yalan söylemesi de uygun olmaz. Çünkü hiç bir kişinin, onu istemediği bir şeye zorlamaya gücü yetmez.

Onun cimrilik yapması da uygun olmaz. Çünkü o insanların içinde fakirlik korkusu bakımından özrü en az olandır.

Ona kinci olmak da yakışmaz. Çünkü onun rütbesi bütün herkesinkinden daha büyüktür.

Ona çok yemin etmek de yakışmaz. Çünkü yeminden sakınması en çok uygun olan kişiler Devlet Başkanlarıdır. Zira insanı yemin etmeye şu hasletlerin birisi iter:

İçinde hissettiği bir aşağılık duygusu, bir kompleks veya insanların kendisine inanmaları ihtiyacı.

İyi konuşamadığı için yeminle sözlerini süslemek istemesi.

İnsanların, onun konuşmasında bir yanlışlık olduğunu bilmeleri. Bu durumda o kendisini yemin etmeyince sözüne inanılmayacak birisi konumuna indirgemektedir.

Boş laf etmek, dilini yerinde ve uygun kullanmamak, sözün doğrusunu yanlışından ayırt edememek.

İşleri Ehil Olanlara Vermek

Büyük işlerin sorumluluğunu bizzat üstlendiği, önemli olanları sağlam yaptığı ve bunun dışı işleri de ehil olanlara teslim ettiği zaman Devlet Başkanının yiyip içmesinde, oyun ve eğlencesinde bir sakınca yoktur.

Zulmü Süslü Gösterip Batıla Sürükleyen Amiller

Başkalarının işleri hakkında düşündüğü zaman kişinin gözünde şüphe ve kalbinde öfke olabilir. İşte bu iki haslet; zulmü süslü gösteren, batıla sürükleyen, güzeli çirkinleştiren ve çirkini de güzelleştiren şeylerdir.

Şüpheli ve öfkeli gözle bakmaya en fazla layık olan kişi, bu konuda yakınlarının ve vezirlerinin kendisine hazırlayıp süslemelerine rağmen kalbine şüphe gelip de devamlı artan Devlet Başkanıdır.

Düşünce, söz ve icraatta kendini adaletli olmaya zorlaması en uygun olan kişi, dediği ve yaptığı mutlak geçerli olan ve hiçbir zaman reddedilmeyen valilerdir.

Va1i olan bilmelidir ki insanlar onları, sözü yerine getirmemek ve sevgiyi unutmakla nitelerler. Vali olan kişi, onların bu sözlerini boşa çıkarmaya çalışsın ve gerek kendisine gerekse diğer valilere yakıştırılan bu kötü sıfatları bertaraf etsin.

Valinin, Halkın Durumunu Gözetmesi ve Hasetten Kaçınması

Valinin, halkının önemli işlerine ilaveten ufak tefek işlerini de araştırması bir görevdir. Çünkü ufak işlerde fayda görülecek bir yer olabileceği gibi, önemli işlerde de uzak kalınması mümkün olmayan yerler olabilir.

Vali, halkı hakkında bir inceleme yaptığı zaman, onların hayırlı ve hür olanlarının yoksulluğunu araştırсын ve sonra da o fakirliği ortadan kaldırmaya çalışsın. Yine o, halkının içindeki ayak takımının isyanını araştırсын ve onları bu maksatlarından alıkoysun. Vali, aç olan cömertten ve tok olan cimriden sakınsın. Çünkü cömert kişi acıktığı ve cimri olan da doyduğu zaman saldırır.

Valinin, iyi önlem almak hususunda gıpta etmesi dışında diğer valileri haset etmesi uygun olmaz.

Vali kesinlikle kendisi dışında herhangi bir kimseyi haset etmesin. Çünkü o bu konuda, bir üstünü haset eden avam tabakasına göre en az mazereti olan kişidir. Aslında hiçbir kişinin haset etmek için bir mazereti yoktur.

Vali, edep ve doğruluğun hafife alınması hariç, yanında olan ve rızasını istediğinden şüphe edilmeyen bir kişiyi, ayağı sürçüp yanılması sebebiyle asla kınamasın. Kendi rızası için çalışan basiretli birisini, aynı durumdaki diğer bir kişi ile bir tutmasın.

Halkın durumunu gözetmek ve hasetten uzak durmak şeklindeki iki özellik, vezir ve dostta bir arada bulunduğu zaman Vali uyur ve rahat olur. Bu durumda, haberi olmasa bile ihtiyaç duyduğu şeyler karşılanır ve unutsa bile, önemseddiği şeyler yerine getirilir.

Vali, insanların sözleri hakkında kötü zanda bulunmaya düşkün olmasın. İşlerini üzerine bina edeceği ve kalbini rahatlatacağı geniş bir hüsnü zana sahip olsun.

Vali olan kişi konuştuğu, verdiği ve bir şey yaptığı zaman temkinli olmayı elden bırakmasın.

Susmaktan vazgeçmek, konuşmaktan vazgeçmekten daha güzeldir. Vermemektan sonra vermek, verdikten sonra vermemeye başlamaktan daha iyidir. Bir işi iyice düşündükten sonra yapmaya başlamak, o işe başladıktan sonra kendini ondan alıkoymaktan daha iyidir. Bütün herkes tedbirli davranmaya muhtaçtır.

Tedbirli olmaya insanların en çok muhtaç olanı, sözlerini ve fiillerini ne engelleyenin ne de teşvik edenin olduğu Devlet Başkanlarıdır.

Sapkınlığın ve Alçaklığın önü Nasıl Alınır?

Vali bilmelidir ki akli başında olmayanlar dışında bütün herkes ona tabidir. Dolayısıyla dindarlık, iyilik ve insanlık onun katında revaçta olsun ki böylece tüm yeryüzündeki sapkınlıkların ve alçaklıkların önüne geçebilsin.

Dünya İşlerinden Valinin İhtiyaç Duyacağı Şeyler

Valinin dünya işlerinden ihtiyaç duyduğu şeylerin tümü hakkında iki görüş vardır: Kendisiyle otoritesini kuvvetlendirdiği görüş ve insanların gözünde onu güzel gösteren görüş.

Kuvvet görüşü, başlangıç yönünden bu iki görüşün en uygun olanı ve egoistlik yönünden en evlâ olanıdır.

Güzel gösteren görüş ise, tadı daha hazır ve dostu daha çok olandır.

Kuvvet güzelliğinden olmakla birlikte güzellik de kuvvettendir. Fakat iş, büyüklüğüne ve esasına bağlıdır.

Devlet Başkanı ve Vali ile Arkadaş Olanın Ne Yapması Gerekir?

Eğer Devlet Başkanı ile bir arkadaşlığın olursa, bu dostluk onu kırmadan uzun süreli olmalıdır. Bir anlık gafletin veya hafife alman sebebiyle ona karşı kırıcı bir tavrın olmasın.

Eğer onun seni kardeşi yerine koyduğunu görürsen, sen onu baban yerine koy. Sonra o sana değer verdikçe sen de ona olan saygını artır.

Mevki veya yetki sahibi birine uğrarsan, saygı duymayı ve yüceltmeyi zaten onun için bir hak olarak görerek onun sana karşı sevgi ve nasihati artmadan, sana saygısının ve seni yüceltmesinin söz konusu olacağını asla zannetme. Onunla daha öncelerde ilk kez karşılaşan kişi gibi ona karşı sıcakkanlı ve yumuşak ol. Seninle

onun arasındaki bir işi, onun bildiğin ahlâkı üzere yürütme. Çünkü ahlâk, Devlet Başkanlığı ile birlikte değişir. Biz, yetki sahibi olana karşı önceden olan samimiyeti dolayısıyla aşırı giden nice kişiler görmüşüzdür ki, onların bu tutumları kesinlikle kendilerine zarar vermiştir.

Muhabetin ve akrabalığın olanların dışında kendileriyle arkadaşlık yaptığın valilerle, arkadaşlığa devam etmemeyi başarabiliyorsan öyle yap. Eğer bu durum, senin para cezası almaya sebep olursa, artık o zaman ücretsiz olarak çalışacağını bil.

Eğer vali olmasından evvel seni dürüstlüğü, kişiliğin, dindarlığın ve güzel işleriyle tanımış vali ile arkadaş olmayı başarabilirsen öyle yap.

Şüphesiz vali olan kişinin vali olmazdan evvel bildikleri dışında, insanlar hakkında bir malumatı yoktur. O kişi vali olduktan sonra herkes onun karşısına süslü ve yapmacık bir halde çıkar. Böylece insanlar, taşımadıkları ve sahip olmadıkları hasletler sebebiyle kendilerini beğendirmek için hile yaparlar. Özellikle şerefsiz ve rezil olanlar yağcılıkta, ısrarda ve entrikada en öndedirler.

Valinin her ne kadar görüşü ve bilgisi derin olsa da, onun katında kötülerden çoğunun iyilerin yerine gelmesine, hainlerin çoğunun güvenilir olanların yerine konulmasına ve birçok vefasızın vefalı olanların yerine geçmesine, kendilerini hile ve gösterişten koruyan birçok fazilet sahibi insanın işinin gölgede kalmasına engel olamaz.

Eğer valinin seni güvenilir biri olarak kabul ettiğini anlamışsan, artık onu pohpohlamayı bırak ve konuşmalarında sıkça onun propagandasını yapıp durma. Yoksa bu durum, ona yabancılaşma ve uzaklaşma işaretidir. Oysa sen, bütün insanların başı olan kişiyle konuşuyorsun. Dolayısıyla onun önemseydiği ve saygı duyduğu hususlarda kusur etmemelisin.

Sakın ola ki valiler, herhangi bir şehirde veya kabiledede seni, aykırı eğilimde birisi olarak bilmesinler. Yoksa bir istihbarat veya tahkikat durumunda bu halinle suçlu bulunabilirsin. Eğer sözünün kabul görmesini istiyorsan görüşünü düzelt ve ona aykırı eğilim bulaştırma. Çünkü doğru olan bir görüşü düşmanın bile kabul eder ama aykırı eğilimi, bir çocuk veya bir dost bile kabul etmez.

Görüşüne aykırı eğilim karıştırdığını zannetmesin diye tetikte durduğun en önemli kişiler valilerdir. Çünkü onlara göre bu durum hilekârlıktır, hıyanettir ve küfürdür.

Eğer halkın iyiliğini istemeyen bir vali ile dostluğun varsa iyi bil ki, ikisinden birini seçebilmenin mümkün olmadığı iki durum arasında tercih yapmakta serbestsin.

Ya valiyle beraber olup halka cephe almak ki bu, dinin elden gitmesi demektir. Ya da halkla beraber olup valiye karşı tavır almak ki bu da dünyanın elden gitmesi demektir. Bu durumda senin için ölmekten veya kaçırmaktan başka yol yoktur.

Bil ki eğer valinin davranışları kabul edilemez bir durumda ise ve damarlarınız da birbirini tutmuşsa, senin yapman gereken en uygun şey, bu dostluğu ondan ayrılmanın güzel bir yolunu bulana kadar sürdürmektir.

Valinin beğendiğin veya beğenmediğin huyları ile kabul ettiğin veya etmediğin görüşleri üzerinde iyice düşün. Sonra onun sevdiği ve sevmediği şeyleri, senin sevdiğin ve sevmediğin şeylere çevirmek için onunla inatlaşma. Çünkü bu durum, netice itibarıyla soğukluğa ve düşmanlığa götürecektir hoş olmayan bir şeydir.

Eğer Devlet Başkanlığı makamının dışladığı birisi değilse, nadiren bir kişiyi inatlaşma ve zıtlaşma ile yolundan döndürebilirsin. Fakat kişinin en güzel bir fikrine destek verip onda yoğunlaşmasını sağlamaya, onu güzel göstermeye ve bu hususta onu cesaretlendirmeye güç yetirebilirsin. Eğer onun iyi yanları güçlenirse, alınan mesafe olarak bu sana yeter. Eğer doğru davranışların birazı onda yer etmişse, bu doğrular senin anlatmandan daha kibar ve onun hakkındaki hükmünden daha âdil bir şekilde hatalı noktalarını ona bildirir. Doğrular birbirini kuvvetlendirir ve bir doğru diğer doğruya götürür. Sonuçta bu durum, kişide her şeyin yerli yerine oturmasına ve her şeyde görüşün berraklaşmasına kadar devam eder. Eğer o kişide biraz da asalet varsa, böylece bütün yanlışları kökünden söküp atar.

Bu konuya önem ver ve bu işi iyi yap.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar

boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm, sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "9 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.4 cm." olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine "a.g.e." (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise "a.g.m." (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin "Giriş" ve "Sonuç" bölümü ile sonunda "Kaynakça" olmalıdır. "Kaynakça" başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, "Traditional Arabic" yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2.Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte'de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim'de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

8. Arapça ifade veya kaynaklara işaret edilirken orijinal metinde yer alan med harfleri uzatma (^) işareti ile gösterilmelidir (Buhârî, Mukâtebe, Muâşeret gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır:

<http://www.atauni.edu.tr/#sayfa=ilahiyat-fakultesi-fakulte-dergisi>

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.



ATATURK UNIVERSITY

REVIEW OF THE

FACULTY OF DIVINITY

ISSN 1303 - 295X

Year : 2010, Number : 34, Erzurum

ARTICLES

“Egocentric Interpretation” in Modern Era Hadith Interpretation
Ayhan TEKİNEŞ

Philosophical Changes and its Effect on Methods of Modern Literary Criticism
Desûkî İbrahim MUHAMMED İBRAHİM

The Cultural Life in Egypt in Ottoman Period
İyâd Fethi ABDULLATİF

Concept of Social Policy and Omar ibn Abd al-Aziz’s Social Policy
Murtaza KÖSE

**The Relationship of Illness and Sin in
Old Civilizations and the Matter of God’s Revenge**
Veli ATMACA

**On What “al-Anbiya 21/112”
Associates with the Fact of Imprecation**
Necdet ÇAĞIL

Ways of Forgiveness of Sins According to The Hadiths I
Harun ÖZÇELİK

The “Mirror Image” in Necip Fazıl’s Poetry
Adem CAN

**The Depiction of Star from
the Period of Pre-Islamic Age of Ignorance to the Abbasids**
Abdussamed YEŞİLDAĞ

TRANSLATIONS

İbn Fâris

H. FLEISCH

Trans.: Mustafa KAYA - Süleyman TÛLÛCÛ

Issues Relating to the Chairman of the State -1-

Trans.: Necdet ÜNAL

