

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University

ISSN 2602-2427

Cilt 3, Sayı 1-2, Haziran-Aralık, 2019

KASTAMONU



## **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah Osman Ali el-MANSURİ	Umm Al-Qura University
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Kocaeli Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA	Ürdün Üniversitesi
Prof. Dr. Adem TUTAR	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU	29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Durmuş ARIK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Hilmi DEMİR	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya ALPER	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet KÖSE	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT	Erciyes Üniversitesi

### **Hakem Kurulu | Referee Board**

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır

Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz

Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

### **Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design**

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ

### **Kapak Tasarımı**

Dr. Öğr. Üyesi Köksal BİLİRDÖNMEZ

### **Baskı Yeri / Publication Place**

Rektörlük Basımevi, Kastamonu

### **Yazışma adresi / Contact Address**

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), KASTAMONU

Tel: 0 366 2802702 Fax: 0 366 2802701

e-mail: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)



## İÇİNDEKİLER

### Araştırma Makaleleri/Research Article

Aytekin Demircioğlu-Büşra Çelik  
**Yaygın Din Eğitiminin Neliği** ..... 7-23  
The Meaning of Religious Education

Çetin Kaska  
**Sa'dî-i Şîrâzî'ye Göre Kadın** ..... 25-40  
Women According to Sa'adî-e Shîrâzî

Alhasan Muftah  
**علم الكلام الإسلامي وأثره على الفكر اليهودي** ..... 41-60  
The Effect of Kalam Science on Jewish Thought

Ahmed Alhabuni  
**الأغراض الشعرية عند شعراء السنوسية** ..... 61-84  
Topics in the Poems of the Poets of the Senusî State

### Kitap Değerlendirmeleri/Book Review

Muhammet Aydın  
**Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk** ..... 85-91

Mehmet Kaan Karaköse  
**Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar** ..... 93-98

### Dergimiz/ About the Journal

**Yayın ve Yazım İlkeleri** ..... 99-101



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of  
Kastamonu University  
Haziran-Aralık/June-December 3/1-2 (2019)  
ISSN 2602-2427**

**Yaygın Din Eğitiminin Neliği  
The Meaning of Religious Education**

**Aytekin Demircioğlu**

Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim  
Dalı/Din Bilimleri Bölümü/Kastamonu/Türkiye  
Associate Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of  
Philosophy and Religion  
Kastamonu/ Turkey  
[demircioglu.aytekin@gmail.com](mailto:demircioglu.aytekin@gmail.com)  
ORCID ID: 0000-0003-4945-5519

**Büşra Çelik**

Y. Lis. Öğr. Kastamonu Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri/Din  
Bilimleri Bölümü/Kastamonu/Türkiye  
Master Student Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Philosophy  
and Religion  
Kastamonu/ Turkey  
[busracelik2204@gmail.com](mailto:busracelik2204@gmail.com)

**Makale Bilgisi | Article Information**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 4 Aralık / December 2019  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Ocak 2020 / January 2020  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran-Aralık / June-December  
Cilt / Volume: 3, Sayı/ Issue: 1-2, Sayfa / Pages: 7-23

Atıf / Citation: Demircioğlu, Aytekin-Çelik, Büşra. "Yaygın Din Eğitiminin Neliği-  
The Meaning of Religious Education". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 3/1-2 (2019), 7-23.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
mailto: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Kastamonu University Theology  
Faculty/Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Yaygın Din Eğitiminin Neliği

### Öz

Dinin olduğu yerde -şu veya bu şekilde- onun eğitiminin de yapıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Tabii olan da budur. Çünkü, bireyin olduğu kadar, toplumun da sosyal kontrolünü sağlayan vasıtaların en önemlisi dindir. Dinin vazettiği inanç sisteminin, dünya görüşünün fert ve topluma ulaştırılması eğitim vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Din gerçeğinin inkâr edilememesindedir ki, onun eğitimine, fertlerin dinden gelen değer yargılarını öğrenmelerine ve bunları kendilerini izleyen kuşaklara aktarabilmelerine imkân sağlanması inanç ve vicdan hürriyetinin bir gereği olarak kabul edilmiştir. İslâm dini, inanç, ibadet ve ahlak esasları çerçevesinde insanların davranışlarını değiştirmeyi amaçlamıştır. Dinin devamlılığının sağlanabilmesi için eğitim önemlidir. Böyle bakıldığında İslâm dini içinde eğitim önemli yer alarak ilim öğrenmeyi ibadetlerin en üstünleri arasında göstermektedir. Sadece bilgi öğrenmek değil aynı zamanda bu bilginin zekâtı olarak bilginin paylaşılmasına da teşvik etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Din, İlahiyat, Eğitim,

## The Meaning of Religious Education

### Abstract

We can easily say that where religion exists - in one way or another - it is also educated. Of course this is what happens. Because the most important means of social control of the society as well as the individual is religion. It is possible to reach out to the individual and society the belief system promised by religion and the world view through education. The fact that the truth of religion cannot be denied has been accepted as a requirement of freedom of belief and conscience to enable education of individuals to learn value judgments coming from religion and to transfer them to the following generations. Islam aims to change people's behavior within the framework of religious, belief, worship and moral principles. Education is important to ensure the continuity of religion. From this point of view, education takes an important place in the Islamic religion and shows the learning of science as one of the top of worship. It encouraged not only learning knowledge but also the sharing of knowledge as the zakat of this knowledge.

**Keywords:** Religious Education, Non-Formal Religious Education, Religion, Theology, Education,

### Giriş

Eğitim, yalnızca okullarda yapılan bir faaliyet değildir. Eğitim hayat boyu devam eden bir süreçtir. Yaygın eğitimin ilk başlangıç noktası insanlık tarihi kadar eskidir. İlk insan aynı zamanda ilk peygamberdir. Yaygın din eğitimi de ilk olarak Hz. Âdem ile başlamış ve daha sonra gelen



peygamberlerle devam etmiştir. Yaygın din eğitiminin en güzel örnekleri peygamber efendimizde görülebilir. Hz. Muhammed Allah'tan aldığı vahiyleri, kendisine inananlara yaygın eğitim yoluyla aktarmaktaydı. İnananlar öğrenirken aynı zamanda öğretiyordu. Hz. Muhammed (sav) ve sahabeler inananları İslâm öğretilisine uygun olarak her vesileyle eğitmeye çalışıyordu. İslâm'ın başlangıcında evlerde, sohbetlerde, Suffe ve mescitte, hutbe ve vaazlarda daha uzakta olan topluluklara mektuplar veya İslâm dinini öğretebilecek kişileri göndermek suretiyle yaygın din eğitimi gerçekleştiriliyordu (Bulut, 1997).

Dört Halife ve onlardan sonraki dönemlerde, yaygın din eğitiminin kapsamının daha da genişletildiği görülmektedir. Bu dönemde cami ve mescitler yoluyla gerçekleştirilen hutbe ve vaazların yanı sıra özellikle sarayda, kitapçı dükkanlarında, bilginlerin evlerinde, ilim ve edep meclislerinde yaygın din eğitimi faaliyetleri devam ettirilmiştir.

### 1. Yaygın Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yaygın din eğitiminde halifelikteki gibi cami ve mescitler, ibadet dolayısıyla topluma dinî ve ahlaki boyuttan devam ettirilmişler fakat bu eğitim yanında açık eğitim de devam ettirilmiştir. Bu dönemde yaygın din eğitimi veren kurumların ortaya çıkışıyla birlikte yaygın din eğitimi sistemli bir şekil almıştır. Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde yaygın din eğitimi şu kurumlarda veriliyordu (Akyüz, 2004, 98-99):

1. **Tekke, Zâviye ve Dergâhlar:** Tekke, zâviye ve dergâhlarda verilen eğitimlerde gönüllülük esastır. Burada eğitim alan öğrencilerde yaş sınırlaması yoktu, her yaştan kişiler eğitim alabilmekteydi. Bu eğitimler yol gösterici bir *mürşid* liderliğinde yapılıyordu. Çünkü bu yapılar "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" sözünden beslenmekteydiler. Mürşidi arayarak bulmak gerekir; çünkü bu eğitim bir gönül alışverişi olduğu için mizaç ve tabiatların uyumu önemlidir ve bir kişiye iyi gelen mürşid başka bir kişiye iyi gelmeyebilir. Eğitim mürşid ile talebe arasında birebir yapılırdı, mürşid müridi ile özel olarak ilgilenirdi. Buralarda teslimiyetçi ve süresi belli olmayan bir eğitim anlayışı söz konusudur. Bu kurumlar yaygın din eğitimi açısından dönemsel olarak önemli kurumlardır.

2. **Vakıflar:** Selçuklu ve Osmanlı da kurulmuş olan vakıfların birçok amaçlarının yani sıra halkın din eğitimi konusunda önemli destekleri vardır. Genellikle tekke zaviye ve dergâhların harcamaları vakıflar tarafından ödenirdi.
3. **Ahîlik:** Ahîlik, özellikle mensuplarının ahlak eğitimi üzerinde durulması ve ahlak ile mesleki sanatın uyumlu bir bileşeninin ortaya çıkarılması bu kurumu, önemli bir yaygın din eğitimi kurumu haline getirmektedir.
4. **Yaran Sohbetleri ve Sıra Geceleri:** Buralarda müzik ağırlıklı olmakla birlikte, din ve ahlakla ilgili sohbetlerin yapıldığı yaygın eğitim alanlarıdır.
5. **Kütüphaneler:** Kütüphaneler sadece kitap alınıp verilen, ders çalışılan yerler değil, bunun ötesinde dinî ve ahlaki konuların tartışıldığı, zaman zaman halkın buralara gelerek din ve ahlak konularını dinlediği yerlerdi.
6. **Sahaflar ve Kitapçılar:** Bu esnaflar özellikle sahaflar sadece kitap satılan yerler değil aynı zamanda bilim adamlarının, kitapseverlerin buluştukları yerdir. Burada buluşan bilim adamları ve kitapseverler çeşitli dinî konular tartışır ve dinleyenleri bilgilendirirler. Bu açıdan yaygın din eğitimi açısından önemli yerlerdir.
7. **Devlet Adamlarının ve Zenginlerin Konakları:** Bilim adamlarını ve sanatçıları seven bazı devlet adamlarının ve zenginlerin konakları, önemli yaygın din eğitimi yapılan yerlerdendir. Buralarda yapılan sohbet ve toplantılar daha çok din ve ahlakla ilgili konulardan oluşmaktadır.
8. **Bilginlerin, Ediplerin Evleri:** Bu evlerde genellikle bilgin ve ediplere başvuran kişilere dinî ve ahlaki konularda, maddi karşılık beklenmeden eğitim verilir.
9. **Cer ve İşat Heyetleri:** Osmanlı döneminde en önemli yaygın din eğitimi faaliyetlerindendir. Genellikle Ramazan aylarından medrese talebelerini ülkenin en ücra yerlerine kadar gitmekte ve buralarda halkın dinî ve ahlaki konularda aydınlatılmasının en önemli yollarındandır.
10. **Kahvehaneler:** Kahvehanelerde aydınlar, edipler, halktan kişiler toplanırlar, konuşup tartışırlar, şiir okurlar, dinleyenler de yararlanırdı. Osmanlı döneminde kahvehaneler önemli yaygın din eğitimi yapılan yerlerdir.

11. **Orta Oyunu ve Karagöz:** Özellikle Ramazan aylarındaki faaliyetlerden olan Orta Oyunu ve Karagöz'de de din ve ahlakla ilgili konulara yer verilirdi.
12. **Ev Sohbetleri:** Genellikle Osmanlı'da ev sohbetleri görülmektedir. Osmanlı'da dinî ve ahlakî konular Muhammediye, Tenbihu'l Gafilin, İmâdü'l-İslâm gibi konular evlerde konuşulur halk bilinçlendirilirdi. Günümüzde bayanlar arasında yaygın olan Yasin ve Hatim günleri yapılır ve dinî konular hakkında konuşulurdu. Ev sohbetleri yaygın din eğitiminin en önemli yollarından biridir.

Osmanlı'da yaygın din eğitimi resmi olarak Şeyhülislâmlık, gayri resmi veya yarı resmi olarak ise, tekke, zâviye, dergâh, vakıf gibi kurumlar vasıtasıyla yürütülmüştür. Osmanlı Devleti'nde yaygın din eğitiminde belli bir plan çerçevesinde belli amaçları gerçekleştirmek üzere bir bütünlük içerisinde devam ettirildiğini söyleyebilmek de zordur. Cumhuriyet Döneminde; yaygın din eğitimi faaliyetleri Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet döneminde, yaygın din eğitimi açısından büyük gelişmeler görülmektedir. Bu gelişmeler teknoloji ile gerçekleşmektedir. Bu dönemde yaygın din eğitimi bilimsel çalışmalar da etkilemiştir. Aynı zamanda yaygın din eğitimi yeni gelişmelere ve ihtiyaçlara uygun şekilde, belli bir bütünlük içerisinde yürütülmeye çalışılmaktadır.

## 2. Yaygın Din Eğitimi Nedir?

Yaygın din eğitimi; Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiyle başlar. Ancak yaygın din eğitiminin sistemleşmesi ve kurumlaşması oldukça yenidir. Yaygın din eğitiminin farklı birçok tanımı vardır. Bu farklılığın sebebi din eğitimi kavramına yüklenen anlamlardan kaynaklanmaktadır.

Örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitimi ve öğretiminin dışında, halkı din konusunda aydınlatmak, onları batıl inanç ve hurafelerden arındırmak, dinin kardeşlik, özveri hoşgörüsü gibi ilkelerini bireylere kazandırmak ve ibadetlerin usulüne göre yerine getirilmesine yardımcı olmak üzere değişik mekânlarda yapılan etkinliklerin tümüdür (Yılmaz, 2003, 128).

Örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitim ve öğretiminin dışında halkı din konusunda aydınlatmak üzere değişik mekânlarda değişik kişilerce yapılan etkinliklerin tümüdür (Bulut, 1997, 20).

Bir başka tanıma göre, yetişkinlere ve okul dışındakilere örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca (her yaştan din eğitimi ihtiyacı duyanların ve özellikle de) yetişkinlerin dinî bilgilerinin artırmak, dinî anlayışını geliştirerek hayatın dinî boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimidir (Tosun, 2002, 156).

Tanımlara bakarak yaygın din eğitimi hakkında şunlar söylenebilir:

- Örgün eğitim dışında ya da planlı, programlı ve sistemli olarak yürütülen din eğitimidir.
- Ne ayrı bir eğitim sistemi ne de tüm toplumu eğitmek için kestirme bir yoldur.
- Süreklilik arz eden faaliyettir.
- Düzenlenen bütün din eğitimi faaliyetlerinde, yetişkinlerin özelliklerinin dikkate alındığı, ilgi ve ihtiyaçlarına göre programların hazırlandığı, öğretim yöntemlerinde ve uygulamalarında esnekliklerin olduğu faaliyetleridir.
- En genel anlamda amacı, din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanları, İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları konusunda bilgilendirmek dinî anlayışları geliştirerek hayatın dinî boyutunu yorumlarına yardımcı olmak, dinî ve ahlâki konularda onlara rehberlik ve dinî danışmanlık yapmak.
- Örgün eğitim sisteminin boş bıraktığı alanları tamamlamakta, ancak örgün eğitim gibi düzeylere ayrılmamakta ve birbirini izleyen hiyerarşik bir yapıya sahip bulunmamaktadır.
- Örgün eğitim gibi tamamen resmi ve kurumlaşmış da değildir.
- Daha çok yetişkinliklere yönelik olmakla beraber, toplumun bütün kesimlerine isteğe bağlı olarak verilmektedir.

Bu araştırmada da yaygın din eğitiminin çocukluk, gençlik, yetişkinlik, yaşlılık olarak ayrıldığı ve yaş gruplarına göre eğitim verildiği teyit edilmiştir.

### 3. Yaygın Din Eğitiminin Amacı ve Önemi

Yaygın din eğitiminin süreklilik ve işlevsellik ilkesine uygun olarak hayat boyu eğitim felsefesi çerçevesinde, önemli bir ihtiyaç bildiren (gönüllülük prensibi çerçevesinde) uygun metot ve iletişim imkânlarını kullanmak şartıyla amacı ve önemi şu şekilde sıralanabilir;

- İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları konusunda aydınlatmak.
- İslâm dininin değerlerini, insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark ettirmek.
- Dinî bilgiler, duygular ve beceriler kazandırarak hayatın dinî boyutunu başa çıkarabilmelerinde yardımcı olmak.
- Batıl inanç ve hurafelerden arındırmak onların, inanç, ibadet ve yaşantılarının sağlıklı bir şekilde yapılandırılmalarına yardımcı olmak.
- İbadet usulüne uygun olarak yerine getirmelerine yardımcı olmak.
- Dinî ahlaki problemlerin çözümünde yardımda bulunmak, rehberlik ve dinî danışmanlık yapmak ve öğrendiği değerlerden yardım alarak kendi çözümlerini üretebilmelerini sağlamak.
- İslâm dininin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'i doğru ve usulüne uygun öğrenebilmelerini sağlamak.
- Kur'ân-ı Kerîm'i mealinden okuma alışkanlığı kazanabilmelerini kazandırmak.
- Kültürlerarası etkileşimin hızlandığı günümüzde, barış kültürünün gelişmesine ve hoşgörü ortamının oluşmasında İslâm dininin değerlerini yorumlayarak katkıda bulunabilmelerine yardımcı olmaktadır.

Yaygın din eğitiminin amacını yalnızca dinî bilgi vermek olarak düşünmek yanlıştır. Yaygın din eğitimi daha geniş bir kapsamda düşünülmelidir.

Yaygın din eğitiminin amacı; yaygın din eğitiminin mahiyetini, alanını, amaçlarını, teori ve ilkelerini, yöntemlerini bu alandaki teorilerle uygulamalar arasındaki ilişkileri araştırmak ve din eğitimi gerçekliğinin yetişkinlere ilişkin boyutunu bilimsel yöntemlerle inceleyerek betimlemeye, açıklamaya ve ulaşacağı kanıtlanmış sistematik bilgilerle genellemelere, teori ve ilkelere ulaşmaya çalışmaktır.

Yaygın din eğitiminin önemi; dinin, eğitimin, din eğitiminin ve hayat boyu eğitimin önemi ile özdeşdir. Bu çerçevede yaygın din eğitiminin önemi şöyle sıralanabilir:

- Türkiye’de halkın dinî kültür düzeyinin istenen düzeyde olmaması bazı problemlerin ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bu nedenle hedef kitlenin din ile bilgi düzeyinin yükseltilmesi hem yaşanan dinin daha sağlıklı olması hem de kişiler arası ilişkiler açısından önemlidir.
- Dinin toplumsal bütünleşmeye, ahlaki gelişime, bireylerin birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışmasına vb. önem vermesi açısından da yaygın din eğitimi önem kazanmaktadır.
- Bugün örgün eğitimde olan bireylerin her bir konuda tarafsız olarak bilgiler alması ve bunları eleştirel bir bakış açısıyla sorgulamaları önemlidir. Okul, farklı inanç, değer yargısı, dünya görüşüne sahip bireylerin geldikleri ortak bir mekân oldukları için buralarda herhangi bir dinin pratiklerinin yapılması mümkün değildir. Halbuki yaygın din eğitimi bize bunun imkanını sağlamaktadır.

Bilimsel olarak yaygın din eğitiminin önemine bakıldığında; yapılan bütün faaliyetlerin belirli bir plan, program dahilinde yapılmasının emek, zaman ve para kaybını önlediği görülmektedir.

#### **4. Yaygın Din Eğitiminin Hedef Kitlesi**

Yaygın din eğitiminin hedef kitlesi çok geniş olmakla birlikte coğrafi bölgelere, yaş gruplarına, ihtiyaca, faaliyete, farklı öğrenme yeteneğine göre değişmektedir.

Yaygın din eğitiminin bir diğer hedef kitlesi ise örgün eğitime gitmiş, tamamlayamamış, hiç gitmemiş olan bütün yaş gruplarıdır. Genellikle yaygın din eğitimi yetişkinlerde görsek de yaygın din eğitimi her yaş grubunda görülmektedir. Genel bir sıralama yapılacak olursa;

- Okul öncesi yaşta çocuklar
- Okula devam eden çocuk ve gençler
- Örgün eğitimlerini tamamlayamamış veya okula gitmemiş genç ve yetişkinler

Yaygın din eğitimi, hedef kitlesine göre farklı isimler almaktadır. Örneğin camide yapılan bir yaygın din eğitimi topluluğuna 'cemaat' denilmektedir. Yine Kur'ân kursu öğretmeni ve kursiyer hatta öğrenci olarak isimlendirilmektedir. Ancak genel anlamda, bu etkinliklere katılanların daha çok yetişkinlerden oluşması sebebiyle, örgün eğitim kurumlarından farklı olduklarını belirtmek için öğrenen denilmektedir (Dam, 2002, 12).

##### 5. Yaygın Din Eğitiminin Gerçekleştirme Alanları ve Zamanları

Yaygın din eğitiminin faaliyetlerine ve hedef kitlesine bakıldığında gerçekleşme alanlarının oldukça geniş olduğu görülmektedir. Çünkü yaygın din eğitimi aile ile başlar ve yayıla yayıla devam eder. Bunlardan birkaçı camiler, mescitler, Kur'ân Kursları, cezaevleri, çocuk ıslah evleri, huzur evleri, yetiştirme yurtları ve hastanelerdir.

En başta da belirtildiği gibi ilk din eğitimi ailede başlar ve anne baba yerine göre nine dede tarafından yapılmaktadır. Bu dönemde verilen eğitimin çocuklar için önemi büyüktür; çünkü bu dönemde alınan eğitimle kişiliğinin oluşumu, dine karşı yönelimi ve ileriye dönük etkiler oluşur. Çocuğun din ile tanışması dinî sorular sormaya başladığı zaman ile başlar. Bu zaman biraz problemlidir. Dinî açıdan problem şudur: çocuğun soru sorduğu alan soyut bir alandır, fakat çocuğun soyut becerileri henüz gelişmemiştir. Bu bakımdan ailenin öncelikle çocuğun varlık şartlarını bilerek ve kabullenerek hareket etme isteği içerisinde olması gerekir (Selçuk, 1991, 266-279).

Okul dönemi ailede din eğitimi en problemlilerden biridir. Ailelerin dikkat etmesi gereken bazı hususlar vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Çocuk yaşadığını öğrenir. Aile çocuğu bocalamada bırakmadan ailede özdeşim ihtiyacını karşılamalıdır.
- Çocuk deneyerek öğrenir. İnsan denemelere kabiliyetlidir. Dener öğrenir, öğrenir dener. Bu kabiliyet özellikle ilk yaşlarda ve çocuklukta en üst seviyedir (Bilgin, 20004, 22).
- Çocuk bir haller varlığıdır. Doğrusu insan bir haller varlığıdır. Öğrendiği şeyleri bilinç haline getirme sürecinde zorlanır. Desteğe ihtiyaç duyar. Her zaman yeniden başlama ümidi taşımak ister. Rehberlik ister. Aile bu rehberliği üstlenmelidir.

- Çocuk biriciktir.
- Ailenin çocuğa bakış açısı çocuğun eğitime biçimine yansır (Cibran, 2015, 21):

Çocuklarınız sizin çocuklarınız değildir. Onlar hayatın kendine duyduğu özlemin oğulları ve kızlarıdır. Onlar sizinle gelirler, ama sizden değil ve onlar sizinle birlikte olsalar bile, yine de size ait değildir. Onlara sevginizi verebilirsiniz, düşüncelerini değil; çünkü kendi düşünceleri vardır onların.

Cami ve Mescitler yaygın din eğitimi açısından önemli yerlerdir. Yaygın din eğitimi faaliyetleri genellikle buralarda görülmektedir. Çünkü cami ve mescitler Müslüman topluluklarının birleştiği noktalardır. İslâmiyet'in ilk zamanlarından beri birer ilim, irfan yuvası olarak kullanılmaya başlanmıştır. Camiler din eğitiminin temel konuları olan; iman, ibadet ve ahlak açısından insanın ruhen ve bedenen işlendiği mekanlar olarak işlev yüklenmektedir. Yine camilerde vaaz ve hutbelerle de sürekli bir şekilde yaygın din eğitimi verilmektedir. Yaygın din eğitiminde cami eğitimini yürütenlerin bazı niteliklere sahip olması gerekir, bu nitelikler şunlardır:

- Kişisel Nitelikler
  - ✓ İhlâslı olma
  - ✓ Sabırlı olma
  - ✓ Tevazu sahibi olma
  - ✓ İnsanlara karşı empati kurabilme vb. özellikleridir.
- Genel Kültür Nitelikleri
  - ✓ İnsan psikolojisinden anlama
  - ✓ İletişim becerisine sahip olma
  - ✓ Dinî konuları diğer bilimlerle ilişkilendirebilme vb. özellikleridir.
- Mesleki Nitelik
  - ✓ İlmihal bilgisine sahip olma
  - ✓ Kur'ân ve sünnet kültürlerine sahip olma
  - ✓ Cemaat üzerinde manevi otorite kurabilme vb. özellikler.
- Eğitime- Öğrenme Nitelikleri
  - ✓ Muhatapları tanıma
  - ✓ Hutbe ve vaazlar hazırlanıp sunabilme
  - ✓ Kolaylaştırıcı ve yumuşak üslup sahibi olma vb. özelliklerdir.



Cami eğitiminin hedef kitlesi çocuklar, gençler ve yetişkinlerdir.

Camide verilen yaygın din eğitiminin ilk ögesi hutbedir. Hutbe kelime olarak konuşmak, bir kişi ya da gruba hitap etmek, söz söylemek gibi anlamlara gelir ve Cuma ve bayram namazları için camiye gelen cemaate yönelik olarak minberden yapılan dinî nitelikli konuşmaya denilmektedir (Çakan, 1998, 26). Hutbenin amacı öğüt vermek, nasihat etmek Müslümanların dinî duygularını geliştirmek, onları çeşitli konularda bilgilendirmek, insanları iyiliğe yönlendirip kötülüklerden vazgeçirmeye çalışmaktır.

Vaaz öğüt vermek, nasihat etmek, iyi ve kötü sonuçları hatırlatarak kalbi yumuşatıcı sözler söylemektir (Çakan, 1998, 120). Vaazın amacı, halkı din konusunda aydınlatmaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de öğüt ve nasihat vurgusu yirmi beş ayette geçmektedir (Abdubaki, 1982, 755) ve bu türden ifadelerin müminlere fayda vereceği anlatılmaktadır (en-Nisâ, 4/63; el-Gâşiye, 88/21-22; el- Kâf 50/45).

Cami derslerinin mihenk noktası 'Sizin hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğreteninizdir' (Buhârî, "İdeyn", 19; Müslim, "İdeyn", 1) hadisidir. Yaygın din eğitimi bir parçası olarak kabul edilen Kur'ân-ı Kerîm ve dinî bilgiler öğretiminden yararlanmak isteyenler için yaş sınırı aranmamakta ve cami görevlileri, bu hizmet için günde üç saat kadar görevlendirilmektedir.

Kur'ân Kursları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş ve görevleri hakkındaki 633 sayılı kanunun 7/d fırcası gereği açılan ve ilgili yönetmelik hükümlerine göre yürütülen yaygın din eğitimi kurumlarıdır. Kur'ân Kursları yaygın din eğitiminin gerçekleştiği en önemli yerlerden biridir.

Yaz Kur'ân Kursları örgün eğitim sürecinde bulunan çocuk ve gençlerin temel dinî bilgileri öğrenmelerine yönelik önemli bir başka hizmet alanıdır.

Cezaevlerinde yürütülmekte olan yaygın din eğitimi faaliyetleri Diyanet İşleri Başkanlığınca tayin edilen Cezaevi Vaizleri tarafından yürütülmektedir. Cezaevlerinde din ve ahlak dersleri verilmesinin amacı tutuklu ve hükümlüleri din konusunda aydınlatmak, eksik bilgilerini gidermek, tamamlamak, yanlış bilgilerini düzeltmek dinî duygu ve

düşüncelerini geliştirmek insan, aile, millet ve vatan sevgisi ile milli birlik ve bütünlük şuurunu aşılmasıdır. Aynı zamanda insanların dine olan ihtiyaçlarını öğretmek, tutuklu ve hükümlülerin, dengeli ve uyumlu bir kişilik kazanmalarını sağlamaktır.

Çocuk ıslah evlerinde de yaygın din eğitimi faaliyetleri ile özellikle çocukların ahlaki gelişimlerine katkıda bulunulmaya çalışılmaktadır

Huzurevlerinde yaygın din eğitimi faaliyetleri ile din ve ahlakla ilgili konularda ihtiyaç duydukları konularda programlar yapılmaktadır. Yaşlarının ileri aşamada olduğu düşünülecek olursa, onlara hastalık, ölüm hakkında tatmin edici düzeyde makul bir açıklama ve bilgi verilmesi bu dönem yaygın din eğitiminin merkezini oluşturmaktadır.

Hastanelerde ise yaygın din eğitimi faaliyetleri istekli hastalara ve hasta yakınlarına sağlanmaktadır. Ayrıca hayatını kaybeden kimselerin ölüm sonrası işlemleri kimi hastanelerde verilmektedir. Hastanedeki uygulama örnekleri yaygın din eğitiminin aynı zamanda sosyal bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

## 6. Yaygın Din Eğitiminin Vasıtaları

Yaygın din eğitiminin vasıtalarıyla din eğitimi türünün gerçekleştirilme alanlarıyla yakından ilişkilidir.

Yaygın din eğitiminin vasıtaları şu şekilde sıralanabilir;

- Hutbe; yaygın din eğitimi açısından hutbe önemli bir yere sahiptir. Hutbe dindeki mesajları hedef kitleye ulaştırmada güzel bir vasıta. Haftada bir kılınan Cuma namazları ile iki dinî bayramdan sonra okunan hutbe önemli bir kitle iletişim aracıdır.
- Vaaz; yaygın din eğitiminde hutbeden sonra en önemli vasıtalarındandır. Vaazda hutbe gibi cami içerisinde gerçekleştirilen bir faaliyettir.
- Kur'ân Kursları; yaygın din eğitiminin genellikle yapıldığı alanlardan biridir. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir.

- Merkez İrşat Ekipleri; Diyanet İşleri Başkanlığının merkez teşkilatına bağlı olarak görev yapan din görevlilerinin gerçekleştiği bir yaygın din eğitimi türü ve vasıtasıdır.
- Konferans, Panel ve Sempozyumlar; Diyanet İşleri Başkanlığı'nun akademik seviyede halkı bilgilendirecek, önemli ve güncel dinî konuların tartışılarak fikir geliştirilmesine, geliştirilen fikir ve düşüncelerin paylaşılmasına katkıda bulunan yaygın din eğitimi faaliyetlerindedir.
- Kitle İletişim Araçları; yaygın din eğitimi vasıtalarından biridir, belki de son zamanlarda en önemli vasıtalarındandır. Şüphesiz internette din eğitimi faaliyetlerinin farklı boyutları bulunmaktadır.

### 7. Yaygın Din Eğitiminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Yaygın din eğitiminde öğrenme ve öğretim yöntem ve teknikleri, bir taraftan öğrencinin öğrenme etkinliklerini, diğer taraftan da öğrenenin öğrenme etkinliklerini içermektedir.

Öğrenme-öğretme sürecinde hangi yöntem ve tekniğin işe koşulması gerektiğine karar verebilmek için öğrenmeyi etkileyen faktörleri dikkate almak gereklidir. Öğrenmeyi etkileyen faktörler, öğrenenin ön bilgileri, öğrenenin karakteri ve tercihleri, öğrenme ortamının büyüklüğü, öğretici karakteri ve kullanılan öğretim yöntem ve teknikleridir.

Yaygın din eğitiminde kullanılacak en iyi yöntem ve teknikleri duruma göre değişir.

Yetişkinler aldığı eğitime ilişkin sıkı yararlılık ölçütleri uygularlar. Kendilerine yarar getireceğini umdukları din eğitimi faaliyetlerine katılırlar ve yetişkinlikler edindiği bilgiyi ve beceriyi hemen kullanmak ister.

Yetişkin din eğitiminde kullanılacak yöntemler şöyle sıralanabilir (Güneş, 1996, 121-122):

- Yetişkinlere yönelik ve onun yaşadığı çerçeveye uygun olmalı
- Yetişkinin öğrenmeyi öğrenmesine yardım etmeli
- Grup yöntemlerini ağırlıklı olarak kullanmalıdır.

Yaygın din eğitiminin en önemli hedef kitlesi olarak yetişkin din eğitiminde kullanılabilecek yöntemlerden bazıları şunlardır;

- **Anlatım Yöntemi:** En eski öğretim yöntemidir. Öğretmen merkezlidir. Daha çok sunuş yoluyla öğretim stratejisinde ve bilgi düzeyindeki davranışların kazandırılmasında kullanılmaktadır. Anlatım yönteminin etkisini arttırmak için diğer yöntemlerden faydalanmak gerekir. Öğrencilere iyi bir dinleyici olma özelliği kazandırırken uzun süre kullanılmasın da öğrencilerde dikkat eksikliğine ve motivasyon düşüklüğüne neden olur.
- **Soru-Cevap Yöntemi:** Dersin giriş bölümünde öğrencilerin; hazır bulunuşluklarını ölçmede, etkinlikler bölümünde öğrencilerin derse katılmasında ve sonuç bölümünde ise öğrenme eksikliklerini belirlemede kullanılır. Sorular açık ve anlaşılır olmakla birlikte öğrenciyi derse katma amacı gütmelidir.
- **Gösteri Yöntemi:** Yetişkin eğitiminde beceriye yönelik programlarda gösteri yöntemi kullanılmaktadır. Yetişkinlerin önünde bir becerinin ya da işin nasıl yapılacağına gösterilmesidir.
- **Grup Tartışma Yöntemi:** Öğrencilere kendi düşünce ve görüşlerini açıkça ortaya koyma, başkalarının görüş ve düşüncelerini öğrenme ve herhangi bir konuyu karşılıklı konuşarak, birbirini dinleyerek, eleştirerek gerektiğinde sorular sorarak inceleme olanağı tanıyan bir yöntemdir. Yetişkinlerin bir konu ya da sorun üzerinde birlikte konuşarak, tartışarak en uygun çözümü bulmalarına dayalı uygulamalara denilmektedir. Grup çalışmalarının birçok farklı şekilleri vardır. Hutbe ve vaazlarda kullanılamaz olmasına karşın diğer yaygın din eğitimi etkinliklerinde kullanılır.
- **Bireysel Öğrenme-Öğretme Yöntem ve Teknikleri:** Eğitim teknolojisinin gelişmesiyle ortaya çıkan yöntem ve tekniklerdir. Bu yöntemlerin içine programlı öğretim, bağımsız öğrenme, bilgisayarla öğretim, öğrenmeyi öğrenme, birebir öğretim yöntem ve teknikleri girmektedir.

## 8. Yaygın Din Eğitiminin Problemleri

Yaygın din eğitiminin, geniş bir gerçekleştirme alanı, vasıtaları ve hedef kitlesi bulunmaktadır. Bunun için yaygın din eğitimi ile ilgili bazı problemler vardır. Bu problemlerden en önemlilerinden biri, planlanan ve

düzenlenen faaliyetlerin bilimsel bir temele oturtulmamış olmasıdır. Yaygın din eğitimi alanında hem anlayış hem de uygulama bazında bir geleneksellik hakimdir. Yaygın din eğitimi ile ilgili bilimlerin ve alan araştırmalarının verilerinden hareketle kendi bilimsel temellerinin konulması bu alanın acil meselelerinden biridir (Tosun, 2002, 163). Bu temel problem çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uhdesinde olan Türkiye'deki yaygın din eğitiminin önemli vasıtaları olan vaaz, hutbe, Kur'ân Kursları, irşat faaliyetleri, cezaevi vaizliği, dinî basılı yayınlar konularında ciddi problemler vardır. Problemler şu şekilde sıralanabilir:

- Yaygın din eğitimi faaliyetlerinin bugünün insanının ihtiyacı yönünde belli hedeflere yönelik bütünlük içerisinde bir içerik ile gerçekleşmesinde problemler vardır. Dinî konularda toplumun aydınlatılmasının temini gerçekleştirilecek faaliyetlerin belirlenen hedeflere yönelik bir bütünlük içerisinde yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak yapılan çalışmalar, genelde birbirinden habersiz ve toplumun din ve ahlakla ilgili problemlerine çözüm önerileri üretmemektedir. Öncelikle ahlakla ilgili ihtiyaç analizi yapıp, buna göre de vaaz, hutbe, seminer, konferans vb. etkinliklerin düzenlenmesi gerekmektedir. Bunun için de öncelikli bu günün insanına kazandırılması gereken din anlayışı nasıl olmalıdır? Sorusunun cevabı belirlenmeli ve hedefler konulmalıdır. Konulan bu hedeflere göre de kısa, orta ve uzun vadede gerçekleştirilecek yaygın din eğitimi hizmetleri planlanmalıdır (Tosun, 2002: 164)
- Yaygın din eğitimi faaliyetlerinin veriliş yöntemlerinde problemler vardır. Geleneksel yöntemler ağırlıklı olarak kullanılmaktadır. Yaygın din eğitiminde yöntem, diğer bütün eğitim dallarında olduğu kadar önemlidir. Yaygın din eğitiminde yöntem, iletilen muhtevanın anlaşılmasına ve üzerinde düşünülmesine yardımcı olabilecek biçimde seçilmelidir. Yaygın din eğitiminin çok geniş ve farklı bir hedef kitlesi olmasına karşın. Ne muhteva ne de veriliş şeklinde bir farklılaşma yeterince bulunmaktadır. Bunları göz önünde bulundurarak yeni yöntemler geliştirilmelidir.
- Tefsir, hadis ve İslâm tarihiyle ilgili kaynak eserlerin tercümeleri günümüzde hızlanmıştır. Tercüme yapılırken İslâm imanını, hurafelerle ve İsrailiyat hikayeleriyle yapılmaktadır. Tercüme yapılırken bu nevi hurafe, efsane, İsrailiyat ve yanlış inançlar gösterilmemelidir (Yakıt, 1995, 423-424).

- Yaygın din eğitiminin en önemli vasıtalarından olan kitle iletişim araçlarının kullanımında önemli problemler vardır. Radyo ve televizyon dinî ve ahlaki yayınlar hedef kitlesinin ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte değildir.
- Yaygın din eğitiminde yazılı, görsel ve sesli yayınlarda kullanılan dil ise ayrı bir problem alanını oluşturmaktadır. Kullanılan dil korkutucu bir üslupla bugünün insanın anlamayacağı şekildedir.
- Özel radyo ve televizyonların din ve ahlakla ilgili yaptıkları yayınlar ise, bugünün insanına hitap etmemektedir. Din daha çok belli sayıda ibadetleri yerine getirme ve bunun karşılığında sevap kazanma olarak anlatılmaktadır.

### **Sonuç**

Dinî yayınlar hedef kitlenin ilgi, ihtiyaç vb. özelliklerine göre, uzmanlar tarafından yapılmalıdır. İnananların inandıklarıyla bildikleri arasında bağlantı kurabilecekleri yayınlar olmalıdır. Hurafelerden arınmış, ilmi veriler ışığında yapılmış yayınlar olmalıdır. Müspet bilimlerle ilgili yayınlar, fenomenin sabitliği, izahın değişe bilirliliği esası dikkate alınarak yapılmalıdır. Dinî yayınlar devlet eliyle özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakülteleri gibi resmi kuruluşlar eliyle ciddi bir şekilde yapılmalıdır. Farklı dinî telakkilerden doğan fanatik çevrelerin, klik Őuuruna dayanan cahilane yayınları, toplumun sosyo-kültürel inanç yapısını bozar ve dinî bütünleşmeyi zedeler. Unutulmamalıdır ki inanç bütünlüğünün alacağı her yara milli bütünleşmeye zarar verir.

Yaygın din eğitimi hizmetleri için yetişmiş eleman sıkıntısı problemi ciddi boyutlardadır. 'Din Hizmetleri Programı' açılmalıdır. İmam-hatip mezunlarının seviyesini yükseltmek için bugüne kadar bazı önlemler alınmaya çalışılmıştır. Ancak bunlar yaygın din eğitiminin istenilen şekilde sunulmasına yeterince katkı sağlayamamıştır. Elbette Şu anda görev yapan personelin yeterliliklerin yükseltilmesi için, hizmet- içi kurslara ağırlık verilmelidir.

### Kaynakça

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2004.
- Bulut, Mehmet. "Yaygın Din Eğitimi." *Diyanet İlmi Dergi* 29/3 (1993), 3-9.
- Dam, Hasan. (2002). *Yetişkinlerin Din Eğitimi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Kara, Mustafa. "Tekke Eğitimi ve Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008), 107-138.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008), 399-430.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Yakıt, İsmail. "Çağdaş Problemler ve İnanç Buhranına Karşı Dinî Yayınlar." *I Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri: (1-5 Kasım 1993)*. 418-428. 2. Cilt, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.





**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of  
Kastamonu University  
Haziran-Aralık/June-December 3/1-2 (2019)  
ISSN 2602-2427**

**Sa‘dî-i Şîrâzî’ye Göre Kadın  
Women According to Sa‘adî-e Shîrâzî**

**Çetin Kaska**

Arş. Gör. Dr. İstanbul Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü  
İstanbul/Türkiye  
Research Assistant, PhD. Istanbul University, Faculty of Literature,  
Department of Persian Language and Literature  
İstanbul/ Turkey

cetinkaska@hotmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-1168-5522

**Makale Bilgisi | Article Information**

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 28 Nisan / April 2019  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Aralık / December 2019  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran-Aralık / June-December  
Cilt / Volume: 3, Sayı/ Issue:1-2, Sayfa / Pages: 25-40

Atıf / Citation: Kaska, Çetin. “Sa‘dî-i Şîrâzî’ye Göre Kadın-Women According to Sa‘adî-e Shîrâzî”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Kastamonu* 3/1-2 (2019), 25-40.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
mailto: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/  
Kastamonu University Theology Faculty/Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Sa'dî-i Şîrâzî'ye Göre Kadın

### Öz

Fars edebiyatının hicrî yedinci yüzyıldaki en önemli mutasavvîf şairlerinden olan Sa'dî-i Şîrâzî eserlerinde kadınları kimi zaman müspet kimi zaman menfi bir bakış açısıyla ele almıştır. Sa'dî'nin hem Gülistân hem de Bostân adlı eserinde kadına: Anne, eş, sevgili, kız kardeş olarak işaret edilmiş ve erkek kadın arasındaki ilişki beyan edilmiştir. Sa'dî'ye göre şefkat kahramanı anne çok muhteremdir, çocuklukta ona çektirilen eziyeti unutup gençlik devrinde onu incitmek uygun değildir. Sa'dî eserlerinde kadınlara hayâ, güzel ahlak, vefakârlık, iyi niyet ve müspet hareket tavsiye etmektedir. Bu makalede İran edebiyatının en tanınmış mutasavvîf şairlerinden biri olan Sa'dî'nin eserlerinde kadını nasıl ele aldığı örneklerle açıklanmıştır. Ayrıca o dönemdeki toplumda kadınların konumuna işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fars Edebiyatı, Sa'dî, Kadın, Bostân, Gülistân.

## Women According to Sa'adî-e Shirâzî

### Abstract

Being one of the most prominent poets of the Persian poetry in the hijri seventh century, Sa'dî considers women in his works sometimes from a positive point of view and sometimes from a negative point of view. Sa'dî point to women in his both works of Golestân and Bostân as mother, spouse, beloved, and sister; and explains the relationship between man and woman. According to Sa'dî, a mother is respectable; keeping in mind the hardships she experienced while growing up her children, it is not appropriate to treat her impolitely and hurt her in the youth. He recommends women to possess certain characteristics such as modesty, good character, loyalty, good intention and positive action.

**Keywords:** Persian Literature, Sa'adî-e Shirâzî, Woman, Bostân, Golestân.

### Giriş

Fars edebiyatında Hâfız, Fahreddîn-i Irâkî, Mevlânâ, Senâî, Nizâmî ve Câmi gibi büyük mutasavvîf şairlerin hemen hepsi çeşitli vesilelerle kadın konusuna değinmişlerdir. Mevlânâ, *Mesnevî'* de gayesini iyi anlatabilmek için kadını kendi zamanındaki kültürel bakış açısıyla ele almıştır. Ayrıca o

dönemde halkın kadına bakış açısının nasıl olduğunu *Mesnevî'*de dile getirmiştir. Mevlânâ kendi döneminin düşüncesine ayrı olarak kadınları saygıdeğer bilmiş ve onların eve hapsedilmesine karşı çıkmıştır. Mevlânâ'nın kadına bakış açısını tam manasıyla kavramak için *Mesnevî'*indeki kadın konusundaki beyitleri iki gruba ayırmak gerekmektedir. Biri Mevlânâ'nın yaşadığı asrın kadına geleneksel bakış açısını yansıtmaktadır, diğeryse onun kadına bakış açısını göstermektedir.<sup>1</sup> İran kültürünün en asil ve seçkin çehresi Sa'dî-i Şîrâzî'yi de kadın konusunu geniş ölçüde ele almıştır.

İran'ın en ünlü edip ve şairi olan Sa'dî 610-15 yılları arası Şîrâz'da doğmuştur. Şiirlerinde Sa'dî mahlasını kullanmış ve bu mahlası şehzade Sa'd b. Ebû Bekir'den almıştır. Sa'dî ilköğrenimini Şîrâz'da tamamlamış, Moğol saldırısından sonra Bağdat'a gitmiş ve oradaki Nizâmiye Medresesi'nde ilim tahsil etmiştir. Dindar bir aileye mensup olan Sa'dî yaklaşık on iki yaşındayken babasını kaybetmiş ve dedesi Mesûd Kâzerûnî onun eğitimiyle bizzat ilgilenmiştir. Sa'dî hayatının bir kısmını seyahatle geçirmiş, Irak, Suriye, Anadolu, Mısır, Belh vb. gibi yerleri gezmiştir. Mutasavvıf olarak bilinen Sa'dî seyahatleri neticesinde birçok şair, edip, din âlimi ile görüşmüş ve onlardan edindiği tecrübeleri kimi zaman eserlerinde dile getirmiştir.<sup>2</sup> Bu makalede Sa'dî'nin Bostân ve Gülistân adlı eserlerinde kadına bakış açısı ele alınmıştır. Bu çalışma ve araştırma neticesinde Sa'dî ve yaşadığı toplumun kadınlar hakkında olumlu ve olumsuz düşünceleri örneklerle izah edilmiştir.

Sa'dî yaşadığı dönemde hem evde hem de toplum içinde kadına bakış açısını eserlerinde dile getirmiştir. Gülistân'daki hikâyelerde kadınlar on üç defa; kız, anne, büyükanne, genç kadın, yaşlı kadın, güzel yüzlü kadın, ay yüzlü ve Çinli köle gibi adlarla anılmıştır. Sa'dî kadınları; kötü kadın ve iyi kadın olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre kötü kadın; kocasına daima bağırır, sürekli pazarda dolaşır, kocasının sözünü dinlemez, cahil ve güvenilmezdir, emanette sahip çıkmaz, yabancılarla takılır ve evde daima hır hür çıkartır. İyi kadınsa; ayıpları örter, dindardır, güzel yüzlüdür, emanette sahip çıkar, eşini sever ve itaatkârdır. Sa'dî'ye göre sevimli, dindar ve iyi ahlaklı kadın sadece kocasını cennette koymaz, belki makamını bile yükseltir.<sup>3</sup>

Sadece edebi kaygılarla eserlerini kaleme almayan Sa'dî yaşadığı toplumun düşüncelerini, inançlarını ve siyasal ilişkilerini tasvir edip ahlaki öğütler vermiş, kimi zaman da uygunsuz hareket ve düşünceleri alaya alıp

<sup>1</sup> Kerîm Zemânî, *Mînâger-i İşk* (Tahran: Neşr-i Ney, 1392), 874.

<sup>2</sup> Hasan Çiftçi, *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 260-61; Zebîhullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân* (Tahran: Entesârât-i Firdevs, 1369), 3/584-613; Hamîd Yezdân Perest, *Âteş-i Pârsî* (Tahran: Entesârât-i İtlâ'ât, 1393), 1: 323; Hâdî Kazâî, *Zindegînâme-i Şâirân ve Nivîsendegân ez Rûdekî tâ Devletâbâdî*, (Tahran: Entesârât-i Behzâd, 1386), 195-99.

<sup>3</sup> Cemîle Kadîver, *Zen Ez Nigâh-i Sa'dî* (Der Bûstân ve Gülistân), *Meccele-i Zebân ve Edebiyyât-i Fârsî-yi Dânişgâh-i Sîstân ve Belûçitân* (Tahran: 1386), 93-95.

eleştirmiş ve çözüm bulmaya çalışmıştır. Sa'dî bu bağlamda kadınların ön plana çıkan kusur ve kötü yönlerini beyan etmiştir. Bir yandan ahlaklı ve gönül sahibi kadınlar övülürken diğer yandan kavgacı ve geçimsizler yerilmektedir. Sa'dî'nin eserlerinde kimi yerde kadınlar erkeklerden daha üstün görülürken kimi yerde bütün olumsuzluklar kadınlara nispet edilmiştir.<sup>4</sup>

**Anne:** Bütün büyük âlimler gibi Sa'dî de şiirlerinde anne sevgisini acıklı bir şekilde ifade etmiştir. Çocukluğunda annesinin kalbini kırdığını ve annesinin ona verdiği cevabı beyan etmiştir. Anne kucağının çocuk için ne anlam ifade ettiği ve çocuğun bütün eziyetine annenin sevgi ve şefkat sebebiyle katlandığı belirtilmiştir. Sa'dî'nin eserlerinde anne sürekli çocuklarına öğüt veren kimsedir. Öğütlerini çoğunlukla kız çocuklarına vermektedir. Sa'dî'ye göre anne Allah'ın bir nimetidir, o sebeple şükretmek gerekir.

وقتی به جهل جوانی بانگ بر مادر زدم دل آزرده به کنجی نشست و گریان همی گفت مگر خردی فراموش کردی که درشتی میکنی؟

چه خوش گفت : زالی به فرزند خویش      چو دیدش پلنگ افکن و پیل تن  
گر از عهد خردیت یاد آمدی      که بیچاره بودی در آغوش من  
نکردی در این روز بر من جفا      که تو شیر مردی و من پیرزن<sup>5</sup>

*Gençlik cehaletiyle anneme bağırdım. Kalbi kırgın bir şekilde bir köşeye oturdu ve ağlayarak; "Çocukluk günlerini unuttun da mı bana böyle kaba davranıyorsun" dedi.*

*İhtiyar, iri yarı kaplamı deviren evladını görünce ona ne güzel dedi:*

*"Hatırma kucağımda biçare olduğun o çocukluk günlerin gelseydi,*

*Bugün bana cefa etmezdin çünkü sen aslan gibi bir adamsın bense yaşlı bir kadın."*

کنار و بر مادر دلپذیر      بهشتت و پستان در او جوی شیر  
درختی است بلای جان پرورش      ولد میوه نازنین بر برش  
نه رگهای پستان درون دل است؟      پس ار بنگری شیر خون دل است  
به خونس فرو برده دندان چو نیش      سرشته در او مهر خونخوار خویش<sup>6</sup>

*Anne kucağı ve kenarı çocuğun cenneti ve memesiye süt çeşmesidir.*

<sup>4</sup> Ali Dehkânî, Fâtme Selîmî ve Rekîh Zâr'î, *Berresî-yi Tatbîkî-yi Simâ-yi Zen Der Şi'r-i Mütenebî ve Sa'dî, Zen ve Mutâla'ât-i Hânvâde* (Tahran, y.y., 1389), 62-64, 71.

<sup>5</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyât-i Sa'dî*, nşr. Muhammed Ali Fûrûğî (Tahran: Müessesese-i Matbû'ât-i 'İlmî, 1345), 252.

<sup>6</sup> Muhammed Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, (Tahran: Entesârât-i Câvidân, 1353), 340.

*Anne can besleyen bir ağaç gibidir, çocuksa o ağacın nazenin meyvesidir.*

*Memenin damarları kalbin içinde değil mi? O halde iyi bakarsan süt yüreğin kanı değil mi?*

*Memesine diş geçirip kan emer, anne acı çeker ama şefkatinden çocuğa katlanır.*

**Kayınvalide:** Sa'dî *Gülistân*'daki bir hikâyede eşi ölen birisinin kayınvalidesine bakmak zorunda kalması ve çektiği sıkıntıyı ifade etmiştir.

Yıki ra zni saħab ĵemal ĵavan der ĵdšt w mader zn fertot be elat kaibn der ĵane mtemkn bmand w mrd az mħawrt aw be ĵan rnĵidi w az mħawrt aw ĵare ndidi ta ĵroħi ařnayan pirsidin آمدنش. یکی ĵfta ĵĵoñħay der mħawrt yar eziz ĵft nadidin zn br mn ĵnan dšħawar ništ ke didn mader zn.<sup>7</sup>

*Birinin ĵüzel yüzlü karısı vefat edince, mehir nedeniyle ihtiyar olan kayınvalidesiyle oturmak zorunda kaldı. Adam onunla konuşmaktan usanmıştı ama onunla birlikte oturmaktan başka çaresi yoktu. Bir ara tanıdıklardan oluşan bir grup ona hal hatır sormaya geldiler. Onlardan biri; "Sevgili karının ayrılığından beri nasılsın" dedi. Adam; "Karımı görmemek, kaynanamı görmek kadar ĵüç değil" dedi.*

**Eş:** *Gülistân* ve *Bostân*'daki hikâyelere bakıldığında Sa'dî'nin iki defa evlendiği görülmektedir. İlk evliliği zorunlu bir evliliktir. Frenklere esir düşmüş, para verip onu kurtaran Halep eşrafından birinin kızıyla evlenmiştir. İlk eşi huysuz ve kavgacı bir kadındır. Sa'dî bu eşinin fenaliğundan ve hayatı zehir etmesinden o kadar bizar olmuş ki onu cehenneme ve ateşin verdiği azaba benzetmiştir. Bu kadının özelliklerini Sa'dî şöyle ifade etmiştir;

br ĵalt mn rħmt آورد w be de dinar az qidm ĵlav ĵrd w ba ĵod be ĵlb brd w dħtri ke dast be nħaħ mn der آورد be kaibn sd dinar. mdti br آمد bdħuy stize ruy nafman bud زبان derazi ĵrdn ĵrdt w eiš mra mnĵv dastn

zn bd der sray mrd nķo ĵm derin ealmst dozħ aw  
zinhār az qrin bd znhār w qina rbnā eğab alnar<sup>8</sup>

*Halep eşrafından biri halime acıyıp on dinara beni zincirden kurtardı ve kendisiyle birlikte Halep'e götürdü. Yüz dinar mehirle kızına nikâhladı. Bir süre sonra kızı huysuz, kavgacı ve ĵirkef biri ĵıktı. Dil uzatıp bana hayatı zehir etmeye başladı.*

*İyi adamın evindeki fena kadın, bu âlemde bile onun cehennemidir.*

*Elaman kötü hanımdan, elaman! "Rabbimiz, bizi ateşin azabından korusun!"*

bari زبان teđt deraz ĵrde ĵm ĵft to an ništ ke پدر mn tra az frnĵ baz ĵrid ĵftm bli mn anm ke be de dinar az qid frnĵm baz ĵrid w be sd dinar be dšt to ĵrdtar ĵrd

<sup>7</sup> Muhammed Ali Fürûĵî, *Gülistân-i Sa'dî*, (Tahran: Entesârât-i Koknûs, 1362) 124.

<sup>8</sup> Fürûĵî, *Gülistân-i Sa'dî*, 79.

شنیدم گوسپندی را بزرگی      رهانید از دهان و دست گرگی  
 شبانگه کارد در حلقش بمالید      روان گوسپند از وی بنالید  
 که از چنگال گرگم در ربودی      چو دیدم عاقبت خود گرگ بودی<sup>9</sup>

*Bir defasında yine kınamaya başlayıp şöyle dedi; Sen babamın Frenklerden satın aldığı herif değil misin? "Evet, on dinara Frenk zincirinden kurtarıp yüz dinara senin eline hapsettiği adamım ben" dedim.*

*Zengin birisinin bir koyunu kurdun ağzından kurtardığımı duydum.*

*Geceleyin boğazına bıçağı sürmeye başladı. Koyunun canı ondan yanmaya başladı.*

*"Beni kurdun pençesinden kurtardın ama bakıyorum da zaten kurtmuşsun sen" dedi.*

**İyi Eş/Kadın:** Büyük mütefekirler gibi Sa'dî de eserlerinde iyi ve kötü kadın vasıflarını karşılaştırmıştır. Ona göre iyi kadın; itaatkâr, dindar, güzel yüzlü ve güzel sözlü olmalıdır. Ayrıca kederi dağıtmalı, ayıpları örtmeli, evi mamur etmeli, emaneti koruyup kollamalı ve eşini sevmelidir. Sa'dî'ye göre bu özellikleri taşıyan kadın, fakir eşini padişah yapar. Erkek böyle bir eşe sahip olduğu için günde beş kere şükretmelidir. Sa'dî'ye göre böyle dindar ve güzel ahlaklı bir kadın; güzel ve kötü ahlaklı bir kadından daha evladır. İyi kadın kalp huzurudur ama kötü kadından Allah'a sığınmalıdır.

زن خوب فرمانبر پارسا	کند مرد درویش را پادشا
برو پنج نوبت بزن بر درت	چو یاری موافق بود در برت
همه روز اگر غم خوری غم مدار	چو شب غمگسارت بود در کنار
کرا خانه آباد و همخوابه دوست	خدا را به رحمت نظر سوی اوست
چو مستور باشد زن و خوبروی	به دیدار او در بهشت است شوی
کسی بر گرفت از جهان کام دل	که یکدل بود با وی آرام دل
اگر پارسا باشد و خوش سخن	نگه در نکویی و زشتی مکن
زن خوش منش دل نشان تر که خوب	که آمیزگاری بپوشد عیوب
ببرد از پری چهره زشت خوی	زن دیو سیمای خوش طبع، گوی
چو حلوا خورد سرکه از دست شوی	نه حلوا خورد سرکه اندوده روی

<sup>9</sup> Fürûgî, *Gülistân-i Sa'dî*, 79.

دلارام باشد زن نیک خواه ولیکن زن بد، خدایا پناه<sup>10</sup>

*Allah'tan sakınan ve itaatkâr güzel bir kadın, yoksulu padişah yapar.*

*Dostum eğer yanında uygun bir yârin varsa, git kapında beş vakit nöbet çaldır.*

*Bütün gün sıkıntı çeksen de kederlenme, gece yanında dert ortağın oldukça korkma.*

*Evi mamur ve karısı dost olanlara, Allah rahmet nazariyle bakar.*

*Kadın hem iffetli ve hem de güzel yüzlüyse, erkek ona baktıkça cenneti yaşar.*

*Dünyada en talihli kimse, gönülleri bir ve kalbi sevgiliyle birlikte olandır.*

*Dindar ve tatlı dilliyse kadın artık onun güzelliğine ve çirkinliğine bakma.*

*Güzel huylu kadın, güzel kadından daha caziptir. Çünkü güzel ahlâkı kusurlarını örter.*

*Çirkin yüzlü ve güzel huylu kadın kazandı ama peri yüzlü ve çirkin huylu kadın kaybetti.*

*İyi huylu kadının elindeki sirkeyi kocası helva gibi yer. Suratı sirke satan kadın helva da yemez.*

*Kocasının iyiliğini isteyen kadın gönlü teskin eder, ancak kötü kadından Allah korusun.*

**Kötü Eş/Kadın:** Sa'dî bir kafeste bulunan kargayı kötü kadına ve papağanı iyi kadına benzetmektedir. Papağan, karganın kötü ses ve tavrından bir fırsatını bulup kafesten kaçmak istemektedir. Sa'dî kötü bir kadına tahammül etmek yerine dünyada avare olmayı tercih etmektedir. Ona göre kötü kadın aynı dar ayakkabı gibidir. Ayakkabısız yürümek dar ayakkabı giymekten evladır. Yolculuğun meşakkatine katlanmak her gün evde çatık kaşlı kötü bir kadınla dövüşmekten daha iyidir. Evinde kötü huylu bir kadın bulunan için sefere çıkmak bayramdır. Sa'dî'ye göre kötü huylu kadın kocasına bağırır, sürekli pazarda dolaşır, kocasının sözüne kulak vermez, cahil ve güvenilmezdir, emanette sahip çıkmaz, yabancıların yüzüne güler ve evde uslu durmaz daima hır gür çıkartır.

جو طوطی کلاغش بود هم نفس	غنیمت شمرد خلاص از قفس
سر اندر جهان نه به آوردگی	وگرنه بنه دل به بیچارگی
تهی پای رفتن به از کفش تنگ	بلای سفر به که در خانه جنگ
به زندان قاضی گرفتار به	که در خانه دیدن بر ابرو گره
سفر عید باشد بر آن کدخدای	که بانوی زشتش بود در سرای

<sup>10</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 326-27.

در خرمی بر سرایی ببند  
چون زن راه بازار گیرد بزن  
اگر زن ندارد سوی مرد گوش  
زنی را که جهل است و ناراستی  
چو در کیله یک جو امانت شکست  
بر آن بنده حق نیکویی خواسته است  
چو در روی بیگانه خندید زن  
زن شوخ چون دست در قلیه کرد  
چو بینی که زن پای بر جای نیست  
گریز از کفش در دهان نهنگ  
پوشانش از چشم بیگانه روی  
که بانگ زن از وی برآید بلند  
وگرنه تو در خانه بنشین چو زن  
سراویل کحلش در مرد پوش  
بلا بر سر خود نه زن خواستی  
از انبار گندم فرو شوی دست  
که با او دل و دست زن راست است  
دگر مرد گو لاف مردی مزین  
برو گو بنه پنجه بر روی مرد  
ثبات از خردمندی و رای نیست  
که مردن به از زندگانی به ننگ  
وگر نشنود چه زن آنگه چه شوی<sup>11</sup>

*Papağanla karga aynı kafese konulsa, papağan kafesten kaçmayı ganimet sayar.*

*Eşin fenaysa başıboş bir avare ol yahut otur, meşakkate katlan.*

*Yalınayak gezmek, dar ayakkabı giymekten daha iyidir. Evde kavga etmektense yol zahmeti daha iyidir.*

*Evde kaşlarını çatmış bir kadın görmedense, zindana girmek daha iyidir.*

*Evinde kötü huylu karısı olan adama yolculuk etmek bayram olur.*

*Bir evde kadının sesi yüksek çıkıyorsa, o evden hayır yok, mutluluk kapısını kapa.*

*Kadın çarşı pazar dolaşıyorsa uyar onu yoksa evde kadın gibi oturursun.*

*Kadın erkeğinin sözünü dinlemiyorsa, erkeğe kadının mavi şalvarını giydir.*

*Cahil ve kötü kadın alırsa, kadın değil, başına belâ almış olursun.*

*Kadın evdeki bir kile arpayı koruyamazsa, sen bir ambar dolusu buğdayı gözden çıkar.*

*Hanımının eli ve gönlü doğru olana Allah lütufta bulunmuştur.*

*Kadın yabancıнын yüzüne gülüyorsa, kocasına söyle artık erkeklikten bahsetmesin.*

*Küstah kadın tenceredeki yemeğe el uzatırsa, hep kocasının yüzünü kara çıkartır.*

*Kadın yerinde sabit durmuyor, sen de durma, artık sebat etmek akıl karı değildir.*

*Kafesten kaç, timsahın ağzına gir. Ölmek, namussuz yaşamaktan daha iyidir.*

<sup>11</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 327-28.



*Yabancıların yanında karının yüzünü ört. Sözüünü dinlemezse, kocanın kadından ne farkı kalır?*

**İyi ve Kötü Kadın Hakkında:** Sa'dî'ye göre iyi huylu ve güzel tabiatlı kadın devlettir ama uyumsuz ve uygunsuz çirkin kadını da terk etmek gerekir. Sa'dî kötü ahlaklı bir kadına esir düşen bir erkeğin eleştirilmemesini tavsiye etmektedir. Seher vakti eşe sarılıp yatmak için cefanın önem arz etmediğine işaret etmiştir.

زن خوب خوش طبع رنج است و بار	رها کن زن زشت ناسازگار
چه نغز آمد این یک سخن زان دوتن	که بودند سرگشته از دست زن
یکی گفت کس را زن بد مباد	دگر گفت زن در جهان خود مباد
کسی را که بینی گرفتار زن	مکن سعدیا طعنه بر وی مزین
تو هم جور بینی و بارش کشی	اگر یک سحر در کنارش کشی <sup>12</sup>

*İyi huylu güzel kadın devlettir. Uyumsuz çirkin kadını terk et.*

*Hanımlarının elinden çok sıkılmış olan iki kişi arasında şöyle güzel bir konuşma geçti;*

*Birisi; "Allah kimseye kötü kadın nasip etmesin", diğeri: "Dünyada kadın olmasın" dedi.*

*Sa'dî bir kimseyi karısına esir olmuş görürsen, sakın onu ayıplama.*

*Bir seher vakti ona sarılıp yatmak için sen de eziyet çekip zulme katlanıyorsun.*

**Kadının Huysuzluğuna Sabretmek:** *Bostân'*daki bir hikayede kadının huysuzluğuna karşı sabır gösterilmesi gerektiği, bir kadının birçok güzel hasletine karşılık bir kusuru yüzünden ondan şekva etmenin uygun olmadığı beyan edilmiştir.

جوانی ز ناسازگاری جفت	بر پیرمردی بنالید و گفت
گران باری از دست این خصم چیر	چنان می‌برم کسیا سنگ زیر
به سختی بنه گفتش، ای خواجه، دل	کس از صبر کردن نگرده خجل
به شب سنگ بالایی ای خانه سوز	چرا سنگ زیرین نباشی به روز؟
چو از گلبنی دیده باشی خوشی	روا باشد ار بار خارش کشی
درختی که پیوسته بارش خوری	تحمیل کن آنکه که خارش خوری <sup>13</sup>

<sup>12</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 328.

<sup>13</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 328.

*Bir delikanlı karısının huysuzluğunu şikâyet etmek için bir ihtiyarın yanına gidip dedi;*

*Beni hasmını ezen güçlü bir düşman gibi eziyor. Beni değirmenin alt taşı zannediyor.*

*İhtiyar ona: "Bu sıkıntıya katlan! Sabır sayesinde kimse mahcup olmaz,*

*Geceleri değirmenin üst taşı oluyorsun da gündüz niçin alt taşı olmuyorsun?*

*Daima meyvesini yediğin ağacın dikenini sana batınca tahammül etmelisin.*

**Bir Kadınla evlenmek:** Sa'dî mizahi bir dille gönül eğlendirmek yerine, kişiye eşine kanaat etmesini tavsiye etmektedir. Ona göre güzel huylu kadın gonca gül gibidir. İyi huylu ve güzel ahlaklı bir kadınla yeni yetme bir cahili karşılaştırmanın akıldan uzak olduğunu belirtmiştir.

خرابت کند شاهد خانه کن	برو خانه آباد گردان به زن
نشاید هوس باختن با گلی	که هر بامدادش بود بلبلی
چو خود را به هر مجلسی شمع کرد	تو دیگر چو پروانه گردش مگرد
زن خوب خوش خوی آراسته	چه ماند به نادان نو خاسته؟
در او دم چو غنچه دمی از وفا	که از خنده افتد چو گل در قفا <sup>14</sup>

*Ev yıkan dilber seni mahveder. Evinin mamur olmasını istiyorsan evlen.*

*Her sabah başka bir bülbül bulunan bir güle heves etmek doğru değildir*

*Her meclise mum olan sevgilinin etrafında artık peroane gibi dönme.*

*İyi huyla bezenmiş bir kadın, hiç yeni yetme bir cahille benzer mi?*

*Kadın bir gonca gül gibidir. Yüzünde gül gibi tebessüm dökülür.*

**Kadının Kocasını Şikâyet etmesi:** *Bostân*'da yeni evli bir gelin, mahallesinde güzel geçinen bir çifti örnek gösterip uyumlu olmayan kocasını bir ihtiyara şikâyet etmiştir. İhtiyar adam yeni geline sabır ve barışı tercih etmesini, eğer damat iyi huyluysa ona tahammül etmesini, kocası gibi birisini bulmak mümkün olmadıkça ondan yüz çevirmemesi gerektiğini aksi takdirde kendisine yazık edeceğini tavsiye etmiştir.

شکایت کند نوعروسی جوان	به پیری ز داماد نامهربان
که میسند چندین که با این پسر	به تلخی رود روزگارم بسر
کسانی که با ما در این منزلند	نبینم که چون من پریشان دلند
زن و مرد با هم چنان دوستند	که گویی دو مغز و یکی پوستند

<sup>14</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 330.

ندیدم در این مدت از شوی من      که باری بخندید در روی من  
 شنید این سخن پیر فرخنده فال      سخندان بود مرد دیرینه سال  
 یکی پاسخش داد شیرین و خوش      که گر خوبروی است بارش بکش  
 دریغ است روی از کسی تافتن      که دیگر نشاید چنو یافتن  
 چرا سرکشی زان که گر سرکشد      به حرف وجودت قلم درکشد؟<sup>15</sup>

*Yeni evli gelin, merhametsiz kocasını bir ihtiyara şikâyet ediyordu.*

*Bu çocukla yaşadığımı o kadar da hoş görme, günlerim çok mutsuz geçiyor.*

*Mahallemizde oturan kimseler, benim gibi perişan değiller.*

*Karı ve koca öyle birbirlerini seviyorlar ki bir kabukta iki badem içi gibidirler.*

*Bu evlilik süresince bir defa yüzüme güldüğünü görmedim.*

*Mübarek ihtiyar gelinin dediklerini dinledi. İhtiyar kişi bilge olur.*

*Tatlı konuşup ona güzel öğütler verdi. "Eğer güzel yüzlüyse kocana katlan" dedi.*

*Birine yüz çevirmek iyi değil çünkü belki onun gibisini bulmayacaksın.*

*İşyan etme sonra; "Beni hesaba katmadın" der çünkü ayrılınca defterinden siler seni.*

**Kadın ve Erkeği Kıyaslama:** Sa'dî'nin eserlerinde birçok defa kadın ile erkek mukayese edilmiştir. Bazı beyitlerde kadının erkekten daha iyi olduğu vurgulanmıştır. Bazılarındaysa savaş meydanında kaçan korkak erkekler, kadınlara benzetilmiştir.

زن از مرد موذی به بسیار به      سگ از مردم مردم آزار به<sup>16</sup>

*Kadın kötü erkekten çok daha iyidir. Köpek insanı rencide eden insandan daha evladır.*

*مرد بی مروت زن است و عابد با طمع رهزن<sup>17</sup>*

*Mürüvetsiz erkek, kadın gibidir. Hırslı dindar hayduttur.*

آورده اند که سپاه دشمن بسیار بود و اینان اندک جماعتی آهنگ گریز کردند پسر نعره زد و گفت ای مردان بکوشید یا جامه زنان بپوشید.<sup>18</sup>

*Anlatılanlara göre düşman askeri çok, onlarsa sayıca azdı. Bir grup asker kaçmaya kalkınca oğlan bağırmağa başladı; "Ey yiğitler ya erkek gibi dövüşün ya da kadın elbisesi giyin" dedi.*

<sup>15</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 219.

<sup>16</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 134.

<sup>17</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyât-i Sa'dî*, 294.

<sup>18</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyât-i Sa'dî*, 114.

Sa'dî'ye göre kadınlar savaş meydanından kaçan varlıklardır. O yüzden savaş meydanında kaçan erkeklerin kadınlardan farklı olmadığı ifade edilmiştir.

مخنت به از مرد شمشیر زن      که روز وغا سر بتابد چو زن  
چه خوش گفت گرگین به فرزند خویش      چو قربان پیکار بربست و کیش  
اگر چون زنان جست خواهی گریز      مرو آب مردان جنگی مریز<sup>19</sup>

*Savaşçı, kadın gibi savaş zamanı kaçarsa eğer, ahlaksız çocuklar ondan daha üstündür.*

*Gurgîn okunu ve yayını kuşanıp savaşa giderken oğluna ne güzel demiş;*

*Eğer kadın gibi kaçacaksan, gitme. Savaş erlerinin şerefini lekeleme.*

Sa'dî kadınla erkekleri karşılaştırıp erkeklerin yatarken bile zırhlarını çıkarmadıklarını ama kadınların yatarken üstü açık yatıklarını beyan etmiştir. Ona göre yatak sadece kadınlarıdır, erkekler daima çadırda beklemekle vazifelidirler.

زده پوش خسبند مرد اوژنان      که بستر بود خوابگاه زنان  
به خیمه درون مرد شمشیر زن      برهنه نخسبد چو در خانه زن<sup>20</sup>

*Savaşçılar zırhlarıyla birlikte yatarlar çünkü yatakta ancak kadınlar yatarlar.*

*Cesur savaşçı çadırda silahsız yatmaz, evin içinde üstü açık yatan kadın gibi uyumaz.*

Bostân'da ipekli elbise giymek kadına has olup erkek ve erkeklığe uygun görülmemiştir.

چو همچون زنان حله در تن کنم      به مردی کجا دفع دشمن کنم؟<sup>21</sup>

*Kadınlar gibi ipekli elbiseler giyersem, bir erkek gibi düşmanın üstesinden nasıl gelirim?*

Sa'dî'ye göre kalem oynatmak ve kılıç sallamak erkeklere ait bir sıfattır. Erkeklik kadınlara yaraşmaz ama çalgıcılık kadınlara özgüdür.

قلم زن نکودار و شمشیر زن      نه مطرب که مردی نیاید زن<sup>22</sup>

*Kadın gibi olan çalgıcıları değil, savaşçılarla kalem ehli kimseleri koru.*

<sup>19</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 152.

<sup>20</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 153.

<sup>21</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 91.

<sup>22</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 153.

*Bostân'* da şefkatsizlik ve merhametsizlik kadınların sıfatlarından biri olarak zikredilmiştir. Sa'dî'ye göre herkes az çok ahiret hayatı için çaba göstermeli çünkü eşi ve çocuğundan beklediği merhameti asla bulamayacaktır.

تو با خود ببر توشه خویشتن      که شفقت نیاید ز فرزند و زن<sup>23</sup>

*Ahirette giderken azığını kendinle birlikte götür çünkü çocuğun ve karın sana acımaz.*

*Gülîstân'* da kadınlarla meşveret edilmesi uygun görülmemektedir;

مشورت با زنان تباهست و سخاوت با مفسدان گناه<sup>24</sup>

*Kadınlarla meşveret etmek anlamsız ve karaktersizlere cömertlik etmek günahdır.*

*Bostân'*daki bir hikâyede bir kadının mertliği, akıllılığı ve olgunluğu ifade edilmiş ve bu kadının kocasıyla konuştuğu veya meşveret ettiği belirtilmiştir. Aslında bu kadına ait olduğu söylenen sıfatların erkeklere ait olduğu vurgulanmıştır;

یکی طفل دندان برآورده بود      پدر سر به فکر فرو برده بود  
که من نان و برگ از کجا آرمش؟      مروت نباشد که بگذارمش  
چو بیچاره گفت این سخن، پیش جفت      نگر تا زن او را چه مردانه گفت  
مخور هول ابلیس تا جان دهد      همان کس که دندان دهد نان دهد<sup>25</sup>

*Bir çocuğun yeni dişleri çıkmıştı. Babası kara kara düşünüyordu.*

*"Ekmek ve yemeğini nereden getireceğim, terk etsem uygun olmaz" diyordu.*

*Biçare adam, karısına bunları söyleyince, bak karısı ona erkek gibi ne dedi;*

*"Şeytandan korkma ona can ve diş veren ekmek de verir."*

Sa'dî, *Bostân'*daki başka bir hikâyede akıllı bir kadının cahil bir kocaya nasıl öğüt verdiğini beyan etmiştir;

به دهقان نادان چه خوش گفت زن      به دانش سخن گوی یا دم مزن  
مگوی آنچه طاقت نداری شنود      که جو کشته گندم نخواهی درود<sup>26</sup>

*Cahil köylüye karısı ne güzel demiş; "Ya bilerek konuş ya da sus"*

*İşitmeye katlanamayacağım sözü söyleme, arpa ekersen tarlaya buğday biçmezsın.*

<sup>23</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 159.

<sup>24</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyât-i Sa'dî*, 288.

<sup>25</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 304.

<sup>26</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 313.

Sa'dî ibadet ehli ve dindar kadınların ibadet ehli olmayan erkekleri geçeceklerini ve kadınların özel hallerine binaen her ay ibadetten el çekmelerine rağmen yine de erkeklerden üstün olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ibadet noktasında kadından aşağı olan erkeğin erkek gibi konuşması hoş değildir.

ز مردان ناپارسا بگذرند	زنانی که طاعت به رغبت برند
که باشد زنان را قبول از تو بیش؟	تو را شرم ناید ز مردی خویش
ز طاعت بدارند گاه دست	زنان را به عذری معین که هست
رو ای کم ز زن، لاف مردی مزین	تو بی عذری یک سو نشینی چو زن
بین تا چه گفتند پیشینیان	مرا خود مبین ای عجب در میان
چه مردی بود کز زنی کم بود؟ <sup>27</sup>	چو از راستی بگذری خم بود

*İstekle ibadet eden kadınlar, günahkâr erkekleri geçecekler.*

*Kadınlar senden daha çok kabul görünce erkekliğinden utanmayacak mısın?*

*Kadınların herkesçe bilinen özürleri vardır o yüzden bazen ibadet etmezler.*

*Senin özürün yok ama kadın gibi oturuyorsun, kadından bile aşağısın, erkek gibi konuşma.*

*Söylediklerime kulak asmayabilirsin ama bak öncekiler ne demişler;*

*Doğrudan uzaklaşırsan eğri yola saparsın. Kadından aşağı olan erkek nasıl bir erkektir.*

**Kadının Rızası ve Nazarı:** Sa'dî'ye göre karı ve kocayı birbirine bağlayan en önemli rabıta cinselliktir. Kadının erkeğinden tatmin olmadığı zaman evde kavga çıktığını ifade etmiştir. Ayrıca Sa'dî asla ihtiyar bir erkekle genç bir kadının evlenmesini tasvip etmemektedir. Ona göre okla vurulmak bir ihtiyarla evlenmekten daha evladır.

زن که از بر مرد بی رضا برخیزد بس فتنه و جنگ از آن سرا برخیزد<sup>28</sup>

*Kadın erkeğinden tatmin olmasa, o evde çok fitne ve gürültü çıkar.*

زن جوان را اگر تیری در پهلو نشیند به که پیری<sup>29</sup>

*Genç kadının sinesine bir okun saplanması, bir ihtiyarın oturmasından evladır.*

**Herkesle Takılan Kadın:** Sa'dî, *Bostân'* da sürekli başkalarıyla takılan bir kadına gönül bağlamanın uygun olmadığını ifade etmiştir;

<sup>27</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 368.

<sup>28</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyyât-i Sa'dî*, 249.

<sup>29</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyyât-i Sa'dî*, 249.

نه لایق بود عیش با دلبری که هر بامدادش بود شوهری<sup>30</sup>

*Her gece başka birisiyle takılan bir dilbere gönül vermek uygun değildir.*

**Görünüşe Önem Veren Kadın:** Sa'dî, *Gülistân*'da sadece beyaz saçını siyaha boyamakla gençleştiğini sanan bir kadına sırtındaki kamburu hatırlatmıştır;

پیر زنی موی سیاه کرده بود گفتم ای مامک دیرینه روز

موی به تلبیس سیاه کرده گیر راست نخواهد شدن این پشت کوز<sup>31</sup>

*İhtiyar bir kadın saçını siyaha boyamıştı. Ona dedim; Ey koca karı;*

*Saçını siyaha boyadın ama şu kambur sırtın nasıl düzelecek?*

**Güzel Yüzlü Kadın:** Sa'dî iyi huylu ve temiz kalpli bir kadının ziynet eşyası olmasa bile ondan bir şeyin eksilmediğini belirtmiştir;

خاتون خوب صورت پاکیزه روی را نقش و نگار و خاتم پیروزه گو مباش<sup>32</sup>

*Güzel yüzlü ve temiz kalpli kadının süsü, hilesi ve firuze yüzüğü olmasa da olur.*

### Sonuç

Sa'dî özellikle *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserlerinde kadınlardan çokça bahsetmektedir. Bu bahisler sayesinde o dönemde evde ve toplumda kadına bakış açısı hakkında bilgi sahibi olunabilir. Sa'dî'nin eserlerinde kadın biraz arka plandadır. Ön planda olan erkektir. Sa'dî kadını; iyi kadın ve kötü kadın olarak iki gruba ayırmış, kadınların yeri ve görevleri hakkında hem olumlu hem de olumsuz özellikler ifade etmiştir. Ona göre kadın ve erkek toplumu oluşturan, birbirine ihtiyaç duyan, birbirinden ayrılmayan iki parçadır. Sa'dî kimi zaman kadınları erkeklerden daha üstün görmüş, kimi zaman da onların zaaf ve kusurlu yönlerine işaret etmiştir. O dönemde erkeği üstün gören kanaate rağmen Sa'dî'nin eserlerinde kadına karşı cinsiyetçi bir yaklaşım görülmemektedir. Sa'dî'ye göre evdeki kadın sevimli, cana yakın ve kavgacı değilse o ev cennet misaldir. Sa'dî'nin eserlerinde bedenen güçlü olan kimseler erkeklerdir, Kadınlar zayıf ve nazenindir. Sa'dî şefkat kahramanı, insanın birinci üstadı ve çocuğu için her türlü meşakkati çeken anneyi incitmeyi hoş görmemektedir.

<sup>30</sup> Hazâilî, *Şerh-i Bûstân*, 129.

<sup>31</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyyât-i Sa'dî*, 252.

<sup>32</sup> Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyyât-i Sa'dî*, 176.

### Kaynakça

- Çiftçi, Hasan. *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Dehkânî, Alî- Selîmî, Fâtîme- Zâr'î, Rekîh. *Berresî-yi Tatbîkî-yi Sîmâ-yi Zen Der Şi'r-i Mütenebî ve Sa'dî, Zen ve Mutâla'ât-i Hânvâde*. Tahran: y.y., 1389.
- Fürûgî, Muhammed Ali. *Gülistân-i Sa'dî*. Tahran: Entesârât-i Koknûs, 1362.
- Hazâilî, Muhammed. *Şerh-i Bûstân*. Tahran: Entesârât-i Câvîdân, 1353.
- Kadîver, Cemîle. "Zen Ez Nigâh-i Sa'dî (Der Bûstân ve Gülistân)". *Meccele-i Zebân ve Edebiyât-i Fârsî-yi Dânişgâh-i Sîstân ve Belûçitân* (1386), 93-95.
- Kazâî, Hâdî. *Zindegînâme-i Şâirân ve Nivîsendegân ez Rûdekî tâ Devletâbâdî*. Tahran: Entesârât-i Behzâd, 1386.
- Perest, Hamîd Yezdân. *Âteş-i Pârsî*. 1 Cilt. Tahran: Entesârât-i İtlâ'ât, 1393.
- Sa'dî-i Şîrâzî. *Külliyât-i Sa'dî*. nşr. Muhammed Alî Fürûgî. Tahran: Müessesesi Matbû'ât-i 'İlmî, 1345.
- Safâ, Zebîhullâh. *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*. 3 Cilt. Tahran: Entesârât-i Firdevs, 1369.
- Zemânî, Kerîm. *Mînâger-i Işk*, Tahran: Neşr-i Ney, 1392.



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of  
Kastamonu University  
Haziran-Aralık/June-December 3/1-2 (2019)  
ISSN 2602-2427

علم الكلام الإسلامي وأثره على الفكر اليهودي

**Kelâm İlminin Yahudi Düşüncesine Etkisi**  
**The Effect of Kalam Science on Jewish Thought**

**Alhasan Muftah**

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel  
İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı/Phd Student, Suleyman Demirel University, Graduate  
School of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

[alhasan.musbah@yahoo.com](mailto:alhasan.musbah@yahoo.com)

ORCID ID: 000-0003-4677-3263

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Temmuz 2019/ July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Aralık/ October 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran-Aralık / June-December

Cilt / Volume: 3, Sayı/ Issue: 1-2, Sayfa / Pages: 41-60

Atıf / Citation: Muftah, Alhasan. "علم الكلام الإسلامي وأثره على الفكر اليهودي – The Effect of Kalam  
Science on Jewish Thought". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal of  
Diniy Faculty of Kastamonu University 3/1-2 (2019), 41-60.*

Etik Beyan/Ethical Statement:

Bu çalışma "Ehl-İ Kitap Din Kültürü ve Kelam Arasındaki İlişki"  
başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my  
master thesis/doctorate dissertation entitled "The Relationship Between Ehl-i Kitap  
Religious Culture and Kalam", (Ph.D. Student Suleyman Demirel University  
University)

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

mailto: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Kastamonu University Theology  
Faculty/Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## علم الكلام الإسلامي و أثره على الفكر اليهودي

### الملخص

تناولت هذه المقالة الأثر الإسلامي خاصة علم الكلام على الفكر اليهودي، وكان التركيز على أهم فرقتين لدى اليهود وهما ( القرائين والريانيين) وكيف أثرت الفرق الكلامية لاسيما المعتزلة رائدة المدرسة العقلية في الإسلام على بعض من علماء الفكر اليهودي وكيف أخذ هذا الأثر طريقه في مؤلفاتهم وكتاباتهم، وترجمة بعض الكتب من العربية إلى العبرية، مع عرض بعض النماذج التي تدل على هذا الأثر. فمثلا وجدنا أن اليهود القرائين تأثروا بالمعتزلة في مسألة التوحيد وسلكوا نفس منهجهم، فقد ذهبوا إلى تأويل جميع الصفات التي تؤدي إلى تشبيه الله تعالى بخلقة وقالوا بقول المعتزلة بعدم أخذ هذه الصفات على ظاهرها، وكذلك أخذت هذه الفرقة بمذهب المعتزلة العقلي وتقديمه على النص في المسائل الكلامية وكان هذا واضحا في مسألة التحسين والتقييح. ولم يتأثر كل اليهود بالمعتزلة بل هناك من تأثر بالاشاعرة وكان هذا واضحا في فكر يوسف بن صديق، حيث تابع فكر الاشعرية في صفات الله تعالى والجزء الذي لا يتجزأ، كما ناقش مسألة الإرادة الالهية كما ناقشها علماء الأشاعرة، ومن خلال هذا الطرح وجدنا أن اليهود عاشوا أخصب حياتهم العلمية والفكرية فترة اختلاطهم بالمسلمين.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، القرائين، الريانيين، معتزلة، أشعرية.

## Kelâm İlminin Yahudi Düşüncesine Etkisi

### Öz

Bu makalede İslâm'ın ve kelâm ilminin Karâî ve Rabbâniler olarak başlıca iki mezhebi kapsayan Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisini ele alınmıştır. Buna ek olarak Yahudilerin te'lif eserlerinden ve Arapça'dan İbranice'ye tercüme edilen eserlerden alınmış birtakım örnekler incelenerek kelâm ekollerinin özellikle akla dayalı mezheplerin öncüsü sayılan Mu'tezile'nin Yahudi âlimler üzerindeki etkisi de ele alınmıştır. Karâî Yahudileri tevhit meselesinde Mu'tezile'den etkilenerek aynı yaklaşımı benimsemişlerdir. Karâî Yahudileri Yüce Allah'ın yarattıklarına benzemesine yol açan tüm sıfatları tevil etme yoluna gitmişler ve bu sıfatların zahirleri üzere alınmaması yönünde Mu'tezile'nin söylemini kabul etmişlerdir. Aynı şekilde bu fırka, rasyonel olan Mu'tezile ekolünü ve onun kelâmî meselelerde akla öncelik vermesi anlayışını benimsemiştir. Bu durum husûn ve kubuh meselesinde açıkça kendini göstermektedir. Ancak Yahudilerin hepsi Mu'tezile'den etkilenmemiştir. İçlerinde Eş'arîler'den etkilenenler de olmuştur. Bu etki Yüce Allah'ın sıfatları ve

parçalanma kabul etmeyen cevher yani atom, ilahi irade konularında Eş'ariler'in düşüncesine tabi olan Yusuf b. Sadîk'ın düşünce sisteminde açık şekilde görülmektedir. Bütün bu bilgilerden yola çıkılarak Yahudilerin ilmi olarak yükselişe geçtikleri dönemin Müslümanlarla karıştıkları dönem olduğu iddia edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Karâîlik, Rabbanîlik, Mu'tezile, Eş'arîlik

## The Effect of Kalam Science on Jewish Thought

### Abstract

In this article, the effect of Islam and the science of kalam on the Jewish thought covering the two main sects, namely the Karaites and Rabbinics is discussed. In addition, by examining some examples taken from Jewish works and works translated from Arabic into Hebrew, Mu'tezilah The Karaite Jews went to add all the attributes that resembled what Allah Almighty created, and they accepted Mu'tezilah's discourse that these adjectives should not be taken as apparent's influence on Jewish scholars, especially the pioneers of theological schools is discussed. Likewise, this group adopted the rational Mutezilah school and its understanding of giving priority to reason in theological matters. This situation manifests itself clearly in the matter of husûn and kubuh. However, not all Jews were affected by Mu'tezilah. Some of them were also affected by the Ash'aris. This effect is subject to the opinion of the spouses about the matter of the Almighty Allah, the atom or divine will that does not accept fragmentation, It is clearly seen in Yusuf b. Sadîk's thought system. Based on all this information, it can be claimed that the period when the Jews began to rise scientifically was mixed with the Muslims.

**Keywords:** Kalam, Karaism, Rabbinics, Mu'tezilah, Ash'ari.

### المقدمة

من المعلوم أن من أهم ما يتميز به الإسلام نزعته العالمية وسعيه إلى الانتشار ورغبته في التصحيح، وكذلك تميزه عن غيره من الديانات بالزعة التسامحية التي يتحلى بها، الأمر الذي أدى إلى انتشاره وتوسعه، وقد ساعد على ذلك مكانته الجغرافية في العالم الإسلامي وتوسطه بين الشرق والغرب، ما أتاح له الاختلاط بكثير من الأديان الأخرى، وقد نتج عن هذا كله أن كان للدين الإسلامي أثره البالغ عليها لما له من قوة الحججة والبيان خاصة في جانب العقيدة التي تقوم على أسس واضحة ومتمينة تقوم على وحدانية الله وتفرد به بالعبادة وهي الرسالة التي بعث الله بها الأنبياء والرسل وعليه فقد كان الدين الإسلامي ولا يزال هو أحد أهم عوامل التصحيح والتطور بالنسبة لمعظم لديانات المختلفة، وكلما تفاعلت الديانات المختلفة واقتربت من الإسلام ونصوصه الإلهية عن طريق التقابل والإحتكاك الفكري كلما بان لهذه الديانات وأصحابها زيف وبطلان عقائدها التي تعود في أصلها إلى العقائد الوثنية، قامت هذه العقائد بالتطوير من نفسها فيما يشبه

بالإصلاح بدون الاعتراف بفضل الإسلام، وكأنه تطور داخلي من داخل الدين نفسه، ومن هنا كانت البداية والانطلاق في دراسة القعيدة الإسلامية وقد سهل لهم ذلك إمامهم الكبير باللغة العربية والفكر الإسلامي على اختلافه.

### ١. الفرق الدينية اليهودية في ظل الفكر الإسلامي

كان للنضوج العقلي الإسلامي الذي شمل النواحي العقلية الإسلامية المختلفة على الفكر اليهودي فنتج عن نشأة الفرق الدينية في الإسلام أن نشأ مثلها في اليهود من ناحية الجدل والمناقشات العقلية، وقد كانت بداية نشأة فرق المتكلمين في الإسلام في القرن التاسع الميلادي واستمرت حتى القرن الحادي عشر ويعد المتكلمون المسلمون أول من استخدم العقل في الوصول إلى المعرفة الحق.

ويمكن أن نقول إن أهم فرقتين يهوديتين تأثرت بالفكر الإسلامي هما: (1) القرائين (2) الربانيين، وكان هذا التأثير كبير جدا حيث كان تأثرهم بطريقة تحليل المسائل العقيدية الموجودة في الفكر الإسلامي. وأهم فارق بين هاتين الفرقتين أن القرائين لم يعترفوا (بالمشنا والتلمود)<sup>1</sup> كشروح أهميتها للكتاب المقدس وكان الربانيين على عكس القرائين فهم يعتبرونها شروحا ذات أهمية عالية وتعد مقدسة عندهم ويجب الأخذ بها.

والفترة الزمنية الذي يمكن أن نقول قد حدث فيها ظهور المقالات الأولى للفكر اليهودي المتأثر بعلم الكلام الإسلامي هي بداية القرن العاشر الميلادي، وهنا سوف أبين الأثر الإسلامي على هاتين الفرقتين وأشهر علماءهم المتأثرين بعلم الكلام الإسلامي<sup>2</sup>.

### ٢. الأثر الإسلامي على علماء اليهود القرائين

<sup>1</sup> - المشناة: أو الشريعة المكررة، وهي عبارة عن شروحات لمراد الله من التعاليم الواردة بالتوراة، ويعتقد اليهود أن هذه التعاليم وصلت شفاهة إلى أحد أبحارهم يسمى (يهوذا المقدسي) فدونها خشية ضياعها، وقد تم هذا التدوين فيما بين 190-200م. أما ( التلمود) فهو التوراة الشفوية وهو عبارة عن مجموعة قواعد ووصايا وشرائع دينية وأدبية ومدنية وشروح وروايات كانت تتناقل وتدرّس من وقت لآخر. وعرفه بعضهم بأنه: (موسوعة تتضمن الدين والشريعة والتأملات الميتافيزيقية والتاريخ والعلوم، بالإضافة إلى فصول تضم الزراعة والفلحة والمهن التجارية والربا وقوانين الملكية والرق والميراث وأسرار الأعداد والفلك، بل ويغطي مختلف جوانب حياة اليهود من الخاصة. عبدا لوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (القاهرة، دار الشروق، ط1، 1999م)، 5: 141، و صابر طعيمة، الأسفار المقدسة قبل الإسلام، (بيروت، دار عالم الكتب، ط1)، 41.

<sup>2</sup> - إبراهيم موسى هندواي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية) ١٤٣-١٤٤.

القراءون هو مصطلح يقابله في العبرية- قرائيم- أو بني مقرا أو يعلي هامقرا أي - أهل الكتاب- أو من المقرأ وهي التوراة والقراءون مفردا قراء وهو الداعية الديني وقد أطلق عليهم هذا الاسم لأنهم لا يؤمنون بالشرعية الشفوية " السماعية" وإنما يؤمنون بالتوراة المقرأ فقط ولذا يمكن القول أنهم أتباع اليهودية التوراتية مقابل اليهودية التلمودية.<sup>3</sup>

وقيل: معنى أصل كلمة قرائين (كرائيم- أي النصيين) أي الذين يأخذون بالنص المكتوب لا الرواية الشفوية وعرفوا فيما بعد باسم القرائين.<sup>4</sup>

### ١.٢. مؤسس هذه الفرقة

مؤسس هذه الفرقة هو(عنان بن داود715م-795م) من أهل بغداد فترة ولاية أبي جعفر المنصور، وكانت وفاته في العراق نهاية القرن الثامن الميلادي بعد ظهور الإسلام وقيل إن فرقة القرائين تأسست في منتصف القرن التاسع الميلادي على يد (بنيامين بن موسى النهاوندي).<sup>5</sup> وانتشرت أفكار هذه الفرقة بين اليهود في جميع بقاع العالم وكانوا يسمون في البداية العنانية نسبة إلى عنان بن داود مؤسس هذه الفرقة،<sup>6</sup> وقد قاد عنان ثورة فكرية على فرقة الربانيين وعلى معتقداتهم الدينية، وكان ناقدا قويا لكل القوانين التقليدية، كما دعا أصحاب الفكر إلى استخدام العقل ومبدأ الحرية الفكرية، وقد كانت فرقة الربانيين مركزا للإعتقاد اليهودي، وتحافظ على وحدتها طبقا لمعتقدات واحدة، وكانت تؤمن بالنصوص المكتوبة كما كانت تؤمن بالتقاليد الشفوية التي وصلتهم عبر التاريخ والأجيال المتعاقبة، وما ظهر عنان بن داود وأعلن عن المذهب القرائي، حتى ثار عليه الربانيين، مع أن الأفكار التي طرحها عنان بن داود لم تهدم كل التقاليد الشفوية ولم يرفضها كلها، ولكنه طرح الفكرة التي تقول: "ينبغي أن تكون النصوص المكتوبة أو الشفوية منسجمة مع العقل، أي بمعنى الدقيق أن النص والعقل لا يتعارضان".<sup>7</sup>

<sup>3</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٥:٣٢٨. وانظر:

Nemoy, Leon. (ED), Karait Anthology, New Haven London, 1969, P. xvi – xvii.

<sup>4</sup> - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، (القاهرة، دار المعارف ط٩)، ١:٨٠.

<sup>5</sup> -عالم قرائي عاش في فارس والعراق. وبعد (مع عنان بن داود) مؤسس المذهب القرائي. وهو صاحب مصطلح «قراي». وكان النهاوندي يتسم بعلمه الواسع في العلوم الإسلامية الدينية والدينية. كما أنه حدّد عقائد القرائين، وبذل جهداً كبيراً في تطهير الفكر الديني من أية اتجاهات خلعت صفات بشرية على الإله. المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٥:٣٢٨.

<sup>6</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٥:٣٢٨.

<sup>7</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١:٨٠.

### ٣. أسباب ظهور القرائين

إن الدارس لهذه الفرقة يجد أن هناك عدة أسباب أدت إلى ظهور هذه الفرقة، فبعض هذه الأسباب يرجع إلى داخل التشكيل الجيني اليهودي وبعضها خارجه ومن أهمها: توسع وانتشار الدين الإسلامي في الشرق الأدنى وطرح المسلمين مفاهيم ومصطلحات دينية وآراء فكرية كانت تشكل تحدياً حقيقياً للفكر اليهودي، خاصة بعد أن سيطرت عليه النزعة الحلولية الموجودة داخله، ومن الأسباب الأخرى التي أدت إلى ظهورها هو نتيجة لوجود عناصر يهودية بعد هدم الهيكل عام 70م ترفض ممن بقاء من اليهودية التلمودية وهم فرقتي (الصدوقيين والعيسويين).

وهناك رأي آخر يذهب إلى أن اليهود الذين كان يسكنون الجزيرة العربية خاصة في البصرة زمن عمر بن الخطاب \_ رضي الله عنه- وغيرها من المناطق الأخرى لم تكن لهم دراية ومعرفة بالتلمود حيث كانت من أهم العناصر التي ساعدت على انتشار المذهب القرائي، وهم لا يعترفون بالتلمود ولا يمثلوا إلا للعهد القديم، بدعوى حربتهم الفكرية في شرح التوراة وكانوا شديدي التأثير بعلم الكلام عند المسلمين وبالعقلانية الإسلامية بشكل عام، وقد تأثر مؤسس الفرقة عنان بن داود بأصول الفقه على مذهب الأحناف.<sup>8</sup>

### ٣.١. منهج القرائين والأثر الإسلامي فيه

حجر الزاوية في فكر عنان بن داود يكمن في العودة إلى النص المقدس المكتوب نفسه أي العهد القديم مستخدماً طريقة القياس التي أخذها من الفكر الإسلامي وخصوصاً من فكر الإمام (أبي حنيفة 80-150هـ)،<sup>9</sup> وكذلك تأثر بالمعتزلة في اعتماده على العقل في فهم النصوص، وإننا لو ركزنا على الفترة الزمنية التي ظهر فيها عنان بن داود وحركته العلمية في العراق نجد أن علماء الكلام كانوا في غاية النشاط الفكري، فالمسألة لم تكن مقصورة على الجدل الفكري والديني والسياسي بين أهل السنة والشيعة فقط، بل كان يوجد أيضاً المعتزلة بقيادة واصل بن عطاء المتوفى عام 131هـ في فترة ظهور عنان بن داود أو قبل ظهور عنان بقليل وكان فكر المعتزلة الرئيسي هو الاعتماد على العقل في فهم النصوص.

<sup>8</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٣٢٩-٣٢٨:٨.

<sup>9</sup> - المصدر نفسه ٣٣١:٥.

وقد قال موسى ابن ميمون<sup>10</sup> عن الأثر لإسلامي على هذه الفرقة: "إن النقول التي نجدها في الكلام عن معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى عند علماء اليهود وخاصة عند القرائين فهي في بداية أخذوها من علماء الكلام المسلمين، ولكنها تعتبر قليلة بالنسبة لما ألفه علماء الإسلام، وأول من قال واستخدم هذه الطريقة في بداية الأمر بين الفرق الإسلامية، فرقة المعتزلة فاتبعتها بعض أصحابنا وسلكوا طريقهم..."<sup>11</sup>

وكان تأثير علم الكلام الإسلامي على اليهودية واضحاً حيث يقول إسرائيل ولفنسون: "وقد تأثر بعض اليهود في البلاد الشرقية تأثراً كبيراً بعلم الكلام الإسلامي حتى فهموا وخبروا طرق بحثهم وعرفوا بمتكلمي اليهود، وكان (أبو علي يافت) العالم القرآني في تفسيره لسفر الخروج، يشرح آيات كثيرة للتوراة على طريقة المتكلمين المسلمين، وكان سعديا الفيومي قد نقل نصوصاً كثيرة من مؤلفات المتكلمين المسلمين في كتابه الأمانات والاعتقادات"<sup>12</sup>.

يقول سامي النشار: "أنّ القراءون أثر من آثار المعتزلة بل كانوا تابعيها واتخذوا المعتزلة مثلاً لهم واتخذوا (المتكلمين علامة لهم)، وينقل علي النشار، " أن المسعودي أطلق على فرقة القرائين بنفس الاسم الذي تسمى به المعتزلة حيث أطلق عليهم " أهل العدل والتوحيد"<sup>13</sup>.

وقد أكد (جيوم) أن تغلغل فكر المعتزلة الكبير على علماء اليهود وفلاسفتهم قد ترك أثره الفكري البارز على فكر علماء اليهود حيث نجد أن هناك تشابه وتقارب كبير بين آراء اليهود بآراء المعتزلة في كثير من القضايا، التي ناقشها علماء الكلام.<sup>14</sup>

ولزيادة التأكيد أيضاً على تأثير المعتزلة في نشأة فرقة القرائين هو رأي المعتزلة من العقل، فالمعتزلة يركزون أولاً وقبل كل شيء على أهمية العقل الذي يمثل مكانة هامة في فكر المعتزلة، حتى سماهم البعض

<sup>10</sup>-ولد موسى بن ميمون في قرطبة سنة ١١٣٥ ميلادية، وتوفي في القاهرة سنة ١٢٠٤ ميلادية، واشتهر بأنه أهم شخصية يهودية خلال العصور الوسطى وهو من عائلة يهودية شمال أفريقية تحديداً من المغرب اسمها عائلة الباز وهي عائلة يهودية كبيرة وعريقة وذات صيت كبير هاجر بعض أفرادها إلى غزة وسوريا والأردن والعراق ومصر خلال عصور مختلفة والبعض الآخر انتقل إلى فلسطين. ولموسى بن ميمون تصانيف شهيرة مكتوبة باللغة العبرانية. وله أيضاً في اللغة العربية كتاب "دلالة الحائرين" طبع في باريس من سنة ١٨٦٥. المسييري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. ١:٣٤٣. خير الدين محمود الزركلي الدمشقي، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط١٤، ٢٠٠٢ م) ٧:٣٢٩.

<sup>11</sup>-هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ١٥٩.

<sup>12</sup>- هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ١٦١.

<sup>13</sup>- النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١:٨٠.

<sup>14</sup>- محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في التفكير الديني اليهودي، (مكتبة مدبولي، بدون مكان الطبع)، ٣٢.

بفرسان العقلانية في الفكر الإسلامي، فوثوق المعتزلة بالعقل حتى اعتمدوا عليه وأخذوا بحكمه في مسألة (التحسين والتقييح) حتى جعلهم لا يرجعون إلى النصوص بل في أحيان أخرى كانوا يوجبون عرض النص على العقل، فهو الحاكم الذي نستطيع به أن نميز صحيحها من منحولها، فاعتماد الفكر الإعتزالي على العقل نجده في تعريف لكلمة القرائن الواردة في المصادر العبرية: " فهذه الكلمة أي (القرائين) مأخوذة من الفعل قرأ بمعنى القراءة وفق العقل لما هو مكتوب في التوراة".

يقول الدكتور جعفر حسن: " إن من ذهب إلى القول بتأثير الفكر الإسلامي على اليهود القرائين مسألة لا تحتاج إلى كثير من البراهين لإثباتها، فقد تأثرت فرقة القرائين أكثر من غيرهم من الفرق اليهودية الأخرى، فالقراءون أخذوا طريقة المسلمين في حساب أيام الشهر، حيث يعتمدون على رؤية الهلال والشهود عليها، دون الحسابات الفلكية، وأحكام المواريث إلى غير ذلك من مسائل مهمة.<sup>15</sup>

وقد كان القراءون يشترطون إتقان اللغة لفهم الشرائع الواردة في التوراة وذلك وفقا لمعاني الكلمات التي يتقبلها فكر كل إنسان لا وفق التقاليد.<sup>16</sup> ومن خلال النظر إلى فكر بعض من علماءهم نرى تأثر علماء القرائين بعلم الكلام وسأنتقل كلام بعض علماءهم ومن كتبهم أمثلة على هذا التأثير:

أولا: بنيامين بن موسى النهاوندي (عاش ما بين 800-850م)

عالم من علماء اليهود القرائين عاش في فارس والعراق ويعد بعد عنان بن داوود من مؤسسي المذهب القرائي كان النهاوندي معروفا بعلمه الواسع في العلوم الإسلامية وبذل جهدا كبيرا في تطهير الفكر اليهودي من اطلاق أي صفة بشرية على الإله.<sup>17</sup>

وإذا ما تطرقنا لمناقشة بعض الأفكار الرئيسية للنهاوندي نجد أن النهاوندي قد امتاز عن أستاذه بن داود بأنه كان ذا نزعة فلسفية متأثرا بمذهب المعتزلة والفلسفة الإسلامية فادخل فلسفته على تعاليم التوراة كساها ثوبا جديدا ولم يقتصر تغييراته على طقوس العبادات بل تعداها إلى جوانب عقديّة كانت ماثرا للجدل بينه وبين أمثاله من مفكري اليهود، وكان عمله مجرد تحوير في المذهب القرائي لأنه فسر التوراة

<sup>15</sup> - جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين، (العارف للمطبوعات، ط2، 2014 م)، 110.

<sup>16</sup> - إدريس، التأثير الإسلامي في التفكير الديني اليهودي، 37-36.

<sup>17</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، 5:332.



بأراء فلسفية فعلى سبيل المثال نجد موقفه من مسألة خلق العالم فيقول: إن الله أسما من أن يتصل بالمادة أو بهذا العالم الدنيوي ولذا هو لم يخلق العالم مباشرة وإنما خلقه ملك أمره الله بخلقه".<sup>18</sup>

ويعد النهاوندي المؤسس الثاني للقرائن بعد عنان بن داود وأحد أكبر من ناضل ضد فرقة الريانيين وأفكارهم المختلفة، والسبب في ذلك يعود إلى التأثير الإسلامي على الأخير وإن كان هناك اختلاف في بعض الجوانب عن أستاذه عنان بن داود، ولقد كان له الأثر الفعال في تشريع القوانين متأثراً كثيراً بالاعتزلة خاصة في إبعاد الماديات عن لخالق سبحانه وتعالى، إلى درجة أنه أنكر نزول الرب على جبل سيناء فهو يرى أن ظهوره كان عن طريق وسيط، فهذه الفكر نجدتها شبيهة بما ذهب إليه المعتزلة، فالمعتزلة ينكرون نزول الرب وكلامه مباشرة مع سيدنا موسى عليه السلام فهم يرون أن كلام الله لموسى عليه السلام كان بواسطة وهو الشجرة أو ملك من الملائكة.<sup>19</sup>

#### ثانياً: أبو يوسف يعقوب القرقساني

أبو يوسف يعقوب القرقساني من العراق عاش في (النصف الأول من القرن العاشر الميلادي)، فهم واستوعب العلوم الدينية الإسلامية في عصره، وكان على إلمام ودراية كبير بالتراث الحاخامي، وأهم مؤلفاته كتاب الأنوار والمراقب وقد ألفه باللغة العربية، وهو مصنف في القوانين القرائية، أما الكتاب الثاني فهو كتاب الرياض والحدائق، وقد جاء تعليقا على الأجزاء التي لا تتناول الشرائع في العهد القديم. له مؤلف آخر وهو (القول على الترجمة)، وكان القرقساني في جميع كتاباته، يحكم عقله ويستند إلى قواعد التفسير التي وضعها العلماء القراءون من قبله،<sup>20</sup> ويعتبر كتاب (الأنوار والمراقب). أهم كتبه وأشهرها، حيث تطرق فيه إلى الكثير من القضايا الفلسفية والكلامية والفقهية، وهي قضايا ليست خاصة على الخلاف بين اليهود، بل يشمل نقاشه عقائد المسلمين والمسيحيين أيضاً، إلى جانب قضايا أخرى ليس لها علاقة بالأديان.

وهو يقلد في مناقشتها علماء المسلمين عندما تكون مسألة مطروحة للنقاش والجدل منها على سبيل المثال: مسألة كون الله جسماً أو ليس بجسم، وكذلك مسألة نفي التشبيه عنه، ومسألة تحقق رؤية الله بالأبصار أو عدمها، وكذلك مسألة صفاته تعالى، من حياة وقدرة وعلم، وفيما إذا كان كلام الله مخلوقاً

<sup>18</sup> - المسيري، ٢٣٢:٥.

<sup>19</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١:٢٥٦.

<sup>20</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٥:٣٣٢.

أو غير مخلوق، وغيرها من المسائل الأخرى، والتي كان على ما يبدو متأثراً فيها بالفكر المعتزلي،<sup>21</sup> بشكل واضح، وسنذكر هنا موضوعين مهمين من هذه الموضوعات يناقشهما العلماء المسلمون، كجزء من قضايا علم الكلام، وهما موضوع الأفعال والصفات التي توهم التشبيه والتجسيم، والتي وردت في العهد القديم، والقضية الأخرى هي (قضية خلق كلام الله).

فنظرة أبو يوسف القرقساني إلى قضية التشبيه، بأن كل ما جاء في التوراة، بصفات توحى إلى تشبيهه أو التجسيم الله تعالى فهو يرى أنها يجب أن تؤول ولا يجب أن يتؤخذ حرفياً على ظاهرها، وهو مثل رأي المعتزلة بالتمام والكمال، فهو يقول: " كل الصفات التي وصف به (الله) (الدخول) والخروج، والمشي والركوب والنزول، فكل ذلك مراجعه إلى القدرة والسكينة والأنوار والمواكب السمائية، التي هي جيوش الملائكة، وذلك أنه لو كان هذه الصفات والحركات على الحقيقة، لوجب أن تكون ذات الله حالة في مكان دون مكان آخر، إذ كان الخروج، إنما هو مفارقة مكان، وحلول في مكان غيره وذكر في كتابه أنه حال في كل مكان".<sup>22</sup>

والقرقساني يؤول كل ماورد في التوراة من معاني الجوارح الإنسانية، التي تشير إلى الخالق، ويرفضها، إذا ذهبنا بها إلى معناها الحرفي، فهو يقول: " اترك هذه الأمور وراء ظهرك، أي لا تلتفت إليه ولا تعباً به، وغير ذلك كثير لا يحصى وكذلك الإصبع، أي قدرة الله، واليمين تدل على العز والقوة والسلطنة، ووصفه بالرجل يعني به أنه هو قاهر، وأن كل شيء دونه وتحتة".<sup>23</sup>

وهذا مثل قول المعتزلة، فقد اتفق المعتزلة على القول بنفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، ونفي كل شي يتم تشبيهه بذات الله تعالى من كل وجه، وجهة، وتحيزاً وانتقالاً، وزوالاً وتغيراً وتأثراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها.<sup>24</sup>

فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>25</sup> أن الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، ويمكن كذلك أن يكون العرش هنا بمعنى الملك، إذ يقال ثلَّ عرش بني فلان، أي زال ملكهم وقالوا في قوله

<sup>21</sup> - حسن، تاريخ اليهود القرائيين، ١١٤. نقلا عن الأنوار والمراقب، ١:١٧٤.

<sup>22</sup> - نفس المصدر، ١١٤.

<sup>23</sup> - حسن، تاريخ اليهود القرائيين، ١١٣. نقلا عن الأنوار والمراقب، ١:١٧٤.

<sup>24</sup> - عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٧م)، ٤١٥-٤١٦:١.

<sup>25</sup> - سورة طه: الآية ٥.

تعالى: ﴿وَلْتُصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنٌ﴾<sup>26</sup> أن المراد لتقع الصنعة على علمي، إذ العين ترد بمعنى العلم، ويقال جرى هذا بعيني أي بعلمي، وذهبوا إلى أن "يداه" في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾<sup>27</sup> معناه "النعمة" وهو معنى مستعمل كثيراً في اللغة، وكان موضوع كلام الله من الموضوعات التي احتدم حولها جدل كثير، و نقاش طويل، قبل زمن القرقساني بوقت قصير، وقد كان النقاش والجدل بين المسلمين حول ما إذا كان كلام الله مخلوقاً أو قديماً. وقد نتج عن هذه المسألة القول (خلق القرآن) أو قدمه، لأنه كلام الله كذلك، وفيما إذا كان قد أحدث وقت الإحياء به أم لا، وسميت هذه القضية قضية خلق القرآن، وكانت فرقة المعتزلة وبعض الفرق الأخرى تأخذ بالقول بخلق القرآن،

وقد كان للقرقساني رأيه فيما يتعلق بكلام الله، وما يتعلق بالتوراة فقد تأثرا بما قام به المسلمون فهو عندما يذكر نص التوراة في "إذا كان منكم نبي للرب فيالرؤيا استعلن له، وفي الحلم أكلمه، وأما عبدي موسى، فليس هكذا، بل هو أمين في كل بيبي، فمأ لقم وعياناً أتكلم معه لا بالألغاز"،<sup>28</sup> يعلق على ذلك بالقول بفضل الله عزّ وجلّ موسى(عليه السلام)، وخصّه من الخطاب بما لم يخص به غيره من سائر الأنبياء، وهو أنه اخترع له كلاماً، أقامه في شيء من الأشياء"<sup>29</sup>فمناقشة وطرح مثل هذه المواضيع من قبل اليهود القرائيين يدل دلالة واضحة على تأثرهم بما قام به العلماء المسلمون.

وكان تأثر أغلب اليهود وعلى رأسهم علمائهم بالمعتزلة في تلك الفترة (منتصف القرن التاسع الميلادي) بالفلسفة الإسلامية بسبب أن اليهود منذ البداية قاموا ببدء الفتنة بين المسلمين في مسألة الإمامة، ثم أشعلوها عقدياً حول مسألة " ذات الله تعالى" بما أدخلوه من عقائد التشبيه والتجسيم فقام المسلمون بالدفاع عن عقيدتهم وظهر علم الكلام الإسلامي وما لبث أن أثر في اليهود فأشعلت فيهم الفكر في ضوء الفلسفة الإسلامية.<sup>30</sup>

#### ٤. الأثر الإسلامي على بعض علماء الريانيين

<sup>26</sup>- سورة طه: الآية ٣٩.

<sup>27</sup> - سورة المائدة: الآية ٦٤ .

<sup>28</sup> - سفر العدد، الاصحاح الثاني، ٧-٨.

<sup>29</sup>- حسن، تاريخ اليهود القرائيين، ١١٨. نقلا عن الأنوار والمراقب، ١: ١٧٧.

<sup>30</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٨٩.

الربانيون هم جمهور اليهود المعروفون ويطلق عليهم أيضا (الربانون أو الربيون): ومعنى كلمة (ربانيم) في اللغة العبرية (الإمام الحبر الفقيه)، وقد عربت هذه الكلمة إلى (رباني)، وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾<sup>31</sup> وقد سمي أبناء هذه الفرقة (ربانيين) نسبة إلى إبتاعهم تفسير علماء اليهود وفقهاءهم في المشنا(نص التلمود)، وتقيدوا بذلك حتى صار هذا الاسم علامة دالة عليهم، وفرقة الربانيين حالياً هم جمهور اليهود الذين انقسموا الى فرقتين كبيرتين وهم: (الاشكناز) وهم يهود أوروبا وشرقها، و(السفارديم)، الذين هربوا من الأندلس بسبب محاكم التفتيش واستقروا بعد ذلك في حوض البحر الأبيض المتوسط.<sup>32</sup>

وقد اتبع الربانيون أصحاب التلمود طريقة علماء القرائين في إقامة عقيدتهم الدينية معتمدين على ما استخدمه فلاسفة المتكلمين المسلمين من البراهين والطرق العقلية ، وبعد "سعيد بن يوسف الفيومي" أول فلاسفة الربانيين ومتكلمهم، وقد اعتبره مؤرخو الفكر الديني اليهودي أعظم رجل في الفكر اليهودي قاطبة، إذ أنه يعتبر أول الممثلين لتاريخ اليهود من العلماء الربانيين، الذين بدؤوا باستخدام البراهين العقلية لإقامة لاهوت يهودي ( علم الكلام اليهودي) إن صح القول يستند على النص والعقل معا<sup>33</sup>. وهنا سوف أذكر بعض علماء هذه الفرقة المتأثرين بعلم الكلام الإسلامي:

#### أولاً: سعيد بن يوسف الفيومي.(330هـ - 942م)

سعيد بن يوسف الفيومي وُلد في مصر (في قرية أبو صوير بالفيوم)، ويُدعى أيضاً "سعديا جاون" وتلقى تعليماً عربياً في قريته فتوفر له العديد من المعارف العربية الإسلامية في زمنه، وكذلك درس التوراة والتلمود، ثم انتقل إلى فلسطين حيث أكمل دراسته، وقد بدأ في تأليفه للكتب منذ صغره فذاعت شهرته، ولما ذهب إلى العراق عُيِّن في حلقة سورا التلمودية،<sup>34</sup> وكتب سعديا الفيومي ازدهار الحركة العلمية والثقافية للمسلمين، واطلع على ما ألفه علماء المسلمين من مؤلفات ومعارف، كما قرأ عن المناقشات

<sup>31</sup> - سورة المائدة، الآية ٤٤،

<sup>32</sup> - فرست مرعي الدهوكي: لمحات من تاريخ اليهودية والنصرانية ومخططاتهما ضد الإسلام، (صنعاء: المنتدى الجامعي للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٢م)، ٥٠-٤٩.

<sup>33</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٨٣:١.

<sup>34</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١٥٦:٥.

والمجادلات الفكرية بين المدارس الدينية المختلفة، كمدرستي أهل السنة والمعتزلة في العقيدة، ومدرستي الكوفة والبصرة في النحو، ومدرستي الحجاز والعراق في الفقه وأصول الفقه،<sup>35</sup> وقد كانت حياة سعيد عاصفة، فبعد أن استقر به المقام في العراق عُيّن رئيساً (جاءون) لحلقة سورا التلمودية، حيث بدأت معركة فكرية بينه وبين رأس الجالوت، وقد كتب في هذه الأثناء كتابه (الأمانات والاعتقادات) الذي ألّفه بالعربية ثم تُرجم إلى اللغة العبرية بعد ذلك، والسبب الرئيسي من تأليفه لهذا الكتاب هو الرد على القرائين، وكذلك جعل العقيدة اليهودية مقبولة لليهود المتعلمين من خلال طرح تفسير عقلائي لها، وكذلك كان يهدف إلى تقديم عقائد اليهودية للعالم الإسلامي، فاتبع في مؤلفه هذا أسلوب المتكلمين الإسلاميين ومنهجهم، كما مزج التوراة بالحكمة اليونانية حسب قواعد علم الكلام.<sup>36</sup>

ترجم سعديا الفيومي التوراة من اللغة العبرية إلى العربية التي كانت قد أخذت مركزها مكانتها العالية بين اليهود بدلاً من اللغة الآرامية، وقد سعى سعديا في ترجمته أن يجعل من النص التوراتي سهلاً بسيطاً قادراً العقل على فهمه وكذلك سهلاً على إدراك القارئ العادي، وكان سعديا يقوم بعمل تمهيد لكل سفر من الأسفار التي ترجمها بمقدمة يشرح فيها الأسباب التي دعت له هذه الترجمة، والهدف من السفر نفسه، وما احتوى عليه السفر من أحداث وأسباب وقوع تلك الأحداث، وقد كانت ترجمته للتوراة باللغة العربية خالية من الصفات التي تدل على التشبيهية حيث تخلص فيها من التجسيم والتشبيه، ونزه الله تعالى الصفات البشرية.<sup>37</sup> ومثال على ذلك قوله في تفسير سفر تكوين: "وقال الله نصنع إنساناً بصورتنا يشبهنا مسلطاً" فهو يقصد من شرحه هنا أن الله - سبحانه - سيخلق إنساناً على هيئته في الحكم والقيادة.<sup>38</sup>

الأثر الإسلامي على سعديا الفيومي.

تأثر سعديا الفيومي إلى حد كبير بفقهاء الإسلام وسار على منهجهم في الشرح والإيضاح، بل إنه استعار منهم في بعض الأحيان أساليب الجدل والنقاش، وقد انتشرت آراؤه في جميع أنحاء العالم اليهودي،

<sup>35</sup> - عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، (مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس،

١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ)، ١٧٩.

<sup>36</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١٥٧:٥.

<sup>37</sup> - قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني، ١٨٨.

<sup>38</sup> سفر تكوين، الإصحاح الأول، ٢٦.

وتأثر بها موسى ابن ميمون، ومما يدل على هذا قول ابن ميمون نفسه: لولا سعديا لكادت التوراة أن تختفي من الوجود.<sup>39</sup>

ولقد كان سعديا الفيومي يعد من أوائل علماء اليهود الذين استخدموا الفلسفة في تفسير وتعليل المعتقدات الدينية، وتأثر بالمعتزلة في كتابة الأمانات والاعتقادات فمعنى الأمانات تشير " إلى العقائد الدينية " والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة بواسطة العقل، يقول سامي النشار: " إن سعديا الفيومي: يثبت النص أولاً، ثم يأتي بالأدلة العقلية عليه وهو موقف شبيه بموقف الأشاعرة ونلاحظ هنا أنه احتضن المذهب الإعتزالي، أي بمعنى أنه يأخذ مذهبه من الأشاعرة، ومادته العلمية يأخذها من فكر المعتزلة.<sup>40</sup>

بدأ سعديا كتابة مؤلفه (الأمانات والاعتقادات) على نفس طريقة كتب علماء الكلام الإسلامي، ففي البداية بدأ مؤلفه بالحديث عن المعرفة، فقال مثل قول الفلاسفة " إن مصادرها ثلاثة: الإدراك الحسي، والمبادئ الضرورية، والبرهان العقلي بالقياس المنطقي " ثم زاد على هذه المصادر الثلاث، مصدراً رابعاً، هو النقل الديني الصحيح، ويعتقد سعديا الفيومي أن هذا المصدر لا بد منه وهو أمر ضروري لمن لا يستطيعون استخدام التفكير العقلي، وكذلك تابع في كتابه الحديث عن ذات الله تبارك وتعالى وصفاته، مؤكداً على أن خلق العالم الله لم يكن مضطراً إليه سبحانه وتعالى، بل خلقه بمحض إرادته، وقد خلقه لكي يعبد الخلق وكذلك الإلتزام بالأوامر والنواهي، وهذا يقودهم في النهاية إلى السعادة، وكذلك أخذ سعديا الفيومي عن المعتزلة آراءهم في الإلهيات.<sup>41</sup>

ويذكر العالم اليهود فيدا : " أن سعديا الفيومي تابع المعتزلة أولاً في تنسيق أبواب الكتاب وموضوعاته فقد كان المعتزلة يبدؤون في مؤلفاتهم في الكلام عن قدم العالم وحدوثه ثم ينتقلون في البحث عن الله صفاته، وأن الفكر والكلام المعتزلي أقيم على خمسة مبادئ أو أصول هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك فعل سعيا الفيومي فهو قد اعتنق هذه الأصول وطبق العقل كما كان يفعل شيوخ المعتزلة عند الحديث على الأخبار الملائكة والجن والشياطين وحاول أن يفسرها تفسيراً عقلياً، وعند حديثه عن النبوة قام بالدفاع عنها مثل ما دافع المعتزلة وهاجم

<sup>39</sup> - وول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، (بيروت، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع) ٤:٤٥٤.

<sup>40</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١:٨٢.

<sup>41</sup> - عبدالرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦م)، ١٨١.

الفلسفة الأفلاطونية وحارب الفلسفة اليونانية التي تقرر قدم المادة وأثبت حرية الإرادة للإنسان بحجج تشبه حجج المعتزلة، فسعديا الفيومي كما يقول علي سامي النشار: أول من فلسف لاهوت الربانيين، ويعتبره اليهود حتى يومنا هذا فلاسفة التوراة الحقيقيين، وقد مهد الطريق للربانيين وجمهور اليهود، استخدام العقل، ووضع في أيديهم الحجج والبراهين العقلية، لإثبات عقائدهم، وكان له أكبر الأثر في الفكر اليهودي وهو يعد تلميذ صغير للمعتزلة باعتباره اتبع طريقتهم ومنهجهم في استخدام العقل.<sup>42</sup>

#### ثانياً: بهيا بن يوسف فاقودة: (1120م-513هـ)

بهيا بن يوسف فاقودة ولد في إسبانيا وبالتحديد في مدينة (سرقسطة) وهو مفكر ديني يهودي وكان قاضياً شرعياً، من أهم مؤلفاته: (الهداية إلى فرائض القلوب) و (التنبيه إلى لوازم الضمير) وقد ألفه بالعربية وترجم إلى العبرية، وقيل إنه يعد من أوائل مؤلفات اليهود في الفلسفة اليهودية الأخلاقية، وهو صورة مشابهة للكتب الأخلاقية الإسلامية وقد أكد فيه (بهيا بن يوسف) أهمية فرائض القلوب وهي: الثقة في الإله، والتواضع، والزهد وشكر المنعم، وكلها خطوات تؤدي في نهاية الأمر إلى الحب الخالص للإله، وفرائض القلوب عند (بهيا بن يوسف) لا تقل أهمية عن الشعائر أو الفرائض الجسمانية، وقد تأثر في فلسفته بالأفلاطونية الحديثة وبالمتصوفة المسلمين، وقد انتشر كتابه وترك أثراً عميقاً في المتصوفين والمفكرين الأخلاقيين اليهود.<sup>43</sup>

وبدأت المدرسة المشائية<sup>44</sup> تظهر على يد الكندي ثم الفارابي ولسنا هنا في مجال تاريخ تكوينها، حيث إن آراء هذه المدرسة انتشرت إلى الغرب ثم إلى الأندلس وفي القيروان وتحت الأثر الكبير لهذه المدرسة بالذات بدأت مدرسة القيروان اليهودية بالظهور ومن ضمن المواضيع والأفكار التي عالجتها هذه المدرسة إلى جانب الفلسفة هو الطب والكيمياء والسحر، ثم بعد ذلك مالبت أن أصبح الأثر الإسلامي أو علم الكلام الإسلامي

<sup>42</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٨٣-٨٤: ١.

<sup>43</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٨٤: ٥.

<sup>44</sup> - سميت بالمشائية نسبة إلى رائدها أرسطو المقدوني الذي يعد أبرز تلامذة أفلاطون، وكان مولده سنة ٣٨٤ قبل الميلاد، وتوفي سنة ٣٢٢ قبل الميلاد عن ٦٣ سنة، وسميت فلسفته بالمشائية لأنه كان يعلم أتباعه وتلاميذه، ويلقي عليهم الدروس وهو يمشي. محمد بن إبراهيم أحمد، مصطلحات في كتب العقائد، (دار ابن خزيمة، ط ١)، ١٠٠.

واضحاً في الفكر اليهودي وذلك حين نفذت فكر وأعماق القاضي اليهودي الأندلسي بهيا بن يوسف فاقودة.<sup>45</sup>

واسم الكتاب يرى (فيدا) أنه أخذ من مصطلح كان يستخدم عند المعتزلة قديماً، حيث استخدم هذا مصطلح (فرائض القلوب) أو أعمال القلوب) عند قدماء المعتزلة وكان مقابلة لفرائض الجوارح أو أعمال الجوارح، وإذا تعمقنا النظر في الكتاب نرى أنه يستعين بالمواد الذي يدعي وجودها في أعماق التلمود، ولكن الحقيقة عكس ذلك، فنجد أنه استعار من المسلمين ومكلمهم ومتصوفهم ولم يجد الباحث اليهودي في هذه المواد التلمودية في كتابه هذا إلا شيء يسير جداً، فأغلب الأمثلة التي يستخدمها في كتابه هي أمثلة إسلامية بحثه، ولقد قام بإخفاء بعض الأسماء ذات الطابع الإسلامي، مثل اسم الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة.

وهنا لا نريد أن نتوسع في البحث عن فلسفة فاقودة من حيث فلسفة أو أن نستعرض عناصرها وإنما نريد أن نوضح أثر علم الكلام الإسلامي والثقافة الإسلامية، وأنها لم تكن سوى صدى لهذه الآثار. وكان (بهيا) يعتقد أن أهم أسس الحياة الداخلية هو الإيمان المطلق بمعرفة الله تعالى ووجوده، ويعتقد (بهيا) أن معرفة ذات الله ليست في نطاق قدرة المعرفة الإنسانية ولا يمكن معرفتها إلا بالتأمل والنظر في آيات الله ومخلوقاته. فإذا تحدثنا عن وحدة الله وأمانها، فبعدها نؤمن بقدرته وهذا يحتم علينا طاعته.<sup>46</sup>

ويقرر فيدا أن (بهيا) اتبع نفس طريقة علم الكلام الإسلامي في وصفه لوحدة الله تعالى، وكذلك بعض آراء الأفلاطونية المحدثة.<sup>47</sup> أما عن تأثيره بعلم الكلام فإن فيدا يرى أن يوسف بن صديق لم يتأثر هنا بالكلام المعتزلي بخلاف سعديه وبهيا، بل تأثر بطريقة الأشاعرة، وتبني آراءها لكي يهاجم آراء يوسف البصير، وكان يعد تلميذاً للمعتزلة، فتابع آراء الأشعرية في تصورهم عن صفات الله تعالى وكذلك أخذ بآرائهم في

<sup>45</sup> - المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٨٥:٥.

<sup>46</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٨٦:١.

<sup>47</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٨٦:١. وقنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ٢٤٥.



مسألة الجزء الذي لا يتجزأ كما ناقش مسألة الإرادة الإلهية، كما يناقشها أي أشعري، ووكان ينتقد المعتزلة ويهاجمهم فكرياً بكل قوة.<sup>48</sup>

وبصفة عامة نجد اليهود نجد أن اليهود قد عاشوا أخصب حياتهم الفكرية والعلمية والاجتماعية والسياسية بين أوساط المسلمين كما حدث معهم في العراق وغيرها من البلدان الإسلامية بعد أن اختلطوا بهم، فإذا كان هذا الاختلاط يوجب اختلاطاً فكرياً مع الاختلاط المادي، لذلك نجد الأفكار قد تلاقت في احتكاك علمي وثقافي ويكفي شاهداً على ذلك مناظرات ابن حزم مع ابن النغريلة،<sup>49</sup> كما كانت مدارس قرطبة تعج باليهود والنصارى خاصة في زمن ابن حزم وما بعده فقد كان يدرسون فيها العلوم العقلية من منطق وفلسفة.<sup>50</sup>

#### الخاتمة

من خلال ما تم تناوله يتضح جلياً انعكاس النضوج العقلي الإسلامي الذي شمل النواحي العقلية الإسلامية المختلفة على الفكر اليهودي، فنتج عن نشأة الفرق الدينية في الإسلام أن نشأ مثلها في اليهود من ناحية الجدل والمناقشات العقلية، وتأثر علماء الفكر اليهودي بهذا التأثير، كما تأثرت فرقهم والتي خصصنا منها فرقتين هما:

(القرائين والربانيين)، ويمكن أن نحدد زمن ظهور المقالات الأولى للفكر اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي هو بداية القرن العاشر الميلادي، وفي هذه الخاتمة نعرض لأهم النتائج التي توصلت إليها على النحو التالي:

1- يعد من أسباب ظهور فرقة القرائين داخل التشكيل الديني اليهودي وخارجه: انتشار الإسلام في الشرق الأدنى وطرح المسلمين مفاهيم دينية وأطراً فكرية دينية كانت تشكل تحدياً حقيقياً للفكر الديني اليهودي.

2- نفوذ فكر المعتزلة قد ترك آثاره الفكرية البارزة والواضحة في فكر علماء اليهود حتى شابهت آراء

اليهود المعتزلة في كثير من القضايا .

<sup>48</sup> - النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٨٦-٨٧:١.

<sup>49</sup> - للاستزادة عن ابن النغريلة انظر:

H. Graetz: Minister- Rabbi Samuel Ibn Nagrla, *Miscellany Of Hebre Literature V. I*, Connecticut 1975, 2-8.

<sup>50</sup> - قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ٤٣٩-٤٣٨.

3- امتاز النهاوندي عن أستاذه بن داود بأنه كان ذا نزعة فلسفية متأثراً بمذهب المعتزلة والفلسفة الإسلامية وقد كان للنهاوندي الأثر الفعال في تشريعات القوانين متأثراً بالمعتزلة خاصة في إبعاد الماديات عن لخالق سبحانه وتعالى إلى حد أن أنكر نزول الرب على جبل سيناء وقال يقول قولاً مشابهاً لقول المعتزلة إن ظهوره كان بواسطة وسيط.

4- قلد القرقيساني علماء المسلمين في بعض المسائل منها على سبيل المثال: مسألة كون الله جسماً أو ليس بجسم، وكذلك مسألة نفي التشبيه عنه، ومسألة رؤية الله بالأبصار وعدمها، وكذلك مسألة صفاته، من حياة وقدرة وعلم وفيما إذا كان كلام الله مخلوقاً أو غير مخلوق، وغيرها من المسائل الأخرى، والتي يبدو فيها متأثراً بالفكر المعتزلي.

5- تأثر سعديا إلى حد كبير بفقهاء الإسلام وسار على نهجهم في الشرح والإيضاح، بل إنه استعار منهم في بعض الأحيان أساليب الجدل والنقاش. وقد ذاعت أقواله في جميع المناطق والامكان التي يتواجد بها اليهود، وقد تأثر بها ابن ميمون وقد كان سعديا الفيومي من أوائل علماء اليهود الذين استخدموا الفلسفة في تحليل شرح المعتقدات الدينية، وكان يسير على خطى المعتزلة في كتابة مؤلفه الأمانات والاعتقادات .

6- يوسف بن صديق لم يتأثر هنا بالكلام المعتزلي بخلاف سعديه وبهيا، بل تأثر بالأشعري، وتبنى آراءها لكي يهاجم كتابات يوسف البصير القراني، وكان تلميذاً أميناً للمعتزلة، فتابع أقوال الأشاعرة في آرائهم عن صفات الله تعالى، وكذلك رأي الأشاعرة في الجزء الذي لا يتجزأ كما ناقش الإرادة الإلهية، كما يناقشها أي أشعري .

ونؤكد هنا أن اليهود قد عاشوا أخصب حياتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية وسط المسلمين بعد أن اختلطوا بهم في بغداد وبلاد الشرق الإسلامي ما يؤكد حقيقة تأثرهم بالفكر الإسلامي وليس العكس إذ أنه لم يكن لهم السبق في هذا الباب رغم أنهم أسبق في الوجود.

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم  
الكتاب المقدس (العهد القديم)
- أحمد، محمد بن إبراهيم. *مصطلحات في كتب العقائد*. دار ابن خزيمة، (لا ت).
- إدريس، محمد جلاء محمد. *التأثير الإسلامي في التفكير الديني اليهودي*. مكتبة مدبولي، (لا ت).
- بدوى، عبد الرحمن. *ملحق موسوعة الفلسفة*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996 م.
- بدوى، عبد الرحمن. *مذاهب الإسلاميين*. بيروت: دار العلم للملايين، 1997 م.
- حسن، جعفر هادي. *تاريخ اليهود القرآنيين*. العارف للمطبوعات، 2014 م.
- الدهوكي، فرست مرعي. *لمحات من تاريخ اليهودية والنصرانية ومخططاتهما ضد الإسلام*. صنعاء: المنتدى الجامعي للنشر والتوزيع، 2002 م.
- ديورانت، وول. *قصة الحضارة*. ترجم. محمد بدران. بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، (لا ت).
- الزركلي، خير الدين محمود الدمشقي. *الأعلام*. دار العلم للملايين، 2002 م.
- طعيمة، صابر. *الأسفار المقدسة قبل الإسلام*. بيروت: دار عالم الكتب، (لا ت).
- قنديل، عبد الرازق أحمد. *الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي*. القاهرة: مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، 1984 م.
- المسييري، عبد الوهاب. *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*. القاهرة: دار الشروق، 1999 م.
- النشار، علي سامي. *نشأة الفكر الفلسفي*. القاهرة: دار المعارف، (لا ت).
- هنداوي، إبراهيم موسى. *الأثر العربي في الفكر اليهودي*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، (لا ت).

### Kaynakça

- Ahmed, Muhammed b. İbrahim. *Mustalahât fî Kütübi'l-Akâid*. Dâru İbn Huzeyme, ts.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-islâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1997.
- Bedevî Abdurrahman. *Mülhaku mevsûati'l-felsefe*. Beyrut: Müessesetü'l-arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1996.
- Dehûkî, Ferest Maraî. *Lemhât min târihi'l-yehûdiyye ve'-nasrâniyye ve muhattatâtühümâ dıdde'l-islâm*. San'a: Münteda'l-câmiî li'n-neşr ve't-tevzî, 2002.
- Durant, Will. *Kıssatü'l-hadâra*. çev. Zeki Mahmud ve diğerleri, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1988.
- H. Graetz, Minister- Rabbi Samuel, Ibn Nagrla. *Miscellany Of Hebre Literature*. Connecticut, 1975.
- Hasan, Cafer Hadi. *Târîhu'l-yehûdi'l-karrâîn*. Ârif li'l-matbûât, 2014.
- Hindavî, İbrahim Musa. *el-Eseru'l-arabî fi'l-fikri'l-yehûdî*. Kahire: Mektebetü anclu el-mısriyye, ts.
- İdris, Muhammed Celâ Muhammed. *Te'sîru'l-islâmî fi't-tefkîri'd-dîniyyi'l-yehûdî*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, ts.
- Kandîl, Abdürrazzak Ahmed. *Eseru'l-islâmî fi'l-fikri'd-dîniyyi'l-yehûdî*. Kahire: Merkezu buhûsî'ş-şarki'l-evsat, Aynı Şems Üniversitesi, 1984.
- Kitâb-ı Mukaddes*. Erişim 12 Kasım 2019. <https://kitabimukaddes-eskiceviri.blogspot.com/2018/06/eski-ahit-indir.html>
- Mesirî, Abdulvehhab. *Mevsûatü'l-yehûd ve'l-yehûdiyye ve's-sahyuniyye*. Kahire: Daru'ş-şurûk, 1999.
- Nemoy, Leon(ed.). *Karaite antholigy*. London: New Haven, 1969.
- Neşşar, Ali Sami. *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm*. Kahire: Dâru'l-maarif, ts.
- Sabir, Tuayme. *Esfârü'l-mukaddese kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru alemlî'l-kütüb, ts.Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melayin, 2002.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of  
Kastamonu University  
Haziran-Aralık/June-December 3/1-2 (2019)  
ISSN 2602-2427

الأغراض الشعرية عند شعراء السنوسية  
Senusî Devleti Şairlerinin Şiirlerinde İşledikleri Konular  
Topics in the Poems of the Poets of the Senusî State

**Ahmed Alhabuni**

Öğretim Görevlisi, Dr. Ömer Muhtar Üniversitesi/Beyda Eğitim Fakültesi/Arap Dili  
Bölümü/ Libya.

Lecturer, PhD. Omar Al-Mukhtar University, Beida Faculty of Education /The  
Department of Arabic Language/Libya.

[ahmedlibyan14@gmail.com](mailto:ahmedlibyan14@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0000-6178-0325

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Eylül 2019/ September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Aralık/ October 2019

Cilt / Volume: 3, Sayı/ Issue: 1-2, Sayfa / Pages: 61-84

Atıf / Citation: Alhabuni, Ahmed. "الأغراض الشعرية عند شعراء السنوسية" "Topics in the Poems of the Poets of the Senusî State". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 3/1-2 (2019), 61-84.

Etik Beyan/Ethical Statement:

Bu çalışma 'Libya'da Senusî Devleti Döneminde Şiir Hareketi' başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "Poetry Movement in the Senate State in Libya".

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

mailto: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Kastamonu University Theology  
Faculty/Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## الأغراض الشعرية عند شعراء السنوسية

### ملخص

تتحدث هذه المقالة التي هي جزء من أطروحة دكتوراه بعنوان (الحركة الشعرية في عهد الدولة السنوسية في ليبيا)، تتحدث عن الأغراض الشعرية عند شعراء السنوسية في ليبيا؛ وقد ابتدأتها بتمهيد عن الحركة السنوسية ونشأتها وكيف كانت زواياها منارات للعلم والأدب. ثم بدأت بذكر الأغراض الأكثر استخدامًا عند هؤلاء الشعراء، فتحدثت عن (المدح) أولاً؛ حيث شمل مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ومدح الشخصيات الدينية والسياسية، ثم مدح الشعراء السنوسيين بعضهم لبعض. ثم انتقلت إلى غرض (الثناء)، فذكرت ثناء زعماء السنوسيين، وثناء المجاهدين الشهداء، وثناء الأصدقاء وثناء الشخصيات الأدبية وأخيراً ثناء الوالدين. بعد ذلك تحدثت عن غرض (الغزل)، وبيّنت كيف أنه كان قليلاً جداً عند شعراء الجيل الأول من السنوسيين، ثم ذكرت أنواع الغزل عند شعراء الجيل الثاني، وكيف أنه جاء مزيجاً بين الغزل الوجداني والحسي. بعد ذلك جاء الحديث عن غرض (المناسبات). فتحدثت عن تخليد المناسبات الدينية أولاً، ثم السياسية، ثم الاجتماعية، ثم وصف الرحلات التي قام بها زعماء السنوسية. وأخيراً تحدثت عن شعر الجهاد، وكيف جاهد الشعراء بألسنتهم، وخلّدوا لنا المعارك والمآسي، وذكروا لنا بطولات الشهداء والمجاهدين.

الكلمات المفتاحية: ليبيا، الحركة السنوسية، الشعر، المدح، الرثاء، الغزل.

## Senusî Devleti Şairlerinin Şiirlerinde İşledikleri Konular

### Öz

Libya'da Senusî şairlerinin, şiirlerinde işledikleri konular başlığını taşıyan çalışmada Senusî Hareketi'nin ortaya çıkışı, gelişmesi ve edebiyata hangi açılardan yön verdiğine ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgilerin ardından bahsi geçen dönem şairlerinin şiirlerinde en fazla işledikleri konular başlıklar altında sınıflandırılmıştır. Bu konular sırasıyla başta Peygamber (s.a.v) olmak üzere dinî ve siyasî şahsiyetlerin ve Senusî şairlerinin birbirlerine olan övgülerini içeren *methiye* (övgü), Senusî liderlerinin, şehit olan mücahitlerin, edebî şahsiyetlerin ve son olarak da ölen anne-babanın ardından yazılan *mersiye* (ağıt)'dir. Bu iki türe ek olarak Senusîlerin ilk kuşak şairleri arasında pek de yaygın olmayan ancak ikinci kuşak şairleri tarafından işlenen gazel türü ve bu türün *gazelu'l-hissî* (duygusal gazel) ve platonik aşkın işlendiği *gazelu'l-voicdani* (iffetli gazel) adlı iki biçiminin nasıl harmanlandığından bahsedilmiştir. Çalışmanın devamında dini, siyasî sebepler ve evlilik, doğum gibi sosyal durumlar üzerine kutlama münasebeti ile yazılmış şiirler *münasebet şiirleri* başlığı altında ele alınmıştır. Bu bilgilerden sonra Senusî liderlerinin başka ülkelere yapmış oldukları yolculukların tasvirine geçilmiştir. Çalışma,

شائرين ديليرييله هيات اتميلريندن، ساواشلاري وه تراجيليري اولومسوزlestirmilrinden bahsedenden وه شهيتلرين، mucahitlerin kahramanliklarinnu aktarma bicimlerinin ifadesi olan 'cihat' shiirleri ile son bulmustur.

**Anahtar Kelimeler:** Libya Edebiyatı, Senusî Hareketi, Şiir, Methiye, Risa, Gazel

## Topics in the Poems of the Poets of the Senusî State

### Abstract

This article talks about a part of doctoral thesis titled 'Poetry Movement in the Senate State in Libya'. In the study titled the topics in the poems of the poets of Senusî state in Libya, the information about the emergence of the Senusî Movement, its development and how it guided the literature was given. After this information, the subjects that the poets mentioned above mostly deal with in their poems are classified under headings. These issues are, respectively, panegyric containing compliments to Prophet (pbuh), political figures and Senusian poets compliments to each other. The other issue is elegy which is for the Senusî leaders of the Mujahideen who were killed, literary figures and finally dying parents. In addition to these two types, the ghazal type, which is not very common among the first generation poets of the Senusites, but was processed by the second generation poets and how the two forms of this genre, namely ghazal-sensual (emotional ghazal) and ghazelu'l-conscientious (chaste ghazal) where platonic love is processed are blended. In the continuation of the study, poems written on the occasion of congratulatory poems on a religious and political occasion, or congratulations for a social situation such as marriage and birth, are dealt with under the title poems of affiliation. After this information, it was started to describe the journeys made by Senusî leaders. The study ended with the expression of "jihad" poetry, how poets jihad with their tongue, immortalize wars and tragedies for us, and how they convey the heroism of martyrs and mujahideen.

**Keywords:** Libyan Literature, Senusî Movement, Poetry, Panegyric, Ghazal, Elegy.

### المقدمة

نشأت الحركة السنوسية في ليبيا سنة 1842م؛ وهي السنة التي بنا فيها الإمام المؤسس محمد بن علي السنوسي أول زاوية سنوسية، وهي الزاوية البيضاء بالجيل الأخضر<sup>1</sup>، الزاوية الأم التي كانت بمثابة العاصمة التي تتبعها بقية الزوايا التي أسسها الإمام بعد ذلك في جميع أنحاء ليبيا<sup>2</sup>. ومؤسس الحركة هو السيد العالم الإمام محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسني الإدريسي (1202هـ / 1787م - 1276هـ /

1 جبل يمتد في سهول برقة الشمالية من الغرب إلى الشرق مسافة 400 كم، يحتوي على العديد من العيون والأنهار والأشجار دائمة الخضرة، خصب الأرض، وهو الغابة الوحيدة في ليبيا كلها. يُنظر: الطاهر الزاوي، مُعجم البلدان الليبية، مكتبة النور، طرابلس، ط 1، 1968م، ص 95، 96.

2 أحمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، (لا ط)، ط 1، 1967م، ص 90.

1859م)<sup>3</sup>، الذي قام بتأسيس الكثير من الزوايا السنوسية في ليبيا، والزاوية مركزاً ديني وثقافي واجتماعي وعسكري، وهي تمثل النواة الأولى لمجتمع تحكمه سلطة واعية، وعليه واجبات اجتماعية وسياسية واقتصادية وجاهدية<sup>4</sup>، وتتكون الزوايا السنوسية من شيخ الطريقة، وهو الرئيس الأعلى لها، ومجلس الإخوان، وشيوخ الزوايا، والإخوان<sup>5</sup>، وكانت الزاوية البيضاء هي العاصمة، ثم أصبحت زاوية الجغبوب<sup>6</sup>، والعاصمة تتبعها باقي الزوايا وبعث منها لجان التفتيش والمدققين لباقي الزوايا، وانتشرت الزوايا في تونس والجزائر وليبيا ومصر والحجاز واليمن والسودان الغربي، وكانت تقارير هذه الزوايا ترد أولاً إلى بني غازي ثم إلى العاصمة<sup>7</sup>.

استطاعت الدعوة السنوسية عبر زواياها تأسيس نظام تعليمي متين يجمع بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية والأدبية، فمن يتخرج في هذه الزوايا يتخرج عالماً فقيهاً أديباً خطيباً، وكان حظ العلوم اللغوية والأدبية لا يقل عن حظ العلوم الشرعية الأخرى، كما كان اهتمام أئمة الطريقة بالأدب اهتماماً كبيراً، جعلت مجالسهم حافلة بالقصائد والخطب والمساجلات الشعرية، وظهر منهم العديد من الشعراء والأدباء<sup>8</sup>.

وقد طرق شعراء الحركة السنوسية أغلب أبواب الشعر، وتعددت أغراضهم حسب ميولهم ورغباتهم، وظروفهم المحيطة بهم، ولم تنقطع هذه الأغراض رغم الظروف التي مرّوا بها، ولا نقصد في هذه الدراسة الإحاطة بكل ما قالوه من أغراض، وإنما الاكتفاء بذكر بعض النماذج لكل غرض، ولنبداً بالأغراض الأكثر شيوعاً عند هؤلاء الشعراء.

#### الأغراض الشعرية عند شعراء الدولة السنوسية

3 ينظر في ترجمته: محمد الطيب الأشهب، السنوسي الكبير، مطبعة محمد عاطف، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٦ وما بعدها. شكيب أرسلان، هامش حاضر العالم الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (لا ت)، ج ٢، ص ١٤٠ وما بعدها. عبد الملك بن عبد القادر بن علي، الفوائد الجلية في تاريخ العائلة السنوسية الحاكمة في ليبيا، مطبعة دار الجزائر العربية، دمشق، ١٩٦٦م، ج ١، ص ٦ وما بعدها.

4 علي محمد الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ٥، ٢٠١١م، ص ٨٠.

5 محمود عامر، تاريخ ليبيا المعاصر، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩١م، ص ١٣٣.

6 واحة صغيرة تقع جنوب شرق ليبيا، وتحدها صحراء قاحلة، بها آبار وعين جارية، كانت منبع علم وإشعاع وثقافة، وبها مسجد وزاوية وقبر الأستاذ محمد بن علي السنوسي. يُنظر: الزاوي، معجم البلدان الليبية، ص ١٠٤، وما بعدها.

7 محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي، (لا ط)، ١٩٤٨م، ص ٥٠.

8 محمد طه الحاجري، دراسات وصور من تاريخ الحياة الأدبية في المغرب العربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٣٠٣-٤٠٣.



## ١. المدح

المدح من أكثر الأغراض الشعرية انتشاراً في مختلف العصور، إذ طرق بابه معظم الشعراء، وصالوا وجالوا في معانيه وألفاظه المستمدة من مخزونهم التاريخي، وبينتهم العربية، وجاء المديح في أغلبه كضرورة "فرضها الإعجاب والإكبار للممدوح، وحاجة الشعراء إلى من يكفل لهم العيش الرغيد، وحاجة الممدوح إلى شاعر يُخلّده على مرّ الأيام، فكم خلد الشعراء أناساً فطغت شهرتهم على من هم أشدُّ منهم هيبه وسُلطاناً"<sup>9</sup>.

والتأمل في المدح عند شعراء السنوسية يرى أنه لم يكن ناتجاً عن حاجة للمال أو السلطان أو الجاه، ولم يكن الممدوح أيضاً بحاجة إلى الإطراء والتخليد، وإنما جاء عن قناعة وصدق عاطفة، وحيّ وإجلال للممدوح، وهو ما يعتبره الكثير من النقاد أفضل أنواع المدح، يقول الجاحظ: "وأنتفع المدائح للمادح وأجداها على الممدوح، وأبقاها أثراً وأحسنها ذكراً، أن يكون المديح صادقاً، وللظاهر من حال الممدوح موافقاً، وبه لائقاً"<sup>10</sup>. كذلك من سمات المديح عند السنوسيين أنه غالباً ما يمتدح الشاعر الممدوح بالصفات الدينية والخلقية؛ من استقامة، وتقوى، وحسن خلق، وشهامة وكرم وغيرها، ونادراً ما يُعبّر فيه بالصفات الجسميّة من طلعة وبهاء وجمال، لأنّ "من عيوب المديح عدول المادح عن الفضائل التي تختصّ بالنفس، من العقل، والعفة، والعدل، والشجاعة، إلى ما يليق بأوصاف الجسم من الحسن، والبهاء والزينة"<sup>(11)</sup>.

وقد تنوّع المدح عند السنوسيين في ارتباطاته، فمنه ما جاء مُرتبطاً بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم، ومنه ما جاء مُرتبطاً بمدح الشخصيات الدينية والإصلاحية ابتداءً بالإمام المؤسس وأبنائه وشيوخ الزوايا وقادة الجهاد، وانتهاءً بمدح الإخوان السنوسيين بعضهم بعضاً.

## ١،١. مدح الرسول صلى الله عليه وسلم

المدح النبوي الشريف غرض نبيل امتدّ منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا، ولم يأت يوماً من أجل التكسب أو المال، وإنما جاء التماساً للأجر والثواب، وتقرباً به إلى الله سبحانه وتعالى، ومن الطبيعي أن يكون للمدح النبوي حظاً وافراً في شعر الدعوة السنوسية، كيف لا وهي حركة دينية صوفية إصلاحية، فقد اهتم شعراؤها بمدح المصطفى صلى الله عليه وسلم، وألفوا فيه القصائد الطوال التي كانوا يردّدونها في مجالسهم

9 أحمد فوزي الهيب، الحركة الشعرية زمن الأيوبيين في حلب الشهباء، مكتبة المعلّ، الكويت، ط ١٩٨٧، ص ٧٧-٧٨.

10 أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرحه وعلق عليه: محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٣١.

11 أبو هلال العسكري، الصناعتين، علي محمّد الجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩ هـ، ج ١، ص ٩٨.

واحتفالاً بهم الدينية، ولعلّ أبرزهم وأكثرهم قولاً في هذا المجال الرفيع الشاعر (حسين الأحلافي)<sup>(12)</sup> فقد كان ينظم المدائح في كلّ ذكرى لمولد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن أشهر مدائحه النبويّة قصيدته الموسومة بـ (مولد النور)، التي يقول فيها:

ولئن مدحتُ فلسْتُ أبلغُ قدره      يكفيه مدحُ الله ذي الألاءِ  
يكفيه أنْ رفعَ الإلهُ مكانه      وأختصّه بالقربِ والإسراءِ  
وشفاعه عظمى وحسبكَ أنه      أمي فاقَ فطاحلَ العلماءِ<sup>(13)</sup>

فالشاعر هنا يُقرّ بأنه مهما قال في مدح النبي صلى الله عليه وسلم فلن يستطيع أن يبلغ قدره ويفيه حقّه، وكيف يستطيع ذلك وقد مدحه الله وخصّه بقربه ومعجزاته، من شفاعته وإسراءٍ ومعراج، ورفع مكانه حتّى فاق مراتب العلماء.

ويقول في قصيدة أخرى واصفاً مجيء ذكرى مولد النبي صلى الله عليه وسلم بالنور الذي شِع والناسُ نيام، وما أشبه غفلة الناس في ذلك الزمن كغفلتهم في زماننا هذا، وما أحوجنا إلى العودة إلى ذلك النور والهدى:

بدا نورُه بالأمسِ والناسُ في رَمسٍ      وما أشبه اليومَ الذي طالَ بالأمسِ<sup>(14)</sup>

## ٢،١. مدح الشخصيات الدينية والسياسية

الشخصيات الدينية في الدعوة السنوسية هي نفسها الشخصيات السياسية، فشيخ الطريقة هو نفسه الزعيم أو الحاكم، والمتأمل في مدائح هذه الشخصيات يلاحظ أنّها تعكس إيمان الشعراء بالدور الوطني والتاريخي الذي تقوم به هذه الشخصيات في مواجهة التحديات الاجتماعية والاقتصادية، ومقاومة الوجود الاستعماري، كما يُلاحظ أنّ هذا المدح مرتبط بفضة موصوفة بالأمانة وصدق الدعوة، والاتصاف

<sup>12</sup> شاعر ليبي ولد سنة ١٩٠٥م، رحل إلى الجغبوب في أواخر أيامها قبل احتلالها بقليل، وتلقّى فيها بعض العلوم، ثمّ هاجر إلى مصر والتحق بالأزهر الشريف، وأكمل تعليمه فيه، وبقي في مصر إلى أن التحق بالجيش السنوسي، وعاد معه إلى أرض الوطن وعُيّن مدرساً ثمّ قاضياً، ثمّ شيخاً بالمعاهد الدينية بعد ذلك، توفي سنة ١٩٧٤م. يُنظر: حسين الأحلافي، ديوان شاعر الجبل، تقديم إدريس الفضيل، البيضاء، ليبيا، (لا ط)، ١٩٩٠م، ص ٦-٧.

<sup>13</sup> الأحلافي، ديوان شاعر الجبل، ص ٣٢.

<sup>14</sup> المرجع نفسه، ص ٥٣. الرسم: الظلام.

بالأخلاق الكريمة التي تفرض على كل مُبدع الإشادة بها، يقول الشاعر أبو سيف مقرَّب<sup>(15)</sup> في قصيدة يمدح بها الإمام ابن السنوسي:

وَأَوْضَحَ مِنْهَا جَ الحَقِيقَةِ وَالهُدَى وَبَيَّنَّ آثَارًا بَعْلِمٍ مُغَيَّبٍ  
وَشَيَّدَ أَمْصَارًا لِسُنَّةِ جَدِّهِ وَأَظْهَرَ أَعْلَامًا لَهَا كَالْكَوَاكِبِ<sup>(16)</sup>

فالممدوح أعطاه الله علمًا يبين به للناس الطريق القويم، والمنهاج المستقيم، وأحيا سنة جدّه محمد صلى الله عليه وسلم بما شيده من منارات وزوايا، أظهرت أعلامًا أنارت بعلمها ظلام الجهل كما تنير الكواكب ظلام الدجى.

ويقول السيد محمد بن عبد الله السنوسي<sup>(17)</sup> مادحًا الإمام الأول بأنه ترك آثارًا حميدة في كل البلاد: وهي الزوايا التي لا تخلو من التالين لكتاب الله، مُشبهًا إياه بالغيث النافع الذي لا يترك أرضًا مجدبة، ولا شدةً ولا جوعًا:

وَعَادَرَ فِي كُلِّ الْبِلَادِ مَأْتِرًا بِهَا كُلُّ نَادٍ فِيهِ أَلْسِنَةٌ تَنْتَلُوا  
وَعَمَّتْ أَيَادِيهِ فَنَادَتْ بِأَنَّهُ هُوَ الْغَيْثُ لَا يَبْقَى بِسَاحَتِهِ الْمَحَلُّ<sup>(18)</sup>

وأكثر الشخصيات الدينية والسياسية اختصه الشعراء بالمدح هو الإمام الثاني السيد المهدي السنوسي<sup>(19)</sup>، وقد أفرد له الطيب الأشهب في كتابه (المهدي السنوسي) بابًا كاملاً أسماه: (نفحات الشعر في مدح إمام العصر)، ذكر فيه الكثير من القصائد والأبيات الشعرية التي يمدح أصحابها الإمام المهدي، ومع

<sup>15</sup> الأديب أبو سيف بن مقرَّب بن حدوث البرعصي، ولد في الجبل الأخضر سنة (١٣١٤هـ/١٨٩٧م)، ولمّا ترعرع وضعه والده في مكتب الزاوية البيضاء حتى حفظ القرآن الكريم، وانتقل مع السيد السنوسي للجغبوب، وبها أتمّ تحصيله للعلوم، ولمّا توفي أستاذه كان قد انتهى من طلب العلم، بل كان من بين العلماء الذين ألقوا الدروس العلمية بالمعهد الجغبوبي بإشراف أستاذه ولم يتجاوز عمره العشرين عامًا، توفي بمدينة الكفرة سنة (١٣١٤هـ/١٨٩٧م)، ينظر في ترجمته: الطاهر الزاوي، أعلام ليبيا، دار الكتب الوطنية، بني غازي، ط ٣، ٢٠٠٤م، ص ٤٠١، الأشهب، السنوسي الكبير، ص ٦٨.

<sup>16</sup> أحمد محمد جاد الله، وعبد الغني عبد الله محمود، شعر السيد أبو سيف مقرَّب حدوث البرعصي شاعر الحضرة السنوسية، مؤسسة كلام للبحوث والإعلام، أبو ظبي، ٢٠١٧م، ص ٤٧.

<sup>17</sup> ولد غرب ليبيا ثمّ توجه للجغبوب، ودرس فيها، وأسس الكثير من الزوايا في ليبيا وتشاد، حيث كان له شرف الجهاد ضدّ الفرنسيين هناك، وشارك في الجهاد ضدّ الطليان رغم تقدّمه في السنّ، توفي بمدينة مزدة جنوب ليبيا سنة (١٣٤٨هـ/١٩٦٩م). الزاوي، أعلام ليبيا، ص ٣٧٥.

<sup>18</sup> الأشهب، السنوسي الكبير، ص 83. المحل: الشدة أو الجوع الشديد.

<sup>19</sup> هو الابن الأكبر للإمام محمد بن علي السنوسي وخليفته، وقد نمت الحركة السنوسية في عهده، وتضاعف عدد الزوايا السنوسية إلى أكثر من أربعة أضعاف، ولد سنة (1844م)، نقل عاصمة السنوسية من الجغبوب إلى الكفرة، وجاهد في السودان ضد الفرنسيين، توفي سنة (1902م)، يُنظر: محمد الطيب الأشهب، المهدي السنوسي، مطبعة بليانو ساجي، طرابلس، ليبيا، 1952م، ص 28 وما بعدها. محمد الطيب الأشهب، برقة العربية بين الأمس واليوم، مطبعة الهوارى، القاهرة، 1936، ص 212 وما بعدها.

كثرة ما ذكره من القصائد يقول: (وكان بودنا أن نضمّ إلى كتابنا هذا أكبر قسم من الشعر الذي قيل في حضرة إمامنا... ولكننا مع الأسف لم نتمكن من الحصول على كل ذلك)<sup>(20)</sup>، وهذا يدلّ على كثرة المدائح التي قيلت في هذا الإمام، ولعلّ أبرزها رائية السيّد محمّد عبد الله السيّدي، التي أنشدتها بمناسبة تحوّل السيّد المهديّ من الجغوب إلى الكفرة، وهي قصيدة طويلة تبلغ 126 بيتاً، يقول فيها:

يا خيرَ أبناءِ خيرِ العالمينَ وَمَنْ سَادَتْ بِسُؤْدُودِهِ الأعرابُ والحَضْرُ

قد نِلتَ من فضيلِ ربِّ العرشِ مَنزِلَةً بعدَ النبوةِ لا ما نالها بِبَشَرٍ<sup>(21)</sup>

فالسيد المهديّ من سلالة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبزعامة صار أصحابه من البدو والحضر زعماء، وقد خصّه الله بمرتبة بعد مرتبة النبوة، لم يتلّها بشر قبله.

ولم يخلُ شعر المديح عند السنوسية من مديح الإخوان بعضهم بعضاً، وذكر فضائلهم، وما قاموا به من أعمال في سبيل نشر دين الله، وهداية الناس إلى الطريق القويم، يقول الشاعر أبو سيف مقرب واصفاً أصحاب ابن السنوسي بأنهم لا يتجاوزون أيّ شيء أرادهم إمامهم، وأنهم فرسان كالجبال في الرزاة، وإن هم ساروا حسبهم هضاباً تتحرك:

تلاميذُ لا يَعدُّونَ أمراً أرادَهُ بَوادٍ وأشرافٌ تُبيدُ الأعاديَا

كتائبُ أمثالِ الجبالِ رزاةً وَإِنْ حَمَلَتْ خِلتَ الهضابَ جَواريَا<sup>(22)</sup>

## ٢. الرثاء

ويقال له التآبين، وإذا كان المدح هو الثناء على الشخص في حياته، فإنّ الرثاء هو الثناء على الشخص بعد موته، وتعداد مآثره والتعبير عن الفجاعة شعراً<sup>23</sup>، يقول محمود درويش<sup>24</sup>: "الرثاء، مديح

<sup>20</sup> الأشهب، المهديّ السنوسي، ص 106.

<sup>21</sup> محمّد مسعود جبران، محمّد عبد الله السيّدي ترجمته وما تبقى من آثاره، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ليبيا، 2006م، ص 205.

<sup>22</sup> جاد الله، و محمود، شعر السيّد أبو سيف مقرب حدوث البرعصيّ شاعر الحضرة السنوسية، ص 96.

<sup>23</sup> عبد العزيز عتيق، الأدب العربيّ في الأندلس، دار الأفاق العربية، القاهرة، (لا ت)، ص 194.

<sup>24</sup> شاعر فلسطيني مشهور، ولد بفلسطين سنة 1941م، سافر إلى موسكو والقاهرة وبيروت، له ما يُقارب الثلاثين مجموعة شعرية ونثرية، تُرجمت العديد من أعماله إلى 22 لغة، توفّي بأمریکا سنة 2008م، ودُفن بفلسطين. انظر الموقع الإلكتروني: <https://mawdoo3.com>.

تأخّر عن مواعده حياةً كاملة<sup>25</sup>، فليس بين المدح والثناء فرق كما يقول ابن رشيق في العمدة: "إلا أنه يُخلط بالثناء شيء يدلّ على أنّ المقصود ميّت"<sup>(26)</sup>.

وكما أنّ أغلب المدح عند شعراء الدعوة السنوسية قد اختصّوا به زعماء الحركة الدينيين والسياسيين، فإنّ أغلب الرثاء عندهم كان كذلك، فقد سكب الشعراء دموع الحزن على فقد هؤلاء القادة والعلماء المصلحين، ويبنوا مناقبهم وما تركوه من بصمات جليّة، متفجّعين أشدّ الفجع على فراقهم، راجين اللقاء بهم في جنّات النعيم، يقول السيّد عبد الرحيم المحبوب<sup>(27)</sup> في رثاء الإمام ابن السنوسي:

ما بال عينك لا بالنوم تكتحلّ ودمعها لا يزال اليوم يهمل

كأتما سملت بالشوك أو كجلت من الغضا بشواظ كان يشعل<sup>(28)</sup>

وقد كان لثناء المجاهدين نصيب كبير من مراثي الشعراء السنوسيين، كيف لا وهم أهل جهاد ونضال، قدّموا الكثير من الشهداء في سبيل الوطن والدين، يقول الشاعر حسين الأحلافي في رثاء الشهيد عمر المختار<sup>(29)</sup>:

الله أكبر ما ظهّر نور العدالة وانتصر

هذي بني غازي التي كادت لموتك تحضّر

في ذلك اليوم الذي شيعت فيه إلى المقرّ

يوم كئيب مظلم يوم عبوس مكفهر<sup>(30)</sup>

كادت تميد بأهلها فيه البلاد وتندثر<sup>(31)</sup>

<sup>(25)</sup> محمود درويش، في حضرة الغياب، شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، (لا ت)، ص 166.

<sup>(26)</sup> ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وأدابه، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للطباعة والنشر، ط 5، 1981م، ج 2، ص 147.

<sup>(27)</sup> الأديب الشاعر، عبد الرحيم بن أحمد المحبوب، التحق بالسيّد السنوسي وتلمذ له وأخذ عنه، وندبه إلى الأستاذة في مهمّة، كان مُفتشاً على الزوايا، وقام أيضاً بإلقاء الدروس العالية بمعهد الجغبوب، وتولّى مشيخة زاوية بني غازي، وكان متبحراً في فنون العلوم الدينيّة واللغويّة، حجة في مصطلح الحديث ورواياته ورجاله، توفي سنة (1305هـ / 1885م). يُنظر: الزاوي، أعلام ليبيا، ص 218. الأشهب، السنوسي الكبير، ص 64.

<sup>(28)</sup> الأشهب، السنوسي الكبير، ص 131.

<sup>(29)</sup> عمر المختار، كبير مجاهدي ليبيا، تتلمذ بالزاوية السنوسية بالجغبوب، وجاهد الفرنسيين في تشاد مع المهدي السنوسي، وقاد الجهاد في ليبيا ضد الإيطاليين، إلى أن تمّ أسره وأُعدم شنقاً. خبر الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط 15، 2002م، ج 10، ص 242، 243.

<sup>(30)</sup> مكفهر: مُظلم وموحش.

<sup>(31)</sup> الأحلافي، ديوان شاعر الجبل، ص 125. تندثر: تفضى.

فيوم تشييعه يوم عبوس مظلم كئيب، كادت تفي فيه البلاد، ومدينة بني غازي التي شُيِّعَ منها الشهيد، كادت تموت بمن فيها لموت هذا المجاهد العظيم.

ويقول الشاعر أحمد رفيق المهدي<sup>(32)</sup> في رثاء آل جعودة، وهي عائلة استشهد منها خمسة رهط عندما اقتحم الإيطاليون بيتهم في بني غازي، وقد عُرفت باسم (فاجعة الغدر)، وهي فاجعة أشعلت جمراً وحرقة في قلب الشاعر، فصارت ذكرى هؤلاء الشهداء تؤزقه كلما مرّت بخاطره، يقول:

أَهَاجَتْ أَسَى فِي الْقَلْبِ فَاجِعَةُ الْغَدْرِ      فَيَسْتُ وَلِي بَيْنَ الْجَوَانِحِ كَالْجَمْرِ

تُؤزِّقُنِي ذِكْرَى فِرَاقِ أَحَبَّةٍ      هُمُ الشُّهَدَاءُ الْخَالِدُونَ عَلَى الدَّهْرِ<sup>(33)</sup>

وفي رثاء الأصدقاء يقول الشاعر إبراهيم الأسطى عمر<sup>(34)</sup> في رثاء صديقه وأستاذه القاضي عبد الكريم عزّوز<sup>(35)</sup>:

مَا لِلدَّمُوعِ تَسِيلُ مَيِّ فِي الْمَجَالِسِ كَالْيَتِيمِ

صَوْتُ التُّوَاهِجِ أَلْدُّ عِنْدِي      مِنْ فُكَاهَاتِ النَّدِيمِ<sup>(36)</sup>

أَيْنَ السَّرُورُ وَقَدْ قَضَى      رُكْنَ الْقَضَا (عبد الكريم)<sup>(37)</sup>

فالشاعر أصبح يبكي كاليتيم، وأصبح يتلذذ بصوت البكاء، فلا مكان للسرور والفكاهات والضحك بعد أن فقد صديقه القاضي.

<sup>32</sup> هو الشاعر المبدع والأديب البار، أحمد رفيق المهدي البرقاوي، ولد غرب ليبيا، وأخذ الابتدائية باللغة التركية، هاجر إلى مصر وتركيا، كان يُلقب بشاعر الوطن الكبير، توفي سنة (1961م). يُنظر: الزاوي، أعلام ليبيا، ص 101. ومحمد الصادق عفيفي، الشعر والشعراء في ليبيا مكتبة الأنجلو المصرية، 1957م، ص 156.

<sup>(33)</sup> أحمد رفيق المهدي، ديوان شاعر الوطن الكبير، الفترة الثالثة، وزارة العمل والشؤون الاجتماعية بالمملكة الليبية المتحدة، ط 1، (لا ت)، ص 166.

<sup>(34)</sup> شاعر مُبرز، عزيز النفس، قويّ الإرادة، وطني بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى، ولد سنة 1907م بمدينة درنة شرق ليبيا، هاجر إلى مصر والشام ودمشق وفلسطين والعراق والأردن، ثم عاد إلى مصر ليشارك في جيش التحرير السنوسي، مات غريقاً سنة (1370هـ/1950م). يُنظر: عبد الله سالم المليطان، مُعجم الشعراء الليبيين، دار مبداء للطباعة والنشر والتوزيع والإنتاج العلمي، طرابلس، ط 1، 2001م، ج 1، ص 95. الزاوي، أعلام ليبيا، ص 54.

<sup>(35)</sup> عالم فاضل من علماء مدينة درنة، تلقى تعليمه في الأزهر الشريف، ونال منه الشهادة العالمية، تولى بعد رجوعه قضاء مدينة درنة، وتوفي بها سنة 1941م. الزاوي، أعلام ليبيا، ص 237.

<sup>(36)</sup> النديم: الجليس والصديق المُقرَّب.

<sup>(37)</sup> ديوان إبراهيم الأسطى عمر، جمعه عبد الباسط الدّال، وعبد اللطيف شاهين، دار الفاتح للطباعة والنشر، درنة، ليبيا، (لا ت)، ص 104. قضى: مات.

إنَّ من أعظم المصائب التي يُصاب بها الإنسان في حياته هو فقد الأب أو الأمّ، فكيف بمن فقدهما معاً أثناء غيابهما مدّة طويلة، هذا هو حال الشاعر راشد الزبير السنوسي<sup>(38)</sup>، الذي فقد والديه وهو في السجن، ولم يعلم بفقدتهما إلا بعد خروجه من السجن ودخوله منزلهما الذي أصبح موحشاً مُقفراً، فكم حنَّ إليهما وحنّاً إليه وهو في السجن، ولكتّهما رحلاً كمدّاً وحزناً عليه؛ يقول في هذه القصيدة الهادئة التي تفيض بالحزن والأسى والمرارة:

لله قلباً ظامئين ترحلاً كمدّاً وكانا زهو عُمرٍ رابٍ<sup>(39)</sup>

حنّاً إليّ وكم حنّنتُ إليهما وطوى البعادُ رغائبهم ورغائبِي<sup>(40)</sup>

ورأيتُ تلك الدارَ موحشةَ الرؤى ترنو إليّ بنظرة استغرابٍ<sup>(41)</sup>

ومن أنواع الرثاء التي نجدها عند شعراء الدولة السنوسية هو رثاء الشخصيات الأدبية، وهو رثاء ارتبط بعدد من الشعراء، فسعى بعض منهم لذكر الشعراء الراحلين، وتعداد محاسنهم وفضائلهم وقيمتهم الأدبية، من ذلك قصيدة السيد حسين الأحمدي في رثاء الشاعر أحمد رفيق المهدي، الذي بكاه الشعر والبيان، فقد كان الأديب هو عنوان الأدب في بلاده، وكانت قصائده تُطرب الشعب بجميع فنائه، يقول فيها:

حنّى البيانُ وحنّى الشّعْرُ قد بكّيا على الذي كان للآدابِ عُنوانا

على البليغ الذي كانت قصائده تَهزُّ ذا الشعبِ أشياءً وشبّاناً<sup>(42)</sup>

هذه لمحة بسيطة عن الرثاء السنوسي، وهو رثاء جاء بعاطفة صادقة وحزن عميق، بعيداً عن التكلّف والنفاق والتصنّع والتزلف، لأن المرثي له مكانة رفيعة ومنزلة سامية في قلب الرائي، والشاعر في هذا المقام لا ينتظر على رثائه جزاءً ولا شكوراً، إنّما يُعبّر بصدق عمّا يختلج في نفسه من شعور بالحسرة والألم، وما يجده من مرارة الفراق.

### ٣. الغزل

<sup>(38)</sup> هو السيد راشد بن الزبير بن أحمد بن الشريف بن محمد بن علي السنوسي، ولد سنة 1938م بمدينة مطروح المصرية، وبها درس الابتدائية، أكمل باقي دراسته في ليبيا، وتولّى الكثير من الوظائف التربوية والتعليمية. صلاح سالم سليمان، راشد الزبير السنوسي، حياته وشعره، دراسة نقدية تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، (لا ت)، ص 22.

<sup>(39)</sup> الرباب: الإصلاح، ويعني به عمر صالح أو مصطلح مع والديه.

<sup>(40)</sup> الرغاب: الرغبة.

<sup>(41)</sup> راشد الزبير السنوسي، ديوان الخروج من ثقب الإبرة، الدار العربية للكتاب، 1999م، ص 47.

<sup>(42)</sup> الأحمدي، ديوان شاعر الجبل، ص 120.

يُشكّل الغزل لونًا من ألوان الشعر العربيّ بغرضه المتميّز، وصورته الواضحة، وحديثه عن الحبيبة وديارها التي رحلت عنها، والأثر الذي تركته في نفس الشاعر، وما يُقاسيه من لوعة الهوى والفراق<sup>(43)</sup>، والغزل من أكثر الأغراض التي تميل لها النفوس، وتُشدُّ إليها الأذهان، لذلك كان من عادة الشعراء ابتداء قصائدهم بالغزل مهما كان الغرض المقصود من القصيدة، يقول ابن قتيبة<sup>(44)</sup>: "سمعت بعض أهل الأدب يذكر أنّ مقصد القصيدة إنّما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فيكسب وشكا وخاطب الربيع، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سببًا لذكر أهلها الطاعنين عنها ... فشكا شدّة الوجد وألم الفراق، وفرط الصباية والشوق، ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه، ويستدعي النفوس، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل، وإلف النساء، فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلّمًا منه بسبب والاستماع له"<sup>(45)</sup>.

وإذا نظرنا إلى شعراء المرحلة الأولى من الدولة السنوسية، أي شعراء ما قبل الاحتلال الإيطالي (١٩١١م)، وجدنا شعر الغزل قليلًا جدًّا، وربما يرجع ذلك إلى أنّ جُلَّ شعراء هذه المرحلة كانوا شيوخًا وفقهاء وطلبة علم، مما جعلهم يترقّعون عن ذلك، لكنّ هذا لا يعني أنّ شعرهم يخلو من مقطوعات غزليّة لطيفة، مثلما نجده عند السيّد فالج الظاهري<sup>(46)</sup> حيث يقول:

وللغرام حريقٌ في جِوانِحِه      أَعْيَا العواذِلِ إخْفَاءً وَتَخْمِيدًا<sup>(47)</sup>  
 ما للصباية أَمَسَتْ لا تُفَارِقُهُ      والشوقُ عن غيرِه قد باتَ مَطْرُودًا<sup>(48)</sup>

فحريق الحب ولوعته، قد أتعبا من يلومه ويعذله، فلم يستطيعوا إخماده، والشوق أصبح مُلَازِمًا له لا يُفَارِقُه، مُفَارِقًا لغيره.

<sup>(43)</sup> أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة، 1994م، ص 139.

<sup>(44)</sup> عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد: من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين. ولد ببغداد وسكن الكوفة. ثم ولي قضاء الدينور بالعراق مدة، فنسب إليها. وتوفي ببغداد سنة 276هـ، 889م، له الكثير من المصنّفات؛ أشهرها: عيون الأخبار، وأدب الكاتب، والشعر والشعراء. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 137.

<sup>(45)</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، 1964م، ص 151.

<sup>(46)</sup> مُحدّث المدينة المنورة ومسندها، المتبحر في علوم الأدب واللغة والتصوّف، العارف بفقهِ الحديث وفنّه، دخل المدينة فاجتمع فيها بعمدته وسنده الأستاذ العارف الشيخ السنوسي، فلازمه سفرا وحضرا، كان من طليعة المدرّسين بالمعهد الجغوبي، وزار استانبول مندوبًا عن ابن السنوسي، كما زارها في عهد السلطان عبد الحميد ونزل في ضيافته، وعُيّن فيها لقراءة الحديث في القصر السلطاني، وفي آخر حياته رجع للمدينة المنورة وتوفّي بها سنة 1910م. يُنظر: عبد الحيّ الكتّاني، فهرس الفهارس والأثبات، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1982م، ج 2، ص 895. والزركلي، الأعلام، ج 6، ص 326.

<sup>(47)</sup> العذل: اللوم. التخميد: إطفاء النار.

<sup>(48)</sup> الأشهب، السنوسي الكبير، ص 63.



وإذا انتقلنا إلى مرحلة ما بعد الاحتلال الإيطالي وجدنا شعر الغزل حاضرًا بقوة، بل إننا نجد الشعراء قد انتهجوا نهج أبي نواس<sup>(49)</sup> وبشار بن برد<sup>(50)</sup> في غزلياتهم من أمثال أحمد رقيق حين يقول:

لوجهك ضوء الشمس عند طلوعها  
لها بهجة يا زهوة العين  
زاهية

جبين هلال فوق قوس حواجب  
على عين قتالة وهي لاهية  
ومضحكها فيه عقيق ولؤلؤ  
إذا ابتسمت تبدو هُنالك غالية<sup>(51)</sup>

فوجه المحبوب كالشمس في الإشراق، وجبينه كالهلال في النور، وحواجه كالقوس، وعينه تقتلان الناظر إليهما، وإذا ابتسمت بدت أسنانها اللؤلؤ والعقيق في البياض.

كما أننا نجد شعراء يُمثل شعر الغزل أغلب شعرهم من أمثال راشد الزبير وحسن السوسي<sup>(52)</sup>، وهذا الأخير سَيّ بشاعر الغزل<sup>(53)</sup>.

والغزل عند شعراء هذه المرحلة كان مقصودًا لذاته، أي أنه لم يكن على طريقة القدماء، مجرد مقدمة يخلص منها الشاعر إلى الغرض المقصود، من مدح أو هجاء أو وصف أو غيرها، وإنما نجد القصيدة الغزلية قصيدة مُستقلة قائمة بذاتها، فقصيدة (حُب) للشاعر حسن السوسي، نجد كل أبياتها غزلية، ولم يكتب الشاعر بذلك وإنما نهي من يلومه عن ذكر الحب والحبيب؛ لأنه حديث يُعيد الذكريات الجميلة ويُجدد في النفس الأشجان، يقول:

<sup>(49)</sup> هو الحسن بن هانئ بن عبد الأول بن صباح الحكمي بالولاء، أبو نواس: شاعر العراق في عصره، ولد في الأهواز، ونشأ بالبصرة، ورحل إلى بغداد فاتصل فيها بالخلفاء من بني العباس، ومدح بعضهم، وخرج إلى دمشق، ومنها إلى مصر، فمدح أميرها الخصب، وعاد إلى بغداد فأقام إلى أن توفي فيها سنة 198 هـ الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 225. ابن خلكان، وفیات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، 1968 م، ج 2، ص 115.

<sup>(50)</sup> بشار بن برد العُقيلي، بالولاء، أبو معاذ: أشعر المولدين على الإطلاق، أصله فارسي ونسبته إلى امرأة (عُقيلية) قيل إنها أعتقته من الرق. وكان ضريرا، نشأ في البصرة وقدم بغداد، وأدرك الدولتين الأموية والعباسية، وشعره كثير متفرق من الطبقة الأولى، جمع بعضه في (ديوان - ط) 3 أجزاء منه، اتهم بالزندقة فمات ضربا بالسياط سنة 167 هـ، 784 م)، ودفن بالبصرة. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر، بيروت، ط الثانية، (لات)، ج 3، ص 127. والزركلي، الأعلام، ج 2، ص 52.

<sup>(51)</sup> المهدي، ديوان شاعر الوطن الكبير، الفترة الثالثة، ص 135، 136.

<sup>(52)</sup> حسن أحمد السوسي، شاعر ليبي مخضرم، ولد سنة 1924 م بمدينة الكفرة، ثم هاجر منها بعد احتلالها من قبل الطليان سنة 1929 م إلى جمهورية مصر العربية، وتأثر بالسنوسيين حتى أصبح من أتباعهم، تلقى تعليمه بمصر، وحفظ القرآن الكريم، ونال الشهادة الأهلية من الأزهر سنة 1944 م، ثم تنقل بعدها في البلدان العربية كلبان وتونس واكتسب الكثير من المعرفة، بعدها عاد إلى بلاده سنة 1944 م، فعُين مدرسًا للغة العربية، ومارس مهنته هذه مدة طويلة حتى أصبح مُفتشًا لمواد اللغة العربية في وزارة التعليم الليبية، أحيل للتقاعد سنة 1988 م (52)، وتوفي سنة 2007 م. عبد السلام محمّد المسماري، حسن السوسي شاعر الغزل والمحبة، صحيفة دنيا الوطن، 2008/1/18، بني غازي، ليبيا.

<sup>(53)</sup> المسماري، مقال بعنوان: حسن السوسي شاعر الغزل والمحبة، صحيفة دنيا الوطن، 2008/1/18، بني غازي، ليبيا.

لا تُلْمِني إذا سمعتَ حَدِيثِي عَنْ وِدَادٍ وَزَيْنِبٍ وَسُعادِ

فحديثُ الصبا يُجَدِّدُ في النفسِ من شُجُونًا عن ذكرياتِ بَعادِ<sup>(54)</sup>

وإذا انتقلنا إلى الشاعر راشد الزبير السنوسي رأينا أنّ شعر الغزل قد طغى على شعره بشكل كبير، وقد مزج في شعره بين الجانب الروحي من هيام وحبّ وسهر، ومن وصف المرأة بالنبل والعفة والرقّة، والجانب الجسدي من وصف للشفاه والخدود والعيون والشعر والليونة والثثني في المشي، نجد بعض هذه المعاني في قوله:

أنا في حَضْرَةِ عَيْنَيْكَ أَسِيرٌ مُغْرَمٌ

أرقبُ الوعدَ وأشواقِي سَبْتِها مريم<sup>(55)</sup>

رَبِّها شَهِدٌ وَعيناها فضاءٌ مُلِيهمُ

وصدى خطوتِها أوشجَ فيها النغم<sup>(56)</sup>

ولم يخلُ شعر الفقهاء والعلماء في هذه المرحلة من شعر الغزل، حيث نجد شاعرًا فقيهاً مثل الشيخ حسين الأحلافي ينظم قصائد كاملة في هذا الغرض، وذلك كما فعل في قصيدته المشهورة (مناجاة الأطلال)<sup>(57)</sup>، على أنّها جاءت من الغزل العفيف، حيث يُخاطب الشاعر دار محبوبته سائلاً إياها عن حالها وما آلت إليه، وتُجيبه الدار على شكل حوار جميل دار بينهما.

هكذا جاء شعر الغزل عند شعراء السنوسيين مزيجاً بين الشعر الوجداني والشعر الحسي، وأنّه وإن كان مقصوداً لذاته على طريقة المحدثين، إلّا أنّه لم يخلُ من أوصاف القدماء ومعانيمهم، خاصة في الغزل العفيف منه.

#### ٤. المناسبات

كان شعراء السنوسية هم الأداة الإعلامية للحركة، فلا تكاد تمرّ مناسبة حتّى ينبري لها الكثير من الشعراء يُخلّدونها بأشعارهم، فكانت قصائدهم في هذا المجال سجلاً تاريخياً تُسجّل فيه كلّ صغيرة وكبيرة، وكان أكثر شعر المناسبات يدخل في باب التهنئة، كالتهنئة بالمناسبات الدينية، أو المناسبات

<sup>(54)</sup> حسن السوسني، ديوان نماذج، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1987م، ص 11.

<sup>(55)</sup> سببها: أسرتها.

<sup>(56)</sup> راشد الزبير، ديوان همس الشفاه، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، ط1، 1999م، ص 19. أوشج: بمعنى اختلط.

<sup>(57)</sup> الأحلافي، ديوان شاعر الجبل، ص 95.

السياسية، أو التهنئة بمناسبة الزواج وقدم المواليه الجدد، كما نجد فيه تصويراً للرحلات ومواقف الوداع والحزن.

وكان للمناسبات الدينية النصيب الأكبر من الأشعار؛ فالسنوسية حركة دينية قبل كل شيء، ومن الطبيعي أن يكون لهذه المناسبات شأن خاص عند شعرائها، فلا تكاد تمر ذكرى أو مناسبة دينية إلا نجدهم يقدمون أصدق القصائد والأبيات، التي تُشعرنا بمكانة هذه المناسبات في قلوبهم، ولا نجد مناسبة دينية لم يقل فيها شعراء السنوسية شعراً، من قدوم شهر رمضان، ومرور الأعياد، وذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم، وذكرى الهجرة النبوية، كل هذه المناسبات وغيرها نجدها بكثرة في قصائد السنوسيين. وإذا تأملنا مثلاً ديوان السيد حسين الأحملي، وجدناه مليئاً بذكر كل هذه المناسبات؛ ففي قدوم شهر رمضان الذي جاء هلاله يبتسم، ويبتسرننا بقدوم هذا الشهر العظيم يقول:

هلالٌ بدأ في أفقه يبتسمُ      يُبتسرننا أن حلَّ شهرٌ مُعظمٌ<sup>(58)</sup>

ويقول في عيد الفطر:

رمضانٌ ولى وانقضت أيامه      بصيامها وصلاتها وصلاتها

ومضت لياليه الجميلة كلها      والعيدُ أقبل خاتماً سهراتها<sup>(59)</sup>

فهو يتحسّر هنا على شهر رمضان الذي ذهب أيامه وما فيها من لذة العبادة، لكن السرور لم ينته؛ إذ جاء عيد الفطر خاتماً هذه الليالي بما فيه من فرح وبهجة.

كما أن له قصائد في ذكرى المولد الشريف، وذكرى الهجرة النبوية، وذكرى الإسراء والمعراج.

والتهاني بالأعياد والمناسبات الدينية لا تخلو من بعض المدائح وذكر منزلة أئمة الدعوة السنوسية، يقول السيد محمد عبد الله السني مهتئاً بالإمام المهدي بعيد الأضحى:

أكرم بعيد النحر موسم فضلكم      حاوي المكارم طارف وتلاد<sup>(60)</sup>

فالعيد عايدكم على موصولكم      بصلاتكم يا منحة الجواد<sup>(61)</sup>

<sup>(58)</sup> الأحملي، ديوان شاعر الجبل، ص ٤١.

<sup>(59)</sup> المرجع نفسه، ص ٣٥.

<sup>(60)</sup> طارف وتلاد: يقصد بها الجديدة والقديمة.

<sup>(61)</sup> جبران، محمد عبد الله السني ترجمته وما تبقى من آثاره، ص ٢١٧.

فالشاعر هنا جعل العيد موسم من مواسم فضل الممدوح، الذي حوى جميع المكارم، وقد جاء العيد ليُهَيِّئَ الممدوح، ويشكره على عطاياه وصلاته.

ولأحمد رفيق المهدي قصيدة طويلة في الهجرة النبوية، يذكر فيها مناقب الرسول صلى الله عليه وسلم، ويسرد لنا أحداث الهجرة في أسلوب قصصي رائع، يقول في مطلعها:

رَتَلُ مَنَاقِبِ سِيرَةِ الْمُخْتَارِ وَأَشِدُّ بِذِكْرِي سُؤْدِدٍ وَفَخَّارِ

ذكرى تجددُ كلَّ عامٍ سيرة تزدادُ تجديدًا على التكرار<sup>(62)</sup>

والاحتفال بالأعياد الدينية لا تختص به فئة معينة، فالعيد يفرح به الغني والفقير، والصغير والكبير، والمُحَارِبُ والمُسالِم، فالكل متساوون في الفرح والسرور والبشرى؛ هذه ظاهرة اجتماعية جميلة لم يُهمَلها الشاعر حسن السوسي، حينما أنشد قصيدته مرحبًا بالعيد، يقول:

أَرَى الْعِيدَ يَأْتِي كُلَّ عَامٍ وَيَذْهَبُ وَلَكِنْ إِلَى كُلِّ النَّفْسِ مُحَبَّبُ

يُسَرُّ لَهُ مَنْ لَيْسَ يَمْلِكُ ثَوْبَهُ سُرُورَ الَّذِي أَمْوَالُهُ لَيْسَ تُحَسَبُ

وحال الذي قد رَقَّشَ الشَّيْبُ رَأْسَهُ كحَالِ الَّذِي مازالَ بالطوقِ يَلْعَبُ<sup>(63)</sup>

تَسَاوَوْا لَدَى إِشْرَاقَةِ الْعِيدِ كُلِّهِمْ فَمَا فِيهِمْ وَجْهٌ عَبُوسٌ مُقْطَبُ<sup>(64)</sup>

ونجد في المرتبة الثانية بعد المناسبات الدينية، المناسبات السياسية، وشعر هذه المناسبات نجده بكثرة في فترة ما بعد الاحتلال الإيطالي، وأبرز هذه المناسبات وأعظمها عند الليبيين بصفة عامة والسنوسيين بصفة خاصة، هو يوم استقلال ليبيا، وقد قال فيه أغلب الشعراء قصائد طوال، تدل على عظمة هذا اليوم في نفوسهم، يقول السيد الأحلافي في الذكرى العاشرة لاستقلال ليبيا:

صَبَاحُ أَغْرُ وَيَوْمٌ سَعِيدٌ وَأَهْلًا بِهِ إِنَّهُ يَوْمٌ عِيدُ<sup>(65)</sup>

ففي مثله منذُ عشرِ سنين بَلَّغْنَا الْمُئِي بَعْدَ جَهْدٍ جَهِيدُ<sup>(66)</sup>

فالشاعر يُرحِّبُ بهذا اليوم الذي يتَّسم بالبياض والسعادة، وكيف لا يفرحون به وهو ذكرى لبلوغ هذا الشعب مُبتغاه بعد ما بذلوا من جهد وتعب ومشقة.

<sup>(62)</sup> المهدي، ديوان شاعر الوطن الكبير، الفترة الثالثة، ص ١٥٣.

<sup>(63)</sup> رَقَّش: الرقش: النقش والزخرفة.

<sup>(64)</sup> حسن السوسي، ديوان نماذج، ص ١٦.

<sup>(65)</sup> أَعْر: أبيض.

<sup>(66)</sup> الأحلافي، ديوان شاعر الجبل، ص ٤١.

أما التهاني بالمناسبات الاجتماعية فهي دلالة على معاني المودة والحب تجاه الأصدقاء والأصدقاء، خاصة إذا كانت مُقدّمة من الأتباع إلى أساتذتهم وأئمتهم، ومن هذه التهاني نجد قول الشاعر أبو سيف مقرّب مهنئاً الإمام ابن السنوسي وابنه الإمام المهديّ بمناسبة زواج هذا الأخير، وكان يوم زواجه موافقاً لذكرى مولد النبيّ صلى الله عليه وسلم، فأصبح العيد عيدين؛ يقول فيها:

وليلةٌ وضع المصطفى حلّاً منزلاً من النور إذنٌ من جزيل المَوَاهِبِ

فَصَارَ لَنَا عِيدَانِ فِي لَيْلَةٍ مَعًا بوضعِ الكريمِ، ثُمَّ غَوِيَتْ الْمُطَيَّبِ (67)

وقد اجتمع في هذه القصيدة تهنئة بمناسبتين، أولاهما دينية وهي مولد النبيّ صلى الله عليه وسلم، وثانيهما اجتماعية وهي زواج السيّد المهديّ.

ومن شعر المناسبات الذي ورد بكثرة عند شعراء السنوسيين، وصف الرحلات ومواقف الوداع، فهذا الشاعر أحمد رفيق، الذي رحل عن بلاده إلى بلاد الغربة أكثر من مرّة، وفي كلّ مرّة يصوّر لنا لوعة الفراق، وألم الرحيل، يقول أثناء نفيه للمرّة الثانية عن بلده:

رحيلي عنك عزّ عليّ جدّاً وداعاً أيّها الوطنُ المُفدَى

وداعٌ مُفارقٍ بالرغمِ شاءتْ له الأقدارُ نيلَ العيشِ كدّاً (68)

سأرحلُ عنك يا وطني وإني لأعلمُ أنّني قد جئتُ إذا (69)

ومن الطبيعي أن نجد هذا اللون من الشعر عند شعراء المهجر من أمثال حسن السوسي، وحسين الأحلافيّ، فقد خلدوا لنا رحلاتهم وغربتهم وحنينهم إلى وطنهم، وكان لهذه الرحلات فضل كبير في تكوين شاعرّيتهم، وتفوّق موهبتهم.

## ٥. الجهاد

كانت الدعوة السنوسية حاملة لواء الجهاد ضدّ الغزاة والمعتدين على بلاد المسلمين، ضدّ فرنسا بالسودان وتشاد، أو ضدّ الإيطاليين في ليبيا، وكما جاهد المحاربون بأسلحتهم، فقد جاهد الشعراء بألستهم، وإلى جانب ملاحم الجهاد في الميدان، كانت هناك ملاحم من القصائد تُخلّد هذه المعارك، وتصف أبطالها وشجاعتهم، وإن كانت أغلب القصائد التي قيلت في وصف المجاهدين وما قدّموه من بطولات قد جاءت باللمحة العامية، إلا أن الأمر لا يخلو من مشاركة شعراء الفصحى في وصف هذا الجهاد، وتخليد هذه

(67) جاد الله، و محمود، شعر السيّد أبو سيف مقرّب حدّوث البرعصيّ شاعر الحضرة السنوسية، ص ٤٨.

(68) الكدّ: التعب والمشقة.

(69) المهديّ، ديوان شاعر الوطن الكبير، الفترة الثالثة، ص ٥٣. والإدّ: الداهية والثيء الفظيع.

البطولات، يقول السيد أبو سيف مقرّب في وصف المجاهدين من السنوسيين وغيرهم، وكيف أتهم وهبوا أنفسهم في سبيل الله وهم صابرون محتسبون، كأتهم صقور تنزل من السماء على فرائسها:

أولئك أقوامٌ على الموتِ بايعوا      مُبايعةً أضحى بها الصبرُ راضيًا

إذا حَمَلُوا تحتِ العُقَابِ تخالَّهم      صقورًا على الأثملا نُوالي التهاونًا<sup>(70)</sup>

ويصف السيد محمّد عبد الله السنيّ جيوش المجاهدين التي تهبّ من كلّ مكان أفواجًا أفواجًا، كأتهم سيول من الخيل تلمع فوقها السيوف كما يلمع البرق فيقول:

ومن سائر الأقطارِ تأتي جيوشُه      بأفواجِ آفاتٍ هي الضربُ والقتلُ

وإنْ زَحَفُوا يومَ اللقاءِ حسبَهم      سيولٌ خيولٍ برقها بيسرُّ تَعْلُو<sup>(71)</sup>

أما شعراء ما بعد الغزو الإيطاليّ فقد فتحوا أعينهم وهم صغارٌ على وحشيّة الطليان، فاحتفرت في أذهانهم صور قاسية أليمة ظلّوا يردّدونها في شعرهم، فهي ذكرى حالكة سوداء لم يمخها الزمن:

ذكرى تُذكرنا بأحلكِ حقيبةٍ      كانت مأسى كلّها وقتالًا<sup>(72)</sup>

ومع أنّها كانت فترة سوداء، إلّا أنّها كانت حافلة بالبطولات والأمجاد والتضحيات التي سطرّها التاريخ، وشهد بها العدوّ قبل الصديق، فلم يسأموا من استقبال الرصاص بصدورهم، حتّى امتلأ الوطن من قبورهم:

عشرون عامًا في الدفاعِ عن الجيِّ      كانت مأسى كلّها وشقاء

تستقبلون رصاصهم بصدوركم      لا تسأمون ولا ترونَ جلاء

ومالأنتمُ، تلكَ الربوعَ مقابرًا      وبذلتُمُ الأموالَ والشهداء<sup>(73)</sup>

وكانت مشاعر الشعراء ملتهبة نحو الطليان، فواجهوا طغيانهم واستبدادهم، وعكسوا بشعرهم معاني البغض والكراهية التي يُكتها لهم الشعب، فالشعب لا يراهم إلّا لئامًا لا أصل لهم، يقول رفيق:

أمةَ الطليانِ هل أنتم بشرٌ؟      أم لئامُ الأصلِ من جنسِ العجّز<sup>(74)</sup>

<sup>(70)</sup> جاد الله، و محمود، شعر السيد أبو سيف مقرّب حدّوث البرعصيّ شاعر الحضرة السنوسية، ص ٩٦. العقاب: راية الرسول صلى الله عليه وسلم.

<sup>(71)</sup> جبران، محمّد عبد الله السنيّ ترجمته وما تبقى من آثاره، ص ١٩٧. البيروق: العلم أو الراية الكبيرة.

<sup>(72)</sup> الأحلافيّ، ديوان شاعر الجبل، ص ٧٣. أحلك: يقال: ليل حالك: أي مُظلم.

<sup>(73)</sup> المرجع نفسه، ص ٥٤.

<sup>(74)</sup> المهديّ، ديوان شاعر الوطن الكبير، الفترة الثالثة، ص ١٦٤.

وإذا ذكرنا شعر الجهاد في ليبيا لا بدّ أن نذكر بعضاً ممّا قيل في رمزه وقائده المجاهد شيخ الشهداء عمر المختار.

إنّها مأساة عظيمة، وصدمة كبيرة، وحزن عميق أصاب الأمة الإسلاميّة بفقدانها هذا المجاهد العظيم، وممّا زاد هذا الموقف حزناً وألماً، هو سرور الجنود الطليان وهم يصوّرون بجانب الشيخ وهو مكبلّ اليدين والرجلين، يقول الأخلاقيّ:

يا للوقاحةِ صَوَّوْرُوكَ مُكَبَّلًا واستحْقروكَ وأنتَ أعظمُ شأنًا<sup>(75)</sup>

وقفوا إزاءكَ مُظهِرِينَ سُروُهُمُ في موقفٍ يَسْتَجْلِبُ الأَحْزَانَا<sup>(76)</sup>

لكنّه يعود ويُندكّرهم بهزائمهم الكثيرة التي ألحقها بهم الشيخ والمجاهدون معه:

كَمْ وَقَعَةٍ مَشْهُورَةٍ قَدْ خَاضَهَا فِيهَا تَسِيلُ دِمَاؤُكُمْ غُدْرَانَا<sup>(77)</sup>

ويتوعّد الطليان بأنّهم لن يهنؤوا بعيش رغيد في ليبيا، وأنّ دماء الشيخ لن تذهب هباءً:

يا عُصْبَةَ الطليانِ مهلاً إننا عَرَبٌ كِرَامٌ لَنْ تَضِيعَ دِمَانَا

لَنْ تَسْتَرِيحُوا بَثْرَانَا أَبَدًا وَلَنْ نَنْسَى وَإِنْ طَالَ الزَّمَانُ جِمَانَا<sup>(78)</sup>

هذه بعض نماذج شعر الجهاد عند الشعراء السنوسيين، وهي أشعار تدلّ دلالة أكيدة على صمود الشعراء والتزامهم بالمعركة الدائرة بين المجاهدين والغزاة المعتدين، ولهذا كان الشاعر يدافع عن وطنه ودينه، ويُحارب العدو، ممّا يجعل التزامه وصموده نابعين من موقف وطني وديني راسخ وصادق<sup>(79)</sup>.

<sup>(75)</sup> مكبلّ: مُقَيّد.

<sup>(76)</sup> الأخلاقيّ، ديوان شاعر الجبل، ص ٧٨. إزاءك: أي بجانبك.

<sup>(77)</sup> المرجع نفسه. الغدران: جمع غدير؛ وهو النهر الصغير.

<sup>(78)</sup> الأخلاقيّ، ديوان شاعر الجبل، ص ٧٩.

<sup>(79)</sup> قريرة زرقون، الحركة الشعرية في ليبيا في العصر الحديث، دار الكتاب الجديدة المتحدّة، بيروت، ط ٢٠٠٤، ج ١، ص

## المصادر والمراجع

- ابن خلكان. *وفيات الأعيان*. تحقيق: إحسان عباس. دار الثقافة، 1968م.
- ابن رشيقي القيرواني. *العمدة في محاسن الشعر وآدابها*. تحقيق: محمّد مُحيي الدين عبد الحميد. دار الجيل للطباعة والنشر، 1981م.
- ابن قتيبة. *الشعر والشعراء*. بيروت: نشر وتوزيع دار الثقافة، 1964م.
- أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*. تحقيق: سمير جابر. بيروت: دار الفكر، (لا ت).
- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، *رسائل الجاحظ*. شرحه وعلق عليه: محمّد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000م.
- أبو هلال العسكري. *الصناعتين*. علي محمّد البجاويّ ومحمّد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصريّة، (لا ت).
- أحمد أحمد بدوي. *أسس النقد الأدبي عند العرب*. القاهرة: دار نهضة مصر، 1994م.
- أحمد رفيق المهديّ. *ديوان شاعر الوطن الكبير، الفترة الثالثة*. ليبيا: وزارة العمل والشؤون الاجتماعيّة بالمملكة الليبيّة المتّحدة، (لا ت).
- أحمد رفيق المهديّ. *ديوان شاعر الوطن الكبير، الفترتان الأولى والثانية*. ليبيا: وزارة العمل والشؤون الاجتماعيّة بالمملكة الليبيّة المتّحدة، (لا ت).
- أحمد صدقيّ الدجاني. *الحركة السنوسيّة نشأتها ونموّها في القرن التاسع عشر*، 1967م.
- أحمد فوزي الهيب. *الحركة الشعريّة زمن الأتوبيين في حلب الشهباء*. الكويت: مكتبة المعلا، 1987م.
- أحمد محمّد جاد الله، وعبد الغنيّ عبد الله محمود. *شعر السيّد أبو سيف مقرب حادوث البرعصيّ شاعر الحضرة السنوسيّة*. أبو ظبي: مؤسسة كلام للبحوث والإعلام، 2017م.
- حسن السوسيّ، *ديوان نماذج*، الدار العربيّة للكتاب، طرابلس، 1987م.
- حسين الأحلافيّ. *ديوان شاعر الجبل*. تقديم إدريس الفضيل. ليبيا: البيضاء، 1990م.
- ديوان إبراهيم الأسطى* عمر. جمعه عبد الباسط الدلال وعبد اللطيف شاهين. ليبيا: دار الفاتح للطباعة والنشر، (لا ت).
- راشد الزبير السنوسيّ. *ديوان الخروج من ثقب الإبرة*. الدار العربيّة للكتاب، 1999م.



- راشد الزبير. *ديوان همس الشفاه*. ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر، 1999م.
- الزركلي. *الاعلام*. دار العلم للملايين، 2002م.
- شكيب أرسلان. *هامش حاضر العالم الإسلامي*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (لا ت).
- شوقي ضيف. *العصر الجاهلي*. القاهرة: دار المعارف، (لا ت).
- صلاح سالم سليمان. *راشد الزبير السنوسي، حياته وشعره، دراسة نقدية تحليلية*. ليبيا: جامعة عمر المختار، رسالة ماجستير، (لا ت).
- طاهر الزاوي. *أعلام ليبيا*. بني غازي: دار الكتب الوطنية، 2004م.
- الطاهر الزاوي. *معجم البلدان الليبية*. طرابلس: مكتبة النور، 1968م.
- عبد الحي الكتاني. *فهرس الفهارس والأثبات*. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982م.
- عبد السلام محمّد المسماري. *حسن السنوسي شاعر الغزل والمحبة*. بني غازي: صحيفة دنيا الوطن، 2008.
- عبد العزيز عتيق. *الأدب العربي في الأندلس*. القاهرة: دار الأفاق العربية، (لا ت).
- عبد الله سالم امليطان. *معجم الشعراء الليبيين*. طرابلس: دار ممداد للطباعة والنشر والتوزيع والإنتاج العلمي، 2001م.
- عبد المالك بن عبد القادر بن علي. *الفوائد الجليلة في تاريخ العائلة السنوسية الحاكمة في ليبيا*. دمشق: مطبعة دار الجزائر العربية، 1966م.
- علي محمّد الصلابي. *تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا*. لبنان: دار المعرفة، 2011م.
- قريرة زرقون. *الحركة الشعرية في ليبيا في العصر الحديث*. بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2004م.
- محمّد الصادق عفيفي. *الشعر والشعراء في ليبيا*. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1957م.
- محمّد الطيّب الأشهب. *السنوسي الكبير*. القاهرة: مطبعة محمّد عاطف، 1956م.
- محمّد الطيّب الأشهب. *المهدي السنوسي*. طرابلس: مطبعة بليانو ساجي، 1952م.
- محمّد الطيّب الأشهب. *برقة العربية بين الأمس واليوم*. القاهرة: مطبعة الهواري، 1936م.

محمّد طه الحاجريّ. *دراسات وصور من تاريخ الحياة الأدبيّة في المغرب العربيّ*. بيروت: دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، 1983م.

محمّد فؤاد شكريّ. *السنوسيّة دين ودولة*. دار الفكر العربيّ، (لا ط)، 1948م.

محمّد مسعود جبران. *محمّد عبد الله السنّيّ ترجمته وما تبقى من آثاره*. طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخيّة، 2006م.

محمود درويش. *في حضرة الغياب*. بيروت: شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، (لا ت).

محمود عامر. *تاريخ ليبيا المعاصر*. سوريا: منشورات جامعة دمشق، 1991م.

### Kaynakça

Abdülkadir b. Ali, Abdülmalik. *el-Fevâidü'l-Celiyye fi Târîhi'l-Âileti's-Senûsiyyeti'l-Hâkime fi Libya*. Şam: Matbaa Dâru'l-Cezâiri'l-Arabiyye, 1966.

Afifi, Muhammed Sadık. *eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ fi Libya*. Mısır: Mısır Kütüphanesi, 1957.

Ahlaflî, Hüseyin. *Dîvânü Şâiri'l-Cebel*. thk. İdris Fadîl. Libya: el-Beydâ, 1990.

Amir, Mahmud. *Tarihu Libya el-Muasıra*. Suriye: Menşuratu Camiatu Dımaşk, 1991.

Arslan, Şakib. *Hâmiş Hâdırı'l-Âlemi'l-İslamî*. Beyrut: Dâru'l-fikri't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.

Askerî, Ebu Hilâl. *es-Smâateyn*. thk. Ali Muhammed Becavîve & Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998.

Atîk, Abdülaziz. *el-Edebü'l-Arabî fi'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, ts.

Bedevî, Ahmet Ahmet. *Üsüsü'n-Nakdi'l-Edebî 'Inde'l-Arab*. Mısır: Dâru'n-Nahda, 1994.

Cadullah, Ahmet Muhammed-Abdullah Mahmud, Abdulgani. *Şi'ru's-Seyyid Ebu Seyf Mukarreb Haddûs el-Barasî Şâiri'l-Hadrati's-Senûsiyye*. Abu Dabi: Müessese Kelâm li'l-Buhûs ve'l-İ'lâm, 2017.

Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Rasâilü'l-Câhiz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Basım, 2000.

- Cibran, Muhammed Mesut. *Muhammed Abdullah Sünnî; Tercemetühû ve mâ Tebeggâ min Âsârih*. Trablus: Merkezu Cihâdi'l-Lîbiyyîn li'd-Dirâsâti't-Târîhiyye, 2006.
- Dayf, Şevki. *el-Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Decanî, Ahmet Sıdkî. *el-Hareketü's-Senûsiyye Neşetühâ ve Nümüvvühâ fi'l-Karni't-Tâsia Aşera*, 1. Basım, 1967.
- Dervîş, Mahmud. *Fî Hadrati'l-Gıyâb*. Beyrut: Şeriketü Riyad er-Rayyis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, ts.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî. *el-Egânî*. thk.Semîr Câbir. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2.Basım, ts.
- Eşheb, Muhammed Tayyip. *Barka el-Arabiyye beyne'l-Emsi ve'l-Yevm*. Kahire: Matbaa Hevarî, 1936.
- Eşheb, Muhammed Tayyip. *el-Mehdiyyü's-Senusî*. Libya: Matbaa Blino Saji, 1952.
- Eşheb, Muhammed Tayyip. *es-Senusiyyü'l-Kebîr*. Kahire: Matbaa Muhammed Atıf, 1956.
- Hacerî, Muhammed Taha. *Dirâsât ve Suver min Târîhi'l-Hayâti'l-Edebiyye fi'l-Mağribi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1.Basım, 1983.
- Hasanes-Susî. *Divanu Nemazec*. Trablus: Daru'l-Arabiyye li'l-Kitab, 1987.
- Heyb, Ahmet Fevzi. *el-Hareketü's-Şi'riyye Zemen e'l-Eyyûbiyyîn fi Halebi's-Şehbâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Muallâ, 1.Basım, 1987.
- İbn Hallikan. *Vefeyâtü'l-A'yân*. thk. İhsan Abbas.1.Cilt.Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1968.
- İbn Kuteybe. *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*. Beyrut: Dâri's-Sekâfe, 1964.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihî*. thk.Muhammed Muhyiddin Abdülhamit. Dâru'l-cîli lit-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 5. Basım, 1981.
- Kettanî, Abdülhay. *el-Fehârisve'l-Esbât*. thk.İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. basım, 1982.
- Malaytan, Abdullah Salim. *Mu'cemü's-Şuarâi'l-Libiyyîn*. Tarblus: Dâru Midâd li't-Tib'aa ve'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-İntâci'l-İlmî, 1.basım, 2001.

- Mehdevî, Ahmet Refik. *Dîvânü'ş-Şâiri'l-Vatani'l-Kebîr: el-Feteratü'l Üllâ ve's-Sâniye*. Libya: Vizâratü'l-Amel ve'ş-Şuûni'l-İctimâiyye bi'l-Memleketi'l-Lîbiyyeti'l-Müttahide, 1.Basım, ts.
- Mehdevî, Ahmet Refik. *Dîvânü'ş-Şâiri'l-Vatani'l-Kebîr: el-Feteratü's-Sâlise*. Libya: Vizâratü'l-Amel ve'Şuûni'l-İctimâiyyebi'l-Mektebeti'l-Lîbiyyeti'l-Müttahide, 1.Basım, ts.
- Sallabî, Ali Muhammed. *Târîhu'l-Hareketi's-Senûsiyye fî İfrîkiyya*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 2011.
- Süleyman, Salah Salim. *Râşidez-Zübeyres-Senûsî; Hayâtühû ve Şi'ruhû, Dirâse Nakdiyye Tahlîliyye*. Libya: Ömer Muhtar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Şükrî, Muhammed Fuat. *es-Senûsiyye Dîn ve Deole*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1948.
- Zavî ,Tahir. *Mu'cemü'l-Büldâni'l-Lîbiyye*. Trablus: Mektebetü'n-Nûr, 1. Basım, 1968.
- Zavî, Tahir. *A'lâmü Libya*. Bingazi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 3.Basım, 2004.
- Zerkon, Kurayra. *Hareketü'ş-Şi'riyye fî Libya fi'l-Asri'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdeti'l-Müttehede, 1.Basım, 2004.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilmli'l-melâyîn, 15.Basım, 2002.
- Zübeyir, Raşit. *Dîvânü Hımsı'ş-Şifâh*. Libya: Dâru'l-Cemâhiriyye li'n-Neşr, 1.Basım, 1999.
- Zübeyir, Raşit. *Dîvânü'l-Hurûc min Sakbi'l-İbra*. Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1999.

**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University**  
**ISSN-2002-242**

**Yar, Erkan. Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk.**

**Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.**

159 Sayfa, ISBN: 978-605-9281-64-5

**Muhammet Aydın<sup>1</sup>**

Erkan Yar'ın "Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk" adlı kitabı Ankara Okulu Yayınları tarafından okurla buluşturulmuştur. Yazar kitabını giriş ve üç bölümden oluşturmuştur. Bölümlerin başlıkları şu şekildedir: Birinci bölüm: *teklifin teorik formülasyonu*; ikinci bölüm: *eylem ve sorumlulukları yönünden varlıklar* ve üçüncü bölüm: *insan ve fil*.

İnsanı evrendeki diğer varlıklardan ayıran en temel özellik, eşyayı ve olayları kendi düşüncesi ve istenci doğrultusunda düzenleme yetkinliğindeki organizma bütünlüğünde yaratılmış olmasıdır. İnsanın düşünen varlık olması, onun görev ve sorumluluklarının bilincinde olması ve kendi yaratılışına uygun olarak hareket etmesini gerektirir. Bu bağlamda insandan iki eylemi gerçekleştirmesi beklenmektedir: ilki insanın görev ve sorumluluklarının bilgisine sahip olması/teori bilgisi, diğeri ise bilgisine sahip olduğu görev ve sorumlulukları gerçekleştirmesidir/pratik. Nitekim insanın 'emaneti' üstlenmesi, yaratılış nitelikleri ile onu gerçekleştirecek yetkinlikte bir varlık olarak yaratılmasıyla ortaya çıkmaktadır.

Giriş kısmında açıkça söz etmese de Kelam ilminin yenilenmesine ilişkin tespitlerde bulunur: "Bizim olgumuz/gerçekliğimiz temel olarak 'özgürlük'; düşünceyi ifade özgürlüğü, eylem özgürlüğü sorununu içermektedir. Bu nedenle ülkemizde Kelam ilmi çalışmaları her şeyden önce insan fiillerinin kendi özgür seçimi olduğunu belirlemeli ve insanın özgürlüğünü savunmalıdır. Bu konuların tartışılması, vahye uygun Allah tasavvuru geliştirmek ve Müslümanların yaşadıkları coğrafyalarda kişilerin siyasi otoritelerle olan ilişkisini çağın gereklerine uygun olarak düzenlemekle

---

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD, Associate Professor, Gumushane University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Gumushane/Turkey. ([maydin@gumushane.edu.tr](mailto:maydin@gumushane.edu.tr)) ORCID: 0000-0002-0099-9024.

mümkün olacaktır.” (Yar, 2017, s. 12) Ardından günümüz Kalam ilminde bulunması gereken bazı nitelikleri sıralamaktadır.

A. Teoloji-olgu ilişkisi: Yazar teolojinin olguyla dinamik ilişkisinden söz eder: “olgu, statik değil dinamik bir yapıya sahiptir ve devamlı olarak bir değişim içerisindedir. Olguya yön veren insandır. İnsan da değişen ve vakıyı değiştiren varlıktır. İlahi söylemlerdeki nesh olgusu, insanın ve onun etkisiyle olgusunun değişken yapısına işaret eder. Vahiy tektir fakat tek olan vahyin zaman ve mekân olarak farklı bir düzleme inmesinden meydana gelen farklılaşma söz konusudur. Vahyin bu niteliğini dikkate alarak teolojiyi olguyla ilişkilendirmek, onu işlevsel hale getireceği gibi bir dinin akaidini de dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olunan nesnelere olmaktan çıkarıp, insan fiillerine yön veren ilkeler olarak işlev görmesini sağlayacaktır.” Çağdaş teoloji, teolojiyi sadece entelektüellerin ilmi olarak değil, bilgi seviyesi her ne düzeyde olursa olsun, toplumların bütününe hitap eden bir ilim olarak oluşturulmalıdır. Buna ilave olarak teolojinin görevi, gerçeği incelemektir. Dolayısıyla teolojinin incelemelerine insandan başlaması, insanın bir gerçeklik olarak kendi varlığının bilincinde olmasındandır. İnsan, kendisi hakkındaki bilgisi ve âlemdeki yerini ve duruşunu belirlemesinden sonra, âleme dönük bir duruş ve Allah tasavvuru geliştirebilir.

B. Teoloji açısından hadisler: Tarihsel anlamdaki teoloji açısından hadisler, bazen ilahi kaynaklı insan sözü olarak telakki edilen bir kanıt, bazen de içerisinde zıtlıkların ve çelişkilerin çok olduğu sözler olarak teoloji edebiyatını oluşturmaktadır. Çağdaş teoloji, resulü, Allah-insan arasındaki iletişimin araçlarından biri formunda ele alınmalıdır. Teoloji, buna bağlı olarak resulün zatını ve sıfatlarını ortaya koymak ve savunmak yerine risâleti ve onun vasıtasıyla ulaştığı vahyi birey ve toplum davranışlarına yön veren pratik ve gerçekleştirilebilir bir mesaj olarak dikkate almak durumundadır. Yani teolojinin görevi, elçi hakkında değil, elçinin misyonu ve insanlığa bıraktığı ilahi mesaj hakkında düşünceler geliştirmektir.

C. Din usulü ilminin gerekliliği: Yazar, bu maddede kelimacıları kalam metodolojisi geliştiremedikleri için tenkit etmektedir. Din usulü ilmi, kişinin en genel anlamda ister pratik ve isterse teorik olsun leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi olarak tanımlanabilir. Ayrıca din usulü ilmi, din anlayışı oluşturmak için gerekli olan metodolojiyi oluşturmak ve bu metodolojiye uygun din anlayışı geliştirmek anlamına gelir. Yar, İslami ilimler içerisinde en çok usule ihtiyaç duyan ilim, kalam/din usulü ilmi olmasına rağmen, kalam metodolojisi olarak bir usul geliştirilemediğini dile getirmektedir. Geleneksel kelimacılar bunu önemsemedikleri gibi günümüzdeki kelimacılar da metodoloji için çaba sarf etmemektedirler.

D. Sistematik teolojiye olan ihtiyaç: Teoloji ilk olarak insanın kendisini bir konu olarak ele alınmalıdır. Onun istidatlarını, kavrayışını ve âlem

anlayışını incelemelidir. Allah'ı konu olarak ele alırken, O'nu âlem ve insana dönük fiilleri açısından incelemeli, Allah'ın fiillerindeki adalet ve eşitlik ilkelerini ortaya koymalı ve bu ilkeleri olguda gerçekleştirmenin yollarını araştırmalıdır. Ardından Allah-insan iletişimini konu almalı, iletişim objelerini ve araçlarını belirlemeli, buna bağlı olarak vahyin insanın bireysel ve toplumsal yaşantısına etkisini artırmaya dönük metotlar geliştirmelidir. Kelam ilmi insanın geleceğini/ahireti de konu edinmelidir. Yeni teoloji cennet ve cehennem şu anda varolup olmadığını değil, insanın ahirette diriliş gerekçelerini ve ahiret inancının dünya hayatında insan fiillerine olan etkisini ve katkısını konu edinmelidir (Yar, 2017, 21).

**Birinci Bölüm: Teklifin Teorik Formülasyonu:** Teklif ve sorumluluk olarak iki ayrı kavram kullanmak, teklifi şer'i olanlara ve sorumluluğu da akli olanlara hasretme isteğimizden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda teklifte mutlak olarak cezai müeyyide olduğu gibi, bu müeyyidenin olmaması da mümkündür. Bu nedenledir ki, Allah'ın va'dine bağlı oluşu ve ondan dönmeyeceği anlamında mesûl kavramı kullanılmaktadır. Yazar burada şöyle bir eleştiride bulunur: "Geleneksel düşüncemizde mükellefiyetin önemsenmesi ve sınırlarının belirlenmesine karşın, sorumluluğun ve buna ait bilinç oluşturma işleminin önemsenmediği görülür. Bu tavrın oluşmasına insanın kendi sosyal yaşantısına ait belirlemelerin din içerisinde telakki edilmesi anlayışı ve geleneksel kelamın Allah merkezli oluşturulmasının etki etmiş olması olasıdır." (Yar, 2017, 27)

Teklifin kısımları olarak şer'i ve akli tekliflerden söz ettikten sonra yazar, teklifin sonuçlarını diğer bir ifadeyle Kur'an açısından insanın fiillerine verilecek karşılığın/cezanın bazı niteliklerini maddeler halinde şöyle sıralamaktadır: 1. Fiillere uygun verilecek sevap ve azap bireysel niteliğe sahiptir. 2. İnsanın fiiline karşılık olarak verilen sevap ve azap, ancak o fiilin karşılığı iledir. 3. İnsanın fiillerine verilecek karşılık, insanın kendi hak edişine göredir. 4. Teklifin yerine getirilmemesi, insan için dünya ve ahirette çeşitli olumsuzlukları ortaya çıkarır. 5. Teklif karşısındaki tutumundan ötürü insan, bu fiillerinin zorunlu sonucu olarak dünyada sevap ve azap görür.

**İkinci Bölüm: Eylem ve Sorumlulukları Yönünden Varlıklar:** İnsanın kendisi ve kendi dışındaki varlıkların mahiyet ve aksiyonu hakkında bilgi edinmesi, kendi yaratılışının yüceliği ve âlem içerisindeki konumunu tanımlamasına yardımcı olur. Âlem, her birinin kendine özgü görevleri ve konumları olan çeşitli varlıklardan oluşmaktadır. Bu varlıkların görev ve konumları, âlemin yaratıcısı tarafından tanımlanmış ve varlıkların kendi yaratılış nitelikleri olarak onlara verilmiştir. Allah tarafından görev ve sorumlulukları tanımlanmış bu varlıklar, varoluşlarının devamı için birbirlerine muhtaçtırlar. Bu ontolojik ihtiyacı dikkate alarak bütün varlıkların, kendisi var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlığa dayanmasının zorunlu olduğu söylenebilir.

İlahi fiillerin nitelikleri bahsinde yazar, Allah'ın zâtı hakkında kullanılan dilin yetersizliğinden söz ederken, Kelamcılarının Kelam ilmine özgü bir Kelam terminolojisi üretme çabası içinde olmadıkları noktasında eleştiri yöneltir. Zira onlar, Allah hakkında konuşurken dinsel terminolojiden çok felsefi terminolojiyi kullanmaktadırlar. Bunun ardından Yar, zât ve sıfatlar hakkındaki zorluğu aşmak için O'nu aklın değil de duygunun konusu yapılmasını teklif etmesi ilginçtir. Bu konudaki zorluk böyle aşılabılır. Çünkü duygu, her insanın yaratılışında var olan insan organizmasına ait bir yetkinliktir. Bu nedenle herkesin canlı bir duygu olarak Allah'ı idrak etmesi mümkün olmaktadır.

Diğer yandan Allah'ın zâtı hakkında konuşma zorluğuna rağmen, Allah'ın fiilleri hakkında konuşmak, O'nun fiillerini duyu organlarımızla duyumsadığımızdan ve idrak ettiğimizden dolayı daha kolay ve daha gerçekçidir.

Fiillerinden sorumlu varlık olarak insandan söz ederken, konuyu yaratma-teklif ilişkisine götürür. Nitekim insan söz konusu olduğunda teklif ve yaratma arasında birebir ve ayrılmaz bir ilişki mevcuttur. Her varlığın yaratılış planında yeri ve gayesi vardır. Kendisine teklif olunmayan varlıkların da kendi yaratılışları ve varlık niteliklerine uygun olarak yaratılış gayeleri bulunmaktadır. Peki tekliften amaç nedir? Yazara göre, tekliften amaç özgürlüğün ve aklın ortaya çıkarılmasıdır. İnsanın yaratılışı ile birlikte varlıktaki özgür irade ve akletme eylemi açığa çıkmaktadır. Bu gaye, insanı yeryüzünde yani onun misyonunu gerçekleştireceği alanda yükümlü/mükellef kılmaktır. Bu nedenle, Âdem'in cennette yaratıldığı ve bazı fiiller ile sorumlu tutulduğu iddiası tutarlı olmadığı gibi ilahi hitâba da aykırı bir söylemdir. Çünkü cennet ve cehennem şu anda var olmasının insan fiilleri açısından işlevsel bir yönü bulunmamaktadır. Kur'an insanın yaratılışı ile yükümlü tutulması arasında ilişki kurmaktadır. Bu konuda temel referans ayetimiz Ahzab Sûresinin 72. ayetidir. Bu ayette yer alan 'emanet' üzerinde yürütülen spekülasyonları özetledikten sonra tercihte bulunduğu yorumu aktarır: "Müfessirlerin emanet kavramı için getirdikleri yorumlardan en tutarlısı, emanetin *teklif veya teklif ehliyeti* şeklindeki yorumdur." İnsanın emaneti kabul etmesi sözlü bir kabul değildir. Aksine teklifi kabul edebilecek bir organizmaya sahip bir varlık olarak yaratılmasıdır.

Kur'an'da yer alan pasajlarda sorumluluğu Allah'ın ön belirlemelerine dayandıracağına dair bir argümanın olmaması, insanın fiilleri hakkında ön belirlemeye dayalı bir kader anlayışını ortadan kaldırmaktadır. Bunun ötesinde Kur'an, başkalarının yönlendirmelerine boyun eğmeme yetkinliğinin insana verildiğini ve onun bu yetkinlik ile başkalarının telkinlerine karşı koyma gücünün olduğunu vurgulamaktadır. Aslında Kur'an'da eleştirilen insan, kendi yetkinliklerinin farkında olmayan ve onları



geliştirmeyen, bununla birlikte kendi eylemleri ile kazandığı karşılıktan dolayı başkalarını sorumlu tutan insandır (Yar, 2017, 67).

Hareketleri zorunlu varlıklar kısmında ise soyut varlıklar (melek/şeytan) ile insan dışındaki yoğunluklu canlı ve cansız varlıkları konu edinmektedir. Yazar, Kur'an'ın bir yandan soyut varlıklar ile ilgili kendi tanımlarını ifade ederken, diğer yandan bu konuda insan zihninde var olan yanlış inançları reddetmekte ya da düzeltmekte olduğunu belirtir. Cin konusuna gelince melek ve şeytan anlayışlarına nazaran daha girift ve problematik olduğunu beyan eder. Müslümanların cin anlayışlarının oluşmasına İslam öncesi Arap kültürünün diğer kültürlere –Hint kültürü- oranla daha fazla etki ettiğini düşünen yazar, Müslümanların cin algılarının kaynağını şu şekilde analize tabi tutmaktadır. 1. Kur'an'ın indiği kültürel ortamda, şiir ve kehanetin varlığı bir gerçektir. Yine İslam öncesi Arapların cin anlayışında insanların cinlerle ilişkileri ağırlıklı yer tutar ve şiirle kehanetin cinle olan irtibatına inanılmaktaydı. Arapların bu anlayışı, vahyin eşi ve benzeri olmayan bir ilah ile bağlantı olmasını kavramalarını zorlaştırmış ve vahyi kendi toplumsal yaşamlarında var olan şiir ve kehanet gibi cinlerle ilişkili fenomenler olarak algılamalarına yardımcı olmuştur. 2. İslam öncesi Arap kültüründe insanların cinler ve ruhlarla iletişim kurduğu kabul edildiği gibi, günümüz Müslümanları arasında da bu anlayış oldukça yaygındır. 3. Kelamcılarının cin anlayışları ise Kur'an bütünlüğüne dayanan bir anlayış olmanın ötesinde kültürel ortamdan son derece etkilenerek oluşturulmuş bir anlayıştır. Yazar Kur'an açısından cinlerle ilgili doğru yaklaşımın, belirli bir sosyal bünyede ve yapıda tanınmayan ve bilinmeyen insanları ifade eden yaklaşım olduğunu belirtir. Hatta ins ve cin kavramları birlikte kullanıldığında, iki ayrı varlık kategorisini değil, bir varlığın/insanın iki ayrı niteliğini işaret ettiğini söyler.

**Üçüncü Bölüm: İnsan ve Fiil:** Eylemin oluşmasına etki eden beşeri nitelikleri yazar, dört alt başlıkta değerlendirir. 1. *Fiil işleyen olarak insan*, 2. *Dileyen varlık olarak insan*, 3. *İnsanın fiil işleme gücü/istitaat ve* 4. *İnsan fiillerinin kişisel ve dinsel kimliğine etkisi* şeklinde başlıklandırmaktadır. Yar, eylemde bulunmayı ifade eden *kesb-fiil ve amel* terimlerinin insan fiillerini ifade eden aynı anlama sahip kelimeler olduğunu ayetlerden ictibasta bulunarak temellendirir ve yaratma fiilinin de insana nispetini mahzurlu görmez. Şu farkla ki, halk, tasvîr, bâri, bedi' ve sun' gibi yaratmayı ifade eden kavramlar, Allah için mutlaklığı, insan için ise kısmılığı ifade ederler.

İnsanın kişisel ve dinsel kimliği konusuna gelince, yazar insanın bütünlüğünü dikkate almayan yaklaşımları tenkit ettikten sonra, vahiy açısından en sağlıklı yaklaşımın insanın bütünlüğüne göndermede bulunan

anlayış olduğunda ısrar eder. Daha önceden bu konuda müstakil bir eseri (Yar, 2011) <sup>2</sup> de bulunan yazarın görüşlerini kendisinden takip edelim:

*“İnsanın kimliğini ve ferdiyetini garanti altına alacak en iyi izah tarzının, insanın canlı organizmasal bütünlük olarak ele alınması olacaktır. Herkesin onunla var olduğu organizma, insan cinsine ait diğer organizmalardan farklıdır. İnsanın onunla var olduğu bünye, ilk olarak oluşmaya başlamasından itibaren bu farklılığa sahiptir. Bu anlayış açısından ölüm, canlı organizmanın dağılması ve yokluk alanına girmesi olarak açıklandığından, ölüm sonrası cismani olmayan bir varlığın kimliğini tartışmak gibi bir problem bulunmamaktadır. Herkes kendi var oluşunun bilinçli bilgisine sahip olduğu gibi, başkası olmadığını da bilgisine sahiptir.*

*İnsan, kendi kişisel kimliğini fiilleri ile kazandığı gibi, dinsel kimliğini de fiilleri ile elde eder. Bu durumda dinsel kimlik, kişinin tasdik ve ikrarına değil de eylemlerine dayanır. Sonuç olarak insanın kişisel ve dinsel kimliğinin oluşmasına etki eden olgunun, insanın kendi yetkinliği ve özgür iradesi ile var ettiği fiilleri olduğu söylenebilir.”* (Yar, 2017, s. 120)

İnsanın fiillerinin ortaya çıkışı ve bu fiillere etki eden iç ve dış etkileri nefis/kendi, şeytan ve sosyal çevre olarak belirledikten sonra sorumluluk şartları meselesine değinir. Sorumluluğu ortadan kaldıran olgulardan üçüne yer verir: İlki insanın bütünlüğünde olması gereken bedensel ve zihinsel gelişimin gerçekleşmediği veya insan organlarının bir fiil için elverişli olmadığı kimselerden akli ve dinsel teklifin ortadan kalkmasıdır. İkincisi kendilerine elçi gönderilmeyen kimselerden sadece şer’î teklifin düşmesidir. Çünkü dinsel yükümlülükler, Allah’ın bu yükümlülükleri kendisine vahiy olarak inzal ettiği bir elçi vasıtasıyla sabit olmakta ve insan tarafından bilinmektedir. Diğerisi ise insanın kötü veya iyi bir fiili işlemeye zorlanmasıdır. Kişinin bir eylemi yapmaya zorlanması, onun kendi tercihi ve özgür iradesi ile yapmaması anlamına geldiğinden istihkak kanunları açısından bu fiile sevap ve ikâb olarak bir karşılık verilmez.

Allah insanı belli yeteneklerle donanımlı olarak yaratarak ona teklifte bulunmuştur. Dinin insanda davranış oluşturma şeklindeki amacı, insanı dünya hayatında başarılı kılmak ve dünya hayatındaki fiillerine bağlı olarak da ahirette kurtuluşa/mutluluğa ermesini sağlamaktır. Dünya asıl ve temel yaşantı, kazanım ve uygulama alanıdır. Buna rağmen, çeşitli dini söylemlerde dünya hayatının önemsenmemesi ve ahiretin temel yaşantı olarak kabul edilmesi nedeniyle, dünya hayatında başarısızlık, geri kalmışlık, ilkesizlik, ezilmişlik vs. olgular Müslümanlar arasında hâkim olmaktadır. İnsanın bu dünya hayatında özgür iradesi ile kendi yetkinliğine uygun olarak hareket etmesi beklenir. Müslüman toplumların, düşüncesini ifade etme ve özgür

<sup>2</sup> Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, 2011.

iradesi ile hareket etmeye bugün dünden daha çok ihtiyaç vardır (Yar, 2017, 148).

Sonuç olarak eser insanın yeryüzündeki serüvenini ele alan, insanın varoluşunu anlamlandırmaya/temellendirmeye ve insanın temel varlık/ontolojik sorularına cevaplar bulmaya çalışan bir niteliğe sahiptir. İnsanın yaratılmasına, özgürlüğüne, sorumluluğuna ve denenmesine dair kelâmi ve felsefi tahlillerle Müslüman Kalam geleneğinden hareketle çözümler bulmaya çalışmaktadır. Soru/n/lara ilişkin geleneğimizde bulunan kimi yaklaşımlara gerekçeli eleştirilerde bulunması ve ardından kendi zaviyesinden Kur'an'dan hareketle çözümler teklif etmesi kitaba değer katmaktadır. Genel olarak insanı ve sorunlarını kendisine konu/nesne almasından hareketle eserin tüm okur kitlesine hitap ettiği söylenebilir. Bu haliyle eser kültür ve düşünce hayatımıza yeni ve anlamlı perspektifler katmaya aday değerli bir çalışmadır.

#### Kaynakça

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University**  
**ISSN-2002-242**

**Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2016.**

**471 Sayfa, ISBN: 6059955560**

**Mehmet Kaan Karaköse\***

Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nde tasavvuf dersleri veren Mehmed Ali Aynî, şahsî ders notlarını derleyerek 1924 senesinde *Tasavvuf Tarihi* isimli kitabını neşretmiştir. Bu eser yakın dönemin önemli eserlerinden ilkidir. Daha sonrasında ise muallim Mahir İz'in 1969 senesinde kaleme aldığı *Tasavvuf*, Prof. Dr. Mustafa Kara'nın 1985'te yazdığı *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dr. Selçuk Eraydın'ın 1994 senesinde hazırladığı *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz'ın yine 1994'te neşrettiği *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* isimli eserleri zikretmek gerekir.

Konu edindiğimiz *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* adlı eserin müellifi Abdurrezzak Tek önsözde, daha önceki eserlere atıfta bulunarak bu çalışmanın amacının, tasavvuf ve tarikatlar hakkında tarihi süreci dikkate alarak *sistematik* bir şekilde temel bilgiler sunmak olduğunu ifade etmiştir. Yazar bu noktada, önceki eserlerde tespit ettiği nizam ve menhec eksiklerini kapatmayı hedeflediğini beyan etmiştir.

Eser, giriş bölümünün ardından hicrî ilk iki asrın zühd anlayışının tasavvufa ne şekilde ve nasıl temel teşkil ettiğini açıklayarak sade bir girizgâh ile başlamaktadır. On ana bölümden meydana gelen eser, *İslam Coğrafyasına Yayılan Zühd Halkaları* başlıklı ilk bölümde zühd konusunu ele almaktadır. Yazar bu bölümde mektep-ekol ayırımına gitmektedir. Medine, Basra, Kûfe ve Horasan'dan müteşekkil bu ekoller, meselenin anlaşılmasını ve o bölgedeki öncü zâhidlerin tanınmasını kolaylaştırmaktadır. Bu husus, kitabın orijinalite kazandığı noktalardan birisidir. Yazarın "Zühd Hayatının Merkezi" olarak isimlendirdiği Medine, hicretten itibaren dini hayatın en canlı biçimde

---

\*Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı / Mater Student, Necmettin Erbakan University, Theology Faculty, Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, ([kaankarakose03@hotmail.com](mailto:kaankarakose03@hotmail.com)).  
ORCID: 0000-0002-0805-0235

yaşandığı merkezlerden birisidir. Zâhidâne yaşam, başta Hz. Muhammed'in (s) şahsında, ardından dört halife ve ashab-ı suffe olmak üzere sahabenin önde gelenlerinin hayatlarında tezahür etmiştir. Kur'an ve sünnetin öngördüğü zühd anlayışı, Emevi Devleti'ne karşı tepki şeklini alınca, harcamalardaki israfa, yöneticilerin dini hayattan uzaklaşmalarına, baskıcı yönetim tarzına ve aşırı lükse karşı sert bir muhalefet olarak ortaya çıkmıştır. İşte tam da bu noktada iki kişinin rolü büyükmektedir ki onlar Said b. Müseyyeb ve Câfer-i Sâdık'tır. Yapılan sınıflandırmada "Hüzün ve Aşk" kavramlarıyla özdeşleştirilen Basra, "Gözyaşı ve Pişmanlık" kavramlarıyla özdeşleştirilen Kûfe ile "Tevekkül ve Teslimiyet" kavramlarıyla özdeşleştirilen Horasan ekollerinin yanısıra bu ekoller dâhilinde ayrı ayrı nam salmış olan Hasan-ı Basrî, Râbiatü'l-Adeviyye, Süfyân-ı Sevri, İbrahim b. Edhem ve Şakîk-i Belhî gibi daha sayılabilecek pek kıymetli ve rehber niteliği taşıyan zâhidleri tanır.

*Tasavvufun Teşekkülü* ismini taşıyan ikinci bölümde "sûfî" ve "tasavvuf" kelimelerinin kökenine bir yolculuk yapılmaktadır. Tarihi serüven içerisinde zikredilen çeşitli ihtimaller belirtilmiş ve en nihayetinde Hz. Muhammed (s) ashâbı olmak üzere birçok peygamberin tevazuun sembolü olarak tercih ettiği yün kıyafetlerin doğrultusunda yün anlamına gelen "sûf" kelimesi, Arapça dil kuralları da göz önünde bulundurulduğunda köken olarak genel kabul görmüştür. Ardından tasavvufun tıpkı fıkıh, hadis, tefsir gibi bir ilim olup olmadığı konusuna değinilmiştir. Tasavvufun İslami ilim geleneğindeki yerini tespit etmiş ve bir ilim olarak tasavvufun bilgi kaynakları ve araçları belirtilmiştir. Bilginin kaynağı meselesinde sûfîler, metafizik alanda akli sınırlı gördükleri için esas kaynak olarak kalbi esas aldıkları ifade edilmiştir.

Devamında eserin bu bölümü bir başka mektep-ekol ayırımına sahne olmaktadır. "Tevhid ve Aşk" ile özdeşleştirilen Bağdat, "Fütüvvet ve Melâmet" ile özdeşleştirilen Nişabur ve "Marifet ve Riyâzet" ile özdeşleştirilen Mısır ve Suriye mekteplerinin tanıtımları şeklinde devam etmektedir. Bu mektepler içerisinde Serî es-Sakatî, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî ve Zünnûn el-Mısrî gibi daha sayılabilecek pek çok öncü ve temsilci isimlerin tanıtımı yapılmaktadır. Eserde bahsi geçen teşekkül süreci içerisinde bu mekteplerin yanı sıra birkaç münferit isimden bahsedilmektedir. İslam İrfan Tarihi içerisinde ortaya atılan en özgün fikirlerden biri olan ve veliliğin vehbî-kesbî ayırımına tabi tutulduğu "Velâyet Teorisi" ile Hakîm Tirmizî için, bunun yanında işarî tefsir öncüsü Sehl b. Abdullah et-Tüsterî için ve hem bir zühdî hareket hem de bir itikâdî mezhep olan Kerrâmiyye'nin kurucusu İbn Kerrâm için müstakil bir başlık açılmıştır.

*Tasavvufî Kavramların Oluşumu ve Yayılması* isimli üçüncü bölümde ise yazar bu kavramları kendi içinde "Hal ve Makamlarla İlgili Kavramlar",

“Bilgiyle İlgili Kavramlar” ve “Seyr-ü Sülûkle İlgili Kavramlar” şeklinde üç başlık altında işlemektedir. İlk başlık altında tövbe, muhasebe, zühd, fakr, vera’, ihlas, sabır, şükür, tevekkül, rıza, îsâr, fütüvvet, melâmet, havf-recâ, kabz-bast, heybet-üns, mahv-isbat, vecd-tevâcüd, gaybet-huzur, sekr-sahv, fenâ-bekâ, cem-fark ve aşk-muhabbet kavramları işlenmiştir. İkinci başlık altında ise marifet, yakîn, hikmet, şathiye, rüya, vâkıâ, ilham, keşf-mükâşefe, müşâhede, vâridât-havâtır, levâih-levâmi’-tavâli’ ve tecelli-setr gibi bilgi edinme biçimlerinin çeşitli kıstaslara göre isimlendirilen kavramlar ele alınmaktadır. Üçüncü ve son başlık altında ise seyr-ü sülûk, nefis-kalp-ruh, mürid-sâlik, şeyh-mürşid, ârif, biat-intisâb, uzlet-halvet-celvet, semâ-âyin, zikir, tezkiye-tasfiye, riyâzet-mücâhede, cezbe ve himmet kavramları incelenmiştir.

Yazar *İlk Sûfi Müellifler/Tasavvufun Temel Eserleri* ismiyle müstakil bir bölüm açmıştır. Ele aldığı isimlerin sıralanışını müelliflerin vefat tarihlerinin kronolojisine göre tanzim etmiştir. Bu bölümde Ebû Nasr es-Serrâc (v. 378/988), Ebû Bekir el-Kelâbâzî (v. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 421/1021), Ebû Nuaym el-İsfehânî (v. 430/1038), Abdülkerim el-Kuşeyrî (v. 465/1072), Ali b. Osman el-Hücvirî (v. 465/1072) ve Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî’nin (v. 481/1089) hayatları ve tasavvufî görüşleri anlatılmıştır. Bölümün sonunda ise, fikirleriyle tasavvufun ehl-i sünnet zemininde yayılmasını sağlayan İmam Gazzâlî (v. 505/1111) konu edinilmiştir. Yazar, kendisine ayrı bir başlık açtığı İmam Gazzâlî’yi enine boyuna irdelemiş, değerlendirmiş ve ilimler arası yaşadığı gelgitleri okuyucuya sunmuştur. Ayrıca yazarın yine aynı yayınevinden neşredilen *el-Munkîz mine’-d-Dalâl* çevirisi bizlere, onun İmam Gazzâlî’nin üslubuna aşina olduğunu göstermektedir.

Beşinci bölüm, *Metafizik Olarak Tasavvuf/Muhyiddin İbn Arabî* adını taşımaktadır. Bu bölüm yalnızca Muhyiddin İbn Arabî (v. 638/1240) için ayrılmıştır. Ailesi, eğitimi ve seyahatlerinin yanı sıra *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* ve *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserlerinin tanıtımı yapılmaktadır. Bilhassa “Varlığın Mertebeleri” ve “Vahdet-i Vücûd” görüşleri üzerinde durulmuş ve buna bağlı geliştirdiği “İlâhî İsim ve Sıfatlar” konusundaki görüşleri okuyucuya ağıdalı bir dille anlatılmaya çalışılmıştır. Bölüm sonlarına doğru İbn Arabî’nin görüşlerine ve fikirlerine yöneltilen eleştirilere de yer veren yazar, nihayetinde İbn Arabî’nin “Şeyh-i Ekber” mahlasına istinaden oluşan/oluşturulan “Ekberîyye” mektebinin-ekolünün tanıtımını yapmaktadır. Tasavvuf kültürüne, Endülüs’ün felsefe ve metafizik kokusunu süren İbn Arabî, meseleye bambaşka bir boyut kazandırmıştır. İlk zamanların zühd çizgisindeki tasavvuf anlayışı ile İbn Arabî’nin serdettiği görüşlerin çerçevesinde tezâhür eden tasavvuf anlayışı arasında epeyce bir fark söz konusudur. İlki yalnızca yaşamının nasılına eğilirken ikincisi mevcudatın nedenine ve nasılına akıl yormaktadır. Söz konusu bu durum, tasavvuf

ilminin hareket sınırlarını daha da genişletmiş ve ilimler sahasındaki kuşatıcılığını arttırmıştır.

*Tasavvufî Terbiyenin Sistemleşmesi/Tarikatlar* isimli altıncı bölümde, ilk örneklerini 3/9. asırdan itibaren gördüğümüz tasavvufun kurumsallaşmış hali olan tarikatların oluşum sürecinden bahsedilmektedir. Detaylarına girilmeden ilk zuhur eden Muhâsibiyye, Kassâriyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye ve Harrâziyye gibi tarikatlardan bahsedilmektedir. Ayrıca tasavvufun resmi kurumları diyebileceğimiz “tekke” müessesesinin tanıtımı yapılmaktadır. Bir zamanların sivil toplum kuruluşları hüviyetinde olan tekkelerde okçuluk, güreş ve hastalara bakıcılık gibi faaliyetlerin de yapıldığından söz edilmektedir.

*Ana Tarikatlar ve Bazı Kolları* isimli yedinci bölüm ise adından da anlaşılacağı üzere dünya çapında ses getirmiş ve asırlar boyu varlığını korumayı başarmış birtakım tarikatları ihtiva ediyor. Tanıtılan tarikatlar Kâdiriyye -iki alt kolu Eşrefiyye ve Rûmiyye ile birlikte-, Rifâiyye, Şâzeliyye, Sa’diyye, Bedeviyye, Kübreviyye, Yeseviyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye, Sühreverdiyye, Zeyniyye -Anadolu’daki iki temsilcisi Abdüllatif Kudî ve Şeyh Vefâ ile birlikte-, Kâzerûniyye, Safeviyye, Çiştîyye, Medyenîyye ve Desûkiyye şeklinde sıralanabilir. Yazar Kâdiriyye’yi anlatırken Anadolu’daki bağlantılarına değinmektedir. Ayrıca Nakşibendiyye’nin Hâlidîyye kolu işlenirken Türkiye’de özellikle Cumhuriyet sonrasında ismi anılan ve rağbet gören birçok grubun bu kola mensup olduğunun hatırlatılıyor oluşu, geçmiş ve bugün arasında bir fikir bağı kurmayı kolaylaştırmaktadır. Tarikatların usûl ve erkânının yanı sıra kurucularının hayatları ve tasavvufî duruşları da aktarılmaktadır.

Sekizinci bölüm, bahsi geçen ana damar tarikatlardan sonra, Anadolu pınarından çıkan özgün tarikatların ve birkaç mürşid-i kâmilin ele alındığı *Anadolu Merkezli Tarikatlar* isimli bölümdür. Yazar bu bölümde de kronolojik bir sıra takip ederek Bektâşiyye, Mevlevîyye, Bayrâmîyye ve Celvetiyye’yi ele almıştır. Bizzat Anadolu topraklarında tezâhür eden bu dört tarikat kendini, Anadolu sınırlarının dışına taşımayı başarmıştır. Dört tarikat da Anadolu dışında, özellikle Balkanlarda ve Avrupa içlerinde, bunun dışında Amerika Birleşik Devletleri’nde dahi oldukça ses getirmiştir. Ayrıca yazarın spesifik çalışma alanlarından biri de Bayrâmî Melâmîliğidir (Melâmîyye-i Bayrâmîyye). Bu durumda yazarın, Bayrâmîyye başta olmak üzere diğer Anadolu oluşumlarına da hâkimiyetinin ziyadesiyle yeterli olduğunu söyleyebiliriz. Bölüm sonunda ise Celvetiyye tarikatının tanıtımının ardından Mehmed Muhyiddin Üftâde, Aziz Mahmud Hüdâyî ve İsmail Hakkî Bursevî’den bahsedilmektedir. Bu isimlerin müstakil olarak ele alınması, esere özgünlük kazandıran noktalardan biridir.



Eserin dokuzuncu bölümünde ise birçok tasavvuf tarihi kaynağından farklı olarak bâtil yahut sapmış diye nitelendirebileceğimiz oluşumlar ayrı şekilde değerlendirilmektedir. *Sünnî Çizginin Dışındaki Tarikatlar* adını taşıyan bu bölümde Kalenderiyye, Hurûfiyye -en sadık temsilcisi ve müdafisi Seyyid Nesîmî ile birlikte- ve Haydâriyye ele alınıyor. Hemen akabinde ise Anadolu'da cereyan eden tasavvufî renkteki iki isyana işaret edilerek, Baba İlyas özelinde Babaîlik ve de Şeyh Bedreddin özelinde meşhur Şeyh Bedreddin isyanı ele alınmaktadır.

Onuncu ve son bölümde ise Türkiye içerisinde Cumhuriyet sonrası tasavvufun seyrinin tespiti açısından bir değerlendirme yapılmıştır. *Sonun Başlangıcı: Tekkelerin Kapatılma ve Tarikatların Yasaklanma Süreci* isminin verildiği bu bölümde, özellikle Menemen Olayı'ndan ve bunlar karşısında toplumun sesinden bahsedilmektedir. Koskoca bir halkın tasavvuf erbâbına nasıl düşman olduğuna/edildiğine cevap arayan yazar, meselenin başka bir boyutu olduğunu, olaydan yirmi sene sonra TBMM kürsüsünde sarf edilmiş şu sözleri alıntıyla tarif etmeye çalışır: "Menemen olayını bir irtica vakası diye kabul etmeye hakkımız yoktur. Aksine bu olay birkaç esrarkeşin şuarsuzca yaptığı bir harekettir. O zamanki devrin, idarenin temizlik hareketi için elinde bir silah olarak kullanılan vasıta"dır."<sup>†</sup> Nitekim bu sözlerin hakikate ışık yaktığını şuradan anlayabiliriz ki olayın ardından ülkenin geneline hâkim olan tarikatın (Nakşibendiyye) üst kadrosuna idamlar ve tutuklamalar uygulanmıştır. Amaçlanan şeyin, mezkûr tarikatın etkisini, yetkisini ve mevcudiyetini ülke genelinden silmek olduğunu söyleyebiliriz. Sonrasında yazar, "Toplumun Sesi" başlığı altında 1930'lardan itibaren Türkiye'de din kavramına ve dinî kurumlara olan rağbeti ve karşıtlığı ele almıştır. Yazar bunun yanında türbelerin kapalılık durumunun ne tip değişikliklerden geçtiğini ve sonlara doğru din eğitiminin merkezleri olan Kur'an kurslarının, imam-hatip okullarının ve ilahiyat fakültelerinin ufak çaplı serencamından bahsetmektedir. Ayrıca yine eğitim noktasında, devrin eğitim bakanı Hasan Âli Yücel'in "Şark Klasikleri" adını verdiği kitaplar serisinden yaptırdığı tercümelerin toplum nezdindeki etkisinden bahseder.

Nihayetinde yazar son paragrafta, Prof. Dr. Mustafa Kara'nın *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri* isimli eserinden özetle aldığını belirterek şu satırlarla eserini noktalamaktadır: "Araştırmaları ve eserleriyle tasavvufun günümüzde doğru anlaşılmasına ciddi katkıları bulunan Prof. Dr. Mustafa Kara'nın tesbitiyle; zaman içinde tasavvufî terbiyeyi vermeye yetkili olanların büyük bir kısmı, yerine kimseyi bırakmadan veya bırakmadan ahirete intikâl edince meydan "sahte" şeyhlere kaldı. Hiçbir denetim mekanizmasına tabi olmadan şeyhliğini ilan edenler müşteri bulmakta zorlanmadılar. İnsanların derûnî duygularını istismar ederek "günlerini gün

<sup>†</sup> Kara, Mustafa. *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 186.

etmeye” başladılar. Bugün mürşid olduğunu söyleyenlerin büyük çoğunluğunun şeyhliği ve irşâd ehli oluşları tartışmalıdır. Denetimsizliğin getirdiği sorumsuz ortamın tadını çıkarmakta, elde ettikleri maddi ve manevi menfaatlerden kaynaklanan geçici hazlarla kendilerini aldatmaktadırlar.”

## Yayın ve Yazım İlkeleri

### A. Yayın İlkeleri

1. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır. Yayın periyodu 30 Haziran - 31 Aralık'tır. Gerektiği durumlarda bu sayıların dışında özel sayılar ve ek sayılar yayımlayabilir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergi yayın kurulu; Dekan, ilgili dekan yardımcısı, bölüm başkanları veya bölüm başkanlarının kendi bölümlerinden görevlendirecekleri birer öğretim üyesi, editör ve bir editör yardımcısı olmak üzere 7 (yedi) kişiden oluşur.
5. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına veya hangi sayıda yayımlanacağına Yayın Kurulu karar verir. Bir hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı üçüncü hakeme gönderilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmeler

yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

11. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

12. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir. Açıklanan görüşler, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'nu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Kastamonu İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

15. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

16. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

#### B. Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinleri eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 4,5 cm ve alttan 4,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 12 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça ana metinlerde 12 nk dipnotlarda 10 nk Traditional Arabic veya Sakkal Majalla yazı tipi kullanılmalıdır.

5. Makalenin başında en az 150, en çok 250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi ve amaçları belirtilmelidir; yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına ise değinilmemelidir. Abstract kaleme alınırken metinde yer alan özel isimler (din, mezhep, şahıs, sûre vb.), kitap adları ve kavramların yazımında Encyclopaedia of Islam'ın 3. baskısının kullanımına uyulmalıdır.

6. Öz ve Abstract kısımlarını takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır (Tefsir, Hadis, Kelam, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi vb.). İkinci kavram araştırmayı yansıtan konu, mezhep, şahıs veya eser adı olarak belirlenmelidir (Kader, Mutezile, Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhîd vb.). Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir (İnsan Fiilleri, Kesb, İstitaat). Örnek: Kelâm, Kader, Mâtürîdîlik, Mâtürîdî, Kesb, İstitaat. Çalışma; şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan sözcükler, kavram olarak tercih edilmemelidir.

7. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sistemini kullanmaktadır. İSNAD atıf sistemi için <http://www.isnadsistemi.org/> adresine bakınız.