



2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan” 28-30 Eylül 2018



Bildiriler Kitabı
Proceedings Book

AĞRI
İBRAHİM ÇEÇEN
ÜNİVERSİTESİ
2007

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

* 2018 Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlüğü

Bu eserin tüm yayın hakları, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlüğüne aittir. Yayıncının yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Bu e-kitapta yer alan tüm yazıların dil, bilim ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU

(İslam Düşüncesinde İslam)

(28-30 EYLÜL 2018 AĞRI)

2. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON AHMED AL-KHANİ

28-30 SEPTEMBER 2018

المؤتمر الدولي الثاني حول أحمد الخاني

18-20 MUHARREM 1440/ 28-30 SEPTEMBER 2018

Kapak Tasarımı

Sedat ÇALPAN

Editör

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi



Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, No: 22

E-ISBN: 978-605-81711-4-5

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU

(İslam Düşüncesinde İslam)

(28-30 EYLÜL 2018 AĞRI)

2. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON AHMED AL-KHANİ

28-30 SEPTEMBER 2018

المؤتمر الدولي الثاني حول أحمد الخاني

18-20 MUHARREM 1440/ 28-30 SEPTEMBER 2018

BİLDİRİLER KİTABI

PROCEEDINGS BOOK

EDİTÖR

DOÇ.DR. ABDULCEBBAR KAVAK

AĞRI – 2018

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

SEMPOZYUM ONURSAL BAŞKANLARI / *Honorary Chairman of the Symposium*

Süleyman ELBAN

Ağrı Valisi

Prof. Dr. Abdulhalik KARABULUT Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörü

DÜZENLEME/YÜRÜTME KURULU / *Organisation Committee*

Düzenleme Kurulu Başkanı/ Head of Committee

Prof. Dr. Adem YERİNDE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Üyeler/Members

Prof. Dr. Faruk KAYA

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. M. Salih GECİT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sezayi BEKDEMİR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Öğr. Gör. M. Cüneyt TAŞIR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Ersin SAVAŞ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Büşra ÖZDEMİR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

SEKRETERYA / *Secretary*

Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Korkut DİNDİ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Ekrem KOÇ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Halit KARS

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Abdullah ÇAĞIL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Ersin SAVAŞ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Ahmet BİNGÖL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Serdar YAYATICI

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Kamil ÇAYIR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Seyyit Ali ALBAYRAK Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Büşra ÖZDEMİR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Arş. Gör. Hamza CİVELEK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

BİLİM VE DANIŞMA KURULU / *Scientific Advisory Board*

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP	Şırnak Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah DİRSHEVÎ	Melik Faysal Üniversitesi/ SUUDİ ARABİSTAN
Prof. Dr. Abdullatif TÜZER	Muş Alpaslan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR	Sosyal Bilimler Üniversitesi/K.K.T.C
Prof. Dr. Ahmet ÖZEL	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan PALA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal AYBAKAN	İbn Haldun Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cesim AVCI	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Eyüb BAŞ	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hakkı AYDIN	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER	Karabük Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA	Siirt Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Lahmer HAMİD	Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi/FAS
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Murteza BEDİR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Osman ELMALI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Sahib BAROJE	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Sait ÖZERVARLI	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Tahsin ÖZCAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülhadi TİMURTAŞ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulhameed ALSHEESH	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülkerim SEBER	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Doç. Dr. Ahmed AWADJUMAAH Bağdat Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Azad Saeed SİMO Duhok Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Ebu Obeid Ebdulla ZİYAB Newroz Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Ferzende İDİZ Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Halis DEMİR Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Haval Saleem TAİB Duhok Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Halim GÜL Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin Hüsnü KOYUNOĞLU İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim BAZ Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Khalid İbrahim ALOOSİ Irak Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Mehmet TEYFUR Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Mohsin Arif SALİH Duhok Üniversitesi/IRAK
Doç. Dr. Niyazali ARİPOV Oş Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN
Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV Oş Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN
Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Timur KOZUKULOV Oş Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN
Doç. Dr. Yakup KARATAŞ Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin PİŞGİN Antalya Üniversitesi
Doç. Dr. Zahir ERTEKİN Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim OFLAS Iğdır Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulqader Muhammad Hussein Alhammam Felluce Üniversitesi/IRAK
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALJANABİ Language Expert /KATAR
Dr. Öğr. Üyesi Elias BENKHEDDA Esc Kolea /CEZAYİR
Dr. Öğr. Üyesi Emrah İSTEK Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Falah İbrahim NASEEF Arabic Language expert/KATAR
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK Pamukkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Saki ÇAKIR Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Müzahir KILIÇ Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Araştırmacı-Yazar Müfit YÜKSEL

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ -18

I. OTURUM/ I. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 15:00- 16: 30

September 29, 2018 Time:15:00–16:30

AHMED-İ HÂNÎ'DE İNSAN DÜŞÜNCESİ

AHMED-İ HÂNÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Prof. Dr. Ahmet ÖZEL

Ahmed-i Hânî'nin Varlık Anlayışı -21

Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

Ahmed-i Hânî'nin *Eqîdeya İmanê* İsimli Risalesinin

Hadis İlmi Açısından İncelenmesi -34

Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇELİK

Dı Nûbihara Pıçûkan Da Şîretname -46

Dr. Öğr. Üyesi Nesim SÖNMEZ

İki Dilli Manzum Sözlükler Arasında Bir Mükayese

Lugat-ı Ferišteoğlu-Nûbihar Örneği -61

Arş. Gör. Mazhar DEDE

ABDURRAHİM ARVASÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Ahmed-i Hânî Çığırını Devam Ettiren

Bayezid’li İlim ve Fikir Adamları -73

Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT

Şahdeya Seydayê Xani Li Ser Xelqe Zemanê -99

Araşt. Yazar Tahsin İbrahim DUSKÎ

Ahmed-i Hani’nin Modern Kürt Edebiyatına Etkisi -112

Arş Gör. İlyas SUVAĞCI

MOLLA MUHAMMED CELALÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Mehmet KESKİN

Türk Edebiyatında Kötü İnsan Tipi ve

Mem û Zin’de Bekir Örneği -119

Dr. Öğr. Üyesi Müzahir KILIÇ

Mem ve Zin Motifleri Üzerinden

Aşk’ın Kimliği ve Mahremiyet -127

Öğrt. Gör. M. Latif BAKIŞ

HALİFE YUSUF SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

Pend û Amojgarî Dı Dîwana Ehmedê Xanî De -145

Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN

Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY

Ahmed-i Hânî'nin Mülemma Bir Gazeli

Ve Divan Edebiyatımızdaki Yeri -162

Doç. Dr. Mehrali CALP

Ahmed-i Hani'nin Divanında Tarihi Bir Şahsiyet:

Muhammed Pürbelali -182

Dr. Öğr. Üyesi Hakan KAYA

Helbestek Di Navbera Ehmedê Xanî û

Sê Şairên Dîter da -194

Dr. İsmail Bâdî

II. OTURUM/ II. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 17:00- 18: 30

29 September 2018 Time: 17:00 – 18:30

KUR’AN VE SÜNNETE GÖRE İNSAN TASAVVURU

AHMED-İ HÂNÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Kur’an’a Göre İnsan -206

Prof. Dr. Ahmet ÖZEL

**217- ركائز العلاقة السلمية والتعاونية بين المسلمين وغير المسلمين
في إطار القرآن الكريم**

Prof. Dr. Adem YERİNDE

Kur’an’ın İnsana Atfettiği Değer -229

Doç. Dr. Süleyman KAYA

ABDURRAHİM ARVASÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. M. Salih GECİT

**الإحسان إلى الإنسان في الإسلام
247- (الوقف على غير المسلم أنموذجاً)**

Prof. Dr. Abdullah Dirshevî

Sünnet Çerçevesinde İnsanca Yaşama Kriterleri

(Sulh-Kul Hakkı ve Edeb Bağlamında) -256

Dr. Öğr. Üyesi Uğur ERMAN

Sünnet Perspektifinde İnsan Onuru -273

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK

287- احترام مشاعر المسلمين و غير المسلمين في السنة النبوية

Dr. Mohsin İbrahim Ahmed ed-Duskî

Kur'an'a Göre İslam Davetçisinin Temel Özellikleri -308

Araş. Gör. Büşra ÖZDEMİR

MOLLA MUHAMMED CELALÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Zahir ERTEKİN

İnsan Suresinde Beşeriyete Verilen İlahi Mesajlar -323

Doç. Dr. Abdülkerim SEBER

Eş'arî Düşünce Sisteminde

İnsanın Özgürlük ve Sorumluluk Sınırları -331

Doç. Dr. Mehmet KESKİN

Mirov û Mesela Qederê Bi Dîtin Seydayê Xani -353

Dr. Naif Mikail Tahir

İnanç ve İnsan -373

Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK

385- الوحدة الانسانية في القرآن الكريم

Dr. Salim Ömer Tahir

HALİFE YUSUF SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Prof. Dr. Sait ÖZERVARLI

**Modern Batı Ve İslam Düşüncesindeki
İnsan Tasavvurlarının Karşılaştırılması -401**

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İslâm Felsefesinin İnsan Tasavvurunda Vicdan Kavramının İmkânı:

Nasîruddîn Tûsî Merkezli Bir Okuma -408

Doç. Dr. Anar GAFAROV

İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde

Ruh-Beden Düalizmi ve İnsan -440

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK

İslam Düşüncesinde Kadın İmajı

–Gazali örneği- 450

Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

457- الإنسان في منظور هير منوطيقا الكتاب و السنة

Araştırmacı-Yazar Kemal b. Selman Hazbânî

III. OTURUM/ III. SESSION

30 Eylül 2018 Saat: 09:00- 10: 30

30 September 2018 Time: 09:00- 10: 30

TASAVVUFTA İNSAN TASAVVURU

AHMED-İ HÂNÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER

Tasavvuf Eğitiminde

İnsan-ı Kâmil’e Yolculuk -465

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’de

İnsan-ı Kâmil Anlayışı -470

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Hoca Ahmed Yesevî’ye Göre

İnsanın Manevî Terakkisi -483

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

“Nefsini Bilen Rabbini Bilir”

Sözü Bağlamında İnsan ve Arayışı -494

Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Ahmed-i Hânî’nin Vahdet-i Vücûd Meselesi Bağlamında

Kendine Özgü Yorumu: Tevettün -506

Arş. Gör. İpek Şengül

ABDURRAHİM ARVASÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN

Orta Asya’dan Anadolu’ya İrfan Geleneğinde

İnsan Tasavvuru -518

Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN

Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî’nin İnsan Anlayışı -533

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Emin SEYHAN

Büyük Islahatçı Abdullah b. Yasin’in Mutasavvıf Murabıtlar Hareketinin

İnşasındaki Rolü Ve Davet Metodu -542

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim OFLAZ

İnsan ve Maneviyat -554

Öğrt. Gör. Nazım ÇINAR

MOLLA MUHAMMED CELALÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

-573 حقوق الانسان في الاسلام

Prof. Dr. Ferset Mer’î

Gayri Müslimlerin

Dinî Hükümlerle Mükellefiyetleri Meselesi -586

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

İslam Hukukuna Göre

İnsanın Temel Hak ve Sorumlulukları -596

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim ASLAN

609- مفهوم حرية الإنسان والمراحل التي مر بها

Öğr. Gör. Charif Murad

Kur'an'ın İnsan Hürriyetine Bakışı -621

Arş. Gör. Nihat DEMİRKOL

HALİFE YUSUF SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Tahsin İbrahim DOSKÎ

633- حقوق المواطنة في الفكر الاسلامي

Dr. Abdurrazzak Mahmud İbrahim

643- حرية الإنسان وأحكام الردة والجهاد في الاسلام

Dr. Öğretim Üyesi Abdulcevad HARDEN

652- الهياكل الاخلاقية الاسلامية لملكية المرأة في الفكر الاسلامي

Dr. Remziye Hamza Hasan

Ahmed-i Hânî Düşüncesinde İlâhî Adalet -663

Dr. Öğretim Üyesi M. Cüneyt GÖKÇE

Arş. Gör. Hüsnü TURGUT

IV. OTURUM/ IV. SESSION

30 Eylül 2018 Saat: 11:00- 12: 30

30 September 2018 Time: 11:00- 12: 30

MODERN SOSYAL BİLİMLER ÇERÇEVESİNDE

İNSAN TASAVVURU

AHMED-İ HÂNÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Hz. Peygamber (S)'in İnsanı İnşada

Psikolojik Yaklaşımı -677

Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN

İslam İktisat Felsefesinde İnsan Tasavvuru -693

Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER

İnsana Hizmette Ferdi Yardımların Kurumsallaşması -699

Doç. Dr. Hüseyin Hüsnü KOYUNOĞLU

ABDURRAHİM ARVASÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Abdülkerim SEBER

Kırgızistan'da Din Eğitime Yönelik

Devlet Politikası ve Yaptırımlar -711

Doç. Dr. Timur KOZUKULOV

Devletin Bulgaristan Müslümanlarının Dinî Eğitime Yaklaşımı -723

Bulgaristan Müslümanları Yüksek Şurası Başkanı

Vedat Sabri Ahmed

İslamiyet Bağlamında

Din – Müzik İlişkisine Genel Bir Bakış -730

Öğr. Gör. Emre YÜCELAND

Son Dönem Osmanlı Aydınına göre

Gerilemenin Sebepleri ve Çözüm Yolları -738

Arş. Gör. Kamil ÇAYIR

MOLLA MUHAMMED CELALÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

İslamî Edebiyatta Salavat -749

Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

İslam Düşüncesinde Bireyin Din Eğitime Verilen Önem -758

Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK

Ahmed-i Hânî'nin Eğitim Faaliyetleri -769

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR

Nurettin Topçu Düşüncesinde İnsan Tasavvuru -781

Dr. Öğr. Üyesi Mirpenç AKŞİT

Dindarlık ve Önyargı:

Tasavvufun Önyargı Üzerindeki Muhtemel Etkisi -793

Arş. Gör. Kenan ALPARSLAN

808- موقف المفسرين من الانسان في القرآن الكريم

Dr. İzzeddin Hasan Cemil

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

SUNUŞ



Sayın Valim, kıymetli hazirun

Bölgemizin manevi mimarı, ülkemizin yetiştirdiği büyük âlim, arif, mutasavvıf ve eğitimci Şeyh Ahmed-i Hani adına ikincisini düzenlediğimiz bu uluslararası sempozyuma hepiniz hoş geldiniz.

Malumunuz olduğu üzere ülkelerin ve milletlerin dünya tarihinde hak ettiği değeri görebilmesi için ileriye gören basiretli insanlara, eğitilmiş gençlere, inançlı ve azimli nesillere sahip olması gerekmektedir. İnancı sağlam, iradesi güçlü, gençleri eğitilmiş, mazisi iftihar vesileleri ile süslü, hali hazırdaki durumu mutlu ve istikbali hakkında umutlu bir milleti millet yapan en önemli unsur da insana verdiği değerdir.

Ahmed-i Hânî, insanı insan yapan temel esaslar olarak ilim ve hikmeti görür. Ona göre ilim ve hikmeti elde eden toplumlar hem din, hem de devleti kâmil anlamda elde etmiş olurlar. Nitekim büyük arif ve âlim Ahmed-i Hânî şöyle demiştir:

İlim ve hikmeti edelim tahsil

Din ile devleti edelim tekmil...

İşte bugün Ahmed-i Hani'nin doğup büyüdüğü bu tarihi mekanda, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ağrı Valiliği, Doğubeyazıt Belediyesi olarak büyük bir işbirliği ve emek sonucunda düzenlemiş olduğumuz bu festivalimiz ve sempozyumumuz vesilesiyle sizleri aramızda görmekten büyük onur duyduğumuzu ifade etmek isterim.

Festivalimiz ve sempozyum vesilesiyle iki gün boyunca tarih, bilim, sanat, edebiyat, felsefe ve din alanlarında birçok etkinliklere şahit olacaksınız. Bu çerçevede İshak Paşa Sarayında birçok ilmi, edebi, sanatsal ve tarihi etkinlik yapılacağı gibi üniversitemize bağlı olan Doğubayazıt Ahmed-i Hani Meslek Yüksekokulunda farklı ülkelerden ve ülkemizin muhtelif üniversitelerinden ve bilimsel kurumlarından gelen değerli bilim adamlarımız bu yıl ikincisini düzenlediğimiz ve “İslam Düşüncesinde İnsan” temalı Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumunda tebliğlerini sunacaklardır.

Bu vesileyle Ahmed-i Hânî Kültür Festivali ve Sempozyumumuza katkısı bulunan tüm kurum ve kuruluşlara, devlet adamlarımıza, özellikle Sayın Valimize, Kaymakamımıza, Eski Kaymakamımız Ulaş Akhan'a ve özellikle yedi ayrı ülkeden gelerek bildirimleriyle sempozyuma renk katan yabancı katılımcılara ve cennet vatanımızın farklı üniversitelerinden buraya teşrif eden siz bilim insanlarına teşekkür ediyor, hepinizi muhabbetle selamlıyorum.

Prof. Dr. Abdulhalik KARABULUT

Rektör

SUNUŞ



Âlimler toplumlara aydınlatan ilim, ahlak ve maneviyat önderleridir. Varlıklarıyla topluma güç verir, yaşamlarıyla örnek olur, fikir ve düşünceleriyle nice hayırlı ufuklar açarlar. Anadolu toprakları, yüzlerce yıldır pek çok büyük âlim ve gönül dostunun rehberliğinde ilmin ve irfanın yaygınlaşmasına şahitlik etmiştir. Bu büyük şahsiyetler içinde Bayazıt Sancağında yetişen Ahmed-i Hânî'nin müstesna bir yeri vardır.

Ahmed-i Hânî büyük bir mutasavvıf, mütefekkir ve şair olarak, Osmanlı devletinin en doğudaki sınırında ciddi bir hizmet ifa etmiştir. Yaşadığı toplumda müderrislik yaparak ilmin yayılmasına ve cehaletin giderilmesine uğraşırken diğer taraftan mutasavvıf kimliğiyle halkın ahlak ve maneviyatını yükseltmeye gayret etmiştir. Yazdığı eserlerle çocukların, gençlerin ve yetişkinlerin eğitimine katkı sunmayı hedeflemiş ve bu düşüncesinde başarılı olmuştur.

İnsanların farklılıklarını zenginlik olarak gören Ahmed-i Hânî, yaşadığı toplumun bilgili, samimi ve bilinçli bireylerden oluşması için rehberlik yapmıştır. Hikmetin ve hakikatin değerine işaret ederek Ümmetin birlik ve beraberliğine dikkat çekmiştir.

Bu yıl adına 2. sini düzenlediğimiz Festival ve Uluslararası Sempozyumla hem Ahmed-i Hânî'nin ortaya koyduğu ilmî ve manevî hakikatlerin daha iyi anlaşılması, hem de bu vesileyle dünyanın farklı ülkelerinden gelen misafirlere Ağrı ilimizin doğal, tarihi ve kültürel zenginlik ve güzelliklerinin tanıtımı hedeflenmiştir.

Bu vesileyle Ahmed-i Hanî Festival ve Uluslararası Sempozyumunda emeği geçen Ağrı Valiliği, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlüğü, Doğubayazıt Kaymakamlığı ve diğer tüm kurum ve kuruluşların personeline, özellikle farklı ülkelerden ve ülkemizin değişik illerinden gelecek sempozyumda bildiri sunan tüm ilim adamı ve akademisyenlere teşekkür eder saygı ve selamlarımı sunarım.

Süleyman ELBAN

Ağrı Valisi

I. OTURUM/ I. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 15:00- 16: 30

September 29, 2018 Time:15:00–16:30

AHMED-İ HÂNÎ'DE İNSAN DÜŞÜNCE Sİ
AHMED-İ HÂNÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator
Prof. Dr. Ahmet ÖZEL

Ahmed-i Hânî'nin Varlık Anlayışı
Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

Ahmed-i Hânî'nin Eqîdeya İmanê İsimli Risalesinin
Hadis İlmî Açısından İncelenmesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇELİK

Dı Nûbihara Pıçûkan Da Şîretname
Dr. Öğr. Üyesi Nesim SÖNMEZ

İki Dilli Manzum Sözlükler Arasında Bir Mükayese
Lugat-ı Ferišteoğlu-Nûbihar Örneği
Arş. Gör. Mazhar DEDE

Ahmed-i Hânî'nin Varlık Anlayışı

Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Özet

Varlık, felsefe ve kelâm ilminde vacip, mümkün ve müstahil varlık şeklinde tasnif edilmektedir. Kelâm ilminde varlık, ezeli ve kadim olan Allah'ın varlığı ile Allah'ın haricinde ve sonradan var olan her şey anlamına gelen âlem şeklinde ele alınmaktadır. Kelâm ve Felsefede kullanılan vacip ve mümkün kavramlarını Ahmed-i Hânî de kullanmaktadır. Varlığı zorunlu ve mümkün varlık şeklinde tasnif eden Hânî, Allah Teâlâ'nın zorunlu varlık; âlemin ise mümkün varlık olduğunu dile getirmektedir. Allah'ın bir ve tek olduğunu, zaman ve mekândan münezze ve kadim olduğunu “dakıku'l-kelâm”da kullanılan kavramlarla temellendirmeye çalışmaktadır. Allah Teâlâ'nın nitelikleri ve yaratıcılığında bahsettiği gibi âlemin hudûsu, cevher, araz ve cisim gibi özelliklerinden de bahsetmektedir. Kelâmcıların kâhir ekseriyetinin kabul etmiş olduğu kelâm atomculuğu görüşünü benimseyen Hânî, âlemin en son parçası olarak isimlendirilen “el-cüzü'l-lezî lâ yetecezza”nın varlığını kabul etmektedir. Kendisinden önceki kelâmcıların argümanlarını kullanarak âlemin kadim olduğunu ve heyûlanın varlığını kabul edenleri tekfir etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed-i Hânî, varlık, Allah, âlem, Kelâm atomculuğu.

Giriş

1651 yılında Doğubeyazıt'ta dünyaya gelen Ahmed-i Hânî, şair, yazar, sosyolog, dilbilimci, edebiyatçı, eğitimci, mutasavvıf ve filozof gibi çok yönlü bir şahsiyet olduğu gibi Kelâm ilminde de mâhir bir âlimdir.¹ Kelâm ilminde sıkça tartışılan uluhiyyet ve varlık konularını manzum eserlerinde dile getirmiştir.² Kelâm ilminde varlık, ezeli ve kadîm olan Allah'ın varlığı ile Allah'ın haricinde ve sonradan var olan her şey anlamına gelen âlem şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Varlığın, Allah'ın varlığı ve âlemin varlığı şeklindeki tasnifini Hânî'de de görüyoruz.³

Allah Teâlâ'nın bir ve tek olduğunu yine “dâkîku'l-keâm”da kullanılan kavramlarla temellendirmeye çalışmaktadır. Diğer kelâmcılarda olduğu gibi ona göre de Allah Teâlâ vücûttur ve hiçbir şeye muhtaç değildir. Cismanî nitelikleri çağrıştıracak mürekkep bir varlık da değildir.⁴ Ahmed-i Hânî, beyitlerinde Allah varlığını ve birliğini, ezeli ve ebedî oluşunu, yön ve mekânının olmadığını, üzerinde zaman dilimlerinin geçemediğini, eşi ve benzerinin olmadığını ifade etmektedir.⁵

Hânî, Allah Teâlâ'nın yaratıcılığında bahsettiği gibi yaratılmış âlemin özelliklerinden de bahsetmektedir. Hânî'nin Kelâm atomculuğunda sıklıkla ifade edilen “el-cüz'ü'l-lezî lâ yetecezza/parçalanmayan en son cüz” anlayışını benimsediğini beyitleri arasında görmemiz mümkündür.⁶ Âlemin yaratılmış olduğunu delilleriyle ifade eden kelâmcıların bu konuda en çok karşı çıktıkları husus, âlemin kadîm oluşu fikridir. Bu fikir de heyûlâ ve sûret kavramlarıyla temellendirilmeye çalışılmıştır. Ahmed-i Hânî de beyitlerinde heyûlânın olmadığını, bilakis hiç hükmünde olduğunu ve bu görüşü benimsemenin küfrü barındırdığını ifade etmektedir. Âlemin tümünün Allah tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmenin Allah'a iman olduğunu söyleyen Hânî, kendisinden önceki kelâmcılar gibi âlemin hudûsunu savunmaktadır. Bu çalışmamızda Ahmed-i Hânî'nin Kelâm ilminin dâkîku'l-keâm ile ilgili görüşlerini ve varlık anlayışını konu edineceğiz. Çalışmamızı Ahmed-i Hânî'nin varlık anlayışı, Allah ve âlem anlayışı ile sınırlandırmaya çalışacağız.

1 Abdullah Yaşın, *Kürt Filozofu Şeyh Ahmedê Hanî Hazretleri*, Lîs, Ankara, 2012, 70. Ahmed-i Hânî'nin Eş'arî, Mâtürîdî ve Cebriğe meyli olduğuna dair değerlendirmeler yapılmışsa da aslında Eş'arî mezhebini takip eden bir âlimdir. Onun Mâtürîdîlik ile anılmasının sebebi kadınların peygamberliği meselesinde Mâtürîdîliğin görüşünü benimsemiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Yine her ne kadar Cebriyye mezhebine meylettiğine dair değerlendirmeler yapılmışsa da onun Cebrilikle bir alakası yoktur. Bu konuda bizzat kendisi şu ifadeleri kullanıyor: Bil ki kul ne yaparsa hür iradesi ile yapar/Yaptığını ne yaratır ne de onu zorlayan var. Ahmed-i Hânî'nin hayatı, itikadî görüşleri ve ilmî kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Durre, *Şerha Diwana Ehmedê Xanî*, 54; Yaşın, *Kürt Filozofu Şeyh Ahmedê Hanî Hazretleri*, 70 vd; Said Özervarlı, “Şeyh Ahmed Hanî”, *DİA*, XVI, 1997, 31-32.

2 Özervarlı, “Şeyh Ahmed Hanî”, 31.

3 Hânî, *Eqîdeya İmanê*, 24. beyit, 221-222.

4 Hânî, *Eqîdeya İmanê*, 25. beyit, 223-226; Suat Koran, Ahmedê Xânî'nin (Xânî Baba) Kelâmî Metodu, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2018, 23-24.

5 Hânî, *Eqîdeya İmanê*, 2-6. beyit, 177-188.

6 Hânî, *Mem û Zîn*, 2/18, s. 133; Hânî, *Eqida İmânê*, Beyit: 44, s. 267; Hânî, *Dîwan*, 139.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Çalışmamızda Ahmed-i Hânî'nin konuyla ilgili görüşlerini verirken yer yer kendisinden önceki kelâmcıların görüşleriyle mukayese ederek onun kelâm alanındaki özellikle de dakîku'l-kelâm alanındaki önemini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Zorunlu Varlık: Allah

Var olan ve sabit olan anlamına gelen ve yokluğun karşıtı olan “mevcûd” kavramı ile varlık alanında olmayan anlamına gelen “ma'd'um” kavramı İslâm kelâmcıları ile filozoflarının ele aldıkları önemli konular arasında yer almaktadır.⁷ Varlık, felsefe ve kelâm ilminde vacip, mümkün ve müstahil varlık şeklinde tasnif edilmektedir. Vâcip varlık, varlığı zorunlu olan varlıktır. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu imkân dâhilinde olan varlıktır. Müstahil varlık ise var olması imkânsız olan varlıktır.⁸ Ahmed-i Hânî, eserlerinde mevcûd ve ma'dûm kavramlarını Allah-âlem ilişkisi ve âlemin Allah tarafından yoktan yaratılmışlığı bağlamında ele almaktadır. Hânî, âlemin Allah Teâlâ tarafından yoktan yaratılıp varlık alanına çıktığını şu beyitleriyle ifade etmektedir:

<i>Înane bi me'reda wucûdê</i>	(Yokluk âleminde) varlık sergisini getirdi
<i>Kêşane bi menzera şuhûdê</i>	Onlara görülebilecek bir manzara verdi
	(Mem û Zîn, 11/4)
<i>Gava ji 'edem Xwedê kir îcad</i>	Allah tüm varlıkları yoktan yarattığında
<i>Ev kevn û mekân ji nû ve bunyad</i>	Bu evren ve yerin yeni temelini attığında
	(Mem û Zîn, 26/1)
<i>Her yek ji 'edem kirin te peyda</i>	Sen onlardan her birini yoktan var etmişsin
<i>Îbda'i kirin Te bê heyûla</i>	Onları sen heyûlasız meydana getirmişsin
	(Mem û Zîn, 2/13)
<i>Mewcûdi kirin dema ji me'dûm</i>	Allah yoktan var ettiği zaman bizi
<i>Em pêkve di lazimîn di melzûm</i>	Sebeup ve sonuç kıldı bize birbirimiz
	(Mem û Zîn, 54/10)

Yukarıdaki beyitlerde de görüldüğü gibi Ahmed-i Hânî, kendisinden önceki İslâm kelâmcıları gibi âlemin önceden var olan herhangi bir maddeden meydana gelmeksizin Allah Teâlâ tarafından yok iken varlık alanına çıkartıldığını ve yaratıldığını ifade etmektedir. Ma'dûm ve mevcûd meselesini beyitlerinde ele alan Hânî, Kelâm ve Felsefede kullanılan vacip ve mümkün kavramlarını da kullanmaktadır.⁹ Hânî, zorunlu ve mümkün varlık tasnifini beyitlerinde şu şekilde dile getirmektedir:

<i>Eşya bi heseb delil û burhan</i>	Delil ve kanıtlara göre var olan şeyler
-------------------------------------	---

⁷ Semih Duğeym, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, II, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrût, 1998, 1351; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 44-49, 57-60.

⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, 190; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 47.

⁹ Yıldırım, *Mem û Zîn*, 108.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Nabin çû meger wucûb û îmkan

Zorunlu ve mümkünlerden başka değildir.

Wacib yeke, zatê Kîbrîya ye
Munkîn pîrr e, cem'ê masîwaye

Zorunlu varlık birdir ki yüce Allah'tır
Mümkün çoktur: Diğer tüm varlıklardır

Wî Wacibê mimkînati berqe'
Mimkîn wî ji bo xwe kirne metle'

Varlığı zorunlu o zat mümkünle perdeli
Kendine ayna etmiş o zat mümkünleri

(Mem û Zîn, 3/1-3)

Îman me heye bi zatê Wacib
İmkanîyyeta me bûye hacib

İnancımız vardır varlığı zorunlu Zat'a
Varlığımızın mümkünlüğü perde arada

(Mem û Zîn, 59/83)

Varlığı zorunlu ve mümkün varlık şeklinde tasnif eden Hânî, Allah Teâlâ'nın zorunlu varlık; O'nun dışında var olan tüm âlemin ise mümkün varlık olduğunu ifade etmektedir. Kelâm ilminin temel meseleleri yer alan ilahiyat alanının en başında Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği konusu gelmektedir. Hânî de *Eqîdeya İmanê* adlı eserine başlarken ilk önce Yüce Allah'ın birliğini dile getirmeye çalışmaktadır Allah Teâlâ'nın birliğini dile getirirken O'nun eşsiz oluşunu şu şekilde terennüm etmektedir:

Sa Ehmed sena ke bi qewlê sehîh
Li tewhîdê Barî bi lefzê fesîh

Ey Ahmed, doğru sözlerle güzel şeyler bildir
Açık seçik sözlerle Allah'ın birliğini dile getir

(Eqîdeya İmanê, Beyit: 2)

Xwudê yîk e bê hevrê û bê heval
Ne me'zûlî ye ne mirin ne zeval

Allah birdir; yoldaşı ve arkadaşı yoktur
Ne azledilir, ne ölür, ne eksilip ne yok olur

(Eqîdeya İmanê, Beyit: 3)

Qedîm in wekî zati cümle sîfat
Ne 'eynê zati ne xeyrê zat

Allah'ın zâtı gibi bütün sıfatları da kadîmdir
Sıfatları ne zatından ayrı ne de zâtın kendisidir

(Eqîdeya İmanê, Beyit: 24)

Hânî'nin bu konuda kendisinden önceki kelâmcıların kullandıkları gibi temânu' delilini vurgulamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Zira Kur'an'da “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir”¹⁰ ayetinde zikredildiği gibi ne yerde ne de göklerde Allah Teâlâ'nın bir benzerinin olması imkânsızdır.¹¹ Allah'ın bir, eşsiz ve kadîm olduğunu zikrettikten sonra O'nun bâkî olduğunu, zevâl ve fenâsının da olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

Ey Baqîyê bê zewalê daîm!

Ey sonsuza dek var olup asla yok olmayan!

¹⁰ Enbiya, 21/22.

¹¹ Yıldırım, *Eqîdeya İmanê İnanç Risalesi Analiz ve Şerh*, 181.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Wey Hadîyê bê fenayê qaîm!

Ve ey hidayete erdiren, ölmeden hep var olan!

(Mem û Zîn, 2/2)

Ebed dê hebîtin ezel her heye

Di dunya û uqba Xudayê me ye

Sonsuza dek var olacaktır; nasıl ki ezelden beri vardır

Hem bu dünyada hem de öbür dünyada bizim Tanrımızdır

(Eqîdeya Îmanê, Beyit: 7)

Allah Teâlâ'nın ne olduğu ve ne olmadığına dair beyitlerinde ayrıntılı bilgiler sunan Hânî, kendisinden önceki kelâmcılar gibi Allah Teâlâ'nın mahiyetinin kavranılamayacağını açıkça dile getirmektedir. Hz. Peygamber'in Miraç'ta Allah Teâlâ'yı görmesi meselesini konu edinen Hânî, görmenin gerçekleştiğini, ancak Allah'ın mahiyetinin ne olduğunun bilinmediğini ifade etmektedir. O konuyu şu ifadelerle dile getirmektedir:

Muheqqeq bizan wî Xwedê dîtiye

Welêkîn nizanit heqîqet çî ye

Şunu kesinlikle bil ki o peygamber Allah'ı görmüştür

Fakat gördüğü Allah'ın mahiyeti/hakikati nedir, onu bilmemiştir.

(Eqîdeya Îmanê, Beyit: 20)

Beyitte geçen “hakikat” kelimesinin varlık ve mahiyet meselesiyle bağlantılı olduğunu söylememiz mümkündür Cürcânî, bir şeyin hakikatının onun tam mahiyeti ve hüviyeti olduğunu söylemiştir.¹² Kelâmcılar mahiyetin kavranılıp kavranılamayacağı ile ilgili Güneş metaforunu kullanmışlardır. Zira Güneş yaratılmış bir cisim olduğu halde ona bakan kişi onun mahiyetini idrak etmekten aciz olabilir.¹³ Kelâmcılar ve felsefecilerin varlık ve mahiyet meselesini zorunluk varlık ve mümkün varlık kategorilerine göre farklı bir şekilde tartıştıklarını söyleyebiliriz. Felsefeciler varlık ve mahiyet ayırımının sadece mümkün varlıklarda olabileceğini söylerken ilk dönem kelâmcıları zorunlu varlıkta da bunun mümkün olduğunu savunurlarken müteahhirin kelâmcılar ise felsefecilerde olduğu gibi zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet ayırımının olamayacağını söylemişlerdir. Allah Teâlâ'nın herhangi bir eşi ve benzerinin olmadığını söyleyen Hânî'ye göre O'nu tavsif etmek isteyen kişiler apaçık bir şey söyleyemeyeceklerdir. Hânî, konuyu şu şekilde dile getiriyor:

Jibo wî çû nîne cîhat û mekân

O'nun (Allah) için yoktur ne yöne ne mekân

Ne manend û mîsl ne hemta nişan

Ne bir benzer, ne bir eş, ne de bir nişan

(Eqîdeya Îmanê, Beyit: 5)

¹² Yıldırım, *Eqîdeya Îmanê İnanç Risalesi Analiz ve Şerh*, 214.

¹³ Yıldırım, *Eqîdeya Îmanê İnanç Risalesi Analiz ve Şerh*, 215

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Jibo wî çû nîne nezîr û şebîh Asla O'nun için yoktur herhangi bir eş ve benzer
Kesê wesfî kit dê çî bêjit bedîh O'nu tarif etmek isteyenler apaçık ne diyecekler.
(Eqîdeya İmanê, Beyit: 21)

Kelâmcılar tarafından mâsivallah olarak adlandırılan âlemdaki cisimlerin sağ-sol, alt-üst ve iç-dış olmak üzere altı yönün olduğu zikredilmektedir. Ahmed-i Hânî de yaratılmış âlemden farklı olan Allah Teâlâ'yı zikrederken O'nun yaratılmışlık belirtisi olan yönlerden münezzehtir olduğuna dikkat çekmektedir. Yine cismin doldurmuş olduğu alan olan mekân da yaratılmış bir özelliğe sahip olduğu için Allah Teâlâ'nın cisimler gibi olamayacağını, mekâna giremeyeceğini ve bundan münezzehtir olduğunu ifade etmek istemektedir. Ayrıca Ebû Hanife'den itibaren kelâmcıların Allah Teâlâ için kullanmış oldukları eşi, benzeri ve zıttı yoktur/لا ضد له، لا ند، لا مثل، لا şeklinde tasvirlerin Hânî tarafından da kullanıldığını görmekteyiz. Ahmed-i Hânî, Allah Teâlâ'nın mekândan münezzehtir oluşuna dikkat çektiği gibi zamandan da münezzehtir olduğunu vurgulamaktadır. Zira Felsefe ve Kelâm'da zaman ve hareket ikililiğine vurgu yapılarak zamanın harekete bağlı olduğu ifade edilmektedir. Şunu da belirtelim ki kelâmcılar tarafından hareket bir araz olarak değerlendirildiği için, Allah Teâlâ'da arazın varlığını kabul etmek, O'nun hâdis bir şeye mahall olduğunu kabul etmeyi gerektireceğinden dolayı Allah Teâlâ bundan münezzehtir görülmüştür. Hânî de aynı şekilde Allah Teâlâ'nın üzerinden hiçbir zamanın geçmediğini ve O'nun zamandan münezzehtir olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

Li wî ra nebûrîne weqt û zeman O'nun üzerinden ne vakit geçmiş ne zaman
Ne sal û ne mah û ne hîn û ne an Ne yıl geçmiş ne ay; ne süre geçmiş ne an
(Eqîdeya İmanê, Beyit: 21)

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı meselesi Kelâm ve Felsefenin önemli konuları arasında yer almaktadır. Kutsal dini metinlerdeki Allah tasavvurları doğrultusunda bu konuyla ilgili farklı söylemlerin dile getirildiğini söyleyebiliriz. Allah Teâlâ hakkında teşbihî ve tenzihî bir dil kullananlar olduğu gibi doğru olanın mu'tedil olan ılımlı antropomorfik bir dil olan temsilî/analitik dil olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Yukarıdaki beyitte Hânî'nin vurgulamak istediği husus, Müşebbihe ve Mücessime'ye reddiye şeklinde algılanabilir.

Ahmed-i Hânî tenâsuh/reenkarnasyon fikrini reddettiği gibi hulûl anlayışını da reddetmiştir.¹⁵ Hulûl, bir cismin başak bir cisme dâhil olmasıdır.¹⁶ Öyle ki bu düşüncenin çocukların hafızasına kazınmaması için *Nûbihara Biçûkân* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

Betal e tenasux, mehel e hulûl Tenasuh batıldır, hulûl mümkün değildir

14 Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, 57-59, 71-73, 92-93, 270; Yıldırım, *Eqîdeya İmanê İnanç Risalesi Analiz ve Şerh*, 184-186, 216.

15 Yaşın, *Kürt Filozofu Şeyh Ahmedê Hanî Hazretleri*, 120.

16 Yıldırım, *Eqîdeya İmanê İnanç Risalesi Analiz ve Şerh*, 266.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Meke ittihadu du tiştan qebûl

Bu iki şeyin birleşmesini kabul etme

(Nûbihara Biçûkân, 43)

Ahmed-i Hânî, bu beyitte Allah Teâlâ ile yaratılmış âlemdeki cisimlerin birleşmesinin imkânsızlığını vurgulamaya çalışmaktadır.

Ahmed-i Hânî, tabiat ve insanlardaki zıtlıkların eşyayı tanımayı sağladığını ve varlık ile insandaki ahengi temin ettiğini söyler. Onun varlık anlayışının İslâm öncesi Zerdüştlük ve Şamanizm’in etkisinde kaldığı şeklindeki iddialar bizzat eserlerine başvurulduğunda gerçek dışı iddialar olduğu fark edilecektir. 17 Hânî’nin evrendeki zıtlıklar hakkındaki beyitlerden birkaçı şöyledir:

Mewcûdî kirin bi hev mu’eyyen

Varlıkları birbirleriyle bilinir hâle getirdi

Ezdam-i kirin bi zîd mubeyyen

Zıt olan şeyleri zıtları ile belirginleştirdi

(Mem û Zîn, 26/4)

Pamel delâlî nebitin Hewzeê İslam

İslam Havzası ayaklar altında dalâlete düşmesin

Qet layîq e ey xaliqê nûr û zulumatan!

Ey nuru ve karanlıkları yaratan, hiç reva mı bize 18

Bu beyit Ahmed-i Hânî’nin Zerdüştlük ve diğer düalist inançları savunduğunu iddia edenlerin söylemlerini çürüten bir beyittir. Zira nur ve zulumatın Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını açıkça ifade etmektedir. Bundan dolayı onun diyalektik ve zıtlıklara vurgu yapması İslâm öncesi inançları benimsediği anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. Hânî, yeryüzü ve gökyüzü, sükûn ve hareketi, aydınlık ve karanlığı, cenent ve cehennemi, sıcak ve soğuğu, yaş ve kuruyu, zengin ve fakirleri, ölüm ve hayatı, sevinç ve kaderleri vb. zıt durumları teker teker zikrettikten sonra bu zıtlığın gereksiz ve boşuna olmadığını ve bir hikmete binaen var olduğunu ifade etmektedir. 19 Konuyla ilgili şöyle diyor:

Nabînî ku pêkve cümle zidd in

Görmüyor musun ki bunlar birbirine zıttır

Hikmet çî ye, bo çî pêkve nidd in

Hikmet nedir, neden birbirlerine karşıttır?

Lewra ku nebit eger texaluf

Çünkü bunlar olmasaydı birbirlerinin zıddı

Temyîz muhal e hem te’aruf

Birbirlerinden ayırıp tanımak imkânsızdı

(Mem û Zîn, 26/13-14)

17 Özervarlı, “Şeyh Ahmed Hani”, 31-32.

18 Hânî, *Dîwan*, 124.

19 Hânî, *Mem û Zîn*, 26/4-14, s. 257-258.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2. Mümkün Varlık: Âlem

Varlığı zorunlu ve mümkün varlık şeklinde tasnif eden Ahmed-i Hânî'ye göre, Allah Teâlâ zorunlu varlık; O'nun dışında var olan ve mâsivallah olarak isimlendirilen tüm âlem ise mümkün varlıktır.²⁰ Hânî, zorunlu ve mümkün varlığı birlikte ele aldığı beyitlerinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

Eşya bi heseb delîl û burhan Delil ve kanıtlara göre var olan şeyler
Nabin çû meger wucûb û îmkan Zorunlu ve mümkünlerden başka değildir.

Wacib yeke, zatê Kîbrîya ye Zorunlu varlık birdir ki yüce Allah'tır
Munkin pîr e, cem'ê masîwaye Mümkün çoktur: Diğer tüm varlıklardır

(Mem û Zîn, 3/1-2)

Yukarıdaki beyitlerde de görüldüğü gibi Ahmed-i Hânî zorunlu varlığın tek bir varlık olduğunu, onun haricindeki tüm varlıkların ise mümkün varlık olduğunu ifade etmektedir. Hânî, kendisinden önceki kelâmcılarda olduğu gibi mümkün varlık için “mâsivallah” ifadesini beyitlerinde şu şekilde kullanmaktadır:²¹

Ev 'alem û ademî û meşhûd Şu âlem, insan ve görülen diğer varlıklar
Ev mümkün û masîwayê mewcûd Şu varlığı “mümkün” olan tüm yaratıklar
(Mem û Zîn, 1/13)

Ev mumkin û masîwa sera ser Allah'tan başka tüm mümkün varlıklar
Fîlcumle Jibo wî bâne mezher Hepsi birden O'nun için ayna olmuşlar
(Mem û Zîn, 44/53)

Kelâmcılara göre âlem, Allah'ın zatı ve sıfatları dışındaki cevher/ayân ve arazlardan oluşan ve zorunlu bilgi yoluyla müşâhede edilen cisimlerdir. Kelâmcıların geneli âlemin cevherler, cisimler ve arazlardan meydana geldiğini ifade etmişlerdir.²² Hânî de eserlerinde âlemin unsurları olan cevher, araz ve cismi manzum eserlerinde şu şekilde dile getirmektedir.

Ev çende zemîn digel 'enasir Şu dünya ve içinde bulunan bütün unsurlar
Ev renye 'erez digel cewahir Aynı şekilde “cevher” ile birlikte “araz”lar
(Mem û Zîn, 1/28)

Şahînşehê îşqê bê xerez hat Aşkın sultanı garazsız bir şekilde geldi
Cewher veşîrî, dema 'erez hat Araz geldiği zaman cevher gizleniverdi

²⁰ Hânî, *Mem û Zîn*, 3/1-4, s. 139, 44/53, s. 334; Yıldırım, *Mem û Zîn*, 108.

²¹ Hânî, *Mem û Zîn*, 1/13, 128, 3/1, 139, 44/53, 334.

²² Bakıllânî, *et-Temhîd*, 37; Kadî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 174; Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebûbekir es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (Nşr.: Bekir Topaloğlu) DİB. Yayınları, Ankara, 2000, 20; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, 113-115.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*Ev hal û mehell û cîsm û cevher
îşqê ji xwera kirin musexxer*

Bu hal, mahall, cisim ve cevher
Aşk hepsini kendisine kıldı musahhar

(Mem û Zîn, 15/43-44)

Hânî bu beyitlerde dakîku'l-kelâmdan haberdar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira hem âlemin unsurları olan cevher, araz, cisim kavramını hem de mahall kavramını zikretmesi onun bu konularda haberdar olduğunu göstermektedir. Kelâm ilminde yaratılmış âlemin özü olan cevherler mütemâsil/birbirine denktir, ama âlemdeki farklılık ise arazlar sayesinde gerçekleşmektedir. Arazların cevherlere ilişmesi için bir mahalın olması gerekir. Hânî de burada mahall kavramını kullanarak cevher ve araz ilişkisini vurgulamaya çalışmaktadır. Diğer önemli bir husus ise Hânî'nin kelâm ilmindeki uzmanlığını edebî kimliğiyle daha da aşikâr kılmaktadır. Zira arazın gelmesiyle cevherin kendisini gizlemesi şeklindeki bir tasvir, derin bir bilginin belirtisidir. Aslında araz geldiğinde cevher kendisini gizlemez bilakis arazın yerleşmesi için bir mahalle sahiptir ve arazdan daha yetkin bir özelliğe sahiptir. Çünkü araz var olmak için başka bir şeye muhtaç iken, cevher bizzat kendi başına kâimdir. Bundan dolayı cevherin arazdan daha önemli oluşuna rağmen Hânî'nin bu şekildeki tasviri, onun ilmî kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Zaten *Mem û Zîn*'in başka bir yerinde Hânî bu hususu çok açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

*Bê zatê, sîfet 'erez misal e
Cevher nebitin, 'erez betal e*

Şayet zât olmaz ise sıfat bir araz gibi kalır
Eğer cevher olmazsa araz hükümsüz kalır

*Qaîm dibitin 'erez bi cevher
Bê Şemsê, qemer dibit munewwer?*

Araz cevherle kâim olur
Güneş olmadığı takdirde Ay nasıl ışık verir

(Mem û Zîn, 17/7-8)

Hânî, beyitlerinde cisim kavramını genel olarak ele aldığı gibi cismin özelliklerine de değinmektedir. Kelâm ilminde cismin sağ-sol, alt-üst ve iç-dış olmak üzere altı yönün olduğu ifade edilmektedir. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tan Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılarına kadar birçok kelâmcı cismin altı yönünü vurgulamaktadır. Hânî'nin de dikkatleri bu konuya çektiğini söyleyebiliriz. Bu konuda şöyle diyor:

*Jibo wî çû nîne cîhat û mekân
Ne manend û mîsl ne hemta nişan*

O'nun (Allah) için yoktur ne yöne ne mekân
Ne bir benzer, ne bir eş, ne de bir nişan

(Eqîdeya İmanê, Beyit: 5)

*Heftêd-i mîsalê durrê xeletan
Herşêş cîhet û çîhar-i erkan*

İnci gibi yedi adet yuvarlak parlak yıldızlar
Şu altı yön ve sayıları dört olan şu unsurlar

(Mem û Zîn, 2/9)

Cevherlerin birleşmesiyle oluşan cismin parçalanıp parçalanamayacağı meselesi de kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Kelâm ilminde ele alınan konulardan birisi olan Kelâm atomculuğu, âlemde var

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olan cisimlerin parçalanamayacak son bir cüz’de kalması düşüncesine dayanmaktadır. Kelâm ilminde cismin parçalanamayacak en son parçasına “el-cüzü’l-lezî lâ yetecezza” denilmektedir. Ahmed-i Hânî’nin beyitleri arasında onun kelâm atomculuğunu kabul ettiğine dair ifadeler bulunmaktadır. Kelâmcıların kâhir ekseriyetinin kabul etmiş olduğu kelâm atomculuğu görüşünü benimseyen Hânî, âlemin en son parçası olarak isimlendirilen “el-cüzü’l-lezî lâ yetecezza”nın varlığını kabul ettiğini şu ifadelerle dile getirmektedir:

<i>Eger tişteki pur mecezza biki</i>	Eğer çok sayıda parçalara ayırırsan bir şeyi
<i>Qebûl nakit êdî mucezza biki</i>	Artık parçalanamaz bir hale getirirsin o şeyi
	(Eqîda İmânê, Beyit: 44)
<i>Nînin te tecezzî û temekkun</i>	Ne parçalanan, ne belli bir mekân işgal edensin
<i>Emma we di van di kî tewettun</i>	Ama tüm yaratıkları kendine vatan edinensin
	(Mem û Zîn, 2/18)

Hânî’nin dakîku’l-keâm ilgili dile getirdiği konular arasında anasır-ı erbaayı da zikrettiğini de görmekteyiz. Bazen unsurları genel olarak, bazen dört unsur olarak zikrederken bazen de her bir unsuru tek tek zikretmektedir. Öyle ki küçük çocuklar için yazmış olduğu *Nûbihara Biçûkân* adlı dilbilgisi kitabında bile dört unsurun toprak, su, hava ve ateş olduğunu ve sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve rutubetin de dört tabiat olduğunu zikretmektedir.²³

Ahmed-i Hânî’nin cevher, araz ve cisim gibi fizik ile ilgili kavramları sadece fizikî yönlerine değinmek için ele almamaktadır. Bilakis kendisinden önceki kelâmcıların yaptıkları gibi metafizik meseleler hakkında konuşmak ve görüşünü temellendirmek için bu kavramları kullandığını söyleyebiliriz. Hânî, Allah Teâlâ için cevher, araz, küll ve cüz gibi kavramların kullanılmasının imkânsız olduğunu ifade etmek için bu lafızları kullanmaktadır. Bu konuda şöyle der:

<i>Xwudê nîne cewher ne cism û ne ‘ered</i>	Allah ne cevher ne cisim ne de arazdır
<i>Ne kull e ne be’de bizan bê xered</i>	Garazsız bil ki ne bütündür ne parçadır
	(Eqîdeya İmanê, Beyit: 25)

Hânî, Allah Teâlâ hakkında konuşurken O’nun âlemden farklı olduğunu bizzat âlemin parçaları olan cevher, araz ve cisim gibi kavramları kullanarak ifade etmeye çalışmaktadır. Bir beyitle âlemin unsurlarını tek tek zikreden Hânî, dakîku’l-keâm alanında mâhir olduğunu açıkça göstermektedir. Yine küll ve cüz kavramlarını da kullanarak Allah Teâlâ’nın bütün ya da bütünün parçası olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Hânî, başka bir yerde yine dakîku’l-keâm’ın kavramlarından cevher ve araz

²³ Hânî, Mem û Zîn, 1/28, s. 130, 2/9, s. 132, 26/8, s. 258, 42/6, s. 319, 59/5, s. 408; Ahmed Hilmî el-Koğî ed-Diyarбекrî, *Gülzârâ Hemûkân Şerh a Nûbihara Biçûkân*, İhsan Yayınları, İstanbul, 2004, 61.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

lafızlarını kullanarak kelâmın celîl meselelerine dalmaktadır. Hânî, cismânî özelliklerden arınıp ruhânî duruma geçişi tasvir ederken cevher ve araz kavramlarını şu şekilde kullanmaktadır:

<i>Cewher ku tamamî muzmehil bit</i>	Cevher tamamen dağılıp yok olduğunda
<i>Teşbihê 'erez ku munfe' il bit</i>	araz misali edilgen bir hâl aldığında
<i>Germîyyetê wan tecellîyatan</i>	O tecellilerden kaynaklanmış olan ısılar
<i>Wan muhriq û wan muqewwîyatan</i>	O yakıcı ilaçlar ve direnç kazandırıcılar
<i>Tenzîli bikin ji wê, xubarê</i>	Kendisinden toprak unsurunu indirecek
<i>Tes'îdi biki ji wê, buxarê</i>	Buhar olan kısmı da yukarılara çıkaracak
<i>Xalis ku bibit ji paşê tes'îd</i>	Yükseklere çıkardıktan sonra durulaşacak
<i>Hêja diçîte meqamê tecrîd</i>	Ancak o zaman “tecrîd” makamına çıkacak
<i>Cewher ji 'erez ku bû mucerred</i>	Cevher arazdan mücerred edildiği an
<i>Datînine bûte ê mucedded</i>	Eritme potasına koyarlar onu yeni baştan

(Mem û Zîn,59/64-68)

Ahmed-i Hânî bu beyitlerinde bir mutasavvıf bakış açısıyla cismanî hâlden ruhanî hâle geçiş için âdeta bu cismanî niteliklerin eriyip yok olmasını gerekli görmektedir. Bu tasviri yaparken de dakîku'l-kelâmın kavramlarını kullanarak metafizik konularını ele almaktadır.

Asıl ve madde anlamına gelen heyûla, “cisimde meydana gelen birleşme ve ayrışma olaylarına müsait cevher” olarak da tanımlanmaktadır.²⁴ Fârabî'ye göre heyûla herhangi bir şeyden yaratılmamıştır, bilakis Allah'tan ve O'nun iradesinden meydana gelmiş, cisim haline bürünmüş ve daha sonra birleşme ve ayrılma yoluyla farklı şekiller kazanmıştır.²⁵ İtikatta Eş'arî olan Hânî, âlemin yok iken yaratıldığı ve kadîm olmadığı görüşünü benimsediğinden dolayı heyûlanın varlığını ve felsefecilerin bu kavrama yükledikleri anlamı kabul etmemiştir.²⁶ Şunu da söyleyebiliriz ki geleneğine bağlı olduğu Eş'arî kelâmcılardan Gâzâlî'nin *Tehâfüt*'teki yaklaşımına benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Zira o da heyûlanın varlığını kabul edenleri Gâzâlî'nin yaptığı gibi tekfir etmiştir. Adem/yoktan yaratma lafzını kullanarak bu görüşe karşı çıkmıştır. Çünkü kelâmcılara göre gerçek anlamda tek kadîm varlık Allah Teâlâ'dır. Heyûla fikri ise başka kadîm varlıkların olduğunu taşımaktadır. Şunu da belirtelim ki âlemin yoktan başka bir ifadeyle yok iken yaratılmış olduğu görüşü kelâmcılar tarafından zorunlu olarak kabul görülmektedir. Hânî, felsefecilerin heyûla hakkındaki görüşlerini *Eqîdeya İmanê* ve *Mem û Zin* adlı eserlerinde şu şekilde eleştirmektedir:

²⁴ Yıldırım, *Eqîdeya İmanê İnanç Risalesi Analiz ve Şerh*, 270.

²⁵ Ebû Nasr el- Fârabî, *Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'yi'l-Hekîmeyn*, (Hazırlayan: Ali Melhem), Dar ve Mektebetu'l-Hilal, 1996, 60; Yıldırım, *Eqîdeya İmanê İnanç Risalesi Analiz ve Şerh*, 270.

²⁶ Yıldırım, *Mem û Zin*, 109.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Heyûla çû nîne ‘edîm e ‘edîm“

“Heyûla” asla yoktur, yoktur, yoktur

Dinê kâfir e ê dibêjit qedîm

“Madde ezeldir” diyen kişi kâfir olur

(Eqîdeya İmanê, Beyit: 45)

Her yek ji ‘edem kirin te peyda

Sen onlardan her birini yoktan var etmişsin

Îbda’i kirin Te bê heyûla

Onları sen heyûlasız meydana getirmişsin

(Mem û Zîn, 2/13)

Erwah û ‘uqûl, enfus û E’raz û Cevher

Hal in di musewwer, ne mehel û ne heyûla

Ruhlar ve akılları nefisler, arazlar ve cevherler

Şekil almış değişkenlerdir, ne mekân ne heyûla var²⁷

Heyûlanın ezelden beri var olduğu, ancak ezelde arazsız olduğu ve daha sonra âlem şeklini alıncaya kadar arazların meydana geldiği şeklindeki değerlendirmeler kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Kâdî Abdülcebbar, kadîm ve hâdis kavramları bağlamında heyûla fikrini tartışmaktadır. Ona göre heyûla fikrini savunanlar bunun kadîm bir madde olduğunu, hâdis varlıkların yoktan değil de bu maddeden meydana geldiklerini iddia etmişlerdir.²⁸ Netice itibarıyla Hânî’nin heyûla eleştirisinin âlemin yoktan yaratılmış olduğu ve kadîm olmadığıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç ve Değerlendirme

Ahmed-i Hânî şair, sosyolog, dilbilimci, edebiyatçı, eğitimci, mutasavvıf ve filozof gibi çok yönlü bir şahsiyet olduğu gibi Kelâm ilminde de mâhir bir âlimdir. Ahmed-i Hânî’nin dakîku’l-keâm kavramlarını aşk manzumesine evrilterek ele alması onun kelâm ilminin dakîk boyutundan haberdar olduğunu ve hatta bu konuda mâhir olduğunu göstermektedir. Öyle ki cevher, araz, mekân, hulûl vb. dakîku’l-keâmın kavramlarıyla varlığı tasvir etmeye çalışmaktadır. Kendisinden önceki kelâmcılar ve felsefecilerde olduğu gibi o da varlığı zorunlu ve mümkün varlık şeklinde tasnif etmektedir. Allah Teâlâ’nın zorunlu varlık olduğunu, eşi ve benzerinin bulunmadığını söylerken zaman zaman kelâm ilminin dakîk boyutuna da değinmektedir. Hânî, kendisinden önceki kelâmcılar tarafından da zikredilen Allah’ın dışında var olan tüm âlemin mümkün varlık olduğunu ve varlığının zorunlu varlığa bağlı olduğunu ifade etmektedir. Mümkün varlık olan âlemin cevher, araz ve cisimlerden müteşekkil olduğunu zikrederken kendisinden önceki kelâmcıların kullanmış oldukları kavramlara hâkim olduğunu da göstermektedir. Ancak onun da selefleri gibi celîlu’l-keâm, yani metafizik meselelerini temellendirmek için dakîku’l-keâm kavramlarını kullandığını söyleyebiliriz. Allah’ın birliğini, eşi ve benzerinin olmayışını, ezeli ve ebedî oluşunu ve yaratıcılığını dile getirirken dakîku’l-keâmın cevher, araz, cisim vb. kavramlarından istifade etmektedir.

²⁷ Hânî, *Dîwan*, 136.

²⁸ Yıldırım, *Eqîdeya İmanê İnanç Risalesi Analiz ve Şerh*, 270.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ahmed-i Hânî, âlemin varlık alanına çıkışını, ilk yaratılan varlıkların hangileri olduğunu ele alırken mevcûd ve ma'dûm kavramlarını da kullanmaktadır. Âlemin yok iken Allah Teâlâ tarafından varlık alanına çıkartıldığını söylerken kendisinden önceki kelâmcıların yaptıkları gibi kadîm madde anlayışını barındıran “heyûla” fikrini eleştirmekte ve bunu benimsemenin küfür olduğunu ifade etmektedir. Yine kelâmcılar tarafında çokça tartışılan kelâm atomculuğu görüşünü benimsediğini açıkça ifade etmektedir. Zira âlemde parçalanamayacak en son cüz olan “el-cüzü'l-lezî lâ yetecezza”nın varlığını kabul etmektedir.

İslâm kelâmında zikredilen bu konuların kelâm ilminin derin ve karmaşık konuları olduğu, ancak uzman kişilerin bu konulara dalabildikleri ifade edilmektedir. Ahmed-i Hânî de manzum eserlerinde dakûkuâl-kelâm kavramlarını yerli yerinde doğru bir şekilde kullanarak bu alandaki yetkinliğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerîm. DİB.

Bakillânî, el-Kâdî Ebûbekir e-Tayyib el-Basrî (403/1012), *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (Thk.: İmaduddîn Ahmed Haydar) Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. baskı, Beyrût, 1407/1987.

Duğeym, Semîh, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, I-II, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrût, 1998.

Durre, Abdurrahman, *Şerha Diwana Ehmedê Xanî Felsefe û Jîyana Wî*, Avesta Yayınları, İstanbul, 2002.

Fârabî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'yi'l-Hekîmeyn*, (Hazırlayan: Ali Melhem), Dar ve Mektebetu'l-Hilal, 1996

Koç, Turan *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Koğî, Ahmed Hilmî ed-Diyarбекrî, *Gülzârâ Hemûkân Şerh a Nûbihara Biçûkân*, İhsan Yayınları, İstanbul, 2004

Koran, Suat, Ahmedê Xânî'nin (Xânî Baba) Kelâmî Metodu, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2018.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Özervarlı, Said, “Şeyh Ahmed Hani”, *DİA*, XVI, 1997, 31-32.

Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebûbekir, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (Nşr.: Bekir Topaloğlu) DİB. Yayınları, Ankara, 2000.

Yaşın, Abdullah, *Kürt Filozofu Şeyh Ahmedê Hanî Hazretleri*, Lîs, Ankara, 2012

Yıldırım, Kadri, *Mem û Zîn Çeviri ve Kavramsal Tahlil*, Avesta, İstanbul, 2013.

Yıldırım, Kadri, *Ahmed-ı Xanî Külliyyatı(2):Akidayâ İmânê* Avesta Yayınları, İstanbul 2008.

Yıldırım, Kadri, *Ahmed-ı Xanî Külliyyatı(4):Dîwân* Avesta Yayınları, İstanbul 2014.

Yıldız, Metin *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van, 2015.

Ahmed-i Hânî'nin
***Eqîdeya İmanê* İsimli Risalesinin**
Hadis İlmî Açısından İncelenmesi

Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇELİK

Bingöl Üniversitesi

Giriş

Osmanlı döneminde medrese geleneğinden gelen âlimlerin kitap te'lifi pek yaygın olmamakla birlikte öğrencilere verdikleri dersler esnasında not almak ve aldırarak müderrisler arasında var olan bir uygulamadır. Daha sonraları bu notlar –genellikle- talebeler tarafından birer müstakil eser halinde bir araya getirilip hocalarına nispet edilmektedir. Bu eserler, söz konusu âlimlerin ilmî seviyelerini büyük ölçüde yansıtmaktadır.

Bu gelenekten gelen 17. ve 18. yüzyıllarda Doğu medreselerinde yetişmiş bir âlim olan Ahmed-i Hânî, Ağrı iline bağlı Doğubayazıt kazasında yaşamıştır. İyi bir İslamî ilim, şiir ve tasavvuf eğitimi alan Hânî, henüz 14 yaşında iken eserlerini yazmaya başlamış ve kısa bir sürede ilmi alanda bölgenin öne çıkan âlimleri arasında yer almıştır. Hânî; ana dili Kürtçe kadar Arapça, Farsça ve Türkçe'yi bilen ve bu dillerde şiir yazacak kadar mahir biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnanç konularına çok önem veren Hânî, bir kelâmcı edasıyla eserlerinde itikadî konuları ilgi çekici ve anlaşılır biçimde işlemiştir. Çalışma konusu edindiğimiz *Eqîdeya İmanê* adlı eserindeki temel amaçlarından bir tanesi gençleri eğitmek ve belli bir hedefe yönlendirmekle birlikte İslam'ın temel inanç esaslarını zihinlerine kazınmaktır. Bu eserle yetişen yeni nesil itikada dair sağlam bilgiler edinmelerini ve daha iyi anlamalarını sağlamak amacıyla eserini içinde yaşadığı toplumun diliyle yazmıştır.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bu tebliğimizde; Ahmed-i Hânî'nin *Eqîdeya İmanê* adlı risâlede ihticâta bulunduğu veya serd ettiği görüşlerinin arka planında yer alan rivayetlerin temel hadis kaynaklarından tespit edilerek sıhhat derecelerine yönelik değerlendirme yapılacaktır. Bir başka ifade ile bu tebliğ, Ahmed-i Hânî'nin *Eqîdeya İmanê* eseri bağlamında hadis ilmine olan yaklaşımı ve bu eserde geçen ve görüşlerin dayanak noktasını teşkil eden hadislerin sıhhat derecesini ortaya koymayı hedeflemektedir.

I- HAYATI

Miladi 1651 yılında doğan Ahmed-i Hânî, şuan Ağrı iline bağlı olan Doğubayazıt (Eski Bayezit) ilçesinde m. 1707 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Babasının ismi İlyas olan Hânî'nin nisbesi ise Hakkâri vilayetinin yakınlarında yer aldığı bilinen Haân köyünden veya burada yaşayan Hânî aşiretinden ya da mensubu olduğu Hânîyan ailesinden aldığı tahmin edilmektedir. Hânî, Doğu Anadolu'nun birçok ilim merkezlerini dolaşarak Arapça, belâgat, dinî ve fennî ilimleri tahsil etti. Bir süre bölgenin önemli kültür merkezi kabul edilen Cizre'de yaşayan ve *Mem û Zîn* adlı mesnevisini burada kaleme aldığı tahmin edilen Hânî, daha sonra Doğubayazıt'ta yerleşip ömrünün sonuna kadar orada yaşadı. Halk arasında velî bir zat olarak kabul edilen Hânî'nin Doğubayazıt'ta bulunan türbesi halen farklı bölgelerden gelen yerli ve yabancı turistler tarafından ziyaret edilmektedir.¹

Hânî'nin Kürtçe olarak kaleme aldığı eserlerinin incelenmesi neticesinde önemli bir şair ve mutasavvıf olduğu anlaşılmaktadır. Ulûhiyet ve varlık konuları başta olmak üzere ahlâkî, sosyal ve kültürel meselelerdeki görüş ve düşüncelerini manzum eserlerinde dile getirmiştir. İtikâdî konularda Hânî, Ehl-i Sünnet mezhebinin Eş'arî kolunun görüşlerini benimser.²

Tasavvufî bir düşünceye de sahip olan Hânî, bu düşüncesi onu hayatta yaşanan olaylardan yakından ilgilenmesine engel olmamıştır. Nitekim dönemin sosyal sıkıntıları üzerinde de duran ve halkın sahipsizliğinden yakınan Hânî, bu meselelerin sosyal dayanışma ve bilgilenme ile aşılabileceğini eserlerinde açık bir şekilde ifade etmeye çalışmıştır.³

Yukarıda değindiğimiz üzere farklı alanlarda eser telif eden Hânî'nin eserleri çoğunlukla yazma nüshalar şeklinde olup bölgedeki kütüphanelerde muhafaza edilmiş ve daha sonra bu eserler bazı düşünürler/araştırmacılar tarafından yeniden düzenlenerek/şerh edilerek ilim dünyasına sunulmuştur. Hânî'ye nispeti kesin olarak bilinen başlıca eserleri şunlardır:

1. *Mem û Zîn*.

Leylâ ile Mecnûn ve Ferhad ile Şîrin'e benzerlik gösterip mesnevi türünde yazılan bir eserdir. Eserin son beyitlerinde anlaşıldığı üzere Miladi 1693 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. 60 bölümden meydana gelen bu eser yaklaşık 3000 beyit ihtiva etmektedir. Hânî, konusu aşk olan bu hikâyeyi akıcı bir üslûpla anlatması yanında kendi düşüncelerini, döneminin idarî ve içtimâî

¹ M. Sait Özervarlı, “Hânî, Şeyh Ahmed”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 31; Hüsnü Turgut, *Ahmed-i Hânî ve Kelâm İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2014), 1-4.

² Özervarlı, “Hânî, Şeyh Ahmed”, 16: 32.

³ Özervarlı, “Hânî, Şeyh Ahmed”, 16: 32; Turgut, *Ahmed-i Hânî ve Kelâm İlmindeki Yeri*, 7-8.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

meselelerini, olayın yaşandığı Cizre bölgesinin kültürel özelliklerini de eserine yansıtmıştır. Söz konusu eser birçok dile çevrilmiş ve eser üzerine Ayhan Tek tarafından “Osmanlı Edebiyatında Mem û Zîn Mesnevisi Ve Yayılımı” başlıklı doktora çalışması yapılmıştır.

2. *Nûbahârû Bıçûkân.*

Arapça-Kürtçe manzum bir sözlük olup m. 1683 yılında yazılmıştır. Giriş kısmında, Kur’an öğrenimini tamamlayan çocuklara sarf-nahiv derslerine geçerken kolaylık sağlanması amacıyla telif edildiği belirtilen eser, her biri farklı vezinde on üç bölümden meydana gelmektedir. Eserle ilgili birçok çalışma yapılmıştır.

3. *Divân*

Hânî’nin günümüze ulaşan diğer bir eseri de farklı konularda derlediği şiirlerinden oluşan *Divân*’dır. Kendisi hayatta iken bir araya getirmedeği şiirleri, ölümünden sonra öğrencileri tarafından bir araya getirilerek eser oluşturulmuştur.

4. *Akidâ îmân*

Eser, iman esasları ve diğer akaid esaslarını Ehl-i Sünnet mezhebine göre açıklamaktadır. Eser manzum/şiirsel tarzda yazılmış ve seksen beyitten oluşmaktadır. Eserin ihtiva ettiği konuları kısa bir analize tabi tuttuğumuz da, eser tevhid, nübüvvet, Allah’ın sıfatları, şefaet, dua, âhiret gibi konuları ihtiva etmekle birlikte ef’âl-i ‘ibâd/kulun yaptığı fiiller gibi meseleleri de barındırmaktadır. Müellif meseleleri ele alırken genellikle Eş’ari yaklaşımı benimserken bazı konularda ise farklı görüşleri tercih etmektedir. Çalışma konusu olan bu ser üzerine, Ahmed Hilmî el-Kugî ed-Diyârbekrî tarafından *Rehberâ Sâni Şerhâ Akidâ Şeyh Ahmed b. İlyâs el-Hânî* adıyla bir şerh yazılmıştır.

Haklarında bilgi verdiğimiz mezkûr eserlerle birlikte Ahmed-i Hânî’ye aidiyeti tartışmalı olan eserler de bulunmaktadır. Aidiyeti tartışmalı olan eserler şunlardır:

- Yûsuf û Zelixâ
- Leyla û Mecnûn
- Sîseban veya Qewle Newala Sîseban
- Qewle Hespe Reş
- Tuhfetu’l-‘Ewam
- Coğrafya Kitabı
- Sekerata Mirine
- Nehcu’l-Enam ve Tarix
- Eqideye İslâm⁴

⁴ Eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed-i Hânî, ‘*Eqideya İmanê*, Nşr. Kadri Yıldırım (Ehmedê Xanî Külliyyatı İçinde) (İstanbul: Avesta Yayınları, 2008), 52-57; Turgut, *Ahmed-i Hânî ve Kelâm İlmindeki Yeri*, 9-19.

II- *Eqîdeya İmanê*'de Kullanılan Hadislerin Bağlamları ve Tahkiki

Ahmed-i Hânî'nin çalışma konusu yaptığımız *Eqîdeya İmanê* adlı eserinde müellif eserinde görüşlerini serd ederken tespit ettiğimizi kadarıyla sadece bir hadisi mana olarak kullanmıştır. Bununla birlikte Hânî'nin düşüncelerinin arka planında ayetlerle birlikte hadislerden de istifade ettiği görülmektedir. Hânî'nin görüşlerine delil ve dayanak olarak faydalandığı rivayetler şunlardır:

Hadis 1

Ahmed-i Hânî eserinin 14. beyitinde “Mi‘rac” gecesinde Hz. Peygamberin yolculuk esnasında bindiği binekten bahsetmektedir.

Buraqê digel Refrefê dest bidest

(Burak ve Refref birlikte el ele verdiler)

Bi emre Xwudê ew birin pêşî dest⁵

(Allah'ın emriyle onu huzura götürdüler) *

Hz. Peygamberin Mekke devri mucizelerinden biri olan “Mi‘rac” hadisesi mezhepler arasında tartışılan konulardan biridir.⁶ Bilindiği üzere İsrâ suresinde Hz. Peygamberin “İsrâ” hadisesi hakkında bilgi verilmekte olup ancak tafsilatlı değildir. Bundan ötürü “Burak ve Refref” hakkında bilgiler genellikle hadis kaynaklarında zikredilmektedir. Bu çerçevede “Burak” hakkında Buhârî ve Müslim'de geçen rivayet şu şekildedir.

قال النبي صلى الله عليه وسلم (بينا أنا عند البيت بين النائم واليقظان - وذكر يعني رجلا بين الرجلين - فأتيت بطست من ذهب ملئ حكمة وإيمانا فشق من النحر إلى مرق البطن ثم غسل البطن بماء زمزم ثم ملئ حكمة وإيمانا وأتيت بدابة أبيض دون البغل وفوق الحمار البراق فانطلقت مع جبريل حتى أتينا السماء الدنيا قيل من هذا؟ قال جبريل قيل من معك قيل محمد قيل وقد أرسل إليه قال نعم قيل مرحبا ولنعم المجيء⁷

“Ben Kâbe'nin Hatîm kısmında uyku ile uyanıklık arasında iken bana biri geldi, şuradan şuraya kadar (göğsümü) yardı. Kalbimi çıkardı. Sonra bana, içerisi îman ve hikmetle dolu, altından bir kab getirildi. Kalbimi Zemzem ile yıkandı. Sonra içerisi îman ve hikmetle doldurulup tekrar yerine kondu. Sonra Yanıma merkepten büyük, katırdan küçük beyaz bir hayvan getirildi. Bu binek Burak'tı. Ön ayağını gözünün gördüğü en son noktaya koyarak yol alıyordu. Ben onun üzerine bindirilmiştim. Böylece Cibrîl -aleyhisselâm- beni götürdü. Dünyâ semâsına kadar geldik. Kapının açılmasını istedi.

–Gelen kim?» denildi. Cibrîl! dedi.

–Berâberindeki kim? denildi.

–Muhammed (as) dedi.

⁵ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 202.

* Ahmed-i Hânî'nin *Eqîdeya imane* adlı eserinde geçen beyitlerin Türkçeye tercüme etmede Kadri Yıldırımın *Ehmedê Xani Külliyyat 'Eqîdeya İmanê*, adlı eserinden istifade edilmiştir.

⁶ “Mi‘rac” hadisesi için bkz. Salih Sabri Yavuz, “Mi‘rac”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 132-135.

⁷ Buhârî, “Bedu'l-halk”, 6; Müslim, “İmân”, 264.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

–Ona Mîrâc dâveti gönderildi mi? denildi.

–Evet! dedi.

–Hoş gelmişler! Bu geliş ne iyi geliştirdi!» denildi ve kapı açıldı”...şeklinde devam eden rivayette Burak hakkında bilgi verilmektedir.

“Refref” hakkındaki rivayet ise;

قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: «رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رُفْرَفًا أَخْضَرَ مِنَ الْجَنَّةِ قَدْ سَدَّ الْأُفُقُ»⁸

“Hz. Peygamber cennetin yeşil bir refrefini, ufku kaplamış olarak gördü”.

Kaynaklarda Hz. Peygamberi taşıyan varlıklardan birinin “Burak”, diğerin ise “Refref” olduğu zikredilir. Ancak Refref’in binek olduğuna dair kaynaklarda bilgi zikredilmektedir. Daha ziyade kelime anlamından yola çıkılarak “Refref”in bir binek olabileceğini ve bunun halı veya örtüye benzediğini, Hz. Peygamberin de bu örtü üzerinde oturtularak Rabbinin huzuruna geldiği ileri sürülmektedir.⁹

Bu bağlamda Hâni ise, âlimler arasında tartışmalı olan “Mi‘raç” hadisesinin gerçekleştiğini ve Hz. Peygamber’in bu yolculukta bindiği bineklerin “Burâk ve Refref” olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.

2. Hadis

Ahmed-i Hânî 33 ve 34. beyitte büyük günah işleyenlerin Cehennemde ebedi olarak kalıp kalmayacağını ele almaktadır.

Murove bîmân di dojê muqîm

(Cehennemde ebedi olarak hiçbir imanlı kalmaz)

Bizane ku namînitin ey hekîm!¹⁰

(Bunun böyle olduğunu bil ey akıllı)

* * *

Musulman bi qetl û zînaê çûçar

(Adam öldürmekle ve zina yapmakla asla hiçbir Müslüman)

Ne kafır dibe ne muxelled di nâr¹¹

(Ne kâfir olur ne de Cehennemde ebedî kalır hiçbir zaman)

Kelam âlimlerinin tartıştığı konulardan biri olan mürtekibi kebare/büyük günah işleyenlerin akıbeti meselesidir. Bu bağlamda Hâni, Ehl-i Sünnet âlimlerinin de tercih ettiği üzere büyük günah işleyen kişilerin sonunda cennette gireceği, günahkâr Müslümanların ise ebedi olarak Cehennemde kalmayacakları görüşü hâkimdir. Bu çerçevede hadis kaynaklarında tahriç edilen rivayetlerden biri şu şekildedir:

⁸ Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 7: 319.

⁹ İsmail Taşpınar, “REFREF”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 534.

¹⁰ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 240.

¹¹ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 242.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله قال حدثني سليمان بن بلال عن ثور بن زيد المدني عن أبي الغيث عن أبي هريرة رضي الله عنه : عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (اجتنبوا السبع الموبقات) . قالوا يا رسول الله وما هن ؟ قال (الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات)¹²

Rasulullah (sav) buyurdular:“Yedi büyük günahdan sakınınız. Bunlar:

- Allah’a ortak koşmak,
- Sihir,
- Haksız yere Allah’ın öldürülmesini haram kıldığı cana kıymak,
- Faiz yemek,
- Yetim malı yemek, ...
- Savaşta düşmana sırtını dönüp kaçmak ve
- Bir şeyden habersiz mü’min kadınlara iftira etmektir.”

Hâni, mûbikât/helâk edici günahlardan biri olan insan öldürmenin ebedi cehennemde kalmaya ve şirke sebep olmayacağını ifade etmektedir. Kanaatimizce Hânî, yine Hz. Peygamberin “Kalbinde zerre kadar iman bulunan kimse sonunda cennete girecektir” sahih bir hadisine dayanarak bu günahları işleyen insanların cezalarını çektikten sonra cennete gireceğini ifade etmiştir.¹³

Hadis 3

Ahmed-i Hânî, yine itikâdî mezhepler arasında tartışmalı konulardan biri olan “Rü’yetullâh”¹⁴ konusuna 41. beyitte değinmektedir.

Xwudê dê bibinin musulman bi çav

(Müslümanlar gözleriyle görecekler Allâh’ı)

Wekî sahî bîtin hevîya tevav¹⁵

(Gördükleri gibi bulutsuz bir gecede dolunayı)

Bu bağlamda muteber hadis kaynaklarında zikredilen hadislerden biri şu şekildedir:

حدثنا جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال (إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته)¹⁶

“Siz, şu ayı gördüğünüz gibi -ahiret gününde- Rabbinizi bir izdihama düşmeden göreceksiniz” rivayetini kullanarak rü’yetullâh’ın diğer itikadî mezheplerin aksine gerçekleşeceğini ileri sürmekte ve buna kesin inanmaktadır. Burada hadisi mana olarak beyit içerisinde vermiştir.

¹² Buhârî, “Vesâyâ”, 24; Müslim, “İmân”, 145.

¹³ Buhârî, “Tevhîd”, 19; Müslim, “İmân”, 316.

¹⁴ Rü’yetullâh” hakkında geniş bilgi için bkz. Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 311-314.

¹⁵ Yıldırım, *Eğideya îmane*, 259-260.

¹⁶ Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “Mesâcid”, 211; Tirmizî, “Cennet”, 16.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hadis 4

Ahmed-i Hânî, *Eqîdeya İmanê* risâlesinin 50. beyitinde Hz. Ebûbekir’in Peygamberimize olan yakınlığına değinmiştir.

Ebû Bekrê Siddîqi yarê şefîq

(Müşfik bir dost ve “dürüst” olan Ebûbekîr)

Ew e sanîsneyni di xarê refîq¹⁷

(İki mağara arkadaşından ikincisi kendisidir)

Bu hususta kaynaklarında yer alan rivayetlerden biri şu şekildedir:

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن من أمن الناس علي في صحبته وماله أبا بكر ولو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت أبا بكر ولكن أخوة الإسلام ومودته لا يبقين في المسجد باب إلا سد إلا باب أبي بكر¹⁸

“Sohbetiyle olsun malıyla olsun bana en ziyade ikramda bulunan Ebû Bekr’dir. Eğer, ben Rabbimden başkasını dost edinseydim, mutlaka bu Ebûbekir olurdu.”¹⁹ şeklindeki rivayet Hânî’nin Hz. Ebûbekir hakkında dile getirdiği düşüncesini desteklemektedir.

Hadis 5

Ahmed-i Hânî, 58. beyitte gerçekleşmesi tartışmalı konulardan sayılan “şefa’at” konusunu ele almaktadır.

Şefa’et dikin enbiya ewliya

(Allâh’ın izniyle peygamber ve veliler)

Bi îzna Xwudê bo kesê eşqiya²⁰

(Günahkâr olanlar için şefa’at ederler)

Bu konuda hadis kaynaklarında tahriç edilen rivayetlerden biri şu şekildedir:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي²¹

“Şefa’atim, ümmetimden büyük günah işleyenler için olacaktır”

Bir başka rivayette ise;

¹⁷ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 284.

¹⁸ Buhârî, “Fedâilü’l-Sahâbe”, 3.

¹⁹ Beyit için bkz. Yıldırım, s. 284.

²⁰ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 305-306.

²¹ Tirmizî, “Kıyame”, 11.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يدخل الجنة بشفاعه رجل من أمتي أكثر من بني تميم قيل يا رسول الله سواك؟ قال سواي²²

Rasûlullah Efendimiz (s.a.v):

“–Ümmetimden bir kişinin şefaatiyle Temîm Oğulları Kabîlesi’nden daha çok kişi Cennete girecektir.” buyurmuşlardı.

Ashâb-ı kirâm:

“–Ey Allah’ın Rasûlü! Sizden başka bir kişinin şefaatiyle mi?” diye sordular.

Allah Rasûlü (s.a.v):

“–Evet, benden başka birinin!” buyurdular.

Bu bağlamda Hz. Peygamber’den gelen birçok sahih rivayet bulunmaktadır. Kanaatimizce Ahmed-i Hânî, bu rivayetleri esas alarak mahşer gününde Allah’ın izin verdiği peygamber ve velilerin günahkârlara şefaathane edeceğini ileri sürmektedir.

Hadis 6

Ahmed-i Hânî, 59. beyitte Müslümanın başka bir Müslümana yapacağı duayı işlemektedir.

Di xeyb û hudûre du‘ayan eser

(Birisini için hem yanında hem de arkasında yapılan dualar)

Dibîtin jibo ra eya baxeber²³

(Etki edip fayda verir o kimseye ey ilimden haberdar)

Bu hususta hadis kaynaklarında zikredilen hadislerden biri şu şekildedir:

أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من دعا لأخيه بظهر الغيب قال الملك الموكل به أمين ولك بمثل²⁴

“Bir Müslümanın, yanında bulunmayan din kardeşine yapacağı dua kabul olunur. Bir kimse din kardeşine hayır dua ettikçe, yanında bulunan görevli bir melek ona, ‘Duan kabul olsun, aynı şeyler sana da verilsin.’ diye dua eder.” Bu hususta Hânî, hadisler ışığında Müslümanın diğer bir Müslüman kardeşi için yapacağı duanın kabul edileceğini belirterek insanları birbirlerine dua etmeye teşvik etmektedir.

²² Tirmizî, “Kıyame”, 12.

²³ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 309.

²⁴ Müslim, “Zikr”, 86-87.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hadis 7

Ahmed-i Hânî, 62. beyitte insanların Dünyada yaptıkları şeylerden dolayı hesaba çekileceğini ele almaktadır.

Yeq'in dê bîbîtin di yewma qiyâm

(kıyamet günü kesin bir şekilde şu ortaya çıkacak)

Hîsaba helâle ezaba heram²⁵

(“Helal”in hesabı sorulacak, “haram” azap olacak)

Bu konuda muteber hadis kaynaklarında tahriç edilen rivayetlerden biri şu şekildedir:

عن النبي صلى الله عليه و سلم قال لا تزول قدم ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يسئل عن خمس عن عمره فيم أفناه وعن شبابه فيم أبلاه وماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه وماذا عمل فيما علم²⁶

“Peygamberimiz, kıyâmet günü beş şeyden sorulmadıkçe kulun ayakları (Rabbin huzurundan) ayrılamayacağını bildirmekte; Ömrünü nerede harcadığından, ne amelde bulunduğundan, malını nerede kazanıp nereye harcadığından, vücudunu nerede (gençliğini) çürüttüğünden, bildiği ile ne derece amel ettiğiinden sorulacaktır.” Hânî, kelâm mezhepleri arasında tartışma konusu edilen “Va‘d ve Vaid”in gerçekleşeceğini belirtmektedir. Hânî'nin bu görüşünün arkasında zikrettiğimiz rivayetle birlikte başka hadislerde bulunmaktadır.

Hadis 8

Ahmed-i Hânî, 64. Beyitte sorgu melekleri olan “Nekir ve Münker”in kabirde insanlara sorular soracağını dile getirmektedir.

Di qebrê dibîtin ji xelqê mirî

(Ölmüş olan kimselere kabir içerisinde)

Sû‘ala Nekîri diqel Munkeri²⁷

(Nekîr de sorular soracak, münker de)

Bu hususta Hz. Peygambere dayandırılan birçok rivayet bulunmakta olup hadislerden bir tanesi şu şekildedir:

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا قبر الميت (أو قال أحدكم) أتاه ملكان أسودان أزرقان (يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل ؟ فيقول ما كان يقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله

²⁵ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 316.

²⁶ Tirmizî, “Kıyame”, 1; ayrıca kişinin hesaba çekileceğine dair rivayetler için bkz. Buhârî, “Rikâk”, 48; “Mezâlim”, 10; Tirmizî, “Salât”, 305.

²⁷ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 321.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع إلى أهلي فأخبرهم²⁸

“Sizden biriniz veya ölü kabre konulunca simsiyah mavi gözlü iki melek ona gelir onlardan birine münker diğerine nekîr denilir. O iki melek şöyle derler: Bu Muhammed denilen adam hakkında ne dersin? O kimse ise ölmeye önce söylediğini aynen tekrar ederek: O Allah’ın kulu ve Rasûlüdür. Ben şehâdet ederim ki Allah’tan başka gerçek ilah yoktur. Muhammed’de onun kulu ve elçisidir. O iki melek derler ki: Senin böyle söyleyeceğini biliyorduk. Sonra o kabir yetmiş arşın kadar genişletilir ve aydınlık hale getirilir ve rahatça yat uyu burada denilir. O kimse bu durumu benim aileme dönüp haber verebilir miyim?”.

Hadis 9

Ahmed-i Hânî, 66 ve 67. beyitlerde “Sırat” köprüsünün vasfını ele almaktadır.

Sîrat ew pura pur bixewf û xeter

(Sırat denilen o çok korkulu ve riskli köprüden)

Cemî’ê xelaiq dikin lê guzer²⁹

(Bütün yaratıklar geçiş yapacaklar üstünden)

* * * *

Cehennem di bin da û cennet li pêş

(Köprünün altında cehennem, önünde cennet var)

Li ser wê ilahî tû destim bîkeş³⁰

(Rabbim, üstüne geldiğimde tut elimi, beni kurtar)

Mahşer sonrası insanların üzerinden geçeceği “Sırat” köprüsü konusu da tartışmalı konulardan biridir. “Sırat” köprüsünün niteliği hakkında farklı rivayetler zikredilmektedir. Hadislerde bu köprüyü geçenlerin cennete gireceği kabul edilmektedir. Bu çerçevede muteber hadis kaynaklarında birçok rivayet yer alıp o rivayetlerden bir tanesi şu şekildedir:

يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا لا يا رسول الله قال هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا لا يا رسول الله قال فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شينا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت

²⁸ Müslim, “Cennet”, 70; Tirmizî, “Cenâiz”, 71; bu konudaki rivayetler için bkz. Buhârî, “Cenâiz”, 85; Ebû Dâvud, “Sünnet”, 27.

²⁹ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 327-328.

³⁰ Yıldırım, *Eqîdeya îmane*, 329.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

الطواغيت وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهري جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجيز....

فيأتون محمدا صلى الله عليه وسلم فيقوم فيؤذن له وترسل الأمانة والرحم فتقومان جنبتي الصراط يمينا وشمالا فيمر أولكم كالبرق قال قلت بأبي أنت وأمي أي شيء كمر البرق؟ قال ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشد الرجال تجري بهم أعمالهم ونببكم قائم على الصراط يقول رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفا قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به فمخدوش ناج ومكدوس في النار والذي نفس أبي هريرة بيده إن قعر جهنم لسبعون خريفا

“Bu köprü, haşır günü Cehennem’in üzerinde kurulacaktır. Mü'min, günahkâr, kâfir herkes bu köprüye gelecektir. Cennete gidebilmek için bundan başka yol yoktur. Sıratın iki tarafına konulmuş kancalar, oradan geçmeye iyi amelleri yetmeyen kimseleri Allah'ın emriyle çekip Cehenneme düşüreceklerdir. İyi amelleri ağır gelenler, kötülükleri sebebiyle tırmalanıp yara almış olsalar bile Sıratı geçeceklerdir. Bazı mü'minler senelerce sürünerek geçeceklerdir. Sıratın geçiş esnasında Peygamberimiz sırat üzerinde kurtar, ey Rabbim, kurtar" diye mü'minlere dua edip duracaktır”³¹

Değerlendirme ve Sonuç

Miladi 1651 yılında doğan Ahmed-i Hânî, şuan Ağrı iline bağlı olan Doğubayazıt (Eski Bayezit) ilçesinde 1707 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Hânî'nin nisbesi Hakkâri vilayetinin yakınlarında yer aldığı bilinen Han köyünden veya burada yaşayan Hânî aşiretinden aldığı tahmin edilmektedir. Hânî, Doğu Anadolu'nun birçok yerini dolaşarak Arapça, belâgat, dinî ve fennî ilimleri okudu. Bir süre bölgenin önemli kültür merkezi kabul edilen Cizre'de yaşayan ve *Mem û Zîn* adlı mesnevisini burada kaleme alan Hânî, daha sonra Doğubayazıt'te yerleşip ömrünün sonuna kadar orada geçirdi. Halk arasında velî olarak kabul edilen Hânî'nin Doğubayazıt'ta bulunan türbesi halen bölge halkı tarafından ziyaretgâh olarak ziyaret edilmektedir.

Ahmed-i Hânî, ömrünü eser yazmak, ilme hizmet etmek ve talebelere ders vermekle geçirmiş bir âlimdir. Kısacık ömründe birçok medresede ders veren Hânî, medrese hocalığının yanı sıra tasavvuf kimliğiyle de bilinmektedir. Müellif kimliğiyle de temeyyüz eden Ahmed-i Hânî, farklı alanlarda eser telif etmiştir. Ahmed-i Hânî, uzun sayılmayacak olan elli yıllık ömründe sayısız öğrenciye ders vermiş ve bu öğrencilerinden birçoğu kendisinden sonra bölgenin en önemli âlimleri kabul edilmiştir.

Araştırma konumuz olan “*Eqîdeya İmanê*” adlı eserde müellifin serdettiği görüşlerini dayandırdığı dokuz tane hadis bulunmaktadır. Bu rivayetlerin hadis kaynaklarındaki dağılımı şu şekildedir.

³¹ Müslim, “İman”, 84.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ahmed-i Hânî'nin görüşlerine dayanak olan rivayetlerin tümü başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Kütüb-i Sitte'nin bütün eserlerinin yanı sıra diğer muteber hadis kaynaklarında da yer almaktadır. Bu kaynaklar ise İslam âleminin muteber kabul ettiği eserlerdir.

Ahmed-i Hânî'nin eserinde ileri sürdüğü görüşlerinin arka planında Kütüb-i Sitte'de tahriç edilen sahih rivayetler olduğu görülmektedir. Bu ise Hânî'nin görüşlerini sahih rivayetlere dayandırdığını göstermektedir.

Görüldüğü üzere Ahmed-i Hânî'nin, görüşlerinin arka planında yer alan rivayetlerin tümünün muteber hadis kaynaklarında zikredilen güvenilir hadisler olduğunu görmekteyiz. Bu ise Ahmed-i Hânî, görüşlerini ileri sürerken ümmet tarafından kabul gören muteber hadis kaynaklarında yer alan sahih rivayetlere dayandırdığı görülmekte olup Hânî'nin hadis seçimindeki yetkinliğini bir nebze olsa göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed-i Hânî. *'Eqideya İmanê*. Nşr. Kadri Yıldırım (Ehmedê Xanî Külliyyatı içinde) İstanbul:

Avesta Yayınları, 2008.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Thk Mustafa Dîb el-Buğâ. 5 Cilt. Beyrut:

Dâru İbn Kesîr, 1976.

Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvût-İbrâhîm Zeybak. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998,

Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî en-Neysâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed

Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

Özervarlı, M. Sait. “Hânî, Şeyh Ahmed”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16: 31-32.

Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Taşpınar, İsmail. “REFREF”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 34: 534. Ankara: TDV

Yayınları, 2007.

Tirmizî, Muhammed b. İsmâ. *Sünenü't-Tirmizî (Câmiü's-Sahîh)*. Thk. Muhammed b. Berber. 5 Cilt.

Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.

Turgut, Hüsnü. *Ahmed-i Hânî ve Kelâm İlmindeki Yeri*. Yüksek Lisan Tezi, Harran Üniversitesi 2014.

Yavuz, Salih Sabri. “Mi'rac”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30: 132-135. Ankara: TDV

Yayınları, 2005.

Yeşilyurt, Temel. “Rü'yetüllâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 35: 311-314. Ankara:

TDV Yayınları, 2008.

Di Nûbihara Piçûkan da Şîretname

Dr. Öğr. Üyesi Nesim SÖNMEZ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Özet

Ahmed-i Hani gerek fikirleriye ve gerekse eserleriyle halkı ve özellikle de aydın kesimi etkilemiştir. Hani'nin fikrinin arka planında insan sevgisi yatmaktadır. O, eserlerinde halka nasihatler yapmakta, aralarında cereyan eden hastalıklardan bahseder, hal reçetelerini sunar ve insanın içinde barındırması gereken ahlaki değerlerden bahseder. Yaklaşık dört yüz yıldır onon eserleri medreselerde okutulmakta ve ezberlenmektedir. Özellikle *Nûbihata Piçûkan* adlı eseri medreseye t-yeni başlayan talebeler üzerinde yapmıştır. Hani bu eserinde her bölümün başında talebelere nasihat babından bir cümle söylemekte ve adeta bir pedagoğ gibi okumanın yöntem ve tekniklerini öğretmektedir.

Biz bu tebliğde önce klasik edebiyatın bir türü olan nasihatnameler üzerinde duracağız daha sonra *Nûbihata Piçûkan* adlı eserin tanıtımını yapıp eserde ele alınan nasihatleri şerh edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Ahmed-i Hani, Nûbihata Piçûkan, Nasihatname, Faki, Medrese

Kurte

Ehmedê Xanî him bi fikr û ramanên xwe him jî bi berhemên xwe li ser gelê Kurd bi taybetî jî li ser rewşenbîran tesîreke mezin çêkiriye. Di paşxaneya fikra Xanî da hezkirina mirovatîyê heye. Ew, di berhemên xwe da şîretan li gel dike, behsa nexweşîyên di nav wan da dike, dermanê wan dibêje û li ser dilpakiya ku hewce ye mirov di xwe da bihewîne disekine. Ev çar sed sal e berhemên Ehmedê Xanî di medreseyên kurdan da têne xwendin û jiberkirin. Bîlhesa Nûbihara Piçûkan bandoreke mezin li ser feqîyên ku teze dest bi xwendinê dikin kiriye. Xanî di vê berhema xwe da, di serê her beşê da nesîhetekê li feqîyan dike û wek pedagogekî rê û rêbazên xwendinê nîşanî wan dide.

Em di vê teblîxê da bi gelemperî wek cureyekî edebiyata klasîk behsa nesîhetnameyan dikin, Nûbihara Piçûkan didin nasandin û bi taybetî ew nesîhetên ku di berhemê da derbaz dibin şîrove dikin.

Peyvên Sereke: Ehmedê Xanî, Nûbihara Piçûkan, Nesîhetname, Feqî, Medrese.

ADVICE IN THE NÛBIHARA PİÇÛKAN

Abstract

Ehmedê Xanî has influenced kurdish people, especially intellectuals by his effective ideas and literary works. His ideal world has got a humanist background. Along his works, he gives advices the others touching their various matters and thinks that the godness is already in human. His literary books have been studied and read in kurd madrasas and his great verses have been memorized for four hundred years. Especially his book named Nûbihara Piçûkan has had great effect on those who firstly begin to read and study in madrasas. Along his book he gives an advice verse at the top of each chapter, so he demonstrates himself as a pedagog for he reader.

By this present, we would like to talk about advice text in classic literature in general, but especially focus on Xanî's advice verses and their effects in education.

Key Words: Ehmedê Xanî, Nûbihara Piçûkan, Advice Verses, Feqî, Madrasa.

Destpêk

Di çanda her miletî da ji bo ku civateke xwedan exlaq, rast û durust pêk were berhemên ku mijara wan şîrename ne hatine nivîsandin. Bi piranî ji ber esasên ku dînen semawî û felsefevanên exlaqî derxistine bûne sedema berhemên bi vî rengî. Di bin serenava vê mijarê da di nav Ereban û Farisan da bi vî rengî gelek berhem hatine nivîsandin. Kurdan û Tirkan jî piştî qebûlkirina Dîne Îslamê di vî warî da berhem dane.

Şîrename bi piranî berhemên exlaqî û dîdaktîk in. Wek ku tê zanîn civata Îslamê, ji teorîyê zêdetir girîngî daye pratîkê lewra zanayên bisilmanan jî girîngî dane te'îfkirina berhemên ku têda emr û nehyên Îslamê di çarçoveya kevneşopî û çanda gel da tevgerên ku kirina wan baş hatine dîtin û yên kirina wan nebaş hatine dîtin nivîsandine. Aliman dema berhemên xwe nivîsandine gelek caran ji ayêt, hedîs, gotinên pêşîyan û ji çîrokên sûd wergirtine.

Şîrename zêdetir di serdemên ku civat ber bi xirabîyê va çûne da ji bo ku rêya rast nîşanî wan bidin hatine nivîsandin. Bi pêvajoya demê ra çawa ku şert û mercên jîyanê hatine guhertin were jî naveroka berhemên şîrenameyan hinek hatine guhertin an jî mijarên nû lê hatine zêdekirin. Ligel mijarên wek maf, dadmendî, rastî, exlaqî, camêrî û xêrxazîyê mijarên wek fikr û ramanên hemwelatîyan li hember dewletan, fikr û ramanên ferdî û civakî, têgihîştînen ku mirovan û civakan dibin astên jor an jî wan vediçirînin û dihelînin, guherînen di derbarê dîn û tesewufê da, guhertînen di rêz û rêzikên edebî da, tesîrkirana çandan li ser hev û hwd. lê hatine zêdekirin.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Pirtûkên ku mijara wan şîret in ne tenê ji bo gel, berevajî ji bo aliman jî hatine nivîsandinê hene. Mirov dikare van berhemana wek dînî, tesewufî, sîyasî, civakî û hwd. dabeş bike.

1. Şîretname

Şîret, di ferhengê da tê wateya “xalis, ji dil, xwerû, qencî kirin, tevgera bi rast û durustî”yê¹, di ferhenga *Daîretu'l-me'arifê Bozorgê Îslamî* ya farisî da pênaseya şîretê evha hatîye kirin: “*Pendname mecmu'eyên nesîhetan in ku di naveroka wan da vegotinên wecîz, gotinên hikemî yên di derbarê, dîn, exlaq, perwerdehî û rêvebirîya dewletan da cih digirin û her weha ji pendnameyê ra enderz jî têtê gotin. Cureyê pendnameyê di edebîyata farisî da yekem navê berhemên exlaqî ye jî.*”² Ji şîretan ra di farisî da “pend”, di erebî da jî “nesîhet” tê gotin û ew kitêbên ku mijara wan pend û nesîhet û şîret in ji wan ra “şîretname, pendname û nesîhetname” têne gotin. Bi kurtasî mirov dikare ji vê cureyî ra bibêje pirtûkên nesîhetan.

Şîretname him bi şiklê nezmê him jî bi şiklê nesrê hatine nivîsandin. Di nav şîretnameyan da ya herî naskirî û navdar *Pendnameya Ferîduddînê 'Ettar* (1119-1193) e³ û bi farisî hatîye nivîsandin. Mijara vê pendnameyê ji alîyekî va dînî-tesewufî ye ji alîyê dîn va jî rê û rêzanên exlaqî û civakî ye⁴.

Di edebiyata bisilmanan da di nivîsandina şîretnameyan da çavkanîya herî sereke Qurana Pîroz e û a duduyan jî hedîsên Hz. Muhammedî ne (s.X.I.). Lewra di Quranê da sûreyeke bi navê Sûreya Luqman heye ku Hz. Luqman di vê sûreyê da hinek nesîhetan li kurê xwe dike⁵. Her weha Hz. Pêxember di hedîseke xwe da dibêje “*ed-Dînu en-nesîhetu/Dîn şîret e*”⁶. Alimên Îslamê li gorî van çarçoveyan berhemên ku naveroka wan şîretname ne nivîsandine.

Alim û zanayên ku şîretname nivîsandine gelek di bin bandora Ferîduddînê 'Ettar da mane û ew ji xwe ra weke mînak girtine. Bo nimûne mirov dikare Mewlana Celaleddînê Romî, Se'dîyê Şîrazî, Hafîzê Şîrazî û Mela Camî bide⁷.

1 Mecdudî Muhammed b. Yakûb li Fîrûz Abadî (2008), *Qamûsu'l-Muhît*, (Tahkik: Enes Muhammed eş-Şamî & Zekerîya Cabîr Muhammed), 1. Baskî, Daru'l-Hadis, Kahire, r. 1614.

2 Melîhe Mehdewî, “Pendname”, *DMBÎ*, Tehran 1367-? Hş. XIII. r. 728-731, neql ji M. Zahir Ertekin, “Analîzek Li Ser Guldana Hezîn di Çarçoveya Şîretnameyên Kurdî de”, *Bingöl Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Sal: 2, Cild: 2, Hejmar: 3, rr: 62-86, r. 66.

3 Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, (werg. Necatî Lugal), Çapxaneyê Wezareta Perwerdehîya Millî, Ankara, 1963, r. 291.

4 Bnr. Ferîduddînê 'Ettar, *Pendname*, (werg. M. Nuri Gençosman), Çapxaneyê Zanîngeha Enqereyê, Çapa 3yan, Ankara, r. 63.

5 Sûreya Luqman, 31/13-19.

6 Ahmed İbn Henbel, (1999), *Musned*, 28/138.

7 Çavuşoğlu, A. (2011), *İrşad Ekseninde Pendname*, Kayseri: Weşanên Laçin, r. 33.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Cureyekî şîretnameyan jî heye ku ji wan ra *sîyasetname* hatîye gotin. Ji alîyê naverokê va cudahîya *sîyasetnameyan* ji *şîretnameyan* ew e ku *sîyasetname* ji bo rêvebiran hatine nivîsandin. Wek mînak di edebîyata ereban da *Adabu'l-Mulûk* a Ebû Mansûr es-Se‘alîbî (w. 1038), *Nesîhetu'l-Mulûk* a Mawerdî (m. 1058) di edebîyata farisan da *Bostan û Gulîstan* a Şêx Se‘dîyê Şîrazî (1193-1292), *Mesnewîya* Mewlana Celaleddînê Romî (1207-1273), di edebîyata Tirkî da *Kutatg û Bîlîg* a Yusuf Has Hacîp (1017-1077) dikare bide.

2. Di Edebîyata Kurdî ya Klasîk da Şîretname

Di edebîyata Kurdî ya klasîk da hetanî vê gavê di mijara şîretnameyê da tu berhemek serbixwe û bi rêk û pêk nehatiye tespîtîkirin. Lê ev tiştayê wê maneyê ku kurdan berhemên serbixwe yên bi vî rengî nenivîsandine. Lewra edebîyata kurdî ya klasîk ji edebîyatên devdora xwe sûd wergirtîye û ev rastîya hanê jî nîşanî me dide ku bi ihtimaleke mezin berhemên di warê şîretnameyan da bi Kurdî hatine nivîsandin hene. Hewce ye bi awayekî hûrgilî li ser vê mijarê lêkolînên berfireh werine kirin.

Hetanî vê gavê zelal bûye ku di nav helbestên helbestvanên kurdan da gelek helbestên ku mijara wan şîret in hene. Eger mirov vê kevneşopîyê bişopîne bi awayekî zelal dikare bibîne ku bi zaravayên Kurdî giştikan jî helbestên ku mijara wan şîret in hatine nivîsandin hene. Wek mînak Baba Tahirê Uryan⁸ (937-1010) bi zaravayê Lorî di dubeytîyên xwe da ji bo ku mirov li dinyayê nexapin wana şîret dîke û dibêje:

Lorî

Seraser malê dunya serase bî

Nezer ez malê dunya dûtenî bî

Xem û derdê ke darî der dil îmroz

Beray rozê heşr endûtenî bî⁹

Be gûristan guzer kerdem kem û bîş

Bedîdem halê dewlemend û derwîş

Ne derwîşî be xakî bêkefen mand

Kurmancî

Malê dinê tev layîqî şewitandinê ye

Çav ji malê dinyayê layîqê girtinê ye

Xem û derdên ku îro di dilê te da ne

Ji bo roja heşrê layîqê civandinê ye

Di ber goristanê ra buhurîm kê mî zêde

Min halê dewlemend û feqîran dît tê de

Ne feqîr bê kefen ketibûn bin axê

⁸ Nesim Sönmez, (2017), “Baba Tahir û Dubeytîyên Wî”, *Süryani, Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri*, Weşanên Zanîngeha Mardin Artukluyê, Mardin, r. 358.

⁹ Kadri Yıldırım, (2013), *Baba Tahirê Uryan Hayatı Görüşleri Diwanı*, Weşanên Avesta, Çapa 1em, r.372.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ne dewlemend bird ez yek kefen biş10 Ne dewlemend biribû ji kefenek zêde

Melayê Cizîrî di dîwana xwe da gelek zêde nebe jî di hinek helbestan da şîretan li xwendevanan dike û evha dibêje.

Dil emanet da bi naehlan nedî

Lê bi naehlan me da gewher ‘ebes11

Bi dînarê dinê zinhar da yarê xwe tu nefroşî

Kesê Yûsuf firofî wî di ‘alem da xesaret kir12

Camid çî kin bi husnê ku wan nezer li xewar e

Xer teb ‘etin di ebleh çî nêrgîz çî kerbeş13

Feqîyê Teyranî jî di helbestên xwe da gelek caran şîretan li nefsa xwe û li xwendevanên xwe kirîye. Feqî di van çarînan da şîretan li nefsa xwe dike û naxwaze hezkirina dinyayê zêde bikeve dilê wî.

Dilo ya pîr bi kêr nayê

Eger aqil û zana yî

Mebe yoldaşê dunyayê

Ne yoldaşek wefadar e14

Li xwe şîrîn neke newmê

10 Yıldırım, b. n. b. 389.

11 Melayê Cizîrî, (2007), *Dîwan*, (amd. Arîf Zerevan), Weşanên Aras, Hewlêr, r. 66.

12 Melayê Cizîrî, b. n. b., r. 96.

13 Melayê Cizîrî, b. n. b., 113.

14 Feqîyê Teyran, (2014), *Divan*, (Amd. Kadri Yıldırım), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, r. 55.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ji nefsa xwe bike lewmê

Meçe nêzîkî vê qewmê

Qewî ew fî'la xesar e15

İsmâîlê Bazîdî (1655-1710) di berhema xwe ya bi navê *Gulzarê da*, Mela Xelîlê Sêrtî (1750-1843) di berhema xwe ya bi navê *Nehcu'l-Enamê da*, Şêx Muhemmedê Kerbelayî (m. 1939) di berhema xwe ya bi navê *Mîrsadu'l-Etfalê da*, Şêx Muşerref Xînûkî (1926-2008) di helbestên xwe yê Kurmancî da û hwd. di helbestên xwe da li ser dîn û exlaqî sekinîne û şîret li gelê xwe û feqîyên xwe kirine. Wek mînak Mela Xelîlê Sêrtî di *Nehcu'l-Enamê da* di serê beşa *Mebhesu Adabî'l-Eklî da* evha dibêje:

Xudê ev te'mên di xweş dane te

Digel av û fêkî libasê li te

Tu bêşukrî manendê heywan mexwe

We bê mulheza wî tu tiştekek mexwe

Bixwe tu ji bo quwweta ta'etê

Ne bo lezzet û keyf û şehwetê16

Şêx Muhemmedê Kerbelayî di serê her beşeke ferhenga xwe ya bi navê *Mîrsadu'l-Etfalê da* ji bo xwendevanan şîretek gotiye û bi vî rengî dest bi beşê kiriye. Yanê çawa di malikên jêrî da jî tê xuyakirin Kerbelayî di serê her beşê da malikek wek şîret gotiye.

'Edl û sexa û edeb karê kesê mu'teber

Şahîbê zulm û fucûr daime ew bêhuner17

Bi kibr û bi xeyla û nexwet aman

15Feqîyê Teyran, b. n. b. r. 55.

16el-Quxî, Ehmed Hîlmî, ed-Diyarbakirî (1984), Rehberê 'Ewam, Şerha Nehcu'l-Enamê, Çap. 1ê, Diyarbakir, r. 64-65.

17 Ramazan Pertev, (2012), *Mîrsadu'l-Etfal*, (Teza Lîsansa Bilind), Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Mardîn, r. 97.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*Meke zûlmê ser bêdil û bêkesan*¹⁸

Şêx Muşerref Xînûkî jî di helbestên xwe yê Kurmancî da evha şîretan li feqîyan dike:

Vê bizanin ê nezan bit jê tê bihnek pir genî

*Ê kû zana jê difurî bihneka wek ya bihî*¹⁹

*Ferqa însanî ji heywanî xwendin û edeb*²⁰

Mirovê xwenda şîrîn e çî ‘ecem bî çî ‘ereb

Tû gihane sêv xuyane vê bizane ey lebîb

*Derdê zik derdek giran e pir gerîb e pir ‘ecîb*²¹

Bi zaravayê Soranî jî gelek helbestvanan di helbestên xwe da cih dane pend û şîretan. Wek mînak Ehmedî Korî Mukrîyanî (1193-1278) di nav helbestên xwe da cih daye hinek helbestên ku mijara wan şîret in.

Şew dê le ‘umrîm kem debê

Roj dê le ‘umrîm kem debê

Ez xew ew afat me

*Ca çon dilim xem nebî*²²

3. Nûbihara Piçûkan û Şîretên Têda

Ehmedê Xanî (1651?-1707), berhema xwe ya bi navê *Nûbihara Piçûkan* di sala 1683yan da di 33 salîya xwe da bi awayekî menzûm te’lîf kiriye. Xanî dibêje min ev berhem wek berhemeke alîkar amade kir ku dema feqî ji Quranê xelas dibin yanê xitim dikin û dest bi xwendina serf û nehwe dikin zêde

18 Ramazan Pertev, b. n. b. r. 118.

19 Şêx Muşerref Xînûkî, (2018) *Dîwana Şêx Muşerref Xînûkî*, (Metn û Lêkolîn: Nesim Sönmez), Seyda Yayınları, Çapa 1em, Ankara, r. 281.

20 Şêx Muşerref Xînûkî, r. 282.

21 Şêx Muşerref Xînûkî, r. 282.

22 Ertekin, b. n. b. r. 69.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

zehmetfyan nebînin²³. Nûbihara Piçûkan, ferhengokeke menzûm e ku bi Erebî-Kurdî hatiye nivîsandin û ji 14 beşan pêk tê. Di berhemê da kê-m-zêde 220 beyt hene û ji bo ku zarok û feqî bi awayekî hêsan hînî zimanê Erebî bibin ji wan peyvên ku di jîyana rojane da têne bikaranîn 1000 peyvên Kurdî û wateya wan ya Erebî hatiye dayîn²⁴.

Li ser navê berhemê yekdengî tune ye, di xwendina destxetên berhemê da pirsgirêk derdikeve. Lewra orjînalê berhemê bi herfên Erebî ye û bêhereke hatîye nivîsandin. Xwendina peyva *nûbiharê* jî mirov dikare bi çend cureyan bixwîne. Di orjînalê metnê da mirov dikare him “*Nûbihar*” him “*Nûbar*” û him jî “*Nûbehar*” bixwîne. Ji bo vê sedemê mirov nikare bibêje ji sedî sed navê rast evha ye. Zeynelabidin Zinar berhem bi navê “*Nûbar*” berhev kiriye û bi vî şêklî xwendiyê:

Vêk êxistin Ehmedê Xanî

Navê Nûbara Biçûkan lê danî²⁵

Zinar di berhema xwe ya bi navê *Xwendina Medresê* da jî navê berhemê “*Nûbihar*” nivîsandiye û ev malik jî bi vî şêklî xwendiyê:

Vêk êxistin Ehmedê Xanî

Navê Nûbihara Biçûkan lê danî²⁶

Kadrî Yıldırım jî li ser heman berhemê xebat kiriye, li ser navê berhemê dûr û dirêj sekinîye û ew malika ku navê berhemê têda derbaz dibe wek “*Nûbehar*” xwendiyê û ev xwendin rast dîtiye û bi nav kiriye:

Vêk êxistin Ehmedê Xanî

Navê Nûbehara Biçûkan lê danî²⁷

Me jî di vê xebata xwe da navê berhemê “*Nûbihar*” pejirand û bi kar anî.

3.1. Taybetmendîya Berhemê

- Nûbihara Piçûkan bi awayekî menzûm hatiye nivîsandin
- Yekem ferhenga Kurdî-Erebî ye
- Di edebîyata Kurdî ya klasîk da yekem ferheng e ku ji bo zarokan hatiye nivîsandin.

²³Ehmedê Xanî, (1992), *Nûbar*, (Latînzekirin, Zeynelabidin Zinar), Fırat Yayınları İstanbul, r. 8.

²⁴Ehmedê Xanî, (1992), b. n. b. r. 7-14.

²⁵Ehmedê Xanî, (1992), b. n. b. r. 7.

²⁶Zeynelabidin Zinar, (1993), *Xwendina Medresê*, Weşanên Pencînar, Stockholm, r. 78.

²⁷Ehmedê Xanî, (2008), *Nûbehara Piçûkan*, (amd. Kadri Yıldırım), Weşanên Avesta, İstanbul, r. 158.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Di zimanê Kurdî da yekem pirtûk e ku ji bo perwerdehîya zimanê Kurdî hatiye amade kirin.
- Di berhemê da kêşa erûzê û bi awayekî serkeftî hatiye nivîsandin.

Wek mînakek ji berhemê:

Malik

Îbnî kur e, bintî keç e, sihrî xezûr e, mam î 'em e

'Emmet met e, 'îmamet şaş, ceddî çî ye? Xwe pîreda (Xanî, 1992: 11).

Berhem, bi navê Xwedê dest pê dîke û piştî hemd û spasî ji bo Xwedê selat û selaman li ser Hz. Pêxember (s.X.l.) tîne. Paşê sedemê nivîsandina berhemê tîne ziman.

Bismillahirrehmanirrehîm

Mebdeê her 'ilmekî navê 'Elîm

Hemd û sena û şûkranî

Ji bo Wî Xaliqê Rehmanî

Ku fesahet û beyan daye lîsanî

Lîsan daye însanî

Hindî selewat in hemî

Li Resûlê me yê ummî

Ku bûne peyrewê di wî

Ereb û Ecem û Kurmanc û Romî

Ji paş hemd û selewatan

Ev çend kelîme ne ji luxatan

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Vêk êxistin Ehmedê Xanî

*Navê Nûbihara **Biçûkan** lê danî*

Ne ji bo sahibrewacan

Belkî ji bo biçûkêd Kurmancan

Wekî ji Qur'anê xilas bin

Lazim e li sewadê çavnas bin

Da bi van çend reşbelean

Li wan tebî'etmelean

Derê zîhnê vebîtin

Herçî bixûnit zehmetî nebîtin

Umîda me ji tîfalan

Ku me 'emelbetalan

Di weqtê dewr û dersan

Bikin in'am û ihsan

Bi di'an me bîrê bînin

Fatîha ji me ra bixwûnin²⁸

²⁸Ehmedê Xanî, (1992), r. 7-8.

3.2. Şîretên di Berhemê da

Ehmedê Xanî, di Nûbihara Piçûkan da di serê her beşê da şîretekê li feqîyan dike û piştî şîretê qalibê ‘erûzê yê ku pê beş nivîsandîye dide û piştî qalibê behrê jî dest bi nivîsandina beşa ferhengê dike.

3.2.1. Şîreta Yekem

Heta tu ders û dewran nekî tekrar û mesrûf

Di dunyayê tu nabî ne meşhûr û ne me’rûf

Xanî, di şîreta yekemîn da dixwaze ku bala feqîyan bikişîne ser rê û rêbaza xwendinê. Lewra tê zanîn ku di perwerdehiya medreseyan da jiberkirin û dubarekirina dersan şert e. Ew kesê ku dixwaze bibe alimekî mezin hewce ye ew, dersên xwe dubare bike, ji ber bike û wan, bi seyda û feqîyan ra jî muzakere bike.

3.2.2. Şîreta Duduyan

Perde ku rabbitin ji ber aridê dilistan e xweş

Dil ji xeman ku bête der bulbulê gulistan e xweş

Ehmedê Xanî, di şîreta duduyan da li ser derûnnasîya feqîyan yanê psîkolojîya feqîyan disekine û dibêje ew kesên ku dest bi xwendinê dikin hewce ye derûnnasîya wan xweş be û di serê wan da nexweşiyên bi vî rengî tune bin. Lewra eger di serê feqîyan da pirsgirêk hebin ew ji dil nikarin xwe bidin ber xwendinê û serkeftî bibin. Eger mirov xwe ji nexweşiyên xilas bike û bi dil û can xwe bide ber xwendinê û hînbûna îlmî, wê demê ew bedena xwe û mêjîyê xwe bi îlm û îrfanê dixemilîne û wek baxçeyê gul û sosinan lê dike.

3.2.3. Şîreta Sisîyan

Arifê ku bi qencyê me’rûfî bit

Dê helîm û sabir û mewqûf bit

Arif, bi eslê xwe peyveke Erebi ye û ji lêkera “‘e-re-fe”yê hatiye dariştin û di ferhengê da tê wateya kesê/a zana, şareza, pîspor û hişmend²⁹ wek têgeheke tesewufê tê wateya “ev kesê/a ku zatê Xwedê, sifetên wî, navên wî û fîlên wî dizane û têdigêhêje” ra tê gotin³⁰. Helîm jî bi eslê xwe peyveke Erebi ye û ji lêkera “‘he-lu-me”yê hatiye dariştin û di ferhengê da di wateya kesê/a rûnêrm, tebîetxweş

²⁹Qamûsu’l-Muhît, r. 1076.

³⁰ Ehmedê Xanî (2008), r. 196.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

û dilnêrmê de ye³¹. Wek têgeh tê wateya li hember rewşên fitkirinê bi arambûn û hakimbûyîna kelecana xwe³².

Xanî ji feqîyan ra dibêje ger hûn bi qencî û başîyê perwerde bibin hûn ê bibin dilnêrm, xwedan aram û girêdayî bi bal heq va bin.

3.2.4. Şîreta Çaran

Ger dê te meqsûdek hebî lazim divê lêbî bi lez

Xasma te me'bûdek hebî daîm di emrê wî bibez

Eger feqî û xwendevan xwedan armanc û hedef be hewce ye ew ji bo xwe bigîhîne armanca xwe bi lez tevbigere û bi taybetî jî ger me'bûdek wî/ê hebe her dem lez bike bireve û xwe bigîhîne emrê wî.

3.2.5. Şîreta Pêncan

Her çî bi îlmê cehl kir mubeddel

Sifrê xwe wî kir bi zêr mubeddel

Xanî, di vê şîretê da dixwaze bala feqîyan bikişîne ser girîngîya îlm û zanistîyê û dibêje ger mirovek dev ji nezanî û cehaletê berde û bi 'îlm û 'îrfanê bigire wî/ê kirin û firotineke gelek baş kiriye û sifrê xwe (nezanîya xwe) daye û di şûnê da zêr (yanê 'îlm û 'îrfan) girtiye.

3.2.6. Şîreta Şeşan

Ey ku te kibrê daim kirye ji bo xwe merkeb

Ewwel tu 'bê' bike 'yê' paşê bigîre merkeb

Ehmedî Xanî, di vê şîretê da bala xwendevanan dikişîne ser kibrê û wî weke bêexlaqîyekê nîşan dide. Ji bo ku armanca xwe bi awayekî edebî bîne ziman jî bi herfan ra dilîze. Herfa “b” di alfabeya erebî da di rêza duduyan da ye û herfa “ye”yê jî di rêza dawîyê da ye. Xanî dibêje ew kesên ku xwedanê kibrê ne hewce ye ew di kelîmeya kibrê da bila di dewsa herfa “bê”yê da herfa “ye”yê bi kar bînin. Wê demê kelîmeya kibrê tê maneya organê mirovên mêr. Xanî dibêje ew kesên ku kibrê ji xwe ra dikin weke exlaqî hewce ye bi vê sifetê werine pênasekirin û layîqî vî tiştî ne. Ji xwendevanan dixwaze ku ji vê sifetê nebaş xwe dûr bixin û di dilê xwe da tu cihekî nedinê.

3.2.7. Şîreta Heftan

Şeyx û sofîtî keramet, 'ilmî xwendînhem 'emel

Xilwet e hucre, terîqa te şerî'et bê xelet

31 *Qamûsu'l-Muhît*, r. 397.

32 Ehmedê Xanî (2008), r. 196.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Xanî, dibêje ew kesên ku şêx an jî sofî ne hewce ye bi wan ra îlm, xwendin û ‘emel jî hebe. Faydeya şêxtî û sofîtîya bêilm û ‘emelê tune ye. Xwendevanan hişyar dike û dibêje hewce ye xilwetgeh li gorî hucreyê yan medreseyê be û terîqet jî li gorî şerî‘etê be. Yanê ew xilwetgeha ku naşibihe rê û rêzana hucreyê û ew terîqeta ku li gorî esasên şerî‘etê tevnagere pê bawer nekin û piştî xwe bidin wan.

3.2.8. Şîreta Heyştan

Ger te divêtin bibî mîr û ser û mu‘teber

Kîzb û xilafê mebêj ger te bikin ker bi ker

Xanî, di vê şîretê da li ser rastî û durustîyê disekine û dibêje ey feqî, ger tu dixwazî bibî alim û zana yan mîr û serok yan jî kesekî qedirbilind hewce ye tu xwe ji derew, kîzb û xîlafan dûr bixî. Welew ku hinek kes ji bo ku tu derewan bikî zor û zehmetîyan li te bikin û te di îşkenceyê ra jî derbaz bikin heta goştê bedena te parçe parçe bikin jî hewce ye tu derewan û dek û dolaban nekî û rast û durust bî.

3.2.9. Şîreta Nehan

Her çî ku ji dinyayê berdaşte damen bû

Bê şubhe di niv ‘amê evraşte gerden bû

Xanî, di vê şîretê da dixwaze bala feqîyan bikişîne ser xapandina dunyayê, lewra dunya mirovan dixapîne û xwe bi wan şîrîn dide xuyakirin. Xanî dixwaze ku agahîya xwendevanan ji vê lîstika dunyayê hebe û berê wan ji hezkirina dunyayê vediguhezîne bal hezkirina axretê û dibêje ger kesek bêminet destên xwe ji dunyayê bişo û hêvîya xwe jê bibire bêguman ew kes di nav gel da serbilind û xwedan hurmet e.

3.2.10. Şîreta Dehan

Ger te divêtin ku beraber nebitin kes bi te ra

Îlm bixwûn hem‘emeli tu bike sin‘et ji xwe ra

Xanî, di vê şîreta xwe ya giranbiha da dixwaze bala feqîyan bikişîne ser girîngîya xwendin û ‘îlmî. Li gorî wî, mirovê zana û mirovê nezan ne wekhev in. Ger mirovek bixwaze serdest û bi qedr û qîmet be hewce ye ew bixwîne û bibe zana. Li gorî Xanî, zanîn tiştê gelek muhîm e lê hewce ye îlm û ‘emel bi hev ra be û ‘îlmê bêemel bêfayde ye. Ger îlm bi ‘emel ra bimeşe dibe xwedan qedr, ger pê ra nemeşe faydeyek têda tune ye. Yanê dema mirov tiştê bizane, hewce ye wî di jîyana xwe da tetbîq bike.

3.2.11. Şîreta Yozdehan

He çî kesê‘ilmekî qeç xwendiyê

Dewlet e ger wî bi esil zanîye

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Xanî, di vir da li ser girîngîya zanistê disekine û wê weke tiştêkî qîmettir û dewlemendî dibîne û dibêje ger mirovek zanîneke bifayde hîn bibe ev tiştê ji bo wî/ê wek dewletê ye û elametê dewlemendîyê ye. Lê hewce ye ku ew tiştê ku ew hîn dibe bi temamî hîn bibe. Yanê hînbûna nivco bi kêrî tu tiştêkî nayê û bêfayde ye.

3.2.12. Şîreta Dozdehan

Di fesla nûbiharê da digel dilber biçin geştê

Ji ew xweştir ‘umur nabit li min ew hal qewî xweş tê

Xanî, di vê şîretê da ‘ilîm û zanist şibandîye eşq û yarê. Çawa mirov xwe digîhîne yarê kêfxweş û serxoş dibe, were jî mirov dema tiştêkî muhîm hîn dibe dikeve nava kêf û zewqeke mezin. Çawa evîndar di serdema biharê da diçe ger û seyranê dilê wî xweş û geş dibe, were jî mirov dema zanistê bi dest dixê li ser rûyê erdê ewqas rûgeş dibe û jîyaneke zanistî diborîne.

3.2.13. Şîreta Sêzdehan

Mu’ellim bila dil wekî ber bitin

Divêtin ku şagird dilber bitin

Xanî, di şîreta dawîyê da li ser hurmeta ji bo seydayan disekine û dibêje hewce ye feqî îtîrazê li seydayên xwe nekin û ji wan ra hurmetê bigirin. Welew ku seyda hinek caran dilkevir û bêmerhemet be jî hewce ye jê ra hurmet were girtin.

Encam

Şîretname cureyek ji edebîyata klasîk e û di edebîyata Kurdî da jî ev cure hatiye bikaranîn lê li gorî lêkolînên ku me di derheqê mijarê da kirin em di vê mijarê da rastî berhemeke serbixwe nehatin. Di edebîyata Kurdî da zêdetir di nava dîwan û mesnewîyan da ev cure hatiye emilandin.

Şîretên ku di *Nûbihara Piçûkan* da derbaz dibin şîretên watedar in û li gorî wê dewrê asta wan gelek bilind e. *Nûbihara Piçûkan* ne tenê ji mijarên şîretan pêk tê ew di heman demê da ferhengeke duzimanî ye û berhema yekem a pedagojîk e, di vî warî da hatiye nivîsandin û hetanî vê demê di medreseyan da ji alîyê feqîyan va tê xwendin û jiberkirin.

Xanî, dema berhema xwe ya ji alîyê hecmê va piçûk lê ji alîyê naverokê va watedar û gewre dinivîsîne zêdetir ji Qurana Pîroz, hedîsên Hz. Pêxember û ji gotinên pêşîyan sûdê werdigire.

Zimanê berhemê li gorî demê zimanekî hêsan e û feqî bi awayekî hêsan dikarin jê fêm bikin û sûdê wergirin. Mirov dema berhemê di ber çavan ra derbaz dike dibîne ku tesîra Farisî û Erebiyê li ser berhemê heye lê ew peyvên ku di medreseyan da têne bikaranîn ew hatine emilandin. *Nûbihara Piçûkan*, ji alîyê kelîmeyên edebî, biwêj û gotinên mecazî va gelek serkeftî ye. Bo nimûne Xanî, di şîreta serê beşa şeşan da ew kesên xwedan kibr in rexne dike û wan evha pênase dike:

2. ULUSLARARASI AHMED-Î HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ey ku te kibrê daim kirye ji bo xwe merkeb

Ewwel tu 'bê' bike 'yê' paşê bigîre merkeb

Ji bo ku mijara me şîretname û ew şîretên ku di *Nûbihara Piçûkan* da derbaz dibinin, em di vê teblîxê da bi tenê li ser şîretên ku di berhemê da derbaz dibin sekinîn û me nîrxandin. Helbet mirov dikare vê berhemê ji gelek alîyan va binîrxîne û vekole, lê ji bo ku me sînore teblîxa xwe kifş kiribu em ji sînore mijarê derneketin.

Di berhemê da li gorî berhemên serdema me naverok nehafîye amadekirin yanê, rê û rêbazeke diyarkirî ji naveroka berhemê û beşên wî ra tune ye.

Di berhemê da bi qasî hezar peyvên Kurdî û wateya wan a Erebi hatine dayîn. Peyvên Kurdî yên ku di berhemê da hatine bikaranîn bi piranî peyvên resen yên Kurdî ne.

Çavkanî

Ahmed İbn Henbel, (1999), *Musned*, 28/138.

Çavuşoğlu, A. (2011), *İrşad Ekseninde Pendname*, Kayseri: Weşanên Laçin.

Devletşah (1963), *Tezkire-i Devletşah*, (werg. Necati Lugal), Çapxaneya Wezareta Perwerdehiya Millî, Ankara.

Ehmedê Xanî, (1992), *Nûbar*, (Latînzekirin, Zeynelabidin Zınar), Fırat Yayınları İstanbul.

Ehmedê Xanî, (2008), *Nûbehara Piçûkan*, (amd. Kadri Yıldırım), Weşanên Avestayê, İstanbul.

el-Quxî, Ehmed Hilmî, ed-Diyarbakirî (1984), Rehberê ‘Ewam, Şerha Nehcu’l-Enamê, Çap. 1ê, Diyarbakir, r. 64-65.

Feqîyê Teyran, (2014), *Divan*, (Amd. Kadri Yıldırım), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Ferîduddînê ‘Ettar, *Pendname*, (werg. M. Nuri Gençosman), Çapxaneya Zanîngeha Enqereyê, Çapa 3an, Ankara.

Kadri Yıldırım, (2013), *Baba Tahirê Uryan Hayatı Görüşleri Diwanı*, Weşanên Avestayê, Çapa 1em.

Mecdudin Muhammed b. Yakûb li Fîrûz Abadî (2008), *Qamûsu’l-Muhît*, (Tahkik: Enes Muhammed eş-Şamî & Zekerîya Cabir Muhammed), 1. Baskı, Daru’l-Hadis, Kahire.

Melayê Cizîrî, (2007), *Dîwan*, (amd. Arîf Zerevan), Weşanên Arasê, Hewlêr.

Melîhe Mehdewî, “Pendname”, *DMBİ*, Tehran 1367-? Hş. XIII. r. 728-731, neql ji M. Zahir Ertekin, “Analîzek Li Ser Guldana Hezîn di Çarçoveya Şîretnameyên Kurdî de”, *Bingöl Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Sal: 2, Cild: 2, Hejmar: 3, rr: 62-86.

Nesim Sönmez, (2017), “Baba Tahir û Dubeytîyên Wî”, *Süryani, Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri*, Weşanên Zanîngeha Mardin Artukluyê, Mardin.

Ramazan Pertev, (2012), *Mîrsadu’l-Etfal*, (Teza Lîsansa Bilind), Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Mardîn.

Şêx Muşerref Xinûkî, (2018) *Şêx Muşerref Xinûkî û Helbestên Wî Yên Kurmancî*, (Berhevkirin û Analîz: Nesim Sönmez), Akademisyen Yayınları, Çapa 1em, Ankara.

Zeynelabidin Zınar, (1993), *Xwendina Medresê*, Weşanên Pencînarê, Stockholm.

İki Dilli Manzum Sözlükler Arasında Bir Mükayese Lugat-ı Ferišteoğlu-Nûbihar Örneği

Arş. Gör. Mazhar DEDE

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Özet

İlk sözlüğün kimler tarafından yazıldığı konusunda çok ciddi tartışmalar olsa da zaman içerisinde sözlük yazma geleneği büyük gelişme göstermiştir. Genel olarak ilk sözlükler mensur tarzda kaleme alınmıştır. Zamanla bu sözlüklerin bazıları, ezberi kolaylaştırmak ve uzun süre hafızada korumak maksadıyla manzum hale getirilmiştir.

Arap dünyasında, mensur tarzda yazılan sözlüklere manzum özellik kazandırma geleneği, erken sayılabilecek bir tarihte başlamıştır. Örneğin İbn Mu'ti (ö. 628/1231); İbn Düreyd (ö.321/933)'in yazmış olduğu *el-Cemhere* adlı eserin tamamını ve el-Cevheri (ö. 400/1009)'nin *es-Sıhah* adlı eserinin ise bir kısmını manzum hale getirmiştir. Ancak adı geçen bu eserler tek dilli olma özelliğine sahiptirler. Osmanlılarda ise ilk manzum sözlük yazma tarihi 14-15. yy.dır. Bilindiği kadarıyla Osmanlılarda Türkçe-Arapça iki dilli manzum sözlük yazma geleneğini başlatan kişi Ferišteoğlu olarak tanınan Abdullatif b. Melek'tir. İbn Melek, *Luğat-ı Frišteoğlu* adlı eserini, torunu için kaleme almış ve ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla esere manzum özellik kazandırmıştır. Eser çok büyük ilgi görmüş ve birçok kimse tarafından da istinsah edilmiştir. Osmanlılar döneminde aynı özellikte ve benzer bir amaçla yazılan eserlerden biri de Ahmed-i Xani tarafından kaleme alınmış olan *Nûbihar* adlı eserdir. Kürtçe-Arapça dilleriyle manzum bir şekilde yazılan bu eser yıllardan beri bölge medreselerinde okutulmuş ve talebelere ezberletilmiştir. Halihazırda medreselerde başucu kaynağı olmaya devam eden eser, farklı özelliklere sahiptir.

Çalışmamızda leksikografi tarihine kısaca değinerek bu iki önemli eserin sözlükbilimine katkısını irdeleyip, bu eserlerin ortak ve farklı yönlerinin neler olduğu konusunu tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca kronolojik olarak birbirine yakın sayılabilecek tarihlerde kaleme alınmış bu iki eserin müelliflerinden sonrakinin ilkinden etkilenip etkilenmediği konusuna değineceğiz.

Anahtar Kavramlar: Leksikografi, Ahmed-i Xani, Nûbihar, Ferišteoğlu, Lugat-ı Ferišteoğlu.

A COMPARİSON BETWEEN BİLİNGUAL VERSE DİCTIONARİES -LUGAT FERİŞTEOĞLU AND NÛBİHAR CASE-

Absract

Despite the amount of discussions about who wrote the first lexicon, time over time, the writing process of the lexicography has shown great improvements. First lexicons have been written in a prose style by and large. Some of these dictionaries, in time to facilitate the memorandum and to keep in memory for a long time has been made versatile.

In the Arab world, the tradition of giving a verse feature to the lexicons written in a prose style began on a date that can be considered early. Ibn Muti(d. 628/1231), for example, rendered the entire work of Ibn Düreyd's(d.321/933) work "El-Cemhere" and also versed one part of El-Cevheri's(d. 400/1009) work called "Es-Sihhah" as verses. Nevertheless, aforementioned works are monolingual. The first verse lexicons written in the Ottomans 14-15st century. As it is known, Abdullatif b. Melek a.k.a Ferišteoğlu, who started the tradition of writing Turkish-Arabic bilingual verse dictionary in the Ottomans. Ibn Melek penned "Luğat-ı Ferišteoğlu" for his grandchild and gave verse characteristic to the work in order to facilitate his memorization. The work has attracted a great deal of attention and has been appealed by many. One of the works written with the same characteristics and similar purpose during the period of the Ottomans is Nûbihar which was written by Ahmed-i Xani. This work, written in a versatile feature with Kurdish-Arabic languages, has been studied in the regional madrasahs for years and the students have been memorized. The work, which continues to be the bedside source in the madrasa, has different characteristics.

In our study, we will briefly touch on the history of lexicon and examine the contribution of these two important works to lexicography and try to determine the common and different aspects of these works. In addition, we will try to examine whether these two works written on chronologically close dates are affected by the first of the authors.

Keywords: Lexicography, Ahmed-i Xani, Nûbihar, Ferišteoğlu, Luğat-ı Ferišteoğlu

Giriş

İnsanoğlu çok erken dönemden başlayıp, günümüze kadar hala kimi sırları çözülememiş canlı ve büyümlü bir varlık olan dil üzerine zihin yormuş ve dille ilgili farklı çalışma yöntemleri geliştirmiştir. Sözlükler bu çalışmaların birer ürünüdür. İlk sözlüğün kimler tarafından ne zaman yazıldığı ile ilgili tartışmalar devam etse de ilk yazılan sözlüğün mensur özellikte yazıldığı konusunda fikir birliğinin sağlanmış olduğu görülmektedir. Sözlük yazma çabaları, her geçen gün daha iyi bir seviyeye gelmeye yönelik artarak devam etmiştir. Yapılan sözlük çalışmaları zamanla tek dillilikten etkileşimde bulunulan diğer milletlerin dillerini de öğrenmeye yönelik olarak çift ve çoklu dilliliğe geçmiş ancak bununla da yetinilmemiş bir adım daha ileriye gitme çabaları hep devam etmiştir. Biz bu çalışma çerçevesinde her biri kendi dillerinde ilk olma özelliğine sahip iki manzum sözlüğü içerik ve muhteva dışı unsurlar açısından karşılaştırmaya çalışacağız.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Durmaksızın devam eden sözlük yazma faaliyetine yönelik yapılan çalışma türlerinin biri de manzum şekilde sözlükler kaleme almak olmuştur. Tarihsel açıdan yazılan mensur tarzdaki sözlüklere göre daha geç başlamış olan manzum tarzda sözlük yazma sanatını ilk başlatanın kim olduğu konusunda da tartışmalar sonuçlanmış değildir. İlk defa bu tarzda yazılan eserin İranlı yazar Reşiduddin Vatvat (ö. 573/1177)'a ait olduğu görüşü ağır basmaktadır. Vatvat söz konusu eserini Arapça-Farsça dillerinde kaleme almıştır.¹ Bu ilk çalışma kendisinden sonra aynı tarzla yazılan farklı dillerdeki birçok eser için ilham kaynağı olmuştur.

Arap dünyasında mensur sözlüklere manzum özellik kazandırma faaliyetleri erken sayılabilecek bir dönemde başlamıştır. İbn Mu'tî (ö.628/1231) Arapça tek dilli ve mensur tarzda yazılan iki önemli eserden biri olan el-Cemhere'nin tamamını; bir diğeri olan es-Sıhah'ın ise bir kısmını, ezberlenmesinin kolay olması ve hafızada daha uzun süreli tutmak maksadıyla manzum hale getirmiştir.² Arapların gerek mensur gerekse de manzum çift dilli sözlükler yazma faaliyetlerine pek yanaşmamaları onların dillerinin çok zengin bir yapıya sahip olup başka bir dile ihtiyaç duymamış olmaları veya diğer milletlerle çok fazla etkileşimde bulunmaya yanaşmak istemeyen içe kapanık bir toplum olmaları etkili olmuş olabilir. Yukarıda ismi geçen manzum eserlerin daha önceden ortaya çıktıklarına bakıldığında gerek İbn Melek ve gerekse de Ahmed-i Xanî'nin söz konusu eserlerini yazmadan önce böyle bir sözlük yazma kültüründen haberdar oldukları söylenebilir.

Arapça'nın hem Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an'ın dili olması hem klasik islami kaynakların bu dille telif edilmiş olması ve hem de toplumların daha fazla etkileşim içerisine girmesiyle beraber İslam dininin geniş bir coğrafyada yayılma imkânı bulması neticesinde Arapça'ya büyük önem verilmiştir.

Osmanlıda manzum sözlük yazma faaliyetleri tarihinin 14-15. yüzyıllara dayandığı söylenebilir.³ Bu tarzda Türkçe-Arapça iki dilli sözlük yazan ilk kişi Feriştöğlü olarak tanınan Abdullatif b. Melek'tir. İbn melekten sonra bu gelenek devam etmiş ve bazen yazılan sözlükler Türkçe-Arapça ve Farsça dillerinden olmak üzere üç dilli de olabilmiştir. Hemen hemen aynı dönemde yazılan üç dilli manzum sözlüğün ilk örneğini Behaüddin İbn Abdurrahman-ı Malkaravî'nin *U'cebetü'l ğarayib fi nazmi'l cevahiri'l acayib* adlı eseri oluşturmaktadır.

Her ne kadar farklı bir üslupla yazılan bu eserlerin bilimsel nitelikten ve ilmi ciddiyetten uzak oldukları söylenmişse de⁴ bu eserler çocukların yabancı dil eğitiminde kelime ezberleme ve ezberlenen kelimeyi uzun zaman hafızada tutma konusunda çok büyük hizmet vermiş ve bu hizmeti vermeye de devam etmektedir. Eserlerini ele aldığımız her iki yazar da eserlerinde bunu çocuklar için yazdıklarını söylemiş

¹ Derya Örs, “Vatvat Reşiduddin”, *DİA*, s. 573.

² Kadri Yıldırım, *Ahmed-i Xanî'nin Külliyyatı*, Avesta yay. İstanbul 2014, s.117.

³ Yıldırım, 2014, s. 117-118.

⁴Atabey Kılıç, “Klasik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Subha-i Sıbyan” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri 2006/1, s. 65-77, s.68.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olsalar da sahip oldukları bazı özellikler açısından son derece zengin bir kelime hazinesini ve özellikle *Nûbehara Biçûkan* hitap ettiği kitle olan çocukların din eğitimini ve itikadi alt yapılarını destekleyen bilgilerle donanmış olarak hazırlanmışlardır.

Yazarların Hayatları

Abdullatif Bin Melek

Doğum ve ölüm tarihi ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Miladi 1334, 1393, 1316, 1480 tarihlerinde vefat ettiğine dair bilgiler mevcut olsa da kendisine ait bir eserde geçen *Farağtu min te'lifi hazihi'n-nusheti fi tis'in min Muharremi'lMukarrem senete ihda ve işrine ve semani mie Ğafarallahu li veivâlideyye vilicemil'il-müslimin* “Bu nüshayı 9 Muharrem 821’de (miladi 1417) bitirdim” ibaresinden İbn Melek’in bu tarihten sonra vefat etmiş olması gerçeğe daha uygun düşmektedir.⁵ 14. yüzyıl alimlerinden olan Abdullatif b. Melek, bazı eserlerinde İbn Melek, bazılarında İbn Ferište lakaplarını kullanmayı tercih ederken diğer bazılarında ise herhangi bir lakap kullanmamıştır. Feriştah, firişte veya ferişte Farsça bir kelime olup “melek” anlamına gelmektedir. Babasının bu lakapla anılmasının nedeni yüce bir ahlaka ve dindar bir kişiliğe sahip olmasıdır.⁶ Aslen Türkistanlı olduğu söylenen İbn Melek Aydınogullarının en güçlü oldukları dönemde, bölgenin önemli ilim merkezleri arasında yer alan Tire’de yaşadı. Burada daha sonra kendi ismi ile meşhur olan medresede uzun yıllar ders verdi.⁷ Kendisine ait olan eserler şunlardır: *Şerhu Menari'l Envar*, *Mebâriku'l ezhar fi şerhi Mşriqi'l envar*, *Şerhu mecmâi'l Bahreyn*, *Şerhu'l vikaye*, *Bedru'l vaizin ve Zührü'l abidin ve Ferišteoğlu Lugatı*. Yöre halkı, İbn Melek’in kesin olarak bilinmeyen mezarının kendi adını taşıyan medresenin avlusunda olduğuna inanmaktadır.

Ahmed-i Xani

Yazarın ismi Ahmed’dir. Eserlerinde kullandığı Xanî ise 17 yüzyılda hakkari’den Van’a, oradan Muradiye ve son olarak Doğubayazıt’a göç edip yerleşen Xan aşiretine mensubiyeti münasebetiyle kullandığı mahlasıdır. Halen de bölge medreselerinde Arapça eğitimine yönelik olarak okutulan temel eserlerden biri olan Nubîhar’ın yedinci beytinde yazar hem ismini hem de mahlasını bir arada zikretmiştir. Xanî, 1061/1650-51 yılında Doğubayazıt’ta doğdu. Hayati ile ilgili bu bilgiye kendisi “Mem ü Zin” adlı eserinde şöyle işaret etmektedir:

Levra ku ji keybe fek bû

Tarix hezar û şest yek bû.

Zira gizli alemde çıkıp doğduğunda,

Tarih bin altmış birdi.⁸

⁵ Cemal Muhtar, *ilk Kur'an Sözlüğü Luğat-ı Ferišteoğlu ve Luğat-ı Kanûn-i İlahi*, MÜİFV yay. İstanbul 1993, s. 15.

⁶ İbn Batuta, Ebu Abdullah Muhammed Tanci, *İbn Batuta Seyahatnamesi*, (Çev: A. Said Aykut), YKY, İstanbul, 2000, I, 419.

⁷ Mustafa Baktır, “İbn Melek”, *DİA*, İstanbul, 1991, 175.

⁸ Yıldırım, *Nubehara Buçûkan*, Avesta yay. İstanbul 2008, s16.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Temel medrese eğitimini önce medrese alimi olan babası Molla İlayas'tan o vefat edince de aynı şekilde medrese alimi olan abisi Molla Kasım'ın yanında sürdürdü. Bölgede bulunan diğer medreselerde de eğitim gören Xani'nin aynı amaçla Mısır ve Bağdata yolculuk yaptığı nakledilmiştir.⁹ Kesin olarak Xaniye ait oldukları bilinen dört eseri bulunmaktadır. Bunlar: Nûbehara Biçûkan, Eqideya İmane, Şiir Divanı ve Mem û Zin'dir. bu dört eser dışında kendisine aidiyeti tartışılan eserler de vardır. Xanî doğduğu yer olan Doğubayazıt'ta vefat etmiştir. Vefat tarihi ile ilgili farklı görüşler var. Ancak *Tare Xanî ila Rabbihi* “Xanî Rabbine uçtu ifadesinin yazılı olduğu bir belgeye dayanarak araştırmacılar ebced hesabıyla bu ifadenin 1121/1709 ya da 1119/1707 tarihine tekabül ettiği fikrini savunmuşlardır.¹⁰

Lugat-ı Ferišteoğlu ile Nûbihara Biçûkan'ın Karşılaştırılması

Teknik Açıdan

Her biri kendi alanında ilk olan bu iki kıymetli eserle ilgili bazı teknik bilgilerin verilmesi eserlere ulaşma konusunda kolaylık sağlayacağını düşünmekteyiz. Bu itibarla Ferišteoğlu Lugatı çok büyük itibar görmüş, defaatle istinsah edilmiş ve kendisine nazireler kaleme alınmıştır. Söz konusu lûgat bu nazirelerden biri olan *Subha-ı Sıbyan* adlı eserin haşiyesinde yazılmıştır. Yine bu kıymetli eserin farklı kütüphanelerde yaklaşık 66 nushası tespit edilmiştir.¹¹

Xanî'nin eseri Nûbehara Biçûkan'a gelince bu eser ilk olarak 1794 yılında Yusuf Ziyaeddin Paşa'nın *el-Hediyetu'l Hemidiyye fi'l luğeti'l Kurdiyye* adlı sözlüğüyle beraber İstanbul'da basılmıştır. Daha sonra ise Diyarbakır'da Arap harfleriyle ve bundan bir yıl sonra da Stockholm'da basımı devam etmiştir. Son olarak Tehsin İbrahim Doski kısa bir önsöz ekleyerek Kerbelayî'nin *Mirsadu'l Etfal*'ı ile 2010'da ondan sonra da Kadri Yıldırım *Ehmedi Xanî Külliyyatı* çalışması çerçevesinde eseri detaylı bir şekilde inceleyerek Türkçeye çevirmiştir.¹²

Eserlerin İsimleri

Ferišteoğlu lugatı müellifin künyesine nisbetle verilmiş bir isimdir. Ahmed-i Xani'nin eseri Nûbihara Biçûkan adlı eserinin ise ismi ile alakalı görüş ayrılıklarının olduğu buna bağlı olarak az da olsa farklı anlamlandırmaların yapıldığı bilinmektedir.¹³ Farklı olan bu görüşler sonucunda “Küçüklerin İlkbaharı/ Yenibaharı isminin ekseriyetle kabul gördüğü söylenmiştir.¹⁴ Müellif isim ve mahlasını birlikte zikrettiği eserin yedinci beytinde eserine bu ismi koyduğunu kendisi şöyle ifade etmiştir:

Vek existin Ehmede Xanî

⁹ Yıldırım, *Ahmed-i Xani'nin Fikir Dünyası*, AKVAD, Ağrı 2011, s. 32.

¹⁰ Yıldırım, *Nubehara Buçûkan*, s16

¹¹ Muhtar, *a.g.e.*, s. 21.

¹² M. Zahir Erten, “İlk Manzum Türkçe-Kürtçe sözlük:Nûbihara Mezinan”, *eş-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2017, C 9, S 1, s 94.

¹³ Kadri Yıldırım, *Nûbehara Biçûkan*, , s.39.

¹⁴ Mustafa Öztürk, “Manzum Sözlüklerden Sûbha-ı sıbyân ile Kürtçedeki İlk Manzum Sözlük Nûbehara Biçûkan Arasında Bir Karşılaştırma”, *The Journal of Mesopotamian Studies*, C. 1/1, Yaz 2016, s.9.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Nave “Nûbehara Biçûkan” le danî¹⁵

Eserin Müellifleri ve Te’lif Tarihleri ile Telif Amaçları

Her iki eserde de müellifler kendi isimlerini eserlerin girişleri sayılabilecek yerlerde zikretmişlerdir. İbn Melek’in eserini tam olarak hangi tarihte kaleme aldığı bilinmese de hicri 795 miladi 1392 yılında eserini tamamladığı tahmin edilmektedir.¹⁶ Feriştioğlu Lugatında müellifin ismini, lakabını ve eseri yazma amacını bulmak mümkündür:

Bundan sonra Feriştioğlu Abdullatif Hakk arzularımı ruzi kılsın

İder çün oğlum oğli Abdurrahman Enbetehullahu nebaten hasenen

Lügat okumaya yaklaştı. Ben de ana yadigâr bir risale nezm itdum.¹⁷

Nûbehar’ın ise kimin tarafından telif edildiği hemen yedinci beyitte zikredilmiş buna karşın telif tarihi ise eserin sonunda hicri olarak farklı bir tarzda ifade edilmiştir:

Evrengehe dibejit Xani: Eger tu biiz’an î

Bifikre li kitiba sani di cildi evvel da

Ji cuz’i aşir di wereqa çare de

Ji sehifa daste raste di setra salis de

Ji kelima sani bigre tu herfa çare

Ew e tarixa Nûbehare

Bu malumatlar dikkatle incelendiğinde Xani’nin eserini hicri 14 rabiulevvel 1094 (miladi 1682-1683) tarihlerinde tamamladığı görülecektir.¹⁸ İbn Melek’in söz konusu eserini lügat öğrenme çağına gelen torunu için kaleme aldığını eserinden öğrenmek mümkündür. Xani ise eserini, Osmanlı medreselerine bir şekilde devam etme imkanına sahip olamamış ve yöredeki medreselerde eğitime yeni başlamış bölge halkının çocukları için yazdığını kendisi eserin sekizinci beyitinde ifade etmiştir:

Ne ji bo sahibrewacan

Belki ji bo biçûke Kurmancan¹⁹

Diğer Teknik özellikler

Feriştioğlu Lugatı 795/1392 yılında İbn Melek tarafından manzum şekilde kaleme alınan ilk Arapça-Türkçe iki dilli sözlüktür. Eser kaleme alındığı günden bugüne değin büyük itibar görmüş,

¹⁵ Ahmed b. İlyas el-Xanî, *Nûbehara Biçûkan*, İhsan yay. İstanbul 2004, s. 2.

¹⁶ Muhtar, *a.g.e.*, s.21.

¹⁷ Muhtar, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁸ Yıldırım, *a.g.e.*, s.326.

¹⁹ Xani, *a.g.e.*, s.3.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kendisine nazireler yazılmış ve birçok kişi tarafından istinsah edilmiştir.²⁰ Farklı dillerde olsa dahi kendisinden sonra yazılan çift dilli manzum sözlüklere örneklik teşkil etmiştir. İbn Melek’in eserinde Türkçe anlamlarını verdiği Arapça kelimelerin büyük çoğunluğunun kur’an’da geçen kelimeler olduğu görülmektedir. Ayrıca her kıt’anın değişik vezinle nazım edilmiş olması eserin sahip olduğu başka bir özelliktir.

Kürtçe’nin Kurmanci lehçesiyle yazılmış olan Nûbihar,²¹ birçok anlamda ilk olma özelliğine sahiptir. Şöyleki; Nûbihar, Kürtçe yazılan ilk sözlük, Kürtçe iki dilli ilk sözlük, Kürtçe ilk iki dilli manzum sözlüktür. Ayrıca Kürtçe aruz bilgisini ihtiva eden ilk eser ve yine çocuk eğitimine yönelik ilk Kürtçe eserdir. Lügat-ı Ferišteoğlu ve tuhfe-i şahidiye alternatif olarak hazırlanmıştır.²²

Manzum şekilde kaleme alınan sözlüklerin bilinen bazı ortak biçimsel özellikleri vardır. Genel olarak bu biçimsel özellikler neticesinde bir manzum sözlüğün, giriş ya da mukaddime, sebab-i telifi, naat ve münacaat, sözlük kısmı ve hatime bölümlerinden oluştuğu söylenmiştir.²³ Buna göre araştırmamıza konu olan iki sözlüğü inceldiğimizde her iki müellifimizin de eserlerinde hamdele ve salveleyi zikrettikleri ve telif amaçlarını belirttikleri kısım olan mukaddime kısmını oluşturduklarını görmek mümkündür. Burada değinilmeden geçilmemesi gereken nokta İbn Melek’in eserini kaleme alınışını özel bir şahsiyete hasretmiş olması ki bu kişi de oğlunun oğlu torunu Abdurrahman’dır. Xani ise eserini, yörede medrese eğitimine daha yeni yeni başlamış olan tüm Kürt çocukları için yazdığını ifade etmiştir. Hasılı İbn Melek’in eserinin yazılma sebebi bu anlamda hususi iken Xani’nin eserinin telif sebebi umumdur. Diğer bölümler de eserlerin yazıldığı tarihle beraber aynı şekilde her iki müellifin eserlerinde mevcuttur

İçerik Açısından

İbn Melek’in kaleme aldığı eser, 21 kıt’a içerisinde yaklaşık 1530 kelime içermektedir. Vezne göre bazen kelimenin Türkçe anlamı verilip Arapça karşılığı yazılmışken bazen de tersi bir metod takip edilmiştir. İbn Melek eserinin girişinde İslam kültüründe gelenek haline gelen hamdele ve salveleyi zikrettikten sonra eseri kimin için ve hangi amaçla yazdığını ifade etmiştir. Hamdele kısmında Allah’ın ilim sıfatıyla nimetlendirdiği ulemanın önemine işaret etmek amacıyla “Hamd, alemlerle süsleyen, bezeyen Allah’a olsun” ibaresini kullanmış olması dikkat çekmektedir. Eserde ilmi, ulemayı ve anlamayı yücelten bu kısım eserde şöyle geçmektedir:

Hamd sabitdür ol Allah’a ki âlemi ulemayla bezetti. Ve dahi inayet nazar ile gönüllerini gözetti. Fehm tomurcuklarından çiçekler belirtti. Ulûm pınarlarından ırmaklar akıttı.²⁴

²⁰ Muhtar, a.g.e., s.21.

²¹ Yıldırım, a.g.e., s. 73.

²² Kadri Yıldırım, *Ahmed-i Xani'nin Fikir Dünyası*, s.27.

²³ M. Zahir Erten, a.g.m., s 93.

²⁴ Muhtar, a.g.e., s.30.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hamdele kısmını Allah’ın çeşitli sıfatlarıyla beraber zikrederken salvele kısmını ise peygamberi meth edip sahabesini de ihmal etmemiştir. Salavattan sonra oğlundan olan torununun lügat okuma çağına geldiğini, bu nedenle kendisinin ona bir risale nazm edip hediye ettiğini ifade etmektedir.

Bu kısa girişten sonra asıl sözlük kısmı başlamaktadır. Bu kısımda Türkçe karşılığı ile beraber verilen ilk kelime “ekmek” kelimesidir. Bunu “öpmek”, tohumu veya benzer bir şeyi toprağa ekme anlamındaki fiilin karşılığı olan “ekmek” ve “kul-köle” kelimeleri takip etmektedir. Sözlük kısmı ayrıntılı incelendiğinde Türkçe karşılıkları verilen Arapça kelimelerin çoğunun mastar kalıbında verildiği dolayısıyla fiil formatındaki kelimelere az yer verildiği görülmektedir. Öz Türkçeyle karşılık verildiği kelimeler olduğu gibi “nedir?” soru sorulduktan sonra kelimenin anlamının verildiği kelimeler de vardır. Her ikisine örnek vermek gerekirse:

“Nedür Ğar mağaradır, bürünmekdürür Disâr

Lügat-ı Ferišteoğlu, diğer bazı manzum sözlüklere göre kelimelerin eş anlam, zıt anlam, aynı grup isimlendirmeler ve bir kelimenin birden çok anlamının bir arada verilmesi bakımından çok düzenli değil olmadığı görülmektedir. Kelimelerin akla ilk gelen sözlük anlamları verilmiş ve sonu hemzeli olan kelimelerin bazılarında hemze düşmüştür.

Ahmed-i Xani’nin Nûbehar’na gelince, genellikle tüm manzum sözlüklerde takip edilen hamdele ve salvele görevini gören mukaddime yazma geleneğine Xani de besmeyleyle başladığı eserinde uymuş, kendi üslûbunca Allah’a hamd, Peygambere salavatı zikrederek bu eseri kimler için ve yazma nedenini ifade ederek esere giriş yapmıştır. Eseri yazma karşısında beklediği şeyin ardından okunacak bir fatiha olacağını belirten Xani, devamla ilim talebesine nasihatler sıralar ve Allah ve Peygamber isimlerinin karşılıklarını vererek devam eder. Aşere-i mübeşşere, halife ve mezhep imamlarının isimlerini sıraladıktan sonra anne-babası, doğum yeri ve yılı, peygamber olma yaşı vefat tarihi ve bulunduğu yer gibi peygamberin hayati ile ilgili o yaştaki bir ilim talebesinin bilmesi gereken temel bilgileri sıraladıktan sonra peygamberin ümmetine dua edip asıl sözlük kısmına geçer. Şunu da ifade etmek gerekir ki Xani 220 beyit ve kahir ekseriyeti isim ve türevleri olmak üzere fiil ve harf-edatları da kapsamak kaydıyla yaklaşık 1000 kelimededen oluşmaktadır. Ayrıca hemen hemen her bölümün başında ilim tahsil etme yolunun başında bulunan talebeye ilimle ahlakla ilgili bir nasihati aynı tarzla zikrettikten sonra ve yine hangi vezinle yazıldığını ifade eden vezni zikrettikten sonra kelimelerin anlamlarını vermeye devam eder. Ferišteoğlu Lugatı’na göre verilen kelimelerin belli bir sistematığe göre sıralandığını söylemek mümkündür. Şöyle ki, karşılıkları verilen ilk kelime grubu yakın akrabaları ifade eden kelimelerdir. Onun akabinde vücut organlarının isimleri, temel ihtiyaç maddelerinin isimleri ve pratik hayatta yaşanması muhtemel olan zor bir durumda en çok ihtiyaç duyulan soru kalıplarının karşılıkları gelmektedir. Genelde kelimeler Arapça-Kürtçe olarak sıralanmışsa da bu düzene kesin bir şekilde uyulmamış zaman zaman da Kürtçe-Arapça dizim sistemi ile kelimelerin karşılıkları verilmiştir. Bunda iki şeyin etkili olduğu düşünülebilir. Bunlardan biri veznin yazarı bu dizilişe zorlaması; ikinci

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ise zikredilen ilk kelimenin hafızada daha kalıcı yer edinmesi mantığından hareketle yazarın ihtiyari olarak böyle bir sistemle bu işin henüz başında olan çocuklara her iki dili de öğretmeyi amaçlamış olması.

Bazen bir kelimenin karşı dildeki birden fazla karşılığı verilerek eş anlamlı kelimelerin bir arada sunulması yoluna gidilmiş, bu da yapılırken kelimeler arası anlam farklılıklarına dair herhangi bir şey söylenmemiştir. Buna örnek olarak:

Wabil û wesmiyy û midrar û meter

Tell û ğays û rihme baran sad xunav

Çöl şartlarında yaşayan Araplar için yağmurun, devenin, aslan ve kılıcın gibi olguların çok büyük öneme sahip olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla bunların her birinin farklılıklarını ortaya çıkaran çeşitli isimlendirmeleri bulunmaktadır. Yukarıdaki örnekte her biri yağmurun değişik bir durumunu başka bir deyişle oran, zaman ve yoğunluk gibi açılardan farklı olan yağmur tiplerinin her biri için konulan isimler eş anlamlıymış gibi peşpeşe sıralanmıştır. Nûbihar’da bunun örnekleri çoktur.

Sonuç

İnsanoğlu en eski çağlardan beri etkileşim aracı olan dile ilgi duymuş ve bu önemli araçla ilgili çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar bazen kendi dilini daha ileriye götürme gayreti şeklinde bazen de başkasının dilini öğrenme ya da kendi dilini başkasına öğretmekle iletişimi daha yoğun hale getirme çabası şeklinde ortaya çıkmıştır. Diğer herhangi bir alandan daha meşakkatli ve daha fazla maddi ve manevi emek isteyen sözlük çalışmaları, bu istek ve çabanın birer ürünü olarak ortaya çıkmışlardır.

Tarihte ilk sözlük çalışmasının ortaya çıkış tarihi, amacı ve şekli ile ilgili net bir sonuç yok. Ancak, kil tabletlerden Babilliler ve Akadlılar’ın Sümerlerin dilini öğrenme istekleri sonucunda sözlük yazdıkları tespit edilmiştir. İnsanın kendi dilini daha iyi öğrenme isteğinin başkasının dilini öğrenme isteğinden öncelikli olması gerektiği mantığından hareketle tek dilli sözlüklerin tarihinin çok daha öncelere dayandığı sonucuna varılmış ve hatta ilk tek dilli sözlüğün kaynağının Hz. Âdem olduğu söylenmiştir. Bu tarihten itibaren insanlar sözlük çalışmalarına önem vermiş ve gelişerek günümüzde önemli bir bilim dalı haline gelmiştir.

Arap edebiyatı alanındaki sistematik leksikografi çalışmaları çok erken bir dönemde başlamış, batı dünyasının ancak 18. Ve 19. Yüzyılda geldiği seviyeyi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) *Kitabu'l-‘Ayn* adlı esriyle erken dönemde yakalamıştır. Daha sonra yapılan çalışmalar bu ilk örneğin bir benzeri olmaktan öteye geçememiştir. Günümüzde Kahire Dil Kurumu bu alanda önemli çalışmalar yapmaktadır. Bu kurumun desteği ile klasik ve modern Aarpça kaynaklardan yararlanılarak bir *Fasih Aarpça Terimler Sözlüğü* yapma projesi başlatılmıştır. Batı dünyasında da leksikografi alanına ulusal ve uluslararası kuruluşlarca destek sağlanmakta ve önemli çalışmalar yapılmaktadır. Ülkemizde ise bu çalışmaları

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

birçok asıl görevinin yanında Türk Dil Kurumu yürütmektedir. Ferdi olarak da önemli çalışmalar yapılmakta ancak alana özgü bir kurumun yokluğu dikkat çekmektedir.

Tarihi süreç boyunca mensur sözlükler gelişerek günümüze kadar ulaşmıştır. Mensur sözlük çalışmalarıyla beraber, daha kısa zamanda ezberleme ve bu ezberlenen kelimeleri daha uzun süre hafızada tutma isteği sonucunda manzum tarzda sözlük çalışmaları da yapılmıştır. Bu açıdan mensur sözlüklere göre insana büyük kolaylıklar sağlayan manzum sözlüklerin tarihi çok daha geçtir. 12. yy'da Vatvat'ın kaleme aldığı Arapça-Farsça eser bu türün ilk örneği olmuştur. Osmanlılarda 15.yy. bu sözlük türü için milattır denebilir. Özel ve genel sebeplerle bu türden birçok sözlük yazılmıştır.

Aydinoğlu Mehmet Bey'in Tire'de yaptırdığı ve onun adıyla ün kazanmış medresede uzun yıllar ders veren İbn Melek, belli bir eğitim seviyesine ulaşmış torununun Kur'an ve İslami ilimler kaynaklarının dili olan Arapça dilini öğrenmesi için bir lügat kaleme almış ve bu lügat lakabına binaen Ferišteoğlu Lugatı olarak isimlendirilmiştir. Türkçe-Arapça ilk iki dilli manzum sözlük olma özelliğine sahip bu eser Osmanlılarda da ilk olma unvanına sahip olmuştur. Genel olarak mesnevi nazım şekliyle yazılan sözlüklerin sahip olduğu şekilsel formada yazılan eser, kendisinden sonra Türkçe'de yazılan altmışa yakın manzum sözlük için örnek olmuştur. Yine aynı coğrafyada yaşamış fakat farklı dillerde manzum tarzda eser yazan alimlerin de kendisinden etkilenmişlerdir. Bu eser Osmanlı medreselerinde eğitime yeni başlamış olan İslami ilimler talebesine Kur'an dilini daha rahat ve kalıcı bir şekilde öğretme bakımından yıllarca hizmet görmüştür.

Hemen hemen aynı amaçla yazılan ve halihazırda ilim ortamında yazıldığı günkü kadar rağbet gören sözlüklerden biri de Zanî'ye aittir. XVI. yüzyılda Hakkari'den Van'a göç edip oradan da Doğubayazıt'a yerleşen Xan aşiretine mensub Ahmed-i Xani çeşitli nedenlerden dolayı Osmanlı sıbyan medreselerine devam edememiş olan bölgenin çocuklarına Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an'ın ve diğer İslam kaynaklarının asıl dili olan Arapçayı öğretmek amacıyla manzum bir sözlük yazmıştır. Kendisinden önce yazılmış ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan aynı türden sözlükleri örnek alarak yazdığı eserini de *Nubehara Bıçukan*" (küçüklerin baharı) olarak isimlendirmiştir. Xani manzum sözlük yazma konusunda orta bir yerededir. Ancak, *Nubehar*, Kürtçe dilinde yazılmış ilk manzum ve aynı zamanda ilk iki dilli manzum eserdir. Kendince belli bir metot takip ederek kaleme aldığı sözlükbilim alanındaki bu eser azımsanmayacak sayıda Arapça kelime içermektedir. Çocukların din eğitiminde, ilk etapta verilmesi gereken basit itikadi konuları başa alarak daha sonra asıl sözlük kısmına geçen yazar bölge çocuklarına Müslümanların ortak dili olan Arapçayı öğretme noktasında önemli katkı sunmuş ve leksikografi alanının maharet isteyen bir türü olan manzum sözlük yazma konusunda başarılı bir çalışma yapmıştır.

Kaynakça

Abduttevvab, RAMAZAN, *Dirasat ve Ta'likat fi'l-luğa*, Kahire 1994.

Aksan, DOĞAN.. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. TDK.yay. Ankara: 2015.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Baskın, SAMİ. "Türkiye ve Dünya'da Sözlük Bilimi: Tanımı, Kapsamı ve Diğer Bilimlerle İlişkisi". *International Journal of Language Academy* 2014/4.

Boz, ERDOĞAN,. Leksikografi Teriminin Tanımı ve Türkçe Karşılığı Üzerine . *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2011/4.

_____,_____,). *Sözlük Bilimi Yazıları*. Ankara: 2011.

Durmuş İSMAIL, "Sözlük" *DİA*, İstanbul 1991.

Erten, M. Zahir, “İlk Manzum Türkçe-Kürtçe sözlük: Nûbihara Meznân”, *eş-Şarkıyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2017, C 9, S 1

İmer, KAMİLE vd.. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul 2013

Jackson, HOWARD, *Sözlükbilime Giriş*. (Çev.Ellen. Patat. Mehmet Gürlek) İstanbul 2016 .

Kılıç ATABEY, "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Süba~a-i sibyan" *EÜSBED* 2006/1.

Muhtar, Cemal, ilk Kur'an Sözlüğü Luğat-ı Ferišteoğlu ve Luğat-ı Kanûn-i İlahi, MÜİFV yay. İstanbul 1993

NASSAR, Hüseyin, *el-Mu'cemu'l Arabi neşetuhu ve tatavvuruhu*, Mısır 1988.

Öz,YUSUF, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.

Yavuz, GALİP, "Sözlükbilim ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım" *CÜİFD*, Sivas 2002, 1.

Yıldırım, KADRİ. *Ehmedê Xani Külliyyatı*. İstanbul 2014.

_____;_____. *Ahmed-i Xani'nun Fikir Dünyası*. 2017.

_____;_____. *Mem û Zin*, 2017.

_____;_____. *Nûbehar*. 2008.

Xani, AHMED b. İLYAS, *Nûbehara Bıçûkan*, İstanbul 2004.

I. OTURUM/ I. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 15:00- 16: 30
September 29, 2018 Time:15:00–16:30
AHMED-İ HÂNÎ’DE İNSAN DÜŞÜNCESİ

ABDURRAHİM ARVASÎ SALONU
Oturum Başkanı/ Session Moderator
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Ahmed-i Hânî Çığırını Devam Ettiren
Bayezid’li İlim ve Fikir Adamları
Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT

Şahdeya Seydayê Xani Li Ser Xelqe Zemanê
Araşt. Yazar Tahsin İbrahim DUSKÎ

Ahmed-i Hani’nin Modern Kürt Edebiyatına Etkisi
Arş Gör. İlyas SUVAĞCI

Ahmed-i Hânî Çığırını Devam Ettiren Bayezidli İlim ve Fikir Önderleri

Doç. Dr. M. Salih GEÇİT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

Beyazid, Osmanlı Dönemi'nin en önemli sancak merkezlerinden biri idi. Günümüzde ise tarihi, sanatsal, turistik, coğrafik yapısı itibarıyla çok önemli bir ilçe olduğu gibi, ilim ve kültür tarihimiz açısından da büyük bir önem arz etmektedir. Osmanlı tarihinde bölgenin en önemli idari merkezi konumunda olan ilçe, İran sınırına en yakın Osmanlı vilayeti olarak da Sünni-Şii hocalarının ilmi münazara ve tartışmalarının yoğun olduğu bir merkez konumundaydı. Kaynaklar, Osmanlı-Safevî mücadelesinin önemli ve şiddetli bir aşamasının da Sünnî ve Şîî hocaların mezhebî ve kelimî tartışmaları olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Doğubayazıt, eskiden beri bölgenin en önemli ilim merkezlerinden birisi olarak anılmaktadır. Bu ilim merkezinde Ahmed-i Xânî, Molla Muhammed-i Celâlî, Halife Yusuf ve Molla Musa Celâlî gibi âlimler yetişmişler ve ilim ve fikir hayatına çok önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Beyazıt Sancağı, Şeyh Ahmed-i Xânî, Medrese, İlim, Tarih.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

I. GİRİŞ:

Eski ismiyle Beyazıt (Bazid), yeni ismiyle Doğubayazıt, Osmanlı Dönemi'nin en önemli sancak merkezlerinden biri vasfını taşımaktaydı. Doğubeyazıt ilçesi, tarihi, sanatsal, turistik, coğrafik yapısı itibarıyla çok önemli bir ilçe olduğu gibi, ilim ve kültür tarihimiz açısından da son derece büyük bir önem arz etmektedir. Bayezid tarihi ile ilgili yapılan araştırmaların ortaya koyduğuna göre buradaki bilinen en eski yerleşmenin Urartulara ait olduğu, hatta günümüzde Bayezid'de Urartulara ait bir kalenin hala varlığını devam ettirdiği, buranın Urartulardan sonra sırasıyla Asurluların, Medlerin ve Perslerin eline geçtiği, daha sonra da Roma ve Bizans Dönemlerini yaşadığı, Bizans Dönemindeyken yöreye Müslüman Arapların akınlarının başladığı, Halife Hz. Osman zamanında Aras Havzasına yönelen akınlar sırasında Bayazıt ve çevresinin de Müslümanların eline geçtiği, Müslümanlarla Bizans idaresindeki Bagratiler arasında birkaç defa el değiştirdiği, daha sonra da Selçuklular, Celayirliler, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safeviler ve Osmanlılar arasında el değiştirdiği tesbit edilmiştir. 15. Yüzyılın sonlarına doğru Safevilerin eline geçen Beyazıt, 1514 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı topraklarına katılmıştır. 1

Osmanlı tarihinde bölgenin en önemli idari merkezi konumunda olan ilçe, İran sınırına en yakın Osmanlı vilayeti olarak da Sünni-Şii hocalarının ilmi münazara ve tartışmalarının yoğun olduğu bir merkez konumundaydı. Kaynaklar, Osmanlı-Safevi mücadelesinin önemli ve şiddetli bir aşamasının da Sünni ve Şii hocaların mezhebi ve kelâmî tartışmaları olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Doğubayazıt, eskiden beri bölgenin en önemli ilim merkezlerinden birisi olarak anılmaktadır. Doğubayazıt'ta medfun olan Şeyh Ahmed-i Xânî'nin Hakkari'den göçüp buraya gelmesi,² onun türbesinin etrafında defnedilen zamanın müderrisleri Arvasi Seyitlerinin de Van'dan İshak Paşa'nın özel daveti üzerine Beyazıt'a gelip medreselerde ders vermeleri,³ Cumhuriyet Dönemi en önemli din ve fikir adamlarımızdan Bediuzzaman Said-i Nursi'nin Şeyh Muhammed Celali medresesinde doksan kişilik bir öğrenci grubu ile beraber eğitim görmesi,⁴ bu ve benzeri hususların bir çok yazılı belge, kitap, dergilerde kayıt altına alınması, aynı zamanda bu rivayetlerin ve tarihi gerçeklerin sözlü olarak halk arasında meşhur olması, ilçemizin zamanında bir ilim merkezi misyonunu başarıyla ikmal ettiğinin vesikası olarak kabul edilebilir.

Bu tebliğimizde Doğubayazıt'ta doğan ve büyüyen, eğitiminin ve tedrisat hayatının büyük bölümünü Doğubayazıt'ta geçiren, buradaki medreselerde ders gören ve daha sonra müderrislik yaparak binlerce

1 Yaran, Rahmi, “Doğubayazıt”, DİA, TDV Yay., İst., 1994, 9/493.

2 Can Dost, *ed-Durru's-Semin Fi Şerhi Mem u Zin*, Spirez Yay., Duhak-Irak, 2006, s. 13-15; Doski, Tahsin İbrahim, *Cevahiru'l-Maani Fi Şerhi Divani Ahmed el-Xânî*, Sipirez Yay., Irak, 2005, s. 15-17; Yıldırım, Kadri, *Nubehârâ Biçûkân*, Avesta Yay., İst., 2008, s. 13; Cihânî, Pervîz, *Mem u Zin Mukaddimesi*, İntişârâti Selâhuddîn Eyyübî, Tehran, 1347, s.1, 2; Celâlî, Molla Musa, *Mecmuatu'l-Fuyûzât*, İhvan Neşriyat, İst., 2012, s. 3-5.

3 <http://arvasiseyyidler.blogcu.com/arvasi-seyyidler-dogubeyazit/6589216>.

4 <http://www.risale-inur.org/yenisite/moduller/sonsahitler/bolgeindex.php?id=43>.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

talebe, alim, din görevlisi yetiştiren, halk arasında da bir çok toplumsal, dini problem karşısında sorun çözücü hakem ve etkin kanaat önderi olarak kabul edilen Beyazıtlı ilim ve fikir adamları ile onların dini ilimlerle ilgili yazmış oldukları eserlerini, bu eserlerindeki dinî ve kelâmî görüşlerini kısaca tanıtacağız.

II. AHMED-İ HANÎ ÖNCESİ İLİM VE FİKİR HAYATI KONUSUNDA BİLDİKLERİMİZ

Bayezid Sancağı'nın coğrafi, idari ve konjoktürel konumu, oranın bir ilim merkezi olmasını gerektirmektedir. Ancak Ahmed-i Xânî öncesi ilim ve fikir hayatı konusunda bir araştırma yapıldığında gerek konuyla ilgili yazılı kaynaklarda, gerekse de Bayezid bölgesi ve etrafında Şeyh Ahmed-i Xânî'den önceki âlimlerle ilgili herhangi bir malumata rastlanılmamaktadır. Örneğin Şeyh Ahmed-i Xânî'nin eğitimini aldığı yerler ve medreseler hakkında çeşitli iddialar, hatta spekülasyonlar söz konusu edilmekle birlikte onun ders aldığı üstatları, ders verdiği talebeleri konusunda geniş bir malumat bulunmamaktadır.⁵ Bunun sebepleri araştırıldığında şu ihtimaller göze çarpmaktadır:

a. Kürt âlimlerin ve medreselerinin yazılı kültürden çok şifahi kültüre dayalı bir eğitime değer vermesi, te'lif ve yazma adetlerinin olmayışı, eski Kürt medreselerinde ve şifahi kültüründe tarihî, edebî, felsefî ve ilmî çalışmaların yazılı forma getirilmesinin öneminin sonradan anlaşılmış olması,⁶

b. Bayezid mıntıkasının tarih içerisinde sürekli bölgedeki devletler ve imparatorluklar tarafından el değiştirmesi, bu sebeple ilim ve fikir tarihinde inkıtalara maruz kalması,⁷

c. Bayezid ve çevresinin 13. Yüzyılda Moğollar'ın, 14. Yüzyılda Timur'a bağlı askerlerin, 15. Yüzyılda Safevîlerin, 18. ve 19. Yıllarda Rus ve Ermeni işgallerine ve katliamlara maruz kalıp şehrin baştanbaşa yıkıma ve kıyıma uğraması, ahalisinin defalarca göç etmek zorunda kalması,⁸

Cumhuriyet tarihinde meydana gelen Birinci ve İkinci Ağrı ayaklanmaları ile Birinci Dünya Savaşının sebep olduğu demografik ve sosyal hareketlenmeler sebebiyle âlimlerin ve halkın Anadolu'nun (örneğin Bediuzzaman Said-i Nursî'nin müderrisi Şeyh Muhammed Celâlî'nin Bayazıd'ı terk edip Şirvan'a)⁹ değişik şehirlerine taşınması, Cumhuriyet tarihin ilk yıllarında harf inkılâbı nedeniyle bazı Arap Alfabeti ile yazılmış olan eserlerin kayıp duruma düşmesi.

İşte bu ve benzeri sebeplerden dolayı Ahmed-i Xânî öncesi ilim ve fikir hayatı ile ilgili olarak kaynaklarımızda yeterli ve doyurucu bilgiler bulunmamaktadır. Son yıllarda Şeyh Ahmed-i Xânî ile ilgili yazılan eserlerin birbirinden nakille aktardıkları, ancak bilimsel kanıtlama açısından kesin olmayan ve tahminlere dayanan bilgilere göre bölgede bir takım ilim merkezlerinin ve medreselerin ilmi

⁵ Can Dost, *ed-Durru's-Semîn fi Şerhi Mem u Zîn*, Dâru Sipirez, Duhok, 2006, s. 13-15.

⁶ Bkz. Can Dost, a.g.e., s. 9.

⁷ Bkz. Yaran, a.g.m., 9/493-494.

⁸ Yaran, Rahmi, a.g.m., 9/493-494. Sadece Ruslar, Bayezid'i 18. Ve 19. Yüzyıllarda dört defa işgal edip tarihi eserlerini, yazma eserlerini ve bir takım za-bitlarını Rusya'ya götürmüşlerdir.

⁹ <http://www.nurforum.org/forum/hayati-ve-talebeleri/son-sahitlerden/230/?wap2>

2. ULUSLARARASI AHMED-İ XÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

faaliyetlerde bulunduğu mülhaza edilmekte, Ahmed-i Xânî hazretlerinin sahip olduğu geniş ve engin ilim kapasitesinin köklü bir altyapısının olması inancından hareketle bölgede büyük ilmi merkezlerin bulunduğundan, bu bağlamda Ahmed-i Xânî, Molla Mahmud-i Beyazidî, Molla Muhammed-i Celâlî ve Halife Yusuf'un eğitimini aldığı ilim merkezleri olarak Bayazıt, Cizre, Ahlat, Bitlis, Urfa, İran, Mısır ve Suriye'deki bazı medreselerden bahsedilmektedir.10 Bölgedeki ilim merkezleri ve medreselerle ilgili yapılan tarihî araştırmalar şu önemli gerçeği ortaya çıkarmıştır: Daha önceki dönemlerde olduğu gibi, 15. Yüzyılda da Kürdistan'da medreseler kent ve köylerde yaygın eğitim kurumları olarak varlıklarını sürdürmekteydi. Bu eğitim kurumları daha çok Cizre emirliği sınırları içinde olup Süleymaniye, Zaho ve Erzurum'a kadar yaygınlaşmıştı. Sünnî İslâm karakteri taşıyan bu medreselerde dinsel ağırlıklı eğitim yapılmakta olup medreseler de Şafiî Mezhebi karakteri taşımaktaydı. Kürtlerin yaşam tarzlarına uygun olan ve bu sayede daha az asimilasyona uğramalarını sağlayan bu mezhep Kürt bölgelerinde kabul gördüğünden, medreselerde hâkim anlayış ve eğitim sistemi de buna göre tanzim edilmişti. Sonraki yıllarda Hasankeyf, Diyarbakır, Musul, Mehabad, Bitlis, Cizre, Senendec başta olmak üzere Kürt Emirliklerinin bulunduğu tarihî merkezlerde birbiriyle etkileşim içinde olan ve aynı eğitim metodunu takip eden ilmî ve fikrî bir yaşantı vardı. Buralardaki eğitim, Kürdistan sınırları dışındaki Acem, Irak, Azerbaycan, Maveraunnehir, hatta Hindistan Medreseleri ile etkileşim içindeydi ve birbirleriyle bilgi teatisinde bulunup ilim ve kitap transferinde bulunmaktaydılar.11 Molla Mahmud-i Beyazidî'nin verdiği malumata bakıldığında Ali Teremâxî'ye kadarki döneme (Hicrî 1000 yılına) kadar Kürt medreselerinde bu gelenek devam etmekteydi. Ali Teremâxî Bağdat, Musul, Behdinan ve Soran memleketlerindeki medreseleri gezerek bulunduğu yöredeki eğitim sistemini revizyona tabi tuttu ve Arapça ders programında bir değişiklik yaparak Kürtçe dilini de eğitim dili olarak sisteme yerleştirdi.12 İşte Ahmed-i Xânî'nin ilmî ve fikrî hayatının arka planında bu medrese geleneği yatmaktadır. Denilebilir ki Xânî hazretleri bu derin ve köklü medrese temeline bağlı kalmakla birlikte sahip olduğu aklî ve fikrî donanım ve kabiliyetlerini de kullanarak atılcı ve açılımcı bir zihniyet geliştirmiş, ilim ve fikir hayatımızda yeni bir ufuk açmıştır.

Ahmed-i Xânî'nin eğitimini aldığı medreseler ve mekânlar konusunda son yıllarda bir takım görüşler ileri sürülmektedir.13 Bu tür bilgilerin temelde dayandığı yazılı kaynak olarak da Rahmetli Abdullah Varlı'nın Ahmed-i Xânî ile ilgili yazdığı iki büyük ciltten müteşekkil eseri gösterilmektedir ki, bu eserdeki bazı iddiaların ve malumatların bilimsel açıdan sorunlu olduğunu, Rahmetli Varlı hoca'nın bazı

10 Bkz. Can Dost, a.g.e., s. 14.

11 Bkz. Krş. Beyazidî, Molla Mahmud, *Camieyê Risâleyân u Hikâyetân*, St. Petersbourg, 1860, s. 17-19; Aydeniz, Veysel, *Akkoyunlu-Kürt İlişkileri*, Nubihar Yay., İst., 2012, s. 151-155.

12 Beyazidî, Molla Mahmud, *Camieyê Risâleyân u Hikâyetân*, s. 17.

13 Bkz. Can Dost, *Durru's-Semîn*, s. 13-15; Doski, Tahsîn İbrahim, *Cevheru'l-Meânî*, s. 21-25; Yıldırım, Kadri, *Nubehara Biçukân*, s. 17-19; Cihânî, Pervîz, *Mem u Zin Mukaddimesi*, İntişârâtî Selâhuddîn Eyyûbî, Tehran, 1347, s. 2; Celâlî, Molla Musa, *Mecmuatu'l-Fuyûzât*, s. 3-5.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

konularda mütesâhil davrandığını, objektif hassasiyeti yeterince taşımadığını da bilimsel gerçeklik adına belirtmek gerekmektedir. Ayrıca son yıllarda Ahmed-i Xânî hakkında birçok delilli veya delilsiz iddiaların ileri sürüldüğü, onun düşüncelerine aykırı bir takım görüşlerin ona mal edildiği görülmektedir. Bu konuda bize ışık saçı en güvenilir ve doğru bilgiyi de yine Şeyh Ahmed-i Xânî ’nin eserlerinden öğrenmekteyiz.

Ahmed-i Xânî’nin şiirleri incelendiğinde kendisinden önceki ve kendisinin yaşadığı zamanın ilim ve fikir hayatı ile ilgili şu hususlar öne çıkmaktadır:

1. Xânî Öncesi İlim ve Fikir Hayatının Dili Arapça ve Farsça İdi, Kürtçe yeterince kullanılmazdı. Âlimler eserlerini diğer dillerle yazıyorlardı.¹⁴
2. Xânî Öncesi İlim ve fikir hayatında kayda değer Kürtçe ilmi ve edebi eserler bulunmamaktaydı.¹⁵

3. Ahmed-i Xânî, zamanın resmi makamlarının Kürt Dilinin tedrisatta kullanılmasına ve Kürtçe ilmî, edebî, fikrî eserlerin yazımına pek de değer vermediğini, diğer dillerde eser yazan müellifleri destekleyip ödüllendirdikleri gibi bu dilde eser verenleri de ödüllendirip teşvik etmediklerini belirterek bu durumdan şikâyet etmektedir.¹⁶

4. Ahmed-i Xânî, kendisinden önce Kürtçe eser veren ve kendisini etkileyen şu şahıslardan bahsetmektedir:¹⁷Ali Harirî, Molla Ahmed-i Cezirî ve Feqiye Teyrân. ¹⁸ Ahmed-i Xânî de bu etkiden dolayı onlar gibi eserlerini “*revaçta olanlar için değil, Kürt çocukları için yazmıştır.*”¹⁹

5. Ahmed-i Xânî öncesi Doğubayazıt ilmî ve fikrî yaşantısında mezkûr üç şahsiyyet kadar onu etkileyecek seviyede entelektüel şahsiyetlerin bulunmadığı tahmin edilmektedir. Zira şayet bu türden eserler yaygın ve meşhur olsaydı, az yukarıda zikrettiğimiz beyitlerinde Xânî hazretleri, kendisinden önce Kürtçe eser te’lif edenlerden bahsederken, onların adını da zikredecekti.

Ahmed-i Xânî’nin de ifade ettiği gibi kendisinden önceki edebiyat ve ilim meydanlarında Kürtçe yerine Arapça, Farsça ve Osmanlıca kullanılırdı. O dönemin ilim disiplini ise bölgemizin tüm ilim disiplinlerinin dayandığı Nizamiyye Medreseleri ilmi program ve usulüne göre işlemekteydi. Bu hususu Molla Mahmud-i Beyâzidî’nin eserlerinde görmekteyiz. Onun verdiği bilgiye göre Kürt bölgelerinde şeyhlerin ve mollaların etkili olduğu, çocukların ilk eğitimlerini köy ve mahalle imamlarından tahsil ettiği, talebelerin ve medreselerin ihtiyaçlarının halk tarafından karşılandığı, eğitim faaliyetlerinin resmi

14 Xânî, Mem u Zîn, (Terc. MEB), s. 60-63.

15 Xânî, Ahmed, Mem u Zîn, (Terc. MEB), Hasat Yayınları, İst., 1990, s. 62-63.

16 Xânî, Mem u Zîn, (Terc. MEB), s. 63.

17 Xânî, Mem u Zîn, (Terc. MEB), s. 63.

18 Bu şahsiyetler hakkında bilgi için bkz. Bazidî, Molla Mahmud, *Camieyê Risâleyan.*, s. 13-15.

19 Bkz. Xânî Ahmed, *Nubihar*, Ahmet Kamil Matbaası, 1323, s.2.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olmadığı, tamamen sivil bir şekilde halkın maddî ve manevî desteğiyle sürdüğü, tedris dilinin Ali Teramâxî’den önce Arapça olduğu, bu konuda Kürt talebelerinin bir takım zorluklar yaşaması nedeniyle Teremâxî tarafından bir değişiklik yapılarak Kürtçe’nin de eğitime dahil edildiği, Ahmed-i Xânî ve sonrası şair ve yazarların bundan sonra Kürtçe eser vermeye başladıkları anlaşılmaktadır²⁰ Beyâzidî’nin başka bir eserinde verdiği bilgiye göre Kürtler arasında medrese ve ta’lim son derece önemsenen ve değer verilen durumda idi. Bazidî, talebelerin memleketlerinde ön bilgileri aldıktan sonra ilimlerini geliştirmek için Cizre, Bağdat, Musul gibi ilim merkezlerine gittiklerini bildirmektedir. Zikrettiği bazı ders kitaplarından da anlaşıldığı gibi, günümüzde geleneksel medrese eğitimi verilen kurumlarda sürdürülen eğitim sistem ve programının hemen hemen aynısının o dönemde de uygulandığı anlaşılmaktadır. Örneğin nahiv, sarf, mantık, bedî’, belağat gibi ilimlerin okutulduğu açıkça anlaşılmaktadır.²¹ Medrese ve ulema açısından bakıldığında ise, elimizdeki kaynaklar, Şeyh Ahmed-i Xânî öncesi ilim ve fikir hayatı konusunda henüz tekâmüle uğramadığından dolayı bu konuda biraz daha sabretmek durumundayız. Bulduğumuz aşamada biz Ahmed-i Xânî’nin üstadlarının isimlerini ve ders gördüğü medreselerin isimlerini kat’î bir şekilde henüz bilmemekteyiz. Ümidimiz, Osmanlı arşivlerinin ve çevre devletlerdeki arşivlerin hizmete açılması, araştırmacıların bir an önce bize yeterli bilgiler vermesidir.

III. AHMED-İ XÂNÎ VE SONRASI BEYAZIT SANCAĞINDA İLİM VE FİKİR HAYATI

A. AHMED-İ XÂNÎ (1651-1707)

Bayezid’in yetiştirdiği en önemli âlim ve fikir adamı hiç şüphesiz ki Şeyh Ahmed-i Xânî’dir. Bu nedenle biz, Xânî’yi Bayezid ilim ve fikir hayatı için bir milat olarak kabul ederek bu tebliğimizi Xânî ekseninde yazdık. Aşağıda Xânî ile ilgili kısaca bilgi verilecektir.

1. XÂNÎ’NİN YAŞAM SERÜVENİ, İLMİ VE FİKRİ HAYATI

Xânî, Beyâzid bölgesinde yetişen büyük bir İslam âlimi ve arifi, çok önemli şair ve filozofudur. İslam irfanının onyedinci yüzyıldaki büyük yıldızı Ahmed-i Xânî muttaki, dini ilimlerde yüksek derece ilim ve fazilet sahibi hakim ve edip bir zattır. Hicri 1061, Miladi 1651 yılında doğdu. Babasının adı İlyas’dır. Eserlerinde kendisini “Xânî” lakabıyla tanıtmaktadır. Xânî lakabını Hakkari yakınlarında bulunduğu söylenen Han köyünden veya burada yaşayan Xânî aşiretinden yada mensubu olduğu Xânîyan ailesinden aldığı tahmin edilmektedir.²² Araştırmacı-yazar Abdullah Varlı’nın bildirdiklerine göre Osmanlı Arşivlerinde ailesinin Miladi 15. asırda Hakkari’nin Xânî bölgesinden Van Hoşab’a geldiği kaydedilmektedir. Xânî’nin ailesinin, 16. asırda İran Safevi Şahı Tahmasb’ın Van ve çevresine

²⁰ Bazidî, Molla Mahmûd, *Adât*, s. 144, 146, 158, 178, *Camieyê Risâleyân*, s. 13-16,

²¹ Bkz. Beyazidî, Molla Mahmûd, *Camieyê Risâleyân*, s. 17-19.

²² Alevî, Hâdî, *Durru’s-Semîn Mukaddimesi*, s. 13; Doskî, *Cevheru’l-Meânî*, s. 13-15; Yıldırım, Kadî, *Nubehara Biçûkân*, s. 13; Celâlî, *Mecmuatu’l-Fuyûzât*, s. 3-4.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

saldırması üzerine aile reisi Şeyh Abdurrahman Xânî öncülüğünde gelip Dize Sor denilen köye, Emir Rüstem el-Xânî zamanında da oradan Eski Beyazıt’a yerleştikleri rivayet edilmektedir.²³

Araştırmacı Abdullah Varlı’nın belirttiğine göre Osmanlı arşivlerinde Şeyh Ahmed-i Xânî’nin alim, arif ve katip (yazar) olan babası Şeyh İlyas’ın Beyazıt Sinaniyye Medresesine müderris, başka bir arşiv kaydında Miladi 1644’de Beyazıt Sancak Meclisine Katip olarak atandığı belirtilmektedir. Hayatını ilme adadığı için kendisinin evlenmediği, ardında evlat bırakmadığı bilinmektedir.²⁴

Kendisi gibi babası ve ailesinin diğer fertleri de ilimle uğraşp ilmi eserler telif eden Ahmed-i Xânî, Doğu Anadolu’nun birçok bölgesini dolaşarak Arapça, belagat ve dini ilimleri okudu; ayrıca astronomi ile ilgilendi. Dini ilimler başta olmak üzere zamanın edebiyat dünyasındaki ilimlerine genç yaştan itibaren vakıf olmayı başarmış ve yaşadığı dönemin kültür, edebiyat ve düşünce dünyasına damgasını vurmuştur. Hicri 1081 yılında daha yirmi yaşında iken Beyazıt’ta Divan Katibi olarak tayin edildi. Daha sonra o görevden ayrıldı ve kendisini ilme adadı. Bir süre bu bölgenin kültür merkezi olan Cizre’de yaşadığı ve Mem-u Zin adlı eserini orada kaleme aldığı, İran, Mezopotamya, Ahlat, Bitlis, Bağdat, Şam, Halep, Mısır medreselerinde eğitim gördüğü, İslam Tasavvufu ve Felsefesi ile Yunan Felsefesi ve İsrakilik Ekolünün görüşlerini bu medreselerde öğrendiği, astronomi, şiir ve sanat tekniğini öğrendiği belirtilmektedir.²⁵

Şeyh Ahmed-i Xânî Beyazıt’ta Hicri 1097’de bir cami ve medrese inşa ettirerek imamlık görevinin yanı sıra dinî ve felsefî eğitim-öğretimle meşgul oldu.²⁶ Şeyh Lakabı ile tanınmasına rağmen geride klasik bir tarikat bırakmayan Xânî’nin “*Şeyhlik, Sofilik ve keramet, ilim okumak ve onunla amel etmektir/ kuşkusuz halvet yerin okuduğun hücren, tarikatın ise şeriattır.*”²⁷ dizeleri meşrep ve mesleğinin ilim olduğunu ifade etmektedir.

Vefatından sonra ders okuttuğu medresesinin ve imamlık yaptığı caminin yanına defnedilmesini talebelerine vasiyet eden Xânî Hazretleri bazı kaynaklara göre Emir Abdulfettah tarafından oraya defnedildi.²⁸ Yazma bir eserde “**Tare Xânî İla Rabbih** (*Xânî Rabbine Doğru Uçtu*)” cümlesinden yola çıkılarak ebcet hesabıyla Hicri 1119, yani Miladi 1707 yılında vefat ettiği ileri sürülürken,²⁹ bazı tarihçilere göre Miladi 1736 veya 1737’de vefat ettiği belirtilmiştir.³⁰ Halk arasında Allah dostu bir veli

23 Varlı, Abdullah, *Dîvânü Jinegariyâ Ehmedé Xânî*, İst., 2004, 1/ 87, 172; Krş. Ed-Doski, Tahsin İbrahim, *Cevheru’l-Maani*, 15-16.

24 Varlı, Abdullah, a.g.e., c: 1, s.181, c: 2, s: 263-264.

25 H. Mem, *Üçüncü Öğretmen Xânî*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yay., İst., 2005, s. 22.

26 Ed-Duski, a.g.e., s. 26.

27 Xânî, Ahmed, *Nubihar*, Zeynel Abidin Amedi El Yazması Tıpkı Basım, Diyarbakır, tsz., s. 31.

28 Ed-Duski, *Cevheru’l-Meânî*, s. 27,28.

29 H. Mem, *Üçüncü Öğretmen Xânî*, 24.

30 Ed-Duski, *Cevheru’l-Meânî*, a.y.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ XÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olarak kabul edilen Şeyh Ahmed-i Xânî'nin Doğubayazıt'ta İshakpaşa Sarayı'nın yanında bulunan türbesi halen ziyaretgâhtır.

2. BAŞLICA ESERLERİ VE ESERLERİNİN MUHTEVASI

2.1. MEM-U ZİN: Şeyh Ahmed-i Xânî'nin en meşhur kitabı Mem u Zin isimli eseridir. Mesnevi türünde yazılıp İlahi aşkı Mem ile Zin adlı iki aşık zatın şahsında ele alan eserdir. Ahmed-i Xânî'nin en önemli eseri olarak kabul edilir. 44 yaşında iken yazdığı bu eseri Ahmed-i Xânî'nin olgunluk dönemi eseri olarak da kabul edilmektedir. Eserde aşk olayı ile beraber toplumsal meseleler, idari ve siyasi öğütler, zamanın ilim adamlarına, halka, idarecilerine yönelik tavsiye, tenkit, serzeniş ve tekliflere de yer verilmektedir. “*Mem û Zin*” isimli eserin konusu mecazi ve hakiki aşk, dayanağı Mem ile Zin arasında vaki olan aşk olayıdır. Bununla beraber Şeyh A. Xânî'nin M.Ö. 3000 tarihinden vukubulan Memê Alan destanından etkilenip yararlandığı da belirtilmektedir.³¹

1695'de yazımı tamamlanmış olan bu eser, 1898 yılına kadar el yazılarıyla yazılmış nüshalar halinde okunmuş, istinsah edilmiş ve böylece sonraki yıllara aktarılmıştır. Zira bu devirde Doğuda onu matbaa ile basma imkânı yoktu. Ancak yazılmasından 203 yıl sonra (1898 yılında) bazı bölümleri Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'da bastırılan bazı gazete ve dergilerde yayınlanmıştır.³² Mem û Zin, matbu kitap olarak ilk kez 1919 senesinde İstanbul'da Arap harfleriyle basılmıştır.³³

2.2. NUBİHAR: Çocuklar için yazılmış Kürtçe-Arapça lügat kitabıdır. Manzum bir şekilde yazılıp dinî, sosyal, eğitimsel ve ahlakî nasihatlerin de bölüm aralarında verildiği manzum bir eserdir. Üç asır boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bölümlerinin baş kısmında eğitim, ahlak ve toplumsal olaylarla ilgili veciz ifadeler bulunan ve bir ahlak kitabı mahiyetinde olan, medrese çevrelerinde Newbihar ve Nubar diye de meşhur olan bu eser, şeyhin elimizde bulunan en eski eseridir. “Nubihar” da “*Mem û Zin*” gibi birçok defa basılmış ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Eser, yazılışından sonra el yazılarıyla bir birinden istinsah edilerek çoğaltılmış, bu el yazması nüshalar ile sonraki nesillere aktarılmıştır. Matbaa ile basılanlara gelince, elimizde bulunan nüshaların bazılarında basım tarihi belirtilmemiştir. Ancak son yıllarda Türkiye'de ve dış ülkelerde Nubihar'ın Arap ve Latin harfleri ile birçok defa bastırıldığı bilinmektedir.

Nubihar'ın belli başlı dört adet şerhi olduğu bilinmektedir. Bunların isimleri şöyledir:

2.2.1. Zeynulabidin b. Molla Ramazan el-Amedi'nin “*Mecmeu'l- Enhar Fi Şerhi Kitabı Newbihar*.”³⁴

31 Xânî, Ahmed, *Memu Zin*, Terc . Mehmet Emin Bozarslan, Hasat Yay, İst., 1990, s. 83. Mem u Zin ile Memê alan destanı arasında mukayese ve geniş bilgi için bkz. H. Mem, *Mem u Zin İdeal Memê Alan Destan Masal*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yay., İst., 2005.

32 A.Xânî, *Mem û Zin*. Çev.M.E.Bozarslan. Deng Yay.(sunuş) sh:80

33 A.Xânî, *Mem û Zin*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İst., 1919. Bkz. A.Xânî, *Mem û Zin*. Çev.M.E.Bozarslan, s.81.

34 Amedi, Zeynel Abidin, *Mecmeu'l-Enhar Fi Şerhi Nevbahar*, Diyarbakır., tsz.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2.2.2. Ahmed Hilmî el-Kuği ed-Diyarбекrî, Gülzara Hemukan Şerha Nubihara Pıçukan.

2.2.3. Feyzu'l-Kadiri'r-Rahmân Şerhu Nubihârâ Biçûkân.³⁵

2.2.4. Ehmedé Xânî Külliyyatı-Nubehara Biçukan.³⁶

2.3. İMAN AKİDESİ: Şeyh Ahmed-i Xânî'nin bir diğer eseri de Kelam ve Akaid ilmine dair yazmış olduğu bu manzum eserdir. İmam-ı Azam'ın Fıkh-ı Ekber'i veya Maturidiye Mezhebine ait Emali kitabı gibi, İslam itikadının temel prensiplerini özetle belirlemiştir. “Akida İmané” risalesi 70 (yetmiş) beyitten oluşmuştur. Bu kitapta Akaid ilminin temel konuları olah uluhiyet, nubüvvet ve sem'iyat kapsamına giren inançla ilgili esaslar şiirsel olarak çok veciz bir biçimde yazılmıştır. Manzum olan Akida İmanı bu açıdan nesir halindeki Nesefî'nin Akaid'ine benzemektedir. Eser, genel itibarıyla İslam Düşünce ekollerinden Eş'arî Fırkası görüşlerine göre yazılmıştır. Bazı konularda Maturidî Fırkasının görüşlerinin tercih edildiği eserde Mu'tezile, Cebriye, Müşebbihe, Mücessime ve Şia mezheplerine telmih yoluyla tenkitler yapılmakta, onların görüşleri akli ve nakli delillerle çürütülmeye çalışılmaktadır. Bu eser de şark medreselerinde üç asır boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur.

Eqida İmané, çeşitli zamanlarda basılmıştır. Ayrıca Ahmet Hilmi el-Kuği tarafından “*Rehber-i Sanî Şerha Akida Hanî*” adıyla Kürtçe ve Molla Musa el-Celâlî tarafından “*Feyzu'l-Kadiri'l-Mennân Şerhu Akîdeti'l-îmân*” adıyla Arapça tercüme ve şerh edilmiştir.³⁷ Prof. Dr. Kadri Yıldırım tarafından da Akide üzerinde Türkçe açıklamalı bir şerh yazılmış olup “*Ehmede Xânî Külliyyâtı*” kapsamında 2. Kitap olarak bastırılmıştır.³⁸

2.4. DİVAN: Ahmed-i Xânî'nin yazmış olduğu şiirlerinin muhtelif yer ve zamanlarda derlenip toplanarak birleştirildiği ve Divan adı verildiği eseridir. Muhtelif konularla ilgili edebi ve sanat değeri yüksek şiirlerde genel olarak din, toplum, tasavvuf, evren, felsefe, zaman zaman tarihle ilgili konular işlenmektedir. Sonraki yıllarda dini, felsefî, sosyal ve edebi şiirlerinin derlenerek toplandığı bu eser üzerinde Iraklı Tahsin İbrahim ed-Duski tarafından bir şerh kitabı yazılmıştır. Şerh kitabının başında Ahmed-i Xânî'nin yaşamı, eserleri, talebeleri, ilmî ve fikrî hayatı, hakkında yapılan çalışmalar ile ilgili 46 sayfalık bir giriş eklenmiştir.³⁹

2.5. DİĞER ESERLERİ: Günümüze ulaşan bu eserleri ile beraber bazı kaynaklarda Yusuf ve Züleyha, Leyla ve Mecnun, Siseban, Siyah Atın Sözlere, Fıkıh İlminde Tuhfetu'l-Avam, Nehcu'l-Enam,

35 Celâlî, Molla Musa, *Feyzu'l-Kadiri'l-Mennân Şerhu Nubihara Biçûkân*, Sembol Yay., İst., 2011; el-Celâlî, *Mecmuatu'l-Fuyûzât* (İçinde), İhvan Neşr, İst., 2012.

36 Yıldırım, Kadri, *Nubehârâ Biçûkân*, Avesta Yay., İst., 2008.

37 Bkz. El-Celâlî, *Mecmuatu'l-Fuyûzât*, (Şerhu Akîdâ İmân kısmı) s. 1-43.

38 Yıldırım, Kadri, *Eqîdeyâ imâné*, Avesta Yay., İst., 2008.

39 Doskî, Tahsin İbrahim, *Cevheru'l-Maânî, Şerhu Divânî Ahmed el-Xânî*, Spirez Yay., Duhok, 2005.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sekerat’ul-Mevt adlı kitaplarıyla birlikte Coğrafya ve Felek ilmi hakkında Erde Huda (Allah’ın Arzı) adlı bir kitap yazdığı da ifade edilmektedir. Bu eserlerin ona aidiyeti daha kesinleşmemiş bulunmaktadır. Aynı adlarla başka müelliflerce yazılmış eserlerle karıştırılmış olmaları da muhtemeldir. Ahmed-i Xânî’nin diğer eserlerinin tesbiti için Bayezid ve çevresi, Mako ve Çevresi, Ermenistan ve Erivan, Kuzey Irak ve Türkiye’nin doğu ve Güneydoğu Bölgesindeki Medreseler, Molla aileleri, Kütüphaneler, Araştırma Merkezleri ile Fransa, Rusya ve Almanya’nın bazı kütüphanelerinde yeterince araştırmalar yapılmalıdır. Özellikle Jaba ve Lerch’in izlerini sürmek gerekmektedir.

IV. AHMED-İ HANİ SONRASI BEYAZID SANCAĞI İLİM VE FİKİR HAYATI

Buraya kadarki malumattan da anlaşıldığı gibi Ahmed-i Xânî öncesi Beyazid ulemasından henüz adını bildiğimiz ve hakkında bilgi sahibi olduğumuz ilmî ve fikrî şahsiyetler bulunmamaktadır. Böylesine önemli bir ilim ve fikir adamının yetişmesini sağlayan ilmî ve fikrî atmosferin arka planında elbette ki çok önemli ve çok değerli şahıslar mutlaka vardır. Ancak Xânî’nin büyüklüğü ve olağandışı hususiyetleri sanki kendisinden önceki ulemanın isimlerini nesh etmiş, onların ilmî faaliyetlerini de kendi kapsamına almıştır. Kendisinden sonraki döneme gelince, bu konuda şu gerçek açıkça anlaşılmaktadır: Ahmed-i Xânî’den sonra Beyazıt’ta yeni bir ilim ve fikir hayatının başladığını söylemek mümkündür. Bu ilim ve fikir hayatının bilimsel dayanağı ise, Xânî’nin ilim dünyasına miras bıraktığı eserleri ve yöntemi ile O’nun felsefe, edebiyat ve şiirde açtığı çığırır. İşte bundan sonra medreselerde ilim tahsil eden ve toplumda tanınan kabiliyetli âlimler, hep bu çığırda yürümüşler ve Xânî geleneğini devam ettirmişlerdir. Bunun en güçlü ispatı da Xânî’nin yazmış olduğu Nubar ve Eqîdâ İmâné eserini medresenin temel ders kitabı olarak kabul etmiş olmalarıdır. Öyle ki, nasıl ki Molla Cami’nin nahiv kitabını okumayan molla sayılmadığı gibi, Xânî’nin Nubar ve Akide kitabını okumayan da “feqî” bile sayılmazdı. Bu kısa açıklamadan sonra aşağıda Xânî açılımını devam ettiren ilim ve fikir adamlarını sıralayacağız.

A. İSMAİL-İ BEYAZİDÎ (1065-1121)

Ahmed-i Xânî’den etkilenen ve kendisine talebelik yapıp adı ve şanı günümüze ulaşan Bayezidli ilim adamlarının ilki ve en meşhuru İsmail-i Beyâzidî’dir. Onun hakkında bize bilgi veren elimizdeki ilk tarihi belge, Molla Mahmud-i Beyâzidî’nin Alexander Jaba tarafından bastırılan “*Camieyé Risâleyân û Hikâyetân*” isimli eseridir. Bu eserde Molla Mahmûd, hemşehrisi ve selefi hakkında şu bilgileri vermektedir: “Kürtlerin altıncı şairinin ismi İsmâil’dir. Aslen Bayezidlidir. Ahmed-i Xânî’nin şakirdidir. Hicri 1065 yılında dünyaya gelmiş, 1121 yılında da vefat etmiştir. Çocukların okuduğu “*Gülzâr*” isimli Kürtçe, Arapça ve Farsça dillerini muhtevi bir lügat kitabı vardır. Ayrıca Kurmanci lehçesinde birçok şiir, gazel ve beyitler yazmıştır. Bayezid çevresinde tanınan ve meşhur olan bir kişidir. Bayezid’te vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.”⁴⁰ M. Emin Zekî Beg de Molla Mahmud’un verdiği bilgileri kısaltarak

⁴⁰ Beyâzidî, Molla Mahmûd, *Camieyé Risâleyân ve Hikâyetân*, Neşr. Aleksander Jaba, Dâru Tibâeti Akademiyâ İmparatoré, St. Petersbourg, 1860, s. 15.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

onun hakkında aynı bilgileri vermekle birlikte doğum yılı olarak Hicrî 1060 yılını zikretmiştir.⁴¹ Ahmed-i Xânî’den bahseden eserler bu bilgileri birbirlerinden nakletmekle birlikte bizlere onun şiirlerinden örnekler sunmamaktadır.⁴² Hâlihazırda onun “*Gülzar*” isimli kitabı ile diğer eser ve şiirlerine rastlayamadık. Konuyla ilgili araştırmacılardan hayırlı haberler ümid etmekteyiz.

B. MURATHAN-I BEYAZİDÎ (1150-1190)

Ahmed-i Xânî ile ilgili yazılan eserlerde ismi geçen ilim adamlarından bir diğeri de Muradhan-ı Beyâzidî’dir. M. Emin Zeki Beg onun hakkında şu bilgileri nakletmektedir: “Hicrî 1150-1190 yılları arasında yaşamıştır. Kuvvetli bir şair idi. Kürtçenin Kurmanci lehçesiyle yazılmış edebi değeri parlak (çarpıcı) kasideleri ve gazel ve mersiyeleri bulunmaktadır. Ona ait bazı eserler daha bulunmaktadır.”⁴³

C. MOLLA MAHMUD-İ BEYAZİDÎ (1313-1375)

Ahmed-i Xânî’den sonra Bayezid Sancağı uleması içinde en önemli alim Molla Mahmud-i Beyâzidî’dir. Kendisine “İkinci Xânî” lakabı verilse, yakışır. Kürt tarihi ve edebiyatı kendisine çok şey borçludur. Bu nedenle tıpkı Şeyh Ahmed-i Xânî gibi, yıllar geçtikçe ve araştırmalar yeni verileri tespit ettikçe onun değeri daha da artacak ve popüleritesi yaygınlaşacaktır. Molla Mahmud-i Beyâzidî’yi tanıma konusunda ise Alexander Jaba ve P. J. A. Lerch’e borçluyuz.⁴⁴ Jan Dost’un onun hakkında söylediği “Molla Mahmûd sadece Ahmed-i Xânî’nin talebesi değil, aynı zamanda onun davasının tamamlayıcısıdır.” sözü son derece doğru bir tespittir.⁴⁵

Araştırmacılar Molla Mahmud’un 1797-1799 yılları arasında Bayezid’de dünyaya geldiğini ve eğitimi orada tamamladığını belirtirler.⁴⁶ Tefsîr başta olmak üzere diğer dinî ilimlerde ileri seviyede bilgi sahibi olduğu, değişik nedenlerle Van ve Erzurum’da yaşadığı, bazı resmî görevler yaptığı, daha sonra kendi halinde yaşayıp, maddî sıkıntılar çektiği belirtilir.⁴⁷ Molla Mahmud için en önemli tarihi fırsat, Rusya’nın Erzurum konsolosu Alexander Jaba ile tanışmasıdır. Bu tanışmadan sonra ikisi beraberce çalışıp, o güne kadar yazılmış olan Kürtçe eserleri tercüme veya istinsah yoluyla toplama ve derleme gayretini sürdürmüşlerdir. Ayrıca Molla Mahmûd tarafından birçok eser te’lif edilmiştir. Bu gayretler neticesinde araştırmacıların günümüz itibarıyla rastlayabildikleri şu eserler meydana gelmiştir:

41 Krş. M. Emin Zeki Bek, *Meşâhiru’l-Kurd ve Kurdistân*, Arapçaya Terc. Es-Seyyide Kerîme, Tahk. M. Ali Avnî, Dâru’z-Zaman, Dimaşk, 2006, s. 113.

42 Bkz. Hâdî el-Alevî, Can Dost, *Durru’s-Semîn Takdim Yazısı*, s. 76-77.

43 M. Emin Zeki Bek, a.g.e., s. 433.

44 Bkz. Jaba, Alexander., *Recueil De Notices Et Récits Kourdes*, St. Petersburg, 1860, s. 1-111.

45 Jan Dost, *Pêşgotin*, s. 13.

46 Can Dost, *Pêşgotin (Takdim Yazısı)*, Adatu Rusûmât-nâmeé Ekrâdiyye, Nubihar Yay., İst., 2010, s. 13.

47 Hâdî el-Alevî, Can Dost, *Durru’s-Semîn Takdim Yazısı*, s. 74.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

1. Şerefname Tercümesi: Şeref Han tarafından Farsça yazılan ilk Kürt Tarihi kitabı Molla Mahmud tarafından “Tevarih-i Kadîm-i Kurdistan” adıyla 1858 yılında Kürtçe’ye tercüme edilmiştir. Kürtçe’ye tercüme edilişi ise Jaba’nın isteği üzere gerçekleşmiştir. Bu eser, hâlihazırda Leningrad Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır. Moskova’da 1986 yılında bastırılmıştır.⁴⁸

2. Tarihu Kurdistân el-Cedîd: Molla Mahmud, Şeref Han’ın yazmış olduğu tarihten yaşadığı zamana kadarki aralığı tamamlamak amacıyla bu eseri yazmıştır. Ancak Can Dost’un dediği gibi bu kitap hakkında henüz elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır.⁴⁹

3. Adât û Rusûmatnâmeé Ekrâdiyye: Bu eser de Jaba’nın talebi üzerine yazılmıştır. Eser’de Kürtlerin örf ve adetleri, dinî ve millî gelenekleri, resmî protokolleri ile ilgili bilgiler verilmektedir. Bu açıdan söz konusu eser son derece önemlidir. Eser, Can Dost’un araştırma ve eklemeleri ile birlikte Nubihar Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.⁵⁰

4. Câmîé Risâleyân u Hikâyetân: Bu eser de Jaba’nın talebi üzere yazılmış olup onun katkıları ile gün yüzüne çıkmıştır. Jaba Bu eser üzerinde 111 sayfalık uzun bir değerlendirme ve araştırma yazısı yazıp, söz konusu yazısında Kürtler’den ve Kürtçe tarihî ve edebî eserlerden, Kürt edîp ve şairlerden bahseder, Molla Mahmud-i Beyazidî ile ilgili bilgiler verir, onunla beraber yaptığı çalışmalarından bahseder. Söz konusu eseri, kendi eklemeleriyle birlikte 1860 yılında St. Petersburg’da bastırır.⁵¹

Molla Mahmud-i Beyâzidî’nin bu eseri şu risalelerden oluşmaktadır:

- a. Kürdistan’a ait bazı aşiret, taife ve kabileler hakkındaki risale,
- b. Kürtçe’de tam ve kısaltılmış isim şekilleri hakkındaki risale,
- c. Kürtçe’de kadınlara ait tam ve kısaltılmış isim şekilleri hakkındaki risale,
- d. Kürtçe kitap, şiir, kaside, divan ve hikâye yazar Kürt müellifleri ile ilgili risale,
- e. Kürt Dili Fonetigi ve Sarf ilmi ile ilgili giriş mahiyetinde bir risale.
- f. Kürtçe Hikâyeler.⁵² Bu hikâyeler genellikle gerçekleşmiş tarihî olaylardır. İsmi geçen risale ve hikâyelerde bazı tarih ve teknik hataları olmuşsa da genel itibarıyla gerçekleşmiş olaylardan bahsetmektedir.⁵³

48 Hâdî el-Alevî, Can Dost, *Durru’s-Semîn Takdim Yazısı*, s. 74.

49 Hâdî el-Alevî, Can Dost, *Durru’s-Semîn Takdim Yazısı*, s. 74.

50 Bazidî, Molla Mahmûd, *Adat û Rusûmatnameé Ekradiyye*, Tahk. Can dost, Nubihar Yay., İst., 2010.

51 Jaba, *Recuil*, s. 1-111.

52 Bâyezidî, Molla Mahmud, *Câmîé Risâleyân û Hikâyetân*, s. 1-129.

53 Can Dost, *Mukaddime (Ekradiyye)*, s. 14.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

5. Kürtçe-Fransızca Kamus: Molla Mahmûd bu eserini Jaba ile birlikte yazmıştır. Can Dost’un verdiği bilgiye göre 15 000 sözcüğü ihtiva etmektedir. Bu sözlük de Molla Mahmud ve Jaba’nın ölümlerinden sonra 1879 yılında bastırılmıştır.⁵⁴

6. Tuhfetü’l-Hullân fi’l-Lugati’l-Kurdiyye: Kürt dili ve edebiyatı ile ilgili yazmış olduğu bir eserdir. Dr. Ma’ruf Xûzendâr’ın *Mahtutât Ferîde ve Matbûât Nâdire* adlı eserinde bu eserden bahsedilmiştir.⁵⁵

7. Ali Teremâxî’nin Sarf Kitabı Üzerine Şerh ve Haşiye: Bu eserinde Ali Teremâxî’nin Kürtçe yazdığı sarf kitabı üzerine açıklayıcı notlar eklenmiş, Kürt dili ve edebiyatı ile ilgili önemli bilgiler yazılmış ve Kürt Cami ve medreselerinde sürdürülen eğitim sistemi konusunda bazı bilgi ve öneriler yapılmıştır. Molla Mahmud’un bu eserini de yine Dr. Ma’ruf Huzendâr ve Can Dost’un Mem u Zin’e yazdığı şerhine Takdim Yazısı yazan Hâdi el-Alevî aracılığıyla haberdar olmaktadır.⁵⁶

D. ŞEYH MUHAMMED-İ CELALÎ (1851-1914)

Doğubeyazıt’ta Bediüzzaman’ın Hocası ve ona üç ay ders verdikten sonra icazetnamesini vermekle meşhur olan Şeyh Muhammed Celali, Ahmed-i Xânî’den sonra Bayezid’de müderrislik yapan ve ilmi faaliyette bulunan en önemli şahsiyettir. 1851 yılında dünyaya gelmişti.⁵⁷ bu zat, Celâlî aşiretine mensup idi. Aslen Arvasî olduğu ve Uzun müddet Celâlî kabilesi arasında kaldığı için kendisine "Celâlî" denildiği söylenmişse de bu doğru değildir. Zira o, nesep itibarıyla Celâlî idi, ancak Arvasîlerden Hatice Arvasî ile evlenmişti. Osmanlı’nın son yıllarında Bayezid Sancağında meydana gelen olaylar ve işgaller yüzünden Birinci Cihan Harbinin başlarında, memleketini terk edip Güneydoğu’ya hicret etmek zorunda kalmış, 1914’te Siirt’in Şirvan kazasında vefat etmişti.⁵⁸

Molla Muhammed Celâlî’nin torunu Şeyh Nizâmettin Arvâsî’den Eski Bayezid Sancağının ilmî ve fikrî hayatı konusunda bazı önemli bilgiler nakledilmektedir. Bu nakiller ışığında şu hususlar tespit edilmektedir:

1. Beyazıt’da 90 talebenin okuduğu, Müftü’nün bile içinde ders verdiği köklü bir medrese vardı.
2. Medresenin üstadı Şeyh Muhammed Celâlî, Said-i Nursî gibi bir dâhinin dersini üç ay boyunca verdiği göre derin bir ilim sahibi olduğu anlaşılmaktadır.
3. Nizamettin Arvâsî babasını tanıtırken “Babama meşhur ve maruf Hacı Seyyid Muhammed Celâlî derler.” der. Bu sözde Şeyh’in seyyid olduğu anlaşılmakla birlikte Doğubeyazıt halkı ve Şeyh’in ailesi

⁵⁴ Hâdi el-Alevî, Can Dost, *Durru’s-Semîn Takdim Yazısı*, s. 74.

⁵⁵ Hâdi el-Alevî, Can Dost, *Durru’s-Semîn Takdim Yazısı*, s. 75.

⁵⁶ Bkz. Hâdi el-Alevî, Can Dost, *Durru’s-Semîn Takdim Yazısı*, s. 75.

⁵⁷ <http://www.nurforum.org/forum/hayati-ve-talebeleri/son-sahitlerden/230/?wap2>

⁵⁸ <http://www.nurforum.org/forum/hayati-ve-talebeleri/son-sahitlerden/230/?wap2>.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve hâlihazırdaki torunları dedelerinin seyyid olmadığını, seyyidlikle alakasının sadece “eniştelik” babından olduğunu ifade etmektedirler.⁵⁹

4. Medresede Said-i Nursi 80 kitap okuduğuna göre, bu medresede klasik medrese sisteminin “rız” denilen sıraya konulmuş ders kitapları dışındaki kitapların da okunduğu anlaşılmaktadır.

5. Karşılıklı ziyaret ve hediyeleşme adetlerinden anlaşıldığı gibi o dönemde saygı ve hürmete dayalı, samimi bir atmosferi bulunan ihlâslı bir eğitim sistemi vardı. Hoca-talebe ilişkisi edep ve hürmet dairesinde sürdürülmekteydi.

6. O dönemde Şeyh Ahmed-î Xânî ve onun türbesi hürmet gösterilen ve ziyaret edilen bir statüde idi. Bu da o bölgedeki ulemanın Şeyh Ahmed-i Xânî mirasını takip ettiklerini göstermektedir. ⁶⁰

V. OSMANLI DÖNEMİNDE BAYEZİD SANCAĞINDA ŞEYH AHMED-İ XÂNÎ’NİN İLİM MİRASINI DEVAM ETTİREN İLİM VE FİKİR ADAMLARI

Bayezid uleması, Osmanlı döneminin ilim ve fikir hayatının etkisini hemen atıp yeni bir eğitim sistemine ve anlayışına girmemişlerdir. Selçuklulardan gelen ve Osmanlı döneminde devam eden eski Nizamiye Medreseleri sistemi, cumhuriyet döneminde de etkili olmuştur. Halen de bu sistemin etkisi devam etmektedir. Aynı şekilde Şeyh Ahmed-i Xânî tarafından bu sistem içerisinde yapılan açılım ve devrim de benimsenerek güzel bir sentez halinde devam ettirilmiştir. İşte biz de bu başlık altında bu sentezi devam ettiren alimler ile ilim ailelerini tanıtacağız.

A. ŞEYH AHMED-İ XÂNÎ’NİN İZİNDE BİR EHL-İ BEYT AİLESİ: ARVASİ SEYYİDLERİNİN İLMİ VE FİKRİ HİZMETLERİ:

Doğubeyazıt’ta ilim ve fikir alanında hizmet edenlerin başında seyyid, âlim ve bürokrat bir aile olan Arvâsî Ailesi gelmektedir. Osmanlı döneminde Van, Hizan ve diğer bazı ilim merkezlerinde olduğu gibi, Bayezid’de de çok önemli hizmetler yapmışlardır. Günümüzde Doğubeyazıt’ta kalan tek kalıntıları, Şeyh Ahmed-i Xânî türbesinin etrafında bulunan mezarlarıdır. Ailece baba-evlat olarak Xânî’nin etrafında kendilerine mütevazı, ama onurlu bir yer ayırtmışlardır.

Arvasi Seyyidleri Bağdat’ta A’lemu’l-Ulema (Âlimlerin En Âlimi) lakabıyla meşhur olan ve tanınan Hacı Şeyh Kasım el-Bağdadi’nin oğlu Seyyid Muhammed Kutub’un evlatlarıdır. Hülagu Han 1258 yılında Bağdat’ı istila ettiğinde aile parçalanmış, ailenin bir kısmı Musul’a hicret etmiş, daha sonra Urfa ve Bitlis’e, oradan da Mısır’a gitmişlerdi. Ailenin büyük oğlu Molla Muhammed de bir süre sonra Van’a gelip şehrin güneyinde yüksek dağlar arasında bir köy kurmuş, bu köyde büyük bir dergâh ve iki katlı bir cami inşa ederek oraya “Arvas” adını vermişti. Önceleri Kadiri tarikatına mensup olarak faaliyet gösteren, daha sonra da Nakşî tarikata yönelen ve “Arvas Seyyidleri” diye tanınan aile, altıyüz elli (650) yıl varlığını devam ettirerek bugüne ulaşmıştır. Ailenin soyu İmam Cafer-i Sadık aracılığıyla Hz.

⁵⁹ Şu anda Doğubeyazıt’ta mukim Nuri Barış, Hasan Barış, Nuri Öztürk Şeyh Muhammed-i Celâfî’nin torunlarıdır.

⁶⁰ <http://www.nurforum.org/forum/hayati-ve-talebeleri/son-sahitlerden/230/?wap2>.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hüseyin’e, Hz. Ali’ye ve oradan da Hz. Fatıma (R.A) aracılığıyla Hz. Muhammed (S.A.S)’e dayandığı gibi, anne tarafından da Şeyh Abdulkadir-i Geylani’ye ulaşır.⁶¹

Seyyid Kasım ölümünden yaklaşık 17 yıl önce tedris ve irşat için oğullarından Seyyid Molla Muhammed’i **Çölemerik** (Hakkâri) tarafına göndermiştir. **Osmanlıya bağlı bir ”Ocaklık”** olan Hakkâri (İrisân) Beyleri, Kuzey Irak Bölgesi’nden Van Gölü Havzası’na kadar olan bölgenin hâkimi durumundaydılar. Beyliğin en ihtişamlı dönemini yaşatan İbrahim Han Bey, bu dönemde bölgeye göç etmiş olan Seyyid ailesinden Seyyid Molla Muhammed’e kızı Fatma’yı vererek kendine damat edinir. İbrahim Han Bey, Seyyid Molla Muhammed’in arzusu üzerine birlikte İrisân Beyliği’nin merkezi olan Çölemerik’ten ayrılarak **ilim öğretmek ve insanları irşad** ile meşgul olacak münasip bir yer aramaya çıkarlar. Gezdikleri yerler arasında, şimdiki Van vilâyetine bağlı **Bahçesaray (Müküs)** kazasının güney- batısında bulunan, daha sonra **Arvâs Dağı** adı verilen dağın vadisini beğendiler. Bir ev, bir dergâh ve bir de medrese yaptılar. İkisi de sırtında taş taşıyıp, halen mevcut olan iki katlı camiyi inşa ettiler. İbrahim Han Bey, oradan ayrılmadan Arvâs ve çevresini eğitim için vakfetti. İkisi beraberce Arvâs köyünün ve külliyesinin temelini 1339 yılında attılar. Sonra dua isteyip beylik merkezi olan Çölemerik’e döndü.⁶²

Seyyid Molla Muhammed, inşa ettirdiği Arvas Köyünü bir ilim merkezine dönüştürür. Burada vakit geçirmeden eğitime başlar. Camiden başka, gerekli kitaplar için bir de kütüphane yaptırır. Seyyid Molla Muhammed’in kurduğu Arvâs Kütüphanesi’nde üç bin kadar el yazması kitap bulunuyordu. Bu kütüphanedeki kitapların bir kısmı, müelliflerin orijinal yazmalarıydı. Hemen her türlü ilim ve fenne ait büyük bir hazine olan bu kütüphane, ne yazık ki, Birinci Dünya Savaşı’nda Ermeniler tarafından yakılmıştır.⁶³

Seyyid Molla Muhammed ve Hakkâri Beyi İbrahim Han Bey’in beraber belirledikleri bu yer birçok yönüyle manidardır. Bu bölge hem konumu hem de farklı inançları barındırması bakımından önemlidir. Çünkü bölge, İran’a yakın bir yer olup, İran’daki Şia tehlikesinin Anadolu topraklarına sızmasını önlemişler. Osmanlı Devleti ile İran arasında sınır teşkil eden bölgenin istikrarını bir nevi bu seçkin aile sağlar.⁶⁴

Arvasî sülalesinden Doğubeyazıd’a gelen kola Doğu Bayezid Arvâsîleri denilmiştir. Bunlar da Seyyid Abdurrahim’in evlatlarıdır. Bunlardan birkaç tanesini tanıtmakta fayda görüyoruz:

61 *Abdulkasım Arvasî Maddesi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1/211; Arvasî ailesi hakkında geniş bilgi için bkz. Seyyit Battal Arvasî, Bani-i Arvas Seyyid Muhammed Kutub, İst. 2008.

62 Alikılıç, Dündar (2007). “Arvas ve Arvasîlerin Van Gölü Havzasındaki Etkinlikleri”. *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu, 4-7 Eylül 2006*. Ankara: Bitlis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Ed. Oktay Belli, s. 257-264.

63 Alikılıç, a.g.m., a.y.; Abdulcebbar Kavak, *Seyyid Taha-i Nehri*, Vameda Ofset, Van 2016, s. 138.

64 Bkz. Alikılıç, a.g.m., a.y.; Arvasî, Seyyid Battal, a.g.e., a.y.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

a. Seyyid Abdurrahim Arvasî: Van’daki Arvasîlerin ilk atası Seyid Molla Muhammed, Doğubayezid Arvasîlerinin ilk atası ise Seyyid Abdurrahim’dir. Seyyid Abdurrahim; Arvâs’da babasının medresesinde ve sohbetinde yetişti. İlim ve hâl bakımından akranını geçip meşhur oldu. Civar şehirlere yayılan şöhretini duyan İshak Paşa, Seyyid Abdurrahim’i tedris ve irşad için Bayezid Sancağı’na istedi. Babasının izni ile Bayezid’e gitti ve gider gitmez medresesini kurdu. Bir yandan tedris, bir yandan irşadla meşgul oldu. Böylece Seyyid Abdurrahim, İshak Paşa’nın muallim ve mürşidliği görevini yürütmüştür. Seyyid Abdurrahim 1786 yılında vefat etmiş olup, kabri Yukarı (Eski) Doğu Bayezid’da, Arvâsî kabristanında Ahmed-i Hânî Mescidi’nin yanındadır.

b. Seyyid İbrahim Arvâsî: Seyyid Abdurrahim’in vefatından sonra, kendi medresesinde ilim tahsil etmiş ve terbiyesinde yetişmiş oğlu Seyyid İbrahim, İshak Paşa’nın yanında babasının yerini almış, Paşa’nın baş danışmanı olmuş, vefat edinceye kadar esas vazifesi olan tedris, talim ve irşadla meşgul olmuştur. Osmanlı Devleti adına zaman zaman elçi olarak İran’a gönderilmiştir. 1832 yılında vefat etmiş kabri Doğu Bayezid’daki aile kabristanındadır.

c. Seyyid Abdulazîz Arvâsî: Seyyid İbrahim’in Abdülaziz (öl.1888) adlı oğlundan nesli devam etmiştir. Seyyid Abdülaziz’in büyük oğlu Seyyid Emin’dir. 1854’te Yukarı Doğu Bayezid’de tevellüt, 1914’te yine orada vefat etmiştir. Yedi oğlu, iki kızı vardı. Seyyid Abdülaziz’in kızı Seyide Hadice, Bayezid Medresesi’nde yetişen ve orada müderrislik yapan Şeyh Muhammed Celâlî ile evlenmiştir.65 Beyazid Arvasîlerinden olup dinî, ilmî ve sosyal hizmetlerde bulunan yaklaşık olarak 17 âlimin türbesi Şeyh Ahmed-i Xânî’nin türbesinin çevresindedir.

VI. CUMHURİYET DÖNEMİ AHMED-İ XÂNÎ MİRASINI SÜRDÜREN İLİM VE FİKİR ADAMLARI:

A. HALİFE YUSUF (1885-1965)

Cumhuriyet döneminde Ahmed-i Xânî’nin ilim mirasını sürdüren Bayezidli en meşhur ve önemli alim Halife Yusuf’tur. Kendisi, aynen Ahmed-î Xânî gibi, medreselerde Arapça, Farsça ve Osmanlıca dilleri kullanılmakta iken, tüm eserlerini içinde yaşadığı halkın dili olan Kürtçe ile yazmıştır. Üstelik harf inkılabının gerçekleştiği ve Arap alfabesi ile Kürtçe yazılmış kitapların takibat altında bulunduğu çok zor ve sıkı bir dönemde bizlere birkaç önemli eser geride bırakmıştır.

1. HALİFE YUSUF’UN İLMİ VE FİKRİ HAYATI

1885-1965 yılları arasında yaşayan ve Doğubayazıt’ta doğup yine orada vefat eden, eğitimini zamanının en meşhur şark medreselerinde gören, Beyazıtlı meşhur müderris Şeyh Muhammed Celali’nin öğrencisi ve Bediuzzaman Said-i Nursi’nin medrese arkadaşı olan Halife Yusuf Topçu, İshak Paşa Sarayı’nın

65 Alikılıç, Dündar (2007). “Arvas ve Arvasîlerin Van Gölü Havzasındaki Etkinlikleri”. *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu, 4-7 Eylül 2006*. Ankara: Bitlis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Ed. Oktay Belli, s. 257-264.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

topçusu Şerif Ağa'nın oğludur. Doğubayazıt'ın Zengezur Köyünde (Şimdiki Sarıgül Mahallesi) doğdu. İlk tahsilini köyün imam-hatibi olan Molla Ahmed Hocanın yanında yaptı. Akabinde Şeyh Muhammed Celali'nin medresesine intisap ederek ondan ders aldı. Harbi Umumi'de Siirt iline göç etmiş, oranın âlimlerinden Molla Hamid Efendi'nin yanında Feraiz ilmi eğitimi görmüştür. Daha sonra Cizre'ye giderek Hedil Köyünde bir süre ikamet etmiştir. Şeyh Muhammed Derşevi'den 25 Ramazan 1341 (1925) yılında Nakşibendi tarikatı, Şeyh İbrahim Hakkı el-Basreti'den de 1351 (1935) yılında Kadiri Tarikatı icazetnamesini almıştır. Bilahere Bağdat'a gidip Kadiri Tarikatının kurucusu Şeyh Abdulkadir-i Geylanî'nin makberini ziyaret etmiştir. Ömrünün son bölümünde Doğubayazıt'a gelerek dini eserler telif etmek, halkın dini hizmetlerini sürdürmek ve ilim okutmakla meşgul olmuştur. 40 yıl boyunca Siyamu'd-Dehr denilen nafil orucu tutmuş, gecelerini hep teheccüt namazı kılarak ihya etmekle geçirmiş, 09.02.1965 yılında Salı gecesi saat 2'de 80 yaşında iken vefat etmiştir. Geride aşağıda adı geçen eserleri bırakmıştır.

2. ESERLERİ VE ESERLERİNİN MUHTEVASI

Doğu ve Güney Doğu Anadolu'da en çok eser veren ve kitapları en çok okunan müelliflerimizden Halife Yusuf hazretlerinin ilmi değeri yüksek eserleri şunlardır:

2.1. İRŞADU'L-İBAD (BÜYÜK ŞAFİİ İLMİHALİ): Şafii Mezhebinin fikhî içtihatlarının derlendiği ve toplu olarak ele alındığı eserdir. Kürtçe yazılan en geniş fıkıh kitabı özelliğini de taşımaktadır. İman, temizlik, abdest, gusül, teyemmüm, hayız, namaz, zekat, oruç, hac, bey' (alışveriş ve ticaret), miras, nikah, talak, nafaka, riddet, kehanet gibi fikhî meselelerin klasik ilmihal kitapları usulü üzere işlendiği bir eserdir. Şafii Mezhebinin en tanınmış alimlerinden İbn Hacer, Remli, Rafii gibi alimlerin eserlerinden, el-Envar, Beycuri, Muğni'l-Muhtac gibi meşhur kitaplardan faydalanarak yazmıştır.⁶⁶

Matbaayla ilk defa 1948 yılında Suriye'de basılan eser, Türkiye'de 1960 yılında Ankara'da Nur Matbaası'nda Arap harfleriyle basılmıştır. Son olarak İstanbul'da Hira Yayınları tarafından hem Arap, hem de Latin harfleriyle basılan eser, 1998'de Türkçe tercümesi ile birlikte iki cilt halinde üçüncü kez basılmıştır.

2.2. FERAİZ İLMİ (İSLAM MİRAS HUKUKU): İslam Miras Hukuku konusuyla ilgili olarak bölge âlimleri arasında ilk defa müellif tarafından yazılan eserdir. Miras konularını detaylı ve sistematik bir şekilde ele almaktadır. Ortasında çarpım tablosu gibi kime ne kadar pay düşeceğini kolayca tesbit etmek amacıyla üstte baba, ana, koca, karı, oğul gibi mirasçıların karşılaştırılıp denkleştirilmesiyle sonuç elde edilecek orijinal bir feraiz cetveli vardır.⁶⁷

⁶⁶ Topçu, Halife Yusuf, *İrşadu'l-İbad Min Avami'l-Mü'minîn*, Nur Yay., Ankara, 1960.

⁶⁷ Topçu, Halife Yusuf, *Ferâiz*, Nur Matbaası, Ankara, 1960.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2.3. HUTBE KİTABI: Cuma günü Şafii Mezhebi içtihatlarına uygun bir şekilde Cuma Namazı kılınmasını ve Cuma Hutbesinin okunmasını öğreten ve hocalara hitaben yazılan bir eserdir.

2.4. MANZUM TAKRİZ (DİNİ VE TASAVVUFİ ŞİİRLER): Allah ve Peygamber sevgisi başta olmak üzere dini ve tasavvufi duyguların yoğun olarak işlendiği ilahilerden oluşan bir kitaptır. Müellifin şiirlerinden bir kısmının toplandığı eserdir.

2.5. TUHFETU’Z-ZAKİRİN: Hz. Muhammed’e ait hadislerin muhtelif hadis kitaplarından seçilerek Arapça metin ve Kürtçe tercümesi ile beraber alındığı ve her bir hadisten sonra kısa bir izahın yapıldığı eser de türünün bölgede yazılan ilk eserdir.

2.6. TECVİDU’L-KUR’AN: Hocalara ve medrese talebelerine yönelik olarak yazılmış bu eserde Kur’an-ı Kerim’i tecvit üzere okumanın esasları ele alınmaktadır. Bu eser de bölgede Kürtçe yazılan ilk tecvit kitabı olarak bilinmektedir.

2.7. TUHFETU’L-AMİLİN (FİKİH İLMİ, ŞAFİİ MEZHEBİ): Şafii Mezhebi üzerine yazılmış bir küçük ilmihal kitabı mahiyetindedir.

2.8. TUHFETU’S-SIBYAN (ÇOCUKLARA ARMAĞAN): Çocuklar için yazılmış temel dini bilgilerin yer aldığı ve Şafii Mezhebine göre yazılmış bir iman ve ilmihal kitabıdır. İrsadu’l-İbad’ın özeti mahiyetindedir.

B. MÜDERRİS MOLLA MUSA CELÂLÎ (GEÇİT) HOCA

Halife Yusuf’tan sonra Doğubayazıt’ta köklü bir medrese eğitimi veren ve binlerce talebe yetiştiren, talebelerine klasik medrese programının yanında Ahmed-i Xâni’nin Nubihar, Ekîda İmané eserlerini de okutan alim, Molla Musa Celâlî’dir.

1. İLMİ VE FİKRİ HAYATI

1938 yılında Doğubayazıt’ın Telçeker Köyünde doğan ve ilk okuldan sonra bölgenin muhtelif medreselerinde 17 yaşına kadar dini ilimleri tahsil eden müellif, daha sonra İmam-Hatiplik görevine başlayarak yaklaşık 50 senedir medreselerde ders vermektedir. Son beş yılında kendisini tamamen ilmi kitaplar hazırlamaya adanmış müellif halen yaşamakta olup Doğubayazıt’ta ikamet etmektedir. Molla Musa el-Celali diye meşhur olmuştur.

2. ESERLERİ VE ESERLERİNİN MUHTEVASI:

Müellifin medrese çevrelerinde ve dini ilimler alanında gerek Türkiye’de gerekse çevre ülkelerde tanınan eserleri şunlardır:

2.1. MECMUATU’L-ULUM: Eski medreseler ile çağdaş dini okul ve fakültelerce okutulan Sarf, nahiv, Mantık İlmi, Vadî İlmi, Akaid, Tasavvuf, Fıkıh Usulu, Tefsir Usulu, Hadis Usulu, Tecvid, Aruz İlmi, Belağat, Beyan, Münazara, Meani, Bedi ilimleri gibi 15 adet temel ilmin kısa ve öz bir şekilde ele

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

alındığı ansiklopedik bir eserdir. İslami İlimlere Giriş niteliğinde toplu ve yeterli bilgilerin talebeye hazır bir şekilde sunulmasını hedef almaktadır.68

2.2. MECMUATU’L-FEVAİD: Günümüzde yaşayan bir dini ilimler talebesinin bilmesi gereken klasik ve modern konulardaki bilgilerin toplu bir şekilde ele alındığı Faydalı Bilgiler Ansiklopedisi niteliğindedir.69

2.3. MECMUATU’L-KASAIÐ: Arap cahiliyyesi döneminde en meşhur Muallakat-ı Seb’a (Kabe’ye asılan yedi adet kaside) şiirleri ile İslam Tarihinde çok meşhur olan Arapça edebi kasideleri şerh eden bir eserdir. İslam Tarihi boyunca Arap Dili ve Edebiyatında en meşhur kaside ve divanların da ele alındığı eser, türünün ilki ve en toparlayıcısı olarak kabul edilmektedir. Hz. Ali ile İmam Şafii’nin divanları da eserde şerh edilmektedir. 70

2.4. MECMUATU’L-FETAVA: Şafii, Hanefi, Maliki, Hanbeli ve Caferi Mezheplerine ait fetvalar ile çağdaş konularla ilgili fetvaların toplu olarak özetle ele alındığı eser, klasik ve çağdaş sorunların her ikisine de cevap vermektedir. Eserde dini ve fikhî meseleler hakkında eski ve yeni en önemli İslam hukukçularının görüş ve içtihatları derlenerek ele alınmaktadır.71

2.5. MECMUATU’L-MAKASID: Buhari, Müslim, en-Nihaye, el-Camiu’s-Sağır gibi meşhur hadis kitaplarında geçen Mücmel ve Müşkil hadislerin haşiye ve şerhlerle açıklığa kavuşturulduğu eserde, ayrıca vaaz ile ilgili bir risale de bulunmaktadır.72

2.6. HAŞİYE ALA İŞARATİ’L-İCAZ: Bediuzzaman Said-i Nursi’nin Kur’an’ın belâgat ve i’cazı ile ilgili olarak yazdığı tefsir mukaddimesindeki zor ve anlaşılması müşkil olan ibarelerin açıklığa kavuşturulduğu bir esedir.73

2.7. MEVLİT VE DİVAN: Doğu bölgesinde asırlardır okunan ve eski dil üzere yazılmış olan Mevlid kitabının sadeleştirilerek yeni bir üslup ile Celâlî Kürtçesiyle yazıldığı eserde ayrıca müellifin muhtelif yıllarda yazdığı dinî ve tasavvufî şiirleri toplanmıştır.74

68 Celâlî, Molla Musa, *Mecmuatu’l-Ulum*, Sembol Yay., İst., 2003.

69 Celâlî, Molla Musa, *Mecmuatu’l-Fevâid*, Şefkat Yayınları, İst., 2004.

70 Celâlî, Molla Musa, *Mecmuatu’l-Kasaid*, Sembol Yay., İst., 2005.

71 Celâlî, Molla Musa, *Mecmuatu’l-Fetâvâ*, Sembol Yay., İst., 2006.

72 Celâlî, Molla Musa, *Mecmuatu’l-Makasid*, Sembol Yay., İst., 2006.

73 Celâlî, Molla Musa, *Haşiye Ala İşarati’l-İcâz*, Sembol Yay., İst., 2008.

74 Celâlî, Molla Musa, *Mevlid ve Divan*, Sembol Yay., İst., 2007.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2.8. ŞERHU KASAİD-İ İBN FARİZ: Meşhur Arap edebiyatçısı ve şairi İbn Fariz’in şiirlerinin şerh edildiği bir eserdir.⁷⁵

2.9. ŞERHU EBYATİ TARİHİ’L-HULEFA: İmam Suyuti’nin Tarihu’l-Hulefa adlı tarih kitabında geçen ve anlaşılması zor olan şiirlerin şerh edildiği bir eserdir.

2.10. ŞERHU EBYATİ NURİ’L-EBSAR: Hz. Muhammed ve on iki ehl-i beyt imamının hayatının ele alındığı meşhur Nuru’l-Ebsar adlı kitapta geçen ve anlaşılması zor şiirlerin şerh edildiği bir eserdir. Sembol Yayınları arasında basılmıştır.

2.11. BAZI ŞÜPHELERE CEVAPLAR: Günümüz ilahiyat âlimleri arasında tartışılan bazı konuların ele alındığı bu risale Arapça’dan Türkçe’ye tercüme edilen eser 1997 yılında İstanbul’da basılmıştır.

2.12. KIZIL İCAZ ŞERHİ: Mantık İlmi ile ilgili olarak Arapça yazılmış olan ve Bediuzzaman Said-i Nursi’nin de talimatlarının bulunduğu meşhur kitaptaki zor ibare ve konuların açıklığa kavuşturulduğu eserdir.⁷⁶

2.13. TEFSİRÜ’L MUHMEL ÜZERİNE HAŞİYE: Arapça yazılmış ve tamamıyla noktasız harflerin kullanıldığı meşhur “Tefsiru’l-Mühmel” adlı Kur’an tefsiri kitabının zor yerlerinin ve anlaşılmaz bölümlerinin açıklığa kavuşturulduğu eseridir. Birinci baskısı İstanbul’da yapılan bu eser müellifi tarafından tekrar genişletilmiş bir halde bastırılmak üzere yazılmaktadır.

2.14. İHSAN SÜREYYA SIRMA’YA REDDİYE: Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA’nın “Hilafetten Saltanata” isimli eserinde bulunan bazı iddialarının red ve tenkit edildiği bir reddiye kitabıdır. Türkçe yazılmıştır. Henüz basılmamıştır.

2.15. TA’LİKÂT ALA HAŞİYETİ’L-KIZILCI ALA TASRİFİ’L-EŞNEVÎ: Adından da anlaşıldığı gibi Eşnevî’nin Sarf ilminde yazdığı kitabının üzerinde yazılmış bulunan Kızılıcı Haşiyesinin müşkil ve zor yerlerini açıklayarak talebelere ve ilim adamlarının kitabı daha kolay anlamalarını sağlayacak ta’liklerin yazıldığı bir eserdir. O da Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.16. MECMUATU’R-RESÂİL: Bu kitap, dört risaleden oluşmuştur. Bu risalelerde özellikle günümüz İslâm dünyasında tartışılan sünnetin hücciyeti, recm, riddet, sigara, sigorta, organ nakli, Mehdi’nin gelişi, Hz. Hızır konusu, kabir azabı, şefaath gibi itikadî ve fikhî konuları ele alınmıştır. Söz konusu kitap da Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.17. ER-RİSALETU’D-DAİYYE İLA MAHABBATİ MUAVİYE: Bu eser, günümüzde Hz. Muaviye’yi ta’n etmek üzere yazılmış olan bir takım kitap ve makaleler karşısında geleneksel Ehl-i

⁷⁵ Celâlî, Molla Musa, *Şerhu Kasaidi İbn Fariz*, Sembol Yay., İst., 2008.

⁷⁶ Celâlî, Molla Musa, *Şerhu Kızıl İcâz*, Sembol Yay., İst., 2009.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sünnet ulemasının kaynak eserlerine dayalı bir şekilde Hz. Muaviye savunulmaktadır. Eser diğerleri gibi Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.18. NEFYU’L-CİHETİ VE’L-HULUL VE’L-İTTİHAD VE’L-MEKÂN ANİL’LLÂHİ’L-VAHİDİ’L-KAHHÂRİ’R-RAHMÂN: Bu eserde, İslâm akaidinin uluhiyet bahsinde Mücessime, Müşebbihe, ehl-i Sünnet ve Mu’tezile mezhepleri arasında tartışılan hulul, ittihad, cihet ve mekan konularını ilgili ayetlerin ışığında hadisler yardımıyla ve selef ve halef ulemasının izahatları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu eser de Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.19. TA’LİKÂT ALÂ’L-KİTÂBİ’L-LEZİ YEBHASU ANİ’L-LÂH: Said Havva tarafından yazılan “Allah” isimli Arapça kitabın zor yerlerinin anlaşılmasını sağlayan ta’liklerin bulunduğu bir kitaptır. Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.20. SENAU’S-SAKALEYN FÎ MENÂKİB-İŞ-ŞEYHEYN EBÎ BEKİR ES-SİDDİK VE ÖMER EL-FARÛK: Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer ile ilgili olarak temel İslam Tarihi kaynaklarından nakil ve istifadeyle yazılmış olan bir eserdir. Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.21. CELÂU’L-AYNEYN FÎ MENÂKİB-İ’L-HATENEYN USMÂN ZÎ’N-NUREYN VE ALÎ EBÎ’S-SIBTEYN: Hz. Osman ve Hz. Ali ile ilgili olarak temel İslam Tarihi kaynaklarından istifadeyle yazılmış olan bir eserdir. Diğer eserler gibi İstanbul’da Sembol Yayınları tarafından bastırılmıştır.

2.22. EL-ENVÂRU’S-SATIA FÎ’L-ECVİBETİ ANİ’L-İ’TİRÂDÂTİ’L-VÂRİDETİ ALÂ’L-HULEFÂİ’L-ERBAATİ: Dört halife ile ilgili ileri sürülen bir takım itirazlara karşı onları savunan ve bu konudaki şüphe ve itirazlara cevap veren bu eser de Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.23. NURU’L-BASAR FÎ MENÂKİBİ’L-EİMMETİ’L-İSNEY AŞER: Ehl-i beytin on iki imamının hayatları, şahsiyetleri, menkıbeleri ve İslâm tarihindeki yeri ile Ehl-i sünnet tarafından kendilerine verilen değer ve hürmeti anlatan bir eserdir. Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.24. FEYZU’L-KADİRİ’L-MUBDÎ ŞERHU’L-MEVLİDİ’L-KURDÎ: Molla Muhammed-i Bateâ tarafından yazılan ve Kürt bölgelerinde bir kaç asırdır Mevlid kandillerinde ve muhtelif vesilelerle merasim şeklinde okutulan Mevlidi Şerif’i Arapça’ya tercüme ettikten sonra bir de şerh eden bir kitaptır. Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.25. FEYZU’L-KADİRİ’L-ALLÂM ŞERHU NEHCİ’L-ENÂM: Molla Halil Siirdî tarafından yazılan Nehcu’l-Enâm isimli Akaid ve Kelâm manzumesini Arapça’ya tercüme edip yine Arapça Şerheden bu kitap da Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2.26. FEYZU’L-KADİRİ’R-RAHMÂN ŞERHU NEWBİHÂRÂ BİÇÛKÂN: Bu eser, Şeyh Ahmed-i Xânî’nin meşhur eseri Nevbihar’ı Arapça’ya tercüme edip Arapça açıklayan bir şerh kitabıdır. Sembol yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.27. FEYZU’L-KADİRİ’L-MENNÂN ŞERHU AQÎDETİ’L-ÎMÂN: Yine Şeyh Ahmed-i Xânî tarafından yazılan Akîda İmâné isimli eserin Arapça’ya tercüme ve şerh edildiği bir eserdir. Sembol Yayınları tarafından İstanbul’da bastırılmıştır.

2.28. MECMUATU’L-FUYÛZÂT: Bu eser de son dört eserin, yani Mevlid, Nehcu’l-Enâm, Nevbihar ve Aqide eserleri üzerinde yazılmış olan şerh kitaplarının yoğun talep üzerine birleştirilerek tek cilt ve aynı mecmua halinde bastırıldığı bir kitaptır. İhvân Neşriyat tarafından 2012 yılında İstanbul’da bastırılmıştır.

2.29. HÂŞİYETU EL-VÂDİHU’L-MESÂLİK ALÂ TEFSİRİ’L-MEDÂRİK (ŞERHU TEFSİRİ’N-NESEFÎ): Nesefî tefsiri diye meşhur olan tefsir kitabı üzerinde yazılan bu eser, bölgedeki bazı âlimlerin ve üniversite hocalarının talebi üzerine Medârik adlı tefsir kitabının müşkil ve zor taraflarının anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla yazılmıştır. Altı (6) cilt halinde Ravza Yayınları tarafından bastırılmıştır.⁷⁷

2.30. FEYZU’L-KADİRİ’L-METÎN ŞERHU KİTÂBİ MEM U ZİN: Bu kitap da Şeyh Ahmed-i Xânî’nin “*Mem u Zin*” adlı şaheseri üzerinde yazılmış bir şerh kitabıdır. El-Celâlî böylece bu kitabı ile Xânî’nin her üç kitabının şerh ve haşiye çalışmalarını kemâle erdirmiştir. Kitapta Mem u Zin’in asıl metni eski Kürtçe haliyle Arap Alfabeti üzerine yazıldıktan sonra günümüz Kürtçesi’ne aktarılmakta, daha sonra da şiirlerin müfred kelimeleri teker teker Arapça’ya aktarıldıktan sonra beyitlerin icmâlî manaları verilmekte, lügat, belagat, Arabî mana, Kurmancî mana, ta’lik başlıkları altında şerh yapılmaktadır. Eser İhvan Neşriyat tarafından 210 yılında bastırılmıştır.⁷⁸

2.31. ŞERHU TEFSİRİ’N-NESEFÎ: Müellif hâlihazırda Nesefî Tefsiri üzerindeki şerh ve haşiye çalışmasında takip ettiği metot üzere Beyzavî’nin Envâru’-Tenzîl adlı tefsiri üzerinde çalışmalarını sürdürmektedir.

İşte buraya kadarki malumattan da anlaşıldığı gibi Bayezid toprağının yetiştirdiği en velut müellif özelliğini taşıyan ve bu eserlere imza atan Molla Musa Celâlî, halen yaşamakta olup ilmî faaliyetlerine devam etmektedir. Doğubeyazıt’ta açtığı Medrese’de ailesiyle birlikte talebelere ders vermekte, yeni eserler te’lif etmeye devam etmektedir. Aynı zamanda feodal aşiret yapısından ve çağdaş ekonomik hırs

⁷⁷ Celâlî, Molla Musa Gecit, *Hâşiyetu El-Vâdihu’l-Mesâlik Alâ Tefsîri’l-Medârik*, Ravza Yay., İstanbul, 2017.

⁷⁸ El-Celâlî, Molla Musa Gecit, *Feyzu’l-Kadiri’l-Metîn Şerhu Kitâbi Mem u Zin*, İhvan Neşriyat, İstanbul, 2018.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve menfaat çatışmalarından doğan sosyal olayları halleden, bu konuda yaşadığı bölgede bir kanaat önderi ve sosyal hakem görevini de sivil ve gönüllü olarak sürdüren bir ilim adamıdır.⁷⁹

VIII. SONUÇ:

Osmanlı tarihinde bölgenin en önemli idari merkezi konumunda olan Bayezid Sancağı, İran sınırına en yakın Osmanlı vilayeti olarak da Sünnî-Şii hocalarının ilmi münazara ve tartışmalarının yoğun olduğu bir merkez konumundaydı. Kaynaklar, Osmanlı-Safevî mücadelesinin önemli ve şiddetli bir aşamasının da Sünnî ve Şii hocaların mezhebî ve kelimî tartışmaları olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Doğubayazıt, eskiden beri bölgenin en önemli ilim merkezlerinden birisi olarak anılmaktadır.

Bu tebliğimizden de anlaşıldığı gibi, Doğubayazıt'ta doğan ve büyüyen, eğitiminin ve tedrisat hayatının büyük bölümünü Doğubayazıt'ta geçiren, buradaki medreselerde ders gören ve daha sonra müderrislik yaparak binlerce talebe, alim, din görevlisi yetiştiren, halk arasında da bir çok toplumsal, dini problem karşısında sorun çözücü hakem ve etkin kanaat önderi olarak kabul edilen Beyazıtlı ilim ve fikir adamları ile onların dini ilimlerle ilgili yazmış oldukları eserleri isim, içerik ve konusal açıdan son derece önemlidirler. Bu eserler, bölge halkının inançlarının sabit kılınmasında ve dinî merasimlerinin benimsenmesinde son derece etkili olmuşlardır. Bugün Beyazıt'da söz konusu eserleri okuma seviyesi olmayanlar bile teberrüken evlerinde korumaktadırlar. Bu da Osmanlı Dönemi Beyazıt Sancağının ilim ve fikir hayatının hala etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. Aradan geçen bir asırlık zamana rağmen, Selçuklu'dan başlayıp, Osmanlı ile köklüleşen ve Cumhuriyet döneminde etkisini devam ettiren bu köklü eğitim sisteminde zamanla bazı revizyonlar da yapılmıştır. Bu revizyonlar neticesinde medreselerde Ahmed-i Xânî ve takipçilerinin Kürt Dili ve Edebiyatının da medresede ilmî ve resmî dil yapılması yönündeki inanç ve talebenin sivil olarak uygulanışı sağlanmıştır. Ayrıca şu gerçek çok net bir şekilde anlaşılmıştır ki, günümüzün ideolojik mücadeleleri ve materyalist-maddeci anlayışların egemenliğinin yaygınlaşmasına rağmen, Beyazıt ve çevresinde hala güçlü bir dinî ve ilmî temel bulunmaktadır. Bölge halkının, tarihî gelenekleri ve dinî anlayışları üzerinde ısrar etmesinin temelinde yukarıda adı geçen ulemanın rolü büyüktür. Bu da netice olarak bölgemizin birçok sorunlarının çözümünde dinin ve din adamlarının etki ve katkısını yeniden gündeme getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Alikılıç, Dünder, “*Arvas ve Arvasîlerin Van Gölü Havzasındaki Etkinlikleri*”, *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu*, 4-7 Eylül 2006. Ankara: Bitlis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Ed. Oktay Belli.

Amedi, Zeynel Abidin, *Mecmeu'l-Enhar Fi Şerhi Nevbahar*, Diyarbakır., tsz.

⁷⁹ Molla Musa'nın eserlerinin geniş ve bilimsel tahlili ve bu konuda geniş bilgi için bkz. Nargül, Veysel, “*Aras Havzasında Yaşayan Bir Din Âlimi Prototipi Olarak Molla Musa: Hayatı, Eserlerinin Tanıtımı ve Değerlendirmesi*”, II. Uluslararası Havzası Sempozyumu, Editör: Oktay Belli, 13-15 Aralık 2011, Iğdır, s. 505-515.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Arvasi, Seyyit Battal, Bani-i Arvas Seyyid Muhammed Kutub, İst. 2008.

Aydeniz, Veysel, *Akkoyunlu-Kürt İlişkileri*, Nubihar Yay., İst., 2012.

Ayhan, Medeni, Filozof Ehmedê Hanî, Ankara, 1996.

Azamat, Nihat, “*Abdulhakim Arvasi*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, yıl: 1988, cilt: 1, sayfa: 211-212.

Beyâzîdî, Molla Mahmûd, *Adat û Rusûmatnameé Ekrâdiyye*, Tahk. Can dost, Nubihar Yay., İst., 2010.

Beyâzîdî, Molla Mahmûd, *Camieyé Risâleyân ve Hikâyetân*, Neşr. Aleksander Jaba, Dâru Tibâeti Akademiyâ İmparatoré, St. Petersburg, 1860.

Can Dost, *ed-Durru's-Semîn fî Şerhi Mem u Zîn*, Dâru Sipirez, Duhok, 2006.

Can Dost, *Pêşgotin (Takdim Yazısı)*, Adatu Rusûmâtnameé Ekrâdiyye, Nubihar Yay., İst., 2010.

Celâlî, Molla Mısa Gecit, *Feyzu'l-Kadîri'l-Metîn Şerhu Kitâbi Mem u Zîn*, İhvan Neşriyat, İstanbul, 2018.

Celâlî, Molla Musa Gecit, *Hâşiyetu El-Vâdihu'l-Mesâlik Alâ Tefsîri'l-Medârik*, Ravza Yay., İstanbul, 2017.

Celali, Molla Musa, *Hâşiyetu İşarati'l-İ'caz*, Sembol Yay., İst., 2008.

Celali, Molla Musa, *Mecmuatu'l-Fevaid*, Sembol Yay., İst., 2004.

Celali, Molla Musa, *Mecmuatu'l-Kasaid*, Sembol Yay., İst., 2005.

Celali, Molla Musa, *Mecmuatu'l-ulum*, Şefkat Yay., İst., 2003.

Celali, Molla Musa, *Mevlid ve Divan*, Sembol Yay., İst., 2007.

Celali, Molla Musa, *Şerhu Kasaid-i İbn el-Farız*, Sembol Yay., 2008.

Celali, Molla Musa, *Bazı Şüphelere Cevaplar*, Terc: Şehmus DEMİR, İst., 1997.

Celâlî, Molla Musa, *Feyzu'l-Kadiri'l-Mennân Şerhu Nubihara Biçûkân*, Sembol Yay., İst., 2011.

Celali, Molla Musa, *Mecmuatu'l-Fetava*, Sembol Yay., İst., 2006.

Celâlî, Molla Musa, *Mecmuatu'l-Fuyûzât*, İhvan Neşriyat, İst., 2012.

Celali, Molla Musa, *Mecmuatu'l-Makasid*, Sembol Yay., 2007.

Cihânî, Pervîz, *Mem u Zin Mukaddimesi*, İntişârâti Selâhuddîn Eyyûbî, Tehran, 1347.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Doskî**, Tahsîn İbrahîm, *Cevheru'l-Maânî, Şerhu Divânî Ahmed el-Xânî*, Spirez Yay., Duhok, 2005.
- Gültekin**, Mehmet-Bahar-Nihat, *Ahmede Xânî Salnamesi*, 2009,2010, 2011,2012, Belge Yay., İst.
- H. Mem**, *Üçüncü Öğretmen Xânî*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları, İst., 2002.
- H. Mem**, *Filozof Xânî 'nin Tasarımı*, Bir Yay., İst., 2003.
- H. Mem**, *Mem u Zîn İdeal Memé Alan Destan Masal*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yay., İst., 2005.
- H. Mem.**, *Xânî ve Newroz*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yay., İst., 2009.
- Hâdî** el-Alevî, Can Dost, *Durru's-Semîn Takdim Yazısı*, Durru's-Semin İçinde.
- Jaba**, Alexander, *Recueil De Notices Et Récits Kourdes*, St. Petersbourg, 1860.
- Kavak**, Abdulcebbar, *Seyyid Taha-i Nehri*, Vamedia Ofset, Van 2016.
- Kuği**, Ahmed Hilmi ed-Diyarbakri, *Kitabu Rehbeeri's-Sani Şerhu Akidati Ahmed el-Xânî*, Baskı Yeri Yok., tsz.
- Kuği**, Ahmed Hilmi, *Gulzara Hemukan Şerha Nubara Biçukan*, Söz Gazetesi Yay. Diyarbakir. Tsz.
- M. Emin** Zeki Bek, *Meşâhiru'l-Kurd ve Kurdistân*, Arapçaya Terc. Es-Seyyide Kerîme, Tahk. M. Ali Avnî, Dâru'z-Zaman, Dımaşk, 2006.
- Nargül**, Veysel, “*Aras Havzasında Yaşayan Bir Din Âlimi Prototipi Olarak Molla Musa: Hayatı, Eserlerinin Tanıtımı ve Değerlendirmesi*”, II. Uluslararası Havzası Sempozyumu, Editör: Oktay Belli, 13-15 Aralık 2011, Iğdır.
- Özerverli**, M. Said, “*Ahmed-i Hanî*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yay., İst..
- Topçu**, Halife Yusuf, *İrşadu'l-İbad Min Avami'l-Müslimin*, Türkçeye Çeviren: Muhammed Nezaket Bahaeddin el-Hüseyni, Hira Yay., İst., 1998.
- Topçu**, Halife Yusuf, *İrşadu'l-İbad Min Avami'l-Müslimin*, Nur Yay., İst, 1960.
- Topçu**, Halife Yusuf, *Akidetu'l-İman ve Yelihi Tecvidu'l-Kur'an*, Nubihar Yay., İst., 2008.
- Topçu**, Halife Yusuf, *Kitabu'l-Feraiz Min Dureri'l-Garaiz*, Nur Matbaası, İst., 1960.
- Topçu**, Halife Yusuf, *Manzum Takriz*, Nur Matbaası, İst., 1960.
- Topçu**, Halife Yusuf, *Tuhfetu's-Sıbyan*, Nubihar Yay., İst., 2008.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Topçu, Halife Yusuf, *Tuhfetu’z-Zakirin*, Nur Matbaası, İst., 1960.

Varlı, Abdullah, *Dîvân û Jinegariyâ Ehmedé Xânî*, İst., 2004.

Xânî, Ahmed, *Mem u Zin*, Arapçaya Çeviren: Prof. Dr. Said Ramazan el-Buti, Daru’l-Fikr, Şam, 1982.

Xânî, Ahmed, *Mem u Zin*, Necm- İstikbal Matbaası, İst., 1919.

Xânî, Ahmed, *Mizanu’l-Edeb (Mem u Zin)*, Haz. Zeynel Abidin Amedî, Diyarbakır, 1990.

Xânî, Ahmed, *Nubihar*, Ahmet Kamil Matbaası, 1323 H.

Xânî, Ahmed, *Nubihar*, Zeynel Abidin Amedi El Yazması Tıpkı Basım, Diyarbakır, tsz.

Xânî, Ahmed, *Eqîdâ İmâné*, Baskı Yeri Yok., tsz.

Xânî, Ahmed, *Memu Zin*, Terc . Mehmet Emin Bozarslan, Hasat Yay, İst., 1990.

Xânî, *Mem û Zin*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İst., 1919

Yaran, Rahmi, “*Doğubayazıt*”, DİA, TDV Yay., İst., 199.

Yıldırım, Kadri, *Eqîdeyâ imâné*, Avesta Yay., İst., 2008.

Yıldırım, Kadri, *Nubehârâ Biçûkân*, Avesta Yay., İst., 2008.

<http://arvasiseyyidleri.blogcu.com/arvasi-seyyidleri-dogubeyazit/6589216>.

<http://www.nurforum.org/forum/hayati-ve-talebeleri/son-sahitlerden/230/?wap2>

<http://www.nurforum.org/forum/hayati-ve-talebeleri/son-sahitlerden/230/?wap2>

<http://www.nurforum.org/forum/hayati-ve-talebeleri/son-sahitlerden/230/?wap2>.

<http://www.nurforum.org/forum/hayati-ve-talebeleri/son-sahitlerden/230/?wap2>.

<http://www.risale-inur.org/yenisite/moduller/sonsahitler/bolgeindex.php?id=43>.

Şahdeya Seydayê Xanî

Li Ser Xelikê Zemanê

Tahsin İbrahim DOSKÎ

Duhok/IRAK

Şahdeya Ehmedê Xanî li ser xelikê zemanê wî, ew xelikê berî me bi pitir ji sêsed salan jîayn, wekî şahdeya her yekê dî nabit, çunkî Xanî bi xwe wekî her yekê dî nebû ji xelikê wî zemanî!

Di dîroka zana û hizrvanên rewşenbîr da hindê kesên ne'edetî hene di der heqa wan da diête gotin: evan berî demê xwe rakiribû..

Boçî?

çunkî li demê wan kesê wekî wî tiştî negotibû yê wan gotî, belkî piştî wan bi çend zemanan ji nû xelik şîaye bigehtê wê ya wan li demê xwe gotî, û bi timamî di hizra wan bigehit. Ê eger em di dîroka xwe da navê hindê zana û edîbên desnîşan bikeyn, da ku ji vî rengê jêgotî bihjêmêrîn, misoger seydayê Xanî dê yek ji wan bit, eger nebêjîn: Dê berî wan hemîyan bit.

Li ser vî binaxeyî demê em behsê şahdeya wî dikeyn ya wî li ser xelikê zemanê xwe dayî, vê meselê dê girngîya xwe hebit, çunkî ew şahdeyî bo zemanê wî bi tinê nîne, belkî dê bêjî xwe wî ew bo zemanê me yê nuke daye. Ê bi rastî demê min hizra amadekirina vê nivîsînê kirî, li serî dilê min çûyê ez nav û nîşanan bikeme: şahdeya Xanî li ser xelikê zemanê me! çunkî li demê berhevkirinê min tê înader ku her wekî Xanî yê behsê zemanê me diket, ji ber wekhevîya seruberê sîyasî û civakî û dînî yê zemanê wî û yê me, yan belkî ji ber kûrbîni û dûrbîniya seydayê Xanî.

Her çawa bit, suhbeta xwe li vêrê ez gelek dirêj nakem, û serê hewe bi vegêrîna gelek çîrok û dîroka ve gêj nakem, bi tinê min divêt berê hewe bideme layekê hizr û berhemê Xanî yê ku vekoler zû bi zû

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

xwe lê nakene xudan, ew jî şahdeya Xanî li ser waqî'e ommeta îslamê bi giştî û milletê kurd bi taybetî li ser demê xwe.

Çarçûveyê vekolînê:

Mexseda min bi çarçûveyê vekolînê yekemîn car dem û cihê jîyana seydayê Xanî e, ku dikefte di navbera sedsala yazdê û dwazdê mişextî (hevde û hejdê zayînî) da, li bakûrê rojhelata tuxûbê dewleta Osmanî, li Bayezîdê ku hingê cihekê îstratîcî û giring bû, ji ber ku ew paytexta mîrgeh yan hakimîyeteka kurdî bû, raste ew bi qebareyê xwe ve ya biçûk bû, belê giranîya wê di guhorîna terazîya peywendîyan da ya mezin bû.

Di du berhemên seydayê Xanî da, yê nuke li ber destê me heyn, wî ev mijare yê êxstîye ber lêkolînê, û mirov dişet mifayekê baş jê werbigrit, û li ser binaxeyê wan dîtn û şahdeya Xanî li ser xelikê zemanê wî bi giştî bizanît, ew jî dîbaceya mem û zînê ye, her wesa dîwana wî ya şî'rane bi taybetî du şî'rên wî yê giring: (zahîdê xelwetnişîn) û (durdane ji dev da me dibarin).

Nexşeya sîyasî ya zemanê Xanî:

Hewce naket em zêde li ser vê meselê dirêj bikeyn, çunkî ew tiştekê aşkeraye, bi tinê bo bîrînan dê bêjîn: li dem û cihê Xanî têda jîyay, imbratûrîyeteka mezin hebû gelek cih û welatên sê kîşweran di bin destî ve bûn: Asya û Orupa û Efrîqya, û ew bi navê Îslamê diaxift, û xwe wek xudanê musulmanan dizanî, ew jî dewleta Osmanî bû, û gelek milletên musulman -nîv serbixwe- li bin alayê vê dewletê dijîyan.

Li wî demî du gef (tehdîd) li ser vê dewletê hebûn:

Yek ji layê rojavayê ve bû, ku dewletên Orupî yê fele bûn, ewên hingê di ser hemî kawdanên xwe yê xirab û neyaretîya navxweyî da, xwe didane yek û peyman di navbera xwe da girêdidan da bi yek ve beranber Osmanîyan rawestn.

Gefa dî ji layê rojhelatê ve bû, ku dewleta Sefewîyan bû, ewa gelek caran destê xwe dikre di nav destê Orupîyên fele da, bo hindê ku dirbên kujek dawêşînine dewleta Osmanî.

Gefeka dî ya xirabtir li ser Osmanîyan hebû, ew jî lawazîya wan sultan bû yê li vî demî hukm keftîye destan, û nebûna hîmmet û 'arê li nik wan, û bi kêrnehatina wan bo bi rêvebrna hukmî li vî demê tengav.. Ê hema bese bêjîn: li demê Ehmedê Xanî hatîye ser dinîayê sultanekê jîyê wî deh sal hukim li imbratorîyeta Osmanî dikir, û ew sê sal jî bû ew bûye sultan!

Li wî demê Xanî têda jiyay pênc sultanên Osmanî hukm kirbû, û her pênc jî ji sultanên lawaz di êne hijmartin, û li ser zemanê wan Orupî şîyan hijmareka welatan li orupa ji destê Osmanîyan bînineder, û musulmanan jê derbêxin. belê ji başîya bextê dewletî ew bû li wî demî Sefewî jî hind bi hêz nebûn bişên dirbên xwe biweşînin.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Eve ji layê derveyî ve, ji layê navxweyî ve, kurd yek ji wan milletan bûn yê -ji layê sîyasî ve-pitrîya wan ser bi dewleta Osmanî ve, û ew bi xwe di navbera xwe da yek nebû, ji layekî ve çunkî welatê wan dikefte ser tuxûbên Osmanî û Sefewîyan, hindek ji wan hebûn deverên wan li bin destê Sefewîyan bûn, û pitrîya wan wekî me gotî ser bi Osmanîyan ve bûn.

Ji layekê dî ve ewên ser bi Osmanîyan jî ve, di navbera xwe da li ser gelek mîrnişîn û hakimîyetan ve di lêkvekirî bûn, û ya xirabtir ew bû ew di lêkkeftî jî bûn, û çu caran wan hizra hindê nedikir çav li xelikî biken û xwe bikene yek, da hêza wan pitir lê bêt, û bihayê wan di çavê xelikî da zêdetir lê bêt. Ê hizra xwe baş di axftina min da biken: çu caran wan hizra yekbûnê nedikir, ne ku kar bo yekbûnê nedikir!

Li demekê hosa û li bin sîbera yek ji wan hakimîyetên kurdan, ku hakimîyeta Bayezîdê bû, Xanî jîyabû, li dûv hindek jêderên nû peydabûyn, Ehmedê Xanî yê nêzîk bû ji wan kesên hukim li Bayezîdê dikir, nêzîkiya nesebê, û nîzîkiya karî jî, çunkî deyka û ji malbata hakimên Bayezîdî bû, û wek kar jî demekî wî wek nivîskar (munşî) li dîwana mîrî kar dikir.

Ê çu mesele ya bi wî rengî bit yan ne, ji berhemê seydayê Xanî di ête zanîn ku li paytexta mîrên Bayezîdê cihê wî yê nizim nebuûe, û ew ji waqî'ê sîyasî û reşenbîrî û civakî yê bê ageh nebuûe, û ew ne bi tinê (tab') yan (mutabi'ek) bû bo wî waqî'î belkî ew vekoler û rexnegr û şahdek jî bû bo wî.. Ê eve dê naveroka mijara me bit.

Li destpêkê agehîyek:

Demê mirov li dor vê meselê berhemê Xanî dixwînit, mirov tê diînteder ku her wekî wî bawerî bi hindê hebû ku bo guhorînê gelek fayde di axftin û nivîsînê da nîne, û me bivêt nevêt ewên dinya girtî ne bi qelemî û ne bi pend û şîretan girtîye, pa wan ew bi çu girtbû?

Xanî dibêjt:

Wan girti bi şîrî şehîr û şuhret

Tesxîrîkirin bilad û himmet

Belê çunkî ew xudan qelem bû û ji bilî nivîsîn û axftinê wî çu rêkên dî nebûn, her çende wî dizanî ku talibê kemalê eger bi xwe qabilî feyzê nebit, hebûna seydayekê hêja çu mifayî nadet:

Talibê 'ilm û kemalê nebitin qabilê feyz

Hikmet û terbiyeta 'almê dana çu biket

Bi dîtna Xanî binyatê girftariyê li nik me ewe me kesek nîne (metnî) bixwînit, vêca faydê nivîsînê dê çu bit?! wekî nuke xelikê cadeyê dibêjt: (kî dixwînit kî dinvîsit!).. Gava ev gotine bû durîşmê civakê hebûna (sahibê me'nayê) tiştêkê bê fayde ye, eger xwe ew yekî wekî Xanîyê teb' sedef jî bit:

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Teb'ê Xanî sedefa gewherê 'irfane welê

Metinxwanek ku nebit sahibê me'na çi biket

Belê pa di gel hindê jî, Xanî dest ji karê xwe -ku danana metnê bû- berneda, û waqî' dît û bi dîtna xwe ya rexnegrî şirovekir û çû.. çû piştî ku şahdeya xwe li ser zemanê xwe li pişt xwe hêlay, û tişteke baş bû wî bo me kirî!

Şahdeya Xanî:

Xelikê zemanê Xanî, wekî xelikê hemî zemanan, li ser hijmareka texeyan pêk diên, û her yek li dûv sengê xwe guneha xirabîya waqî hildigrit, bêy ku yekî maf hebit bêjit: ma min şole jêye çu bi min nîne!

Da berê xwe bideynê kanê çawa Xanî barê gunehê lêkve diket, û çawa serekanîya belavbûna xirabîyê di civakî da destnîşan diket?

1- Gunehkarê yekê:

Li zemanê Xanî têda jiyay, kesê ji hemîyan bilndtir yê barê giranê başkirin yan xirabkirina dinyaya xelikî dikefte ser milî, xundkar bû ewê digotinê: sultanê îslamê.

Wî demî sultan di çi halî da bû?

Xanî di malkekê da ji şî'ra xwe (durdane ji dev da me dibarin) ewa wî bo dîarkirina halê ommetê vehandî, behsê xundkarî diket û aşkera diket ku ew jî yê mijûle bi seyd û nêçîrê ve, û wî çu ageh ji halê ommetê nemaye, lew tu dibînî ommet di destê kafiran da wekî kole û benîyan zebûn maye.

Xundkar û desteka wî yên ku bi navê îslamê diaxivin û dibêjn: Emîn berevanîyê ji dînî dikeyn. Çu kerem û camêrî li nik nemaye, ji ber vê çendê ew mîr û begler û mezinên di bin wan jî da, wekî wan, belkî xirabtir jî ji wan, lê hatîne:

Kuffarî bû dem daye hisarê û me xundkar

Hêj wê li şîkarê digerîtin li felatan

Îslamî li cengê ti me bî boçî zebûne

Lewra ku kerem nîne humatan li kumatan

Kafiran dora li me girtî, û muselman li cengê zebûnin, xundkarê me li çol û beyaran bi nêçîrvê ve yê mijûle, û ew serkirdeyên karê wan berevanî ji dînî û welatî, demê xundkarî bi vî rengî dibînin, ew jî sist dibin, û ne çu 'ar di serî dimînit, ne çu kerem li nik dimînit.

2- Mulûk û mîrên nizmtir:

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Yan bila bêjîn: Mezinên (Mehllî) yên mîrnişîn û hakmîyet û deverên cuda cuda, ewên berpîrs ji navçeyan, û aşkeraye ku eve li hemî cih û hemî deman çav li padişahê xwe yê mezin diken, Xanî çi şahdeyê li ser van kesan didet?

ew dibêjt:

Rûdaye 'îmaratê mulûkani bi israf

Mîrê pasiban nadete xelqê xwe xelatan

Mîr û milûkan destê daye avakirina qesr û qusûran, bi renekê zêde îsraf têda hey, ew malê dewletê hemîyê li koç û serayên xwe xerc diken, û hejarên milletî ji bîr diken û dihêline bîrsî, û nabêjin: Em li ser milên wan yên bi serkeftî da pîçekê destê harîkarîyê bo wan dirêj bikeyn.. Û mîrê pasiban ewê Xanî li vêrê behs jê diket, bi du rîwayetan diête xwandin: Mîrê pasiban, ye'nî: Yê zêrevan. Û mîrê Pisîyan, û Pisîyan oycaxa mîrên Bayezîdê bû. ye'nî: Mesele gehşte wî heddî mîrê ku divêt zêrevanê milletî bit, yan mîrê devera me bi xwe jî, xelatekî nadete xelikî, wî ew yên ji bîrkirîn, çunkî ew jî yê maye bi avakirina (îmaratan) ve.

Gava eve halê desteka bilnid bit ji mezinên dewletê, 'ecêbgirtî nebin ku xîyanet û dubendî di nav desteka yên ji wan nizmtir da, ji mîr û hakimên biçûk belav bibit, yan heta hindê ji wan hevalîn û piştevanîya dujminan biken, tiştê dibte egera hindê ku xîyanet di nav milletî bi xwe jî da belav bibit, û eve bû ya li ser demê Xanî çêbûy, wekî ji şahdeya wî dîyar dibit, Xanî nimûneya mîrên Mehmedanî û xelikê hekarî bo me diînit û dibêjt:

Mîrê Mehmedanî xwe dubendîne di xayin

'Îsêne li Mûsayî dixwînin selewatan

Xelqê me hekarî we dibîtin ku ji bo şah

Hîna seferan ew dişehînin edewatan

Mehmedanî oycaxeka mezina kurdan bû li dewr û berên Bayezîdê dijîyan, li ser tuxûbê dewleta Sefewîyan, û ji xwe hekarî jî di me'lûmin, û ku ew li ser tuxûban dijîn.. Eve halê wane yên ku li ser hidûdan dijîn, û bi rêka xîyanetê debara xwe diken, û jîyara xwe ya berteng diborînin, ewên ji hidûdan dûr û pêve neêt vê çendê biken, ji feqîrî û jarîyê dimirin:

Mêrê nemiran wê dimrîtin ji feqîrî

Şêrwan û mukis bûyîne muhtacî zekatan

Û her careka mesele gehşte vî heddî, hindê ji feqîrîyê mirin û hindêkan zekat lê çû, êdî tu li hîvîya hindê nebe hesta milletînyê di ser yan dilê xelikî da bimînit, yan ew amade bin bi riha xwe yan malê xwe berevanîyê ji welatî biken, çunkî wan çu mal nîne, û riha wan bi wan ve belaye! lew rêka Xanî li

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

pêşîya xwe vekrî dibînit bi tinê ewe ew du'ayan ji Xudê biket ku li vî zemanî ew ommetê bi çu dijmnên derveyî -wekî qizilbaşan- muftela neket ku bi ser welatî da bigrin, eger ne.. Hal dê zêde xirabtir lê êt:

Ya reb tu biparêze di vê 'esrê qizilbaş

Tuxyan û xurûcê neken ew bêne welatan

Kî dê li vê serheddê ji pêş wan ve biwestit

Kes nîne ku têr nanî bidet pênci xuzatan

3- Mîrê Bayezîdî:

Di berhemê Xanî da navê du mîrên Bayezîdê bi renekê aşkera diên, yê yekê Mihemed bege, û yê dî Mîrza.

Mihemed beg -wekî ji berperên dîrokê diête wergirtin- kurê Behlûlê Pisîanî ye, li sala 1056 mişextî (berî bûna Xanî bi pênc salan) ew li cihê babê xwe bûbu mîrê Bayezîdê, û heta sala 1091 mîr bû, û demê ew li vê salê mirî, Xanî şî'rek bi mirna wî vehandî ye, û ev şî're nuke di dest me da maye.

Vî mîrî hîvîyên mezin hebûn, û wî dilê xwe dibre hindê ku tuxûbên mîrnişîna xwe berfreh biket, û pêxemet vê çendê wî gelek hevrikî û şer di gel dewr û berên xwe dikrin.

Ya xerîb ewe Ehmedê Xanî, xudanê hizreka îslamî û neteweyî ya pêşkeftî, demê medhên vî mîrî diket, dibêjt:

Kanê 'ezîzê Misrîyan

Kanê 'eduwwê Wanîyan

Kan hevrikê Mehmûdîyan

Kan padşahê serhedan?

Dujminê Wanîyan! hevrikê Mehmûdîyan! û Wanî kî bûn û Mehmûdî kî bûn? her pismamên wî û cîranên wî yên kurd û musulman bûn, ne bes hinde belkî sunnî jî bûn?! û Xanî ew bû yê em dinyasîn: Daxwazkerê yekîtyê û dujminê jêkvebûnê.

Pştî vê çendê: Demê em dibînin şa'irek medhên mezinekî diket, û dibêjtê: Tu yê hosayî û hosayî.. Hingî mesele yek ji diwane: yan ew ji rastî yê wesaye û şa'irî divêt ew berdewam wesa bimînit, yan jî ew yê wesa nîne û şa'ir bi xwe jî vê çendê dizanit, belê dyare wî divêt ew we lê bêt, ye'nî: Her wekî wî divêt bêjtê: tu ne yê wesani belê pa eger tu yê wesabî dê hêjayî medhê bî!!

Xanî demê medhên mîr Mihemed begê diket piştî mirina wî, dibêjt: mîrîni û heybet li nik û hebû, dujmin jê ditirsan, û xelîkî heybet jê dikir, hukim bi 'edaletê digêra, û xudan hizreka hûr û tîj bû, û di

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

gel dijwarîya xwe li ser neyaran, wî di gel dost û hevalan tibî'etekê nazik wekî şîşe hebû, û ew mirovekê bi wijdan bû.

Xanî dibêjit:

Weqtê bi ser hespî diket

Şeş caniban rev pê diket

Heybet bi ser xelqê diket

Kan padşahê serhedan?

Daim 'edalet pîşe bû

Xayet deqîq endîşe bû

Nazik tebî'et şîşe bû

Kan padşahê serhedan?

Dîwan û 'edl û dadigîr

Iz'an pir û rewşen zemîr

Hetta xweşîn nakîn ji bîr

Kan padşahê serhedan?

Û çî ew yê wesa bit, yan jî Xanî hez dikr ew yê wesa bit, tiştê dî yê xerîb di vê şî'rê da ewe ew tiştê Xanî bo mezinan kirîye 'eyb, wekî borî di gel me, ew -belkî bêy hest pê biket- bo vî mîrî dikete medih! wekî îsrafa di komkirina malî da, demê dibêjit:

Dîwan û eywan şanişîn

Ew sedr û hewzêd nazenîn

Man şubhî firdewsê berîn

Kan padşahê serhedan?

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ferşê di dîba û herîr

Istebreçêt wî bê nezîr

Bê ixtyar mayyn ji mîr

Kan padşahê serhedan?

Ev xalîyet ermûş û qez

Wernagirit kes şubhî xez

Xalî bûyîn meydan û rez

Kan padşahê serhedan?

Rez bû mîsala cennetê

Eywan ji sun'ê qudretê

Kes nîne tê ket şubhetê

Kan padşahê serhedan?

Elmas û le'l û gewheran

Tomar û tac û bin peran

Hed nîne bêxme defteran

Kan padşahê serhedan?

Başe eger ev kare bo xundkarî kêmasî bit, boçî bo Mihemed begê cihê medhêne?!

Mîrê duyê yê Xanî navê wî înay Mîrza beg e, û ev Mîrza bege -wekî ji jêderên dîrokî diête zanîn-kurê 'Ebdî begê û nevîyê Mihemed begê borîye.

Demê Xanî li sala 1105 mişextî (Mem û Zîn) vehandî Mîrza beg hakimê Bayezîdê bû, û dyare wî jî wekî gelek kesan li wî demî bi germî pêşwazî li vê kitêbê nekirbû, û girngîyeka taybet nedabûyê, lew Xanî bi şarezayeka zêde rexnegrîya xwe li vî mîrî dikete di qalibê medhê da, û pêşkêşî wî diket, li serî ew medhên wî diket, paşî hindek gotinên bi tîvil dibêjitê:

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Lê hakimê weqtê me'reft pak

Mesmû' nekir bi sem'iê idrak

Mîrê ku bi navê Mîrza ye

Mehza nezera û kîmîya ye

Qelbê di zexel diket bilorî

Polê di dexel diket filorî

Sed bari hebin filûsê ehmer

Der hali diket bi yek nezer zer

E'layî diket bi qehrê edna

Ednayî diket bi lutfê e'la

Paşan digirit wekî esîran

Aza diketin wekî feqîran

Her roji hezari bê newayan

Her lehzh bi lutfê sed gedayan

Zengîn diketin bi destê himmet

Hikmet eve naketin çu minnet

Ger dê wî nezer bida me carek

Iksîrê teweccuha mubarek

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ev qewli hemî dikirne eş'ar

Ev poli hemî dibûne dînar

Emma nezera wî zêde 'ame

Lew xasi nezer ji dil neda me

Ew rehmetê 'amme bo 'ewamê

Ya reb bide wî tu her dewamê

Ye'nî: Diyare ji ber 'edaleta mîrî ya zêde, û çunkî ew xelikî hemîyê bi yek çavî dibînit, ew pûteyekê taybet nadete kitêba me, û ew ji bîra xwe dibet ku di bazara cîhanî da ew kaxeza mora çu mîr û hakimî li ser nebit, eger çend ya bi qîmet jî bit, hisêb nabit pare, û çu tişt pê naêne kirîn.

Û mîrekê bi van saloxetan bit yên Xanî behs jê diket, û kitêbeka wekî Mem û Zînê li nik wî taybetîya xwe nebit, dê mîrekî 'intîke bit!

4- Xelikê 'amî:

Gelek caran mirovên 'amî, û hindek bispor jî, çî guneha heyî dihavêne situyê desteka desthelatdar, û dibêjn: Xelikê di bin wan da û 'amî çu guneha xwe nîne, çunkî çu bi destê wan nîne.. Û eger ev gotine bo xirabbûna layê sîyasî yê milletî yê durist bit, ew bo hemî layan ya durist nîne, û xelikê 'amî bi dîtna Ehmedê Xanî yekcar yê bê guneh nîne. Pişkek û belkî pişkeka ne ya kêma ji gunehê dikefte situyê 'amîyan jî, 'amî demê ji rêka rast ladijen, ew bi vî karê xwe rengê şer'îyetê didene ladana deshelatê jî.

Xanî çawa şahdeyê li ser xelikê 'amîyê zemanê xwe didet?

Hindek ji cewaba vê pisîarê di dîbaceya mem û zînê da heye, wî aşkeraye ku ew meselê hemîyê di xalekî da kom diket:

Xasma di vî 'esrê da ku hemyan

Me'şûq û hebîbe bûne hemyan

Ye'nî ji teme' dirav û dînar

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Her yek ji me ra we bûne dildar

Ger 'ilmî tamam bidey bi pûlek

Bifroşî tu hikmetê bi sûlek

Kes nakete meyerê xwe Camî

Ranagiritin kesek Nizamî

Weqtê ku me dî zemanê ev reng

Bilcumle li ser diravî bû ceng

Kurtîya suhbetê hemîyê eveye: Xanî dibêjt: Li zemanê me yê nuke berîk (yan tîrkê parey) me'sûqê hemîyane, û her şerekê tu dibînî li dût here dî bînî ew li ser diravî ye! û gava xweştviyê hemîyn bû dînar û derhem li hîvîyê nebe 'ilmî bihayê xwe hebit, yan yek bêjite Camî û Nizamî merheba!

Xanî şahdeya xwe li ser xelikê zemanê xwe 'amî û ne'amîyan jî di yek malkê da kom diket:

Dîn çû wan neket bi destî dînar

Paşî ji neçarî bûne seffar

Di rêka komkirina dînanan da wan dîn berda, û bûne 'ebdên dînar û derhemî, paşî ne wan dîn ma, û ne jî dînar bi dest wan ve hat, û encam ew bûne birayên birncqutî!!

Li cihekê dî Xanî behsê 'amîyên zemanê xwe diket û dibêjt:

'Ebdê zehebin hindê û hind 'abdê fize

'Aşiq derîyayîne di 'îd û 'erefatan

Me'sûqî cemadate û 'aşq bi xwe heywan

Însan birîyane çi xeber dem ji nebatan?!

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ew mexlûqê dibêjnê: (însan) evro di nav me da naête dîtn, çunkî ewên dibêjinê însan yên bûyne 'aşiq, belê me'şûq kîye? tişteke cemade ku zêr û zîve, û ewê bi vî rengî bit, bi dîtina Xanî ji tuxmê heywanane, yan wekî (nebatî) hema bes şîn dibit, û (nmû) jê digirit.

D şî'reka xwe ya dî da Xanî bi rengê aşkeratr şahdeya xwe li ser hindek çîn û texeyên 'amîyan tomar diket: Zahdê xelwenşîn, tacrê rihleguzîn, 'aşqê dilberhebîn, 'amilê zehmetkşîn, serbazê cindî û rimhejîn.. Û nêzîke ev her pênce xelikê 'amî hemîyan vegirit.

Halê van çîye?

Zahd di xelwetgeha xwe da dijît û girêdayê karê xwe ye û wî ageh ji kesê nîne, kî bimrit kî bimînit, bo wî xem nîne! û eve ne ew tişte ye Xudê ji zahidî divêt.

Tacrî dilê xwe yê daye dînara xwe, û tiştê giring li nik wî ewe tîrkê xwe ji dînanan tijî biket, eger xwe biha xûna milletê wî jî bit, yan xirabkirina welatê wî bit.

Pale û 'amilan armanca xwe ya kirîye ew kirêya xwe wergirin, eger ne.. Xwe ew tîla birî jî xuyê naken, yek ji wan di zuhda xwe da eger Îsa bit berê wî yê li ker û barê wî, û mesela avakirina Xidrî bo dîwarê êtîman bê beranber, li nik wî çîrokeka borîye û nuke ne wextê wê ye!

Serbazê rimhejîn xwe li zemanê şer û xebatê jî, guhê wî yê li moçe û debr û me'aşî, û eger ew beranberê wernegirit, ew qet yê amade nîne canê xwe belaş bidet.

Li dûmahîya vê şî'rê Xanî dibêjte xwe û her yekê wekî wî karê xwe kirîye we'iz û edeb: xwe gelek zehmet nede, û 'emrê xwe ji qesta ze'iê neke, ji ber gotina te çu 'aşiq destan ji daxwaza wîsalê nakêşin, ye'nî: Her yekî beranberê divêt! xwe Xudayê mezin, ku san'iê mutleqe û wî çu hewceyî bi kesê nîne jî, wî lutf û ihsana xwe bi telebê ve girêda ye, û ew wê nadete yekê telebkar nebit:

Zahidê xelwetnişîn pabestê kirdarê xwe ye

Tacrê rihletguzîn dildarê dînarê xwe ye

'Aşiqê dilberhebîn dildayê dildarê xwe ye

Da bizanî her kesek bêşubhe xemxwarê xwe ye

Bê 'emel tu'j kes meke hîvî 'eta û himmetê

Bê xerez nakêşitin qet kes ji bo kes zehmetê

Kes nehin qet hilgirit barê te ew bê ucretê

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ger çi 'Îsa bit ewî fikra ker û barê xwe ye

Hoşîyar bî! da nekî 'umrê xwe bê hasil telef

Lew ku nadet fayde mal û genc û ewlad û xelef

Maceraya Xizr û dîwarê yetîmî bû selef

Vî zemanî her kesek mi'marê dîwarê xwe ye

Ca nezer ke tu bi pêla ku we waq' bit swaş

Ger nebîtin iltfat û moçe û debr û me'aş

Cindîyê rimbazê faris nadetin canî belaş

Sa'eta serbazîyê hîvî ji serdarê xwe ye

Xanîya zai' nekeî 'umrê xwe ey nadan 'ebes

Bê teleb nabî ji wesele behremend ey bûlhewes

San'ê mutleq ku nîne ihtîacek wî bi kes

Lutf û ihsan jî ewî derheq telebkarê xwe ye

Tesîra Ehmedê Xanî
li Ser Edebiyata Kurdî ya Modern
(Ahmed-i Hânî'nin Modern Kürt Edebiyatına Etkisi)

Arş. Gör. İlyas SUVAĞCI

Siirt Üniversitesi

Özet

Ahmed-i Hani; *Mem û Zîn*, *Nûbara Biçûkan* ve *Eqîda İmanê* gibi eserleriyle Klasik Kürt edebiyatının doruğa ulaştığı 17. yüzyılın en büyük şairidir. Hani, öncüleri olan; Şeyh Ahmed Cezerî, Feziyê Teyran, Melayê Bateyî gibi şair ve ulemânın dînî ve edebî geleneğinin takipçisi olarak halkının; dinini, dilini ve kültürünü daha iyi öğrenmesi için eserlerini oluşturmuştur. Memê Alan destanını yeniden ele alıp oluşturduğu *Mem û Zîn* adlı aşk mesnevisinde Mem ile Zîn adlı âşıkların trajik hikâyelerini anlatmıştır. Hani, medreselerdeki Kürt çocuklarının dinlerini daha iyi öğrenmeleri için manzum bir sözlük olan *Nûbara Biçûkan* adlı eserini yazar. Arapça ve Kürtçe olan bu sözlük Kürt çocuk edebiyatına ait ilk eserdir. *Eqîda İmanê* adlı eserinde ise İslâm'ın temellerinden bahseder. Osmanlılar ve Safeviler arasında süren savaşların yıkıcı etkisi Hani'yi de derinden sarsmıştır. Kimi araştırmacılar, Hani'nin yıllarca süren savaşlardan derinden etkilenen Kürtlerle ilgili *Mem û Zîn*'de dile getirdiği düşüncelerini, erken dönem milliyetçiliğini yansıttığı şeklinde yorumlamışlardır. Bu durum eserin edebî değerini geri plana itmiş, onun salt milliyetçilikle yorumlanmasına neden olmuştur. Bizler de bu çalışmamızda Ahmed-i Hani'nin modern Kürt edebiyatını nasıl etkilediğinden bahsedip Hani'nin ve *Mem û Zîn*'in bilhassa modern Kürt şairlerinin şiirlerinde hangi bağlamda ele alındığını, onların Hani'nin fikirlerinden ve eserlerinden nasıl etkilendiklerini inceleyeceğiz.

Anahtar Kavramlar: Ahmed-i Hani, Mem û Zîn, Şiir, Modern Kürt Edebiyatı, Etkilenme.

The Impact of Ahmad-i Hani on Modern Kurdish Literature

Abstract

Ahmad-i Hani is one of the greatest poets of the 17th century reached by the classical Kurdish literature with works such as *Mem û Zîn*, *Nûbara Biçûkan* and *Eqîda Imanê*. Hani is the follower of the religious and literary tradition of the poet and the ulama such as Sheikh Ahmed Cezari, Feqiyê Teyran, Melayê Bateyî. He created his works for his people to learn more about their religion, language and culture. He re-invented Memê Alan's epic and described the tragic stories of lovers named Mem and Zîn in the love masnavi called *Mem û Zîn*. Hani writes the *Nûbara Biçûkan*, a verse dictionary for the Kurdish children in the madrasah, to learn their religion better. This dictionary which is in Arabic and Kurdish, is the first work of Kurdish children's literature. He mentions the foundations of Islam in the *Eqîda Imanê*. The devastating effect of the wars between the Ottomans and the Safavids also shook Hani deeply. Some researchers have interpreted Hani's thoughts expressed in *Mem'u Zîn* about the Kurds, which have been deeply affected by years of wars, to reflect early nationalism. For this reason, the literary value of the work was pushed back into the background, which caused it to be interpreted purely by nationalism. We will also talk about how Ahmad-i Hani influenced modern Kurdish literature in this work. We will examine in what context Hani and *Mem û Zîn*, especially in the poems of modern Kurdish poets, are treated, how they are influenced by Hani's ideas and works.

Keywords: Ahmad-i Hani, Mem û Zîn, Poetry, Modern Kurdish Literature, Influence

1. DESTPÊK

Ehmedê Xanî, di dîroka edebiyata Kurdî de wek ‘‘pêşengê neteweperweriya Kurd’’ tê naskirin, yan jî hinek kes bi taybetî wî aliye wî derdixîne pêş. Em jî dixwazîn li ser sedemên vê yekê bisekinin ka gelo tesîra Ehmedê Xanî li ser edebiyata Kurdî ya modern-nemaze li ser helbestkarê modern- çi ye? Gelo helbestkarê kurd yê modern di helbestên xwe de çawa Ehmedê Xanî bibîr tînin, li ser vê yekê jî em dê ji helbestên wan çend mînakên bidin.

2. EDEBİYATA KURDÎ YA MODERN

Ji bo ku em bişên tesîra E.Xanî li ser edebiyata Kurdî ya modern têbigihin divê em pêşiyê behsa destpêka edebiyata Kurdî ya modern bikin. Bi fikra me edebiyata Kurdî ya modern bi awayekî şênber bi kovara Hawar’ê dest pê dike.¹ Kovara Hawarê bingeha edebiyata Kurdî ya modern li ser sê

1 Erê rast e, di serê sedsala 20’an de li Stenbolê rojnameyên wek; Şark ve Kürdistan (1908), Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi (1908), Rojî Kurd (1913), Yekbûn (1913), Hetawî Kurd (1913) û kovara Jîn (1918)) hene lê cara ewil em di Hawar’ê de rastî cureyên edebiyata modern tînin. Binêre Malmîsanij û Mahmûd Lewendî, *Li Kurdistanê Bakur a li Tirkîyê Rojnamegeriya Kurdî (1908-1981)*, (Uppsala:Jîna Nû Yayinlari, 1989), 16.

Divê em ji bîr nekin ku piyasa (şano) ewil ya Kurdî jî di kovara Jîn de çap bûye ku ew jî aliye Evdirrehîm Rehmî Hekkarî ve hatiye nivîsîn. Her wiha Mem û Zîn jî cara ewil weke kitêb li Stenbolê di sala 1919’an de ji aliye Kürt Tamim-i Maarif ve

2. ULUSLARARASI AHMED-Î HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

stûnan ava dike. Ew; çavkaniya edebiyata Kurdî ya Klasîk, folklor yan jî zargotina Kurdî û wergerên ji edebiyatên rojava û rojhilat. Di Hawarê de ligel helbestên Melayê Cizîrî, Feqiyê Teyran..hwd çend beş ji Mem û Zîn’a Ehmedê Xanî de tên çapkirin² û danasîna şa’irên Kurd yên klasik tê kirin. Şa’ir yan jî nivîskarên Hawarê gelek caran Ehmedê Xanî bi bîr tînin. Wek mînak Celadet Bedirxan bi navê Herekol Azîzan di Hawarê de li ser Ehmedê Xanî wiha dinivîse³:

‘...Mela Camî di heqê Mewlana Celaledînê Rûmî û kitêba wî ‘Mesnewî’ de gotiye:

Men çî gûyem wesfî an alîcenab

Nist pêxember welê dared kitab

Yanî ez di heqê wî alîcenabî de çî bibêjim, ne pêxember e, lê kitêba wî heye. Ev pesnekî bilind û hêja ye û bi her awayî li bejna Mewlana têt. Di heqê Ehmedê Xanî û kitêba wî ‘Memozîn’ de, bi min be, mirov dikare jê bêtir jî bibêje. Belê Xanî jî xudan kitêb e. Lê Xanî pêxember e jî. Pêxemberê diyaneta me a milî, pêxemberê ola me ya nijadîn...’

3. TESÎRA EHMEDÊ XANÎ

Gelo ji ber çî her nivîskar yan jî helbestkarekî Kurd wexta dest bi nivîsê yan jî axaftinê dike pêşiyê navê Ehmedê Xanî bilêv dike? 4 Ji ber çî ew her car xwe ji bo Ehmedê Xanî deyndar dibînin? Bi ya me, bersiva vê pirsê taybetiyeke edebiyata Kurdî ya modern jî derdixe holê ku ew jî rengê neteweperwer ya edebiyata Kurdî ya modern nîşan dide. Her nivîskar yan jî helbestkareke Kurd ya/yê modern wexta Xanî bi bîr tîne jiber van rêzikên ji dîbaceya Mem û Zîn’ê vedibêje:

‘...Da xelk nebêjin ku Ekrad
Bê meerifet in bê esil û binyad
Enwaî melet xudan kitêb in
Kurmanc tenê di bê hesêb in
Hem ehlê nezerê nebên ku kurmanc
Eşq nekirin bo xwe amanc...’

Ji bo ku mijara me baştir bê fêmkirin em ê fikren Rênas Jiyan û Zülküf Ergün li ser têkiliya neteweperiya Xanî û tesîra vê yekê li ser edebiyata Kurdî ya modern parvebikin. Rênas Jiyan li ser

Neşriyat Cemiyeti ve hatiye çapkirin. Hemzeyê Muksî amadekariya û çapê kiriye. Binêre: Ayhan Tek, *Hâmisiz Şâir Babasız Metin Mem û Zîn ve Osmanlıca Çevirileri Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2018), 21.

² Beriya Hawar’ê bi rojnameya ewil ya Kurdî bi navê Kurdistan (1898, Qahîre) de ji bilî hejmara ewil û ya dûmahîkê di hemû hejmaran de cih dide helbestên ji Mem û Zîn’ê. Em dibînin ku êdî di rojnamegeriya Kurdî de hema gava dest bi weşaneke nû tê kirin di hejmara ewil de cih dide Xanî û Mem û Zîn’a wî.

³ Herekol Azîzan, “Klasîkên Me An Şahir û Edîbên me yên Kevin”, *Hawar*, ed. Firat Cewerî (Stockholm: Nûdem Yayınları, 1998), 813.

⁴ Tesîra Xanî ne bi tenê li ser edebiyata Kurdî ya modern her wiha li ser hunera Kurdî çêbûye. Di huner û edebiyata Kurdî ya modern de Ehmedê Xanî wek kesekî dirokî û edebî cih girtiye. Wek mînak mirov dişê; romana Jan Dost ya bi navê Mîrname, çîroka Helîm Yûsiv Memê Bê Zîn, strana Nizamettin Ariç Hawar ya Ehmedê Xanî û filma Ümit Elçi ya bi navê Mem û Zîn nîşan bidet.

2. ULUSLARARASI AHMED-Î HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

neteweperwerî yan jî nasyonalîzma edebiyata kurdî dibêje ku di edebiyata Kurdî de şecereya nasyonalîzmê bi Ehmedê Xanî dest pê dike lewre ji ber faktora neteweperweriyê hemû edebiyata Kurdî di bin tesîra romantîzmê de dimîne.⁵ Zülküf Ergün jî derbarey tesîra neteweperweriya Ehmedê Xanî li ser helbesta Kurdî dibêje ku “*di serî de Hacî Qadirê Koyî hemû helbestvanên neteweperwer ên Kurd, Xanî wek pêşengê helbesta neteweyî*”⁶ qebûl dikin.

Nivîsandina bi Kurdî ji bo her nivîskar yan jî helbestkarekî/e Kurd armanca sereke ye. Lewma wexta ew dest bi nivîsandinê dikin difikirin ku 300 sal beriya wan Ehmedê Xanî jî wekî wan ji heman sedeman bi Kurdî nivisiye. Mirov vê helwestê divêt ne wekî dijminahiyeke li hemberî zimanên gelen cîran binirxîne. Ger wiha bûya Xanî mulemme’ya (helbestên ku bi du yan jî zêdetir zimanan hatine nivîsandin) ku bi Erebi, Farsi, Tirkî û Kurdiya Kurmancî nedinivîsand. Di lêkolîna xwe de me dît ku wêjekarên Kurd helwesta E. Xanî ya li ser nivîsandina bi Kurdî wiha şîrove dikin. Li gor wan Ehmedê Xanî jî dikarîbû bi Farsi, Erebi yan jî Tirkî binivîsanda lê wî bi taybetî Kurdî berhemên xwe nivîsandin. Di bîranîn yan jî hevpeyvînên xwe de edebiyatvanên Kurd yê modern di sedemê nivîsandina xwe de vê helwesta Ehmedê Xanî wekî referans qebûl dikin û dixwazin bêjin ku “vaye hûn dibînin, em bi kurdî dinivîsin, zimanekî bi navê Kurdî û milletek bi navê Kurd” heye. Wek li jor jî me diyar kir edebiyatvanên Kurd belku ji dewlemendiya asta berhemên Ehmedê Xanî zêdetir di bin tesîra fikren wî yê li ser neteweperweriyê de mane yan jî ew bi tene dixwazin vî aliye wî bi bîr bînin û li gorî ideolojiyên xwe wisa şîrove bikin. Edebiyatvanên Kurd yê modern zêdetir fikren E. Xanî yê li ser bêtifaqî, bindestî, parçebûn, belengazî û nezaniya Kurdan bo xwe referans digirin. Remezan Alan li ser vê helwestê, gotina Susan Sontag’ê bi bîr tîne. S. Sontag dibêje ku “*şîrovekar ji ber daxwazên ‘modern’ serî li metnên kevin dixist û wan metnan ji bo îhtiyacên îroyîn diemiland*”⁷

Di helbesta Kurdî ya modern de jî em heman helwestê dibînin ku helbestkarê Kurd yê modern jî Ehmedê Xanî wekî pêşengekê bo xwe qebûl dikin. Ew di helbestên xwe de gelek caran E. Xanî, lehengên berhema wî ya Mem û Zîn’ê di çarçoveya evîn û neteweperweriyê de bi bîr tînin. Em dikarin çend mînakên ji helbestên wan vê yekê nîşan bidin.

Osman Sebrî di helbesta xwe ya bi navê “Evîn” de behsa girtina xwe dike. Wî li Suriyê jîyan dikir. Di wê dewrê de jî Suriye di bin hukmê Frensiyan de bû. Osman Sebrî tê girtin û wî sirgûnî girtigeha girava Sainte Maria’yê (Sent Mariye) dikin. Li ser vê yekê Osman Sebrî wiha dibêje⁸:

“...Ew rewşa şeng û oflaz

5 Rênas Jîyan, “Di Wêjeya Kurdî de Nasyonalîzm”, *Ji Şevê Re Çend Têgehên Dera Hanê*, İstanbul: Belkî Yayınları, 2008, 40-143.

6 Zülküf Ergün, *Nerî û Helbest Nerîta Neteweyî di Helbesta Nû ya Kurdî de (1880-1970)*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2007), 14.

7 Binêre: Remezan Alan, “Di Nav Lepê Şîroveyan de Mesnewiyeke Mîstîk”, *Bendname Li Ser Rûhê Edebiyatekê*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2008, 20.

8 Osman Sebrî, “Evîn”, *Dîwana Osman Sebrî*, İstanbul: Pêrî Yayınları, 2004, 64.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*Çavmat dihêle Xanî
Heke Feqî bidîta
Dê dest li ber bibesta
Melê bi sed kul û derd
Wê leva xwe bigesta
Ew jî ji bo me pîr dît
Felekê, kir neyarî
Rahişt mile me avêt
Nav girava Sent-Marî...”*

Evdila Peşêw di kitêba xwe ya bi navê *Birakuji* de di behsa şerê di navbera partiyên kurdan dike û wiha dibêje. Gazindan ji Kurdan dike, Ehmedê Xanî û Hacî Qadirê Koyî bi bîr tîne9:

*“...Rûwê we reş be
Peyvên nav ferhengê jî we beş kir
Xanî û Hacî Qadir jî we beş kir
Ax û av û agir jî we beş kir
Ka we çî hişt
Ka we kî hişt...”*

Di helbesta xwe ya bi navê “Em Azadîxwaz in” de Cegerxwîn daxwaza jiyaneke azad dike û dibêje divêt em ne wekî Mem û Zîn bijîn10:

*“...Mirovperest im rengê Cegerxwîn
Serbest bijîn tev, ne wek Mem û Zîn
Jîna serbestî, divê me ev jîn
De rabe ser xwe kurê mi rabe!..”*

Arjen Arî di helbesta xwe ya evîni ya bi navê “Nûra Nûranî” de him çîroka Şêxê Sen’anî him jî E. Xanî bi bîr tîne11:

*“...nûrek ji nura nûranî
tîjkên roja asîmanî
ji bedewiya yezdanî
hat û perda dil hilanî
got, ‘sairo bêdilmanî
ez ew keçika file me
ne tu bî Şêxê Sen’anî?’*

9 Evdilla Peşêw, “Dijberî”, *Birakuji*, Trc. Rûken Bağdu Keskin-Bedran Hebîb (İstanbul: Avesta Yayınları, 1996), 17.

Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, trc. Çeviren Adı Soyadı (Baskı Yeri: Yayıncı, Baskı Tarihi), Sayfa Numarası.

10 Cegerxwîn, “Em Azadîxwaz in”, *Hêvî*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2003, 45.

11 Arjen Arî, “Nûra Nûranî”, *Şi’ir û Sînor*, İstanbul: Evrensel Basım Yayım, 2013, 55.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*min got, ‘haşa, mirîdek im
dil feramoş, derwêşek im
di êşa eşqê d’êşkêşek im
nakim qesîdeyek Xanî...’’*

Di mînakên di helbestên li jor jî tê dîtin şa’irên Kurd, di babetên wek; bindestî, bêtifaqî, şerê navxweyî û evîniyê de Ehmedê Xanî bi bîr tînin. Ev yek wek di destpêkê de jî me diyar kir ji bersiva pirsra ka gelo wateya Ehmedê Xanî ji bo şa’irên Kurd çi ye, dide.

4. ENCAM

Ehmedê Xanî bi berhêm xwe di sedsala 17’an de di edebiyata Kurdî de qonaxeke nû dide destpêkirin û ji bo yên li dû wî tîn dibe şevçirayek. Her şa’ir yan jî nivîskareke Kurd yê modern di bin tesîra Ehmedê Xanî û fikren wî de maye. Edebiyatvanên Kurd yên modern ji ber îhtiyacên îroyîn yên civaka Kurd, dewlemendiya berhemên Ehmedê Xanî nabînin belku jî bi tenê Xanî wek pêşengê neteweperweriya Kurd dibînin. Ger şert û mercên civaka Kurd biguhere dibe ku helwesta edebiyatvanên Kurd jî biguhere. Ew Ehmedê Xanî û berhemên wî-bi taybet Mem û Zîn’a wî- ne wek manîfestoyeke neteweperweriyê binirxînin, asta bilind û edebî yên berhemên wî bibînin. Ne bi tenê ideolojiyên xwe lê bi pîvanên edebî jî vê yekê pêk bînin.

ÇAVKANÎ

Alan, Remezan. *Bendname Li Ser Rûhê Edebiyatekê*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2008.

Arî, Arjen. “Nûra Nûranî”. *Şi’ir û Sînor*. İstanbul: Evrensel Basım Yayım, 2013.

Azîzan, Herekol. “Klasîkên Me An Şahir û Edîbên me yên Kevin”. *Hawar*. Ed. Firat Cewerî. 810-818. Stockholm: Nûdem Yayınları, 1998.

Cegerxwîn. “Em Azadîxwaz in”. *Hêvî*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2003.

Ergün, Zülküf . *Nerît û Helbest Nerîta Neteweyî di Helbesta Nû ya Kurdî de (1880-1970)*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2007.

Jiyan, Rênas. “Di Wêjeya Kurdî de Nasyonalîzm”. *Ji Şevê Re Çend Têgehên Dera Hanê*. İstanbul: Belkî Yayınları, 2008.

Lewendî, Mahmûd û Malmîsanij. *Li Kurdîstana Bakur a li Tirkîyê Rojnamegeriya Kurdî (1908-1981)*. Uppsala: Jîna Nû Yayınları, 1989.

Peşew, Evdilla. *Birakujî*. Trc. Rûken Bağdu Keskin-Bedran Hebîb. İstanbul: Avesta Yayınları, 1996.

Sebrî, Osman. *Dîwana Osman Sebrî*, İstanbul: Pêrî Yayınları, 2004.

Tek, Ayhan. *Hâmisiz Şâir Babasız Metin Mem û Zîn ve Osmanlıca Çevirileri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2018.

I. OTURUM/ I. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 15:00- 16: 30

September 29, 2018 Time:15:00–16:30

AHMED-İ HÂNÎ’DE İNSAN DÜŞÜNCESİ

MOLLA MUHAMMED CELALÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Mehmet KESKİN

Türk Edebiyatında Kötü İnsan Tipi ve

Mem û Zin’de Bekir Örneği

Dr. Öğr. Üyesi Müzahir KILIÇ

Mem ve Zin Motifleri Üzerinden

Aşk’ın Kimliği ve Mahremiyet

Öğrt. Gör. M. Latif BAKIŞ

Türk Edebiyatında Kötü İnsan Tipi ve Mem û Zin’de Bekir Örneği

Dr. Öğr. Üyesi Müzahir KILIÇ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

İnsanlık tarihi boyunca iyilerin karşısında her zaman “kötü insan” tipi varlığını devam ettirmiştir. Peygamberler tarihinden, kral ve padişahların hayatından ve toplumdaki insanların arasında iyinin karşısında her zaman kötü insan tipinin varlığı görülmektedir. Huzur ve düzen bazılarını rahatsız eder. Çalışmadan kazanmak, daha iyi bir hayatı sürdürmek ve çalışıp kazananların maddi ve manevi değerlerine göz dikmek kötü insan tipinin en belirgin özelliğidir. Amaçlarına ulaşmak için her türlü haksızlığın yanında, fitne, fesat, yalan ve iftiralar ürettikleri gibi rakiplerini ölüme götürecek yolları denemekten de imtina etmezler.

Hız. Âdem’in oğullarından Habil ve Kabil’in kavgası ve ölümle sonuçlanan hadise bilinen ilk iyi ve kötü insan tipinin örneğidir. Yusuf Peygamberi kuyuya atan kardeşleri de fesat ve çekememezlik örneğini gösteren tiplerdir. Osmanlı tarihinde taht kavgaları ve padişahları tahttan indirme olayları hep fesatlık, kumpas ve iyilere tuzak kurma davranışlarıyla alakalıdır. Kötü insan tipinin başvurduğu yol maddi ve manevi eziyettir. Ama ne yazık ki sosyal hayatta iyiler her zaman kötüler kadar cesaretli olamamışlardır. İşte Mem u Zin Mesnevisinin kahramanı Mem de bu mesnevide kötü insan tipinin örneği olan Beko’nun (Bekir) hışmına uğramıştır. Beşeri bir aşkın ilahi aşka dönüşmesindeki bu zorlu yol bir bakıma aşkın tercihidir. Mem de Zin’in aşkıyla yanıp tutuşurken vuslata engel olan Bekir ve diğer nedenler aslında Mem’in de arzuladığı bir durumdur. Bir realite olan kötülük kavramı ve onun kahramanları netice itibarıyla gereken cezayı almış olsalar da çoğu kez iş işten geçmiştir. Çünkü bu davranışları huzur ve mutluluğa büyük bir darbe vurmuştur. Her hareketin bir karşılığı vardır. Kötüler cezalarını bu dünyada -kanun önünde- çekmeseler bile ilahi adalet gereken cezayı verecektir.

Anahtar Kelimeler: Kötü insan, tasavvuf, Mesnevi, Halk hikâyesi, Mem u Zin, Bekir

ABSTRACT

Throughout the history of humanity, the” bad person “type has always existed against the good. The history of the prophets, the life of the king and the sultans, and the existence of the evil human type is always seen in the face of the good among the people in the society. Winning a work, maintaining a better life and working and looking after the material and spiritual values of the winners is the most prominent feature of the evil human type. In addition to all kinds of injustice to achieve their goals, they also produce mischief, mischief, lies and slanders, and do not refrain from trying to find ways to lead their opponents to death.

The incident that resulted in the death of Habel and Kabel, the sons of Hz. Adam, are examples of the first known good and evil human type. His brothers who had thrown Yusuf into the well were the ones who showed examples of mischief and incapacity. The fate of the throne in the Ottoman history and the deportation of the sultans were always related to mischief, trapping and trapping behavior. The path of the bad person type is the material and spiritual torture. But unfortunately in the social life, the good did not always have the courage as bad.

This is the name of the protagonist of Mem u Zin Masnavi. This hard way to turn into a human love more than love is in a way the lover's choice. While the burns of Mem de Zin's love, Bekir and other reasons that prevent the attain are in fact a desire of the Mem. The concept of evil, which is a reality, and its heroes, after all, have often received the necessary punishment. Because these behaviors have caused a great blow to peace and happiness. Every move has a counterpart. if they do not punishments in this world in this world-even draw divine justice will give the punishment.

Keywords: Evil man, Sufism, Mesnevi, Folk tale, Mem u Zin, Bekir

Giriş

Kötü kelimesi Güncel Türkçe Sözlükte: 1. *sıfat* İstenilen, beğenilen nitelikte olmayan, hoşla gitmeyen, fena, iyi karşıtı, 2. Zararlı, tehlikeli 3. Korku, endişe veren 4. Kaba ve kırıcı 5. Kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan 6. *zarf* Aşırı, çok...(Türkçe Sözlük) Anlamlarına gelmektedir. Bu kelime ile eş anlamlı olan bazı kelimeler ise kullanıldıkları yere göre anlam kazanırlar, kem söz, derken kötü söz kastedilmektedir. Bed surat, çirkin ve kötü anlamına gelmektedir. Kötü söz, terkihi de yine manevi bir kavram olarak karşımıza çıkar. “Kötü söz sahibine aittir.” gibi.

Özellikle insanlar için kullanılan “kötü” kelimesi dilimizde “kötü adam” “ kötü insan” tamlaması şeklinde kalıp söz olarak ta kullanılır, Zıddı “iyi” olan kelime kullanım açısından daha yaygındır. Çünkü insanlar yaratılış icabı iyilik ve güzelliği kötülüğe tercih ederler. Elbette ruhunda anarşik heyecanlar duyanlar, iyilikten nasiplenme şansları yoktur. Bu bir huy meselesidir. Huy ahlak ve etikle eş anlamlı kullanılabilir. Yapılan işin ahlaken doğru olmadığı, etik değerlere uymadığı ve yapanın huyunun iyi olmadığı düsturu ortaya çıkar.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Mesnevilerde çoğu kez âşıkların vuslatını engelleyen kötü karakter veya kötü kahramanlar asıl kahramanlardan sonra eserde önemli bir rol alırlar. Daha çok vuslatı engellemek asli görevleridir. Bunun için ellerinden gelen her türlü kötülüğü yaparlar. Fitne, fesat, yalan ve ihbar onların asli görevidir. Elbette bu bir çıkar işidir. Bu alanda yazılmış önemli eserlerden biri Şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk'ıdır. Protagonist¹ kahramanlar olarak bilinen Hüsn ve Aşk'ın karşısında veya bunlarının âşklarının engellemesinde başrol Hayret'indir.

Bir eserin yapısını oluşturan temel öğelerden biri kahramanlardır. Şahıs kadrosu birçok karakteri barındırır. İyiler de vardır, kötüler de... Kahramanlar da vardır, korkaklar da...

Kahramanlar

1- Ana Karakter / Başkahraman

2- Kahraman

3-Protagonist:

4-Anti Kahraman

5-Sahte kahraman

6-Bakış açısı karakter

7-Odak karakter

Antagonist; karşı kişi, muhalif, düşman ve hasım anlamlarına gelir. Himmet Uç'un ifadesiyle “Antagonist güç, asıl karakterin zıddıdır. Antagonist işleri karıştırır, çözümü zorunlu kılar. Antagonizm bir tavrın adıdır. Bütün kötülük ve engellere bu sıfat verilebilir. Engeller, düşmanlıklar, kıskançlıklar daha birçok davranış insan sıfatı giyince antagonist olur” (Uç, 2006: 42). Karşı kişi bir insan olabileceği insan dışında bir varlık, bir şehir, bir mana, bir kavram, bir zıtlık da olabilir. “Çatışmanın olabilmesi, vaka zincirinin düğümlenmesi için birinci derecedeki kahramanla temsil edilen tematik gücün karşısında bir hasma ihtiyaç duyulur” (Aktaş, 2005: 138). Antagonistin görevi kahramanı engellemektir. Onun anlamlı bir karşıt güç ortaya koymak zorunluluğu vardır. Bu açıklamalar dikkate alındığında Hüsn ü Aşk mesnevisinde, antagonist özellikler gösteren kişilerden ilk göze çarpanı Hayret'tir. Hayret, aynı zamanda aşk hikâyelerinde sıkça rastlanılan rakibe denk gelir²

1 Protagonist:

Yunanca kökenli bir kelime olan "Protagonist", zaman zaman dilimizde de "ana karakter" ile çok yakın bir anlam ifade etmek için kullanılır. Protagonist, bir kurgu içinde olayların merkezinde yer alan, okuyucuya veya izleyiciye bir odak nokta sunan, çoğu zaman kurgunun içinde yer alan olayların yaşanmasına sebep olan veya bu olaylardan en çok etkilenen kişi olarak tanımlanabilir.

Buna karşın, protagonist kavramı ile ilgili önemli detaylara da dikkat çekmek gerekir. Protagonist, bir hikâyenin merkezindeki karakterdir. Bu durum, çoğu zaman bu karakter türünün "kahraman" kelimesi ile aynı anlama gelmesini ifade etse de, belli noktalarda protagonist kötü bir karakter veya başka bir bakış açısıyla "baş düşman" olarak görülecek kişiler de olabilir.(<http://edebiyat.k12.org.tr/kavramlar/Karakter+T%C3%BCrleri/48>)

2 Bingöl. 2013

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Türk Edebiyatının şaheseri olan Leyla vü Mecnun hikâyesinin hazin sonla bitmesi sadece tasavvufi bir eser olmasından mı kaynaklanmaktadır. Veya bu anlatım gücünü pekiştiren, okuyucunun ilgisini çeken olay nedir? Elbette Leyla ile Mecnun’un vuslatını engelleyen ve bu aşkı görmemezlikten gelen kahramanlardır. Böyle bir aşkın önüne geçmek elbette kabul edilir bir şey değildir. Bu ancak kötü karakterlerin veya kahramanların işidir. Başta Leyla’nın babası veya ailesi kötü karakter olarak karşımıza çıkar. Leyla’nın durumuna üzülen Nevel’in İbni Selam’a karşı savaşıması iyi ile kötünün karşı karşıya gelmesi anlamına gelir. İbni Selam da aşk yolunda, vuslat yolunda bir engeldir.

Karakter ve kahraman kelimelerini bir arada kullandım. Çünkü bu değerlendirmeye biraz geniş açı kazandırmayı amaçladım. Türkçe Sözlükte iki kelimenin karşılığında yazılanları buraya alacağım ki, okurlarım da değerlendirmede bu iki ölçütü ister eş anlamlı algılasınlar, ister birini tercih etsinler: “Kahraman: Roman, hikâye, tiyatro ve benzeri edebiyat türlerinde en önemli kişi. Karakter: Bir eserde duygu, tutku ve düşünce yönlerinden ele alınan kimse.”

Bizim âşık hikâyeleri de roman grubuna giren bir anlatı türüdür ve ilk romanlarımızda romansa özgü yapılarıyla varlıklarını belli ederler aşk hikâyelerinin yapısına dikkat edecek olursak bir olay örgüsü kalıbının (romans) kalıbının bu hikâyelerde tekrarlandığını söyleyebiliriz sanırım. Hikâye dört ana bölümden oluşur. 1. Genç kız ile erkeğin arasında aşkın doğuşu 2. Sevgililerin ayrı düşürülmesi 3. Sevgililerin birbirlerine kavuşabilmek uğrunda verdikleri savaşım. 4. Evlilik ya da ölümle bitiş. (Moran:1987:29)

Halk hikâyelerinden; Dede Korkut, Hançerli Hanım Hikâye-i Garibesi, Kerem ile Aslı, Tahir ile Zühre, Asuman ile Zeycan ve hatta divan şiirinin şaheserlerinden Şeyh Galip’in Hüsn ü Aşk hikâyesinde asli kahramanların aşklarına yani vuslatlarına engel olan kötü tipler vardır.

Gerek aşk konulu halk hikâyelerinde olsun gerekse popüler aşk romanlarında olsun olay örgüsü çok belli ve ayındır. Bir vesile ile birbirlerini seven iki âşık vardır. Daha sonra devreye bu aşkı engellemek isteyen kötü karakterler veya kaderin ortaya çıkarmış olduğu engeller girer. Âşıkların bu süreçte yeniden kavuşabilme çabaları görülür. Bir aşkı elde etme yolunda başlayan bu macera çok nadir istisnaları olmakla birlikte mutlu son ile biter. Popüler aşk romanlarında kavuşamama hemen hemen yoktur diyebiliriz. Halk hikâyelerinde görülen aşklarda ise bazen kavuşamama görülür. Kerem ile Aslı, Tahir ile Zühre gibi anlatılarda âşıkların bir araya geldikleri anda öldükleri de görülmüştür. Yazılı geleneği olduğu gibi sözlü geleneği olan halk hikâyelerinin çeşitli varyantları olduğundan örneğini verdiğimiz hikâyeler bazen mutlu son ile bazen ise mutsuz son ile bitmiştir. (Gültekin. 2018:412)

1. Mem u Zin ve kahramanlar:

Mem u Zin Hikâyesi

Kürtçe Mem u Zin’de Ana Hatlarıyla Vak’a Botan Beyi’nin Zin ve Siti adlı iki kızı; vezirinin Tacdin, Divan kâtibinin de Mem adlı bir oğlu vardır. Bir nevrüz töreni esnasında Tacdin, Siti’ye, Mem de Zin’e âşık olur. Tacdin ile Siti evlenir. Mem ile Zin’in evlenmesine Beyin kapıcısı Bekir türlü hilelerle engel olur. Mem ve Zin, birbirlerinden ayrı ve çeşitli acılarla dolu günler geçirmektedirler. Fakat iki âşık,

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Tacdin'in de yardımıyla zaman zaman buluşurlar. Bekir, Beyi Mem'e düşman edip Mem ile Zin'in evlenmesine engel olmak üzere, Bey'i Mem'e karşı kışkırtır. Mem ile Zin'in aşkını Mem'e itiraf ettirmek üzere bir satranç oyunu düzenlenir ve Mem, Zin'i sevdiğini Bey'e itiraf eder. Bey Mem'i hapse attırır. Zin bayılır. Dadı ve Siti, Mem'e affedildiğini söylerler. Fakat Mem zindanda ilâhî aşkı tatmıştır ve bu aşkla ölür. Tacdin, o kızgınlıkla Bekir'i öldürür. Mem ile Zin aynı mezara konur ve Bekir'in cesedi ayakuçlarına gömülür. Bir vakit sonra, Mem ve Zin'in mezarlarının başından servi ve çam ağacı çıkar ve birleşeceklerken, Bekir'in mezarından çıkan ardıç ağacı aralarına girer.(Açıkgöz:2017)

1.1 Mem: Olayın başkahramanıdır, Zin'e aşkından dolayı hapse atılmış, vuslata ermeden vefat ermiştir.

1.2 Zin, Mem'in sevgilisi ve Emir'in kardeşidir.

1.3 Siti: Zin'n kızkardeşi ve Tacdin'in sevgilisi ve eşidir.

1.4 Tacdin: Mem'in en yakın arkadaşı, Siti ile evlenmiştir.

1.5 Bekir (Beko): Fesat Beko, hırsından dolayı Mem ile Zin'in vuslatını engellemiş, Beye yanlış bilgiler vererek iki aşğın hayatını karartmıştır. Ancak her kötülük mutlaka cezasını bulur veya “eden bulur” kuralıyla o da hak ettiği cezaya çarptırılmıştır.

Bekir (Beko), Botan Beyi'nin kendisine çoğu zaman danıştığı fitneci bir hizmetkâr ve muhafız/bekçidir. Diğer taraftan Zin'in de ölümünden sonra hikâyenin bitmesine doğru bir pîr, rüyasında Zin ve Mem'i görür. Rüyada onları Cennet köşklerinden bir köşke kurulurken gören Pîr, Bekir'in de onlara hizmetkâr/kapıcı olduğunu görür. Diğer taraftan Bey de “hükümranlığını sağlayabilmesi için” Bekir gibi fitneci ve kapısından bekleyen “köpek”lere ihtiyaç duyduğunu belirtir.(Tek:54)

Nazmi'nin Türkçe çevirisinde konu ile alakalı bölüm şöyle anlatılmaktadır:3

Mebhâs-i Bekir derbân-ı Münâfık

1. Hâk kıldı anı o demde icâd
Ol gün mekânı etdi bünyâd
2. Mecnû' ki mümkünât ü âlem
Hâkka ki hâlâs-ı nev'-i âdem
3. Eşyâda şıfatı ola ef'âl
Çün geldi vücûda muhtelif hâl
4. Ol nûr ü zulâm ü küfr ü imân
Hem hâlt-ı şakar behişt ü nîrân
5. Ey kâdir ü vâhy ü ferd ü mutlâk
Bî-şüphe seni bilirüz el-hâk
6. Ol güncü murâda yetdi Tâcdîn
Çalmışdı Memî vü zâr gâmgîn

3 Metinde bu kısım 722-765 beyitlerini içermektedir. Yazma eser 24b-26a arası.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

7. El kışşa emîr ü âli enseb
Ol sâhib-i câh-ı izz ü rıf'at
8. Anuñ kapusunda beli bâğlı
Fitne-i zamâne bir it oğlu
9. Ol bâbda olmuş idi derbân
Fellâh ü şerîr ü misl-i şeytân
10. Aşlı degil idi ehl-i Bohtân
Kârı idi fitne ile bühtân
11. Derlerdi ki aşlı Mergever'den
Bir lahza degildi hâli şerden
12. İsmine Bekir dediler anuñ
Şeytân şıfat o kaltabānuñ
13. El kışşa hemân misâl-i iblîs
Bed-zışt abûs ü kind-i telbîs
14. Kıldı bu hitâbı Mîr'e Tâcdîn
Kapuñda ne lâyıķ öyle bî-dîn
15. Kurbında ne lâzım ola ol gâh
Ol kelbi rehâ kıl eyle ber-râh
16. Bed fi'l-i nemmâm-ı hîlekarı
Red eyle kapuñdan ol şerârı
17. Dedim saña işte şüm zâtı
Bu sözüme eyle i'tiķâdı
18. Cehd eyledi nefret ide andan
Pend almadı geçmedi Bekir'den
19. Bu işte Bekir olunca âgâh
Kiniñ yüreğinde kıldı gümrâh
20. Hıavfı var idi gelince Tâcdîn
Dâ'im yüreğinde şakladı kîn
21. Söyledi Bekir emîre ey şâh
Bu sözlerime olagör âgâh
22. Şad hayf ki ol Sitti'ye Tâcdîn
Ne lâyıķ idi aña bu âyin
23. Ol cevher ü tâc tâc-ı cevher
Ol efser-i zîb ü zîb-efser
24. Ol reng-i sezâ-i taht ol reng
Ferzâne-i o 'aql-ı hüş ferheng
25. Verdin aña başda yoķtur 'aqli

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Fağfüre erişdi hālā naqli
26. Verdin Sitî'yi aña sen erzān
Tācdīn'e o zātı kıldın ihsān
27. Kayser öziçün ideydi matlūb
Hākān sözüne olaydı maħcūb
28. Hasret-keş idi cümle Hanlar
Vermek gerek idi āle anlar
29. Ol kelbe dedi emīr-i server
Tācdīn baña kaysere berāber
30. Ol günkü olunca cenk-i per-hāş
Tācdīn elinde çok Kızılbaş
31. Bir darb ile eyledi giriftār
Merd eyler idi be 'aşk-ı çār-yār
32. Kayser kim ola ve dāhi fağfūr
Virmem anı ben sen olma menfūr
33. Düşmen sözü etmeyince te'sīr
Ol meséele değışdi tezvīr
34. Döndürdi sözün dedi haqıkat
Haqqında şaha çekerdi ğayret
35. Ol günkü Sitî'yi aldı Tācdīn
Mem Zeyneb için saña tutub kīn
36. Sultān ki duyunca bu cevābı
İtmez mi o benden içtinābı
37. And içdi Bekir o kizb-i şeytān
Tā kim sözüne inandı sultān
38. Çün var idi bende dedi dil-hāh
Kılam Memi Zīni ile hem-rāh
39. An içdi o dem bī-rūh-ı vālid
Tā kim erişe be-cedd-i Hālid
40. Kasem idüben o kıldı taqrīr
Virmem anı ben Memi'ye der Mīr
41. Ol hısm ü taqarrüb ola bed-hāh
Fitne koparır ne'uzubillāh
42. Ğammazladı o bī-günāhı
Mem haqqına söylediği vāhı
43. Qalbinden olur saña o düşman
Taħkīk bu söz degil ki yalan

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

44. Bu rāz olunca bunda aḥkām
Bu kışsa burada oldu itmām⁴

Yukarıdaki metinden anlaşılacağı üzere Fesat ve gammaz olan Şeytan ruhlu Beko'nun Mir'i kandırması ona yalanlar söylemesi neticesinde Mem cezaya çarptırılmıştır. Bu tür hikâyelerde Sultanların, Aşiret büyüklerinin nedense emri altındaki kişileri tanımakta sıkıntı yaşadıkları ve onların sözleri ile mazlumları cezalandırdıkları görülmektedir. Mem'in aşk yüzünden başına gelenler onun için bir imtihandır. Tasavvufî olarak bakıldığında aşkın olgunlaşması insanın insan-ı kâmil mertebesine ulaşması için sıkıntı çekmesi gerekmektedir.

Kötü karakter olan Beko, kendi yerini sağlamlaştırmak Bey'e daha yakın olmak için her türlü düzen ve hile yollarına başvurması karakterin özelliğidir.

Sonuç

Türk Edebiyatında hikâye, roman hattan masal ve destan kahramanları karakter olarak iyilerle kötülerin mücadelesi olarak karşımıza çıkar. Bu sosyal hayatın olmazsa olmazıdır. Realitenin dışında bir de tasavvufî olarak bir gerekliliktir. Memem u Zîn hikâyesinin kötü karakteri de Beko (Bekir) dur. Bey'e yakın olabilmek için Mem ve Zin'in arasına girmekten Mem'in hayatını karartmaktan asla tereddüt etmez. Ama kötüler de yaptıklarının cezasını mutlaka çekerler. Bu ceza çoğu kez yaptığı tahribatı tamir etmez. Yıkılan gönülleri, zindanda çekilen hayatı, zedelenen ve ayrı düşen aşkları hele hiç telafi etmez. Mem u Zin bu yönüyle kavuşamayan âşıkların güzel bir hayat hikâyesidir.

Kaynakça

- Açıkgöz, Namık, *Türkçe Ve Kürtçe Mem U Zin İle Fuzûlî'nin Leylî Vü Mecnûn Mesnevîsinin Mukayesesi*. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 2/4 Fall 2007
- Gültekin, Mustafa, *Popüler Roman Ve Türk Halk Hikâyeciliğinde Ortak Unsurlar*. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/6 Spring 2014, p. 409-417, Ankara-Turkey
- Haz. Kılıç, Müzahir. *Mem u Zin*, Ahmed-i Hani, Türkçesi: Nazmi, Yazma Nüsha, Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Şumâre 9385 (Tahran- İran)
- Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1987
- Protagonist: <http://edebiyat.k12.org.tr/kavramlar/Karakter+T%C3%BCrleri/48>
- TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1238,10. Baskı 2005
- Tek, Ayhan. *Osmanlı Edebiyatında Mem Ū Zin Mesnevisi Ve Yazılımı*, Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara Ekim 2015
- Ulaş Bingöl, *Hüsni ü Aşk Mesnevisinde Şahısların Dünyası*, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi Sayı: 2/4 2013 s. 206-229, Türkiye

⁴ Bu metin tarafımdan hazırlanan Mem u Zin adlı çalışmadan alınmıştır

Mem û Zîn Motifleri Üzerinden Aşk'ın Kimliği ve Mahremiyet

Öğrt. Gör. M. Latif BAKIŞ

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

Devrinin önde gelen simalarından biri olan Ahmed'i-Hâni, bir âlim, akil insan, rehber kişi ve dini bir şahsiyet olması yanısıra, bir edip ve filozof olarak da zikredilmektedir. En tanınmış eserlerinden biri olan 'Mem u Zin', edebi ve şiirsel dili ile okuyucuda ve dinleyicide hemen ciddi bir tesir bıraktığı gibi, konu olarak işlediği 'aşk'a oldukça farklı bir değer yüklemesi de yapmak suretiyle, aşk ve mahremiyet duygularının bir birinin libası gibi olduğu mesajını sembolik kurgu bir ile ortaya koyar.

Tinsel hislerin 'aşk' olarak tanımlandığı bir toplumda, Hani, tinsel hissiyatı tinsel arzulardan ayırt etmenin formülünü verir. Ona göre aşk bir tür muhafaza etmektir. Ruhların akdi olarak aşkı kabul edip, başkasının nazarlarına ve dahi kendi nazarına karşı sevgiliyi setretmektir. Sevgilinin huzurunda fütursuz bir tavır sergilenmemeli, bilakis büyük bir edeple bakışları ayakların ucuna indirip, dünyalık kelam etmeyip, gönüllerin anlaşmasına müsaade edip, öylece adımları zıt istikametlere doğru arşınlamaktır. İşte bu hal, Hani'ye göre, aşkın en saf ve olması gereken halidir. Ruhların vuslatı ile tenlerin dokunuşu aynı şey değildir. Tasavvuf'ta 'nazar ber kadem eylemek' olarak zikrolunan hususu Ahmed'i-Hani 'Mem ve Zin' üzerinden müşahhas bir dil ile idraklerimize resmeder. Bundan gayenin bir edep eğitimi ve gönlü malayanilikten arındırma telkini olduğu anlaşılmaktadır. Biz de bu çalışmada, dolayısıyla, Hani'nin bu yaklaşımı üzerinden kendi dönemimizin röntgenini çekmeye; geçmiş kültürümüz ile mevcut kültürümüz arasında değerlerin yapısal değişikliğini ve nedenlerini irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Hani, Mem ve Zin, Aşk, Edep, Arınma, Mahremiyet

The Identity and Privacy of Love through Mem and Zin Motifs

Abstract One of the leading figures of the period, Ahmad al-Hani is not only a scholar, a wise man, a guide person and a religious figure, but also a philosopher and philosopher. 'Mem u Zin', one of his most well-known works, has a literary and poetic language that immediately releases a serious influence on readers and listeners, as well as the love of one of the feelings of love and confidentiality with a symbolic fiction.

In a society in which sensual feelings are defined as 'love', Hani gives the formula of distinguishing spiritual feeling from sensual desires. According to him, love is a kind of preservation. It is to set the souls to love affectionately, to love others, to the eyes of others and even to their own evil. In the presence of your lover, you should not show a foolish attitude, but with a great grudge, you should not look down on your feet, do not speak the worldly words, allow the hearts to agree, and step into the opposite directions. This situation is, according to Hani, the most pure and necessary state of love. The attitude of the soul and the touch of the skin are not the same. In Sufism, it is portrayed as an 'evil eye gaze' in the context of Ahmed'-Hani 'Mem and Zin'. It is understood that there is a moral education and a purifying indulgence. In this work, therefore, Hani's approach to taking the x-ray of our own period; we will try to examine the structural changes and causes of values between past and present culture.

Keywords: Hani, Mem and Zin, Love, Edep, Cleansing, Privacy

Giriş

“İşq agire, nefse’ye nesîhet / Aşk ateştir, nasihat kâr değildir

Sır perde’ye, levme’ye fedîhet / Bir sır perdesidir, onu açmak gerekdir

Hindî evân dikir melâmet / Onlar dillerine dolayıp zikrettikçe (aşkı)

Vê zide dibu ji vân nedâmet / Onlarda bu (yanışdan) pişmanlık da arttı1

Bu çalışmada aşkın ve mahremiyetin özelliği hakkında salt bir bilgilendirme yapma amacı gütmeyip; Mem û Zîn figürleri üzerinden, toplumun manevi yaralarını ve dahi, bağrındaki yaranın ilacı hükmünde olan ve yine kendi kucağında bulunan devayı, yani manevi değerleri hatırlatmak amacını gütmekteyiz. Temel çıkış noktamız, birbirlerine sevdaları dillere pelesenk olan iki genç aşığın, gerçek âşık olup olmadıklarının, yani bir birlerine karşı besledikleri duygunun samimiyetinin, işin ehli erenler-bilgeler ya da pîr-i fânî’lerin meclisinde yapılan değerlendirme ve bu değerlendirme kriteri olacaktır.

1 Ahmed ê Xânî, *Mem û Zîn*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2009, s. 108; (Not: Tercüme bana aittir.)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Detayını ilerleyen satırlarda vereceğimiz hikayenin *aşk ve mahremiyet* bağlamında özeti şöyle sunulabilir: Gönül ehli erenler, bu iki gencin aynı yolda karşılaşmalarını sağlayıp, uzaktan ve gizlice müşahede etmektedirler. Şayet bu iki genç sevgili, birbirlerine yollarının kesiştiği noktada, durup sarılır, ya da göz göze bakışır veyahut kelimeleri dünya ederlerse, bu ikisinde zuhur eden hal *aşk* değil, *sevgi* veya *derin bir arzu* olarak değerlendirilecektir. İşin içinde cinsellik teması bulunuyor olarak değerlendirilecektir. Mahremiyet ve manevi değer gibi hassasiyetlerden yoksun olduklarına karar kılınacak ve toplumun ahlaki selameti için en makul tedbir ne ise o uygulanacaktır.

Şayet bu iki sevgili, yollarının kesiştiği noktada susup, birbirlerine mesafeli duruş sergileyip, edeb ile nazarlarını ayakucuna indirirlerse ve öylece sükûnet içre ayrılırlarsa, o vakit bu ikisinin yüreğinde *derin bir hakiki aşkın alevlenmekte olduğuna hükmedilecektir*. Zira âşık, sevgilisinin yüzüne-gözüne bakmayı edebe aykırı görmektedir. Sevgilinin yüzüne, kendi gözlerinin bebeklerinin karanlığından bile bir lekenin düşmesine rıza göstermez. Hele ki sevgilisinin isminin âlemde duyulup, her dilde ve her kulakta yansımaya asla gönlü razı gelmez. O, onun en mahrem ve gizli hazinesidir. Yani âşık-ı sadık için sevgili, hayatın anlamı ve kendisinin en mahrem gizemidir. Hazinesini başkalarına açmak olmazdı.

Seyredilen ve müşahade edilen hal ikinci olarak zikredilen durum olarak tezahür etmektedir. İşte Hanî'nin böyle bir kurgu ile vermek istediğinin ne olduğuna ve kurguyu neden bu motif (*Aşk-vuslat-firkat*) üzerinden verdiğine özellikle önem vermek gerekmektedir. Detayına ilerde değineceğimiz konunun anlaşılması için, hikâyenin bu kısmının akılda tutulması önemlidir.

Bu hususun izahını kolaylaştırmak ve muradımızı daha sarîh izah edebilmek için öncelikli olarak *mahremiyet* ve *aşk*'a dair kısa bir bilgilendirmede bulunmak daha uygun olacaktır kanaatindeyim.

Mahremiyet Nedir?

Dinî Terimler Sözlüğünde mahremiyet şöyle tanımlanmaktadır; “saygıya ve gizlenmeye değer şey; herkesin bilmesi gerekmeyen şey; aralarındaki kan bağının yakınlığından dolayı birbirleri ile evlenmeleri yasak olan çok yakın akrabalar; İslam’a göre bir erkek için annesi, kızları, büyük anneleri, kız kardeşleri, yeğenleri, hala ve teyzeleri; kadın için ise babası, oğulları, dedeleri, amcası, dayısı, yeğenleri, erkek kardeşleri mahremdir.² Bu tanımda özellikle geçen “*saygıya ve gizlenmeye değer şey; herkesin bilmesi gerekmeyen şey*” ifadeleri, konumuz bağlamında son derece isabet olmuştur. Zira bahse konu olan Mem ve Zin’in birbirlerine karşı his ettiklerinin ne olduğu ve derecesinin ne olduğu hakkında, yapılabilecek değerlendirmelerden birisinin ölçüsü de, bu kavramın tanımı olarak ifade edilmekte olan hassasiyetin ta kendisidir. Yani başkalarından nihan olmak, sakınmak, sakınılmak, değer vermek ve bu bilinci hayatın ilkesi haline getirmek; yani bir diğer tabirle, sevgiliyi *en özel* olarak konumlandırmaktır.

2 Komisyon, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB, Ankara 2009, s. 220

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sadece bir edip ve din bilgini olmayıp, filozofluğuyla da hüsn'ü-kabul gören Hani'nin, kaleme aldığı hikâye ve şiirlerini, toplumu eğitmek ve bilinçlendirmek için vesile kıldığı görülmektedir. Xânî, derin bir vecd ve tefekkür haliyle, hissiyatının tezahürü olarak, aşkın derununu, üçüncü veya ikinci şahıslar üzerinden ve kahramanlarının diliyle anlatır. Aşkın sadece bir gönül tutulması olmayıp, aynı zamanda bir edeb talimi olduğunu da yine onun mısralarından anlamak mümkündür. Konunun vuzuha kavuşması için, Ahmed-i Xânî'nin perspektifinden aşkın tarifini ya da tanımını görmek daha isabetli olacaktır diye düşünüyorum.

Aşk Nedir ve Âşık Kime Denir?

Belki Adem a.s.'dan beri aşk hakkında bir şeyler söylenmiş, bir şeyler yazılıp çizilmiştir. Ancak hiç birisi aşkın tanımını yapabilmiş değildir. Şairin ifadesiyle;

“Her ne söylenmişse aşka dair, aşk değil;

Hiçbir söz aşk'dan da cüdâ değil!..”!..3

Yine de aşkın anlaşılır kılınması gayretlerinin yansımalarına şayet “tanım” diyecek olursak, insan sayısı kadar tanımla karşılaşacak olmamız gibi hiç de şaşılmayacak bir durumu göreceğiz. Yani sıra, tüm tariflerin üç aşağı beş yukarı ortak bir minval üzere belli duygular ile tezahür ettiği de bir gerçektir.

Sözlüklerde aşk şu ortalama ifadelerle tanımlanır; “ en üst biçimiyle sevgi, seveda, muhabbet, gönül verme, candan sevme...”. Yani daha sarıh bir ifadeyle, aşkın sözlüklerdeki karşılığı sevgiliye duyulan derin muhabbettir. Bir kimsenin sevdiğine candan bağlanması, gözünün sevgiliden başkasını görmemesi olarak da tanımlanabilmektedir. Bu tutku ile hareket edene veya tanınana âşık denir. Sevgilisi olana, dahası, sevgilisine müptela derecesinde tutulmuş olana âşık denir. Bu hal, aşkın beşeri boyutta tanımıdır. Fakat aşkın bir diğer tanımı ise İlahî sevgi ile hareket etmek durumu için kullanılmaktadır. Haliyle de buna uygun düşen kişiler veya kişilikler için de âşık tabiri kullanıldığı bir gerçektir.

İnsanın sadece Allah'ı mutlak anlamda sevip O'na tüm benliği ile bağlanması, hayatının her anında Allah'ı hatırlayıp tüm eylemlerine ve davranışlarına onun sevgisini yansıtmayı, varlığını Allah'ın isteklerine göre anlamlandırması durumu aşkın tarifi olarak verilebilir. Hayatını sevgilinin (Allah'ın) emir ve müsaadelerine göre tanzim etmek, yanarsa onun ocağında yanmak, maksudum yalnız sensin demek, aşkın en bariz vasıflarından olarak zikredilebilir.

3 İfade bu fakire aittir...

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Aşk bir rikkat halidir. Bu duyguya sahip olanın cümle mükevvenatla en deruni ve sağlam ve de anlamlı iletişimi gerçekleştirebilmesi beklenir. Bu duyguda yapaylığa, hürmetsizliğe, edepsizliğe, art niyet ve çıkar duygusuna, boş vermişliğe, me'yusiyete yer yoktur.

Derin ve karanlıklı bir ormanda, kanadı kırık kuşların göz bebeklerindeki sessiz ürpertiye hissettiren bir hal olarak da âşıklık hali izah edilebilir.

Varlıkların ortak iletişim dili olan *sevginin*, zıddına dönmeyen en zirve hali *aşktır*. Her duygu zıddı ile bilinir fakat *aşkın* zıddı yoktur. Sevginin zıddı nefret, tutkunun zıddı öfke, hoşlanmanın zıddı tiksindir. Heves ise gelici ve geçicidir; ve bu duyguların hepsi beşerîdir. Fakat aşk zıddı olmayan bir değer olmakla, zıddı ve benzeri de olmayan bir varlıktan kaynağını aldığı ortaya koyar gibidir: Allah!..

Evet, aşk Allah'tır. O, aşkın ta kendisidir. O'na âşık olunur, O âşık olmaz, zira kendisi maşuktur. Aşkın bir özelliği de 'matlubunun varlığını zorunlu kılmak' olduğunu, bu nedenle Allah'ın var oluşu dolayısıyla cümle mükevvenatın varoluşa geçirilmesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürebiliriz. Her şey O'nun vuslatı ve aşkın merkezinde hareket etmektedir. Gezegenlerdeki hareketin, elektronların çekirdek etrafındaki hareketlerinin, hacıların Beytullâh'ı (Kâbe'yi) tavaflarının dairesel olarak, yani bir merkez etrafında ve nizami cereyan etmesini, birçok İslam mütefekkeri gibi Mevlana da 'Allah'ın aşkı ile kendinden geçmek' veya 'Allah'ın aşkını merkezine olmak' düşüncesi ile değerlendirmişlerdir. Sema anlayışının temelinde de bu ilkedен hareketle, "Hay (Diri olan Allah)dan gelen Hu'ya (O'na) gider" anlayışının işlendiği düşünülmektedir. Dolayısıyla aşk için yapılan taksimatlar; yani birisi mecâzi (beşerî), diğeri ise İlahî olmak üzere iki türlü aşkın varlığından söz etmek, zann-ı galibimce doğru bir okuyuş değildir. Benzeri ve zıddı olmayan şeyin mürekkebe olamayacağı mantiken kabul edildiğinde, bunun taksim edilmesinin de isabetli olmayacağı takdir edilecektir.

Aşkın iki şekilde taksimini ilk defa yapan ve dolayısıyla "İlahî Âşk" tabirini de ilk defa kullanan kişinin Rabia el-Adeviyye olduğu⁴, onun şu ifadeleriyle ileri sürülse de; "*Seni iki aşkla seviyorum: tutkulu bir aşk; ve, senin buna değmenle tahrik edilen aşk.*"; belki tanımlama yapabilme kolaylığı sağlayacak olmasından dolayı bu tefrik veya taksim tercih edilse de; bu işin künhüne vakıf olanlar için durum oldukça farklıdır: Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin 'aşk nedir?' sualine, 'ben ol da bil!' cevabıyla verdiği karşılık oldukça derin bir mana içermektedir. İbn Hazm'ın dediği gibi, "insanlar aşkın mahiyeti üzerinde tam anlamıyla anlaşılamadılar. Üzerinde çok kafa yordular ve uzun incelemeler yaptılar"⁵ sadece. Anlaşılmaktadır ki, bu akıl yürütmenin ve incelemenin ortak ve makul bir nihayetine varılamamıştır. Sevgide bulunan müthiş etkiyi bizzat yaşadığını söyleyen İbn Arabî de; "bu etki aşırı ve şiddetli **aşktır**, etkileyici bir **şevktir**. Gönül vermektir, yok olmaktır. İnsanın uykusunun kaçmasıdır,

4 Bkz; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 104

5 İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı, Sevgiye ve Sevenlere Dair*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 39

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

yemeden içmeden kesilmesidir”⁶ diye tarif ederken; “sevgi kimdedir, kimden gelir bilemezsin. Sevgili (mahbûb) kimdir bilemezsin”⁷ ifadeleriyle de, yukarıda İbn Hazm’ın, sevginin hiç kimse tarafından tam, net ve ortak bir tanımının yapılamadığı yönündeki görüşüne adeta hak verici bir katkı sunmaktadır.

Aşk’ın ızdırıp kaynağı olduğu kadar, gönülden derdi, gamı uzaklaştıran bir tılsım olduğunu da, aşk için âh-u zâr edenlerin bu dertten ve elemden hoşnutluklarından anlamak mümkündür. Dert gibi gelip, asıl dertlerden soyutlayan bir tarifsiz devâ olarak gördükleri aşk’tan kendilerine ilişen bu zevâlin bitmemesi ve hatta daha da artması duasındalar. Bunun için bir örnek vermek gerekirse, aşağıdaki ifadelere göz atılabilir.

Kimler Aşk’a Dair Neler Söylediler?

Fuzulî’nin “aşk imiş her ne varsa âlemde, / ilim bir kıl ü kâk imiş ancak” ifadesi, oldukça bedii bir şekilde Aşk’ın en temel özelliği olan “matlubunun varlığını zorunlu kılma”sı dolayısıyla bir yaratılışın gerçekleşmiş bulunduğu; dolayısıyla da bu yönüyle tüm ilimlerin, bilimlerin ve disiplinlerin kaynağının da aşk olduğu ima edilmek istenmektedir. Her ilmî ve felsefî arayışın temel hedefi olan *es-Saadetü'l-Uzma* (en üst mutluluk)’nın sertâc gayesi ve varılabilecek son noktası ve de yegâne yolu aşktır. Ahmed Yesevî’nin kurmuş olduğu sisteminde (Yesevîlik tarikatında) de Allah’a ulaşmada yegâne ölçü / şart Aşk’tır. Belki bu aşk başlangıçta bir faniye müteveccih olarak tezahür etse de, nihâi adresi değişmezdir.

Yunus Emre “Çün aşkın ola emelim sürüle gönülden gamım

Vaşına eren bir dem bin cânı nisâr etsin”

dizeleriyle aşk’ın, ızdırıp kaynağı olduğu kadar, gönülden gamı uzaklaştıran tılsım olduğunu; vuslat uğruna (Yunus) bin can feda etmeye hazır olduğunu (veya razı olduğunu) beyan eder. bu yanışın böyle sürüp gitmesi temennisinde olduğunu ise şu ifadeleriyle ortaya koyar:

“Benim garip gönlüm aşktan usanmaz / Varır aşka düşer hiç bana dönmez

Döner gönlüm bana öğüt veren çok / Âşık olan gönül aşktan usanmaz”

Aşktan dolayı ne şikâyet ne bıkkınlık vardır. Aşk derdinin dermanı yine kendi içindedir. Hem bu öyle bir derman ki bütün kâinâtı kucaklayan bir görüş ve ihâta kazandırmıştır. Hak’ta fâni olan âşık şeffaf bir ruh misâli bütün kâinatta seyran eder hâle gelmiştir. Benliğinden fâni Hak’la bâkîdir, dolayısıyla

⁶ İbn Arabî, *İlahî Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 27

⁷ İbn Arabî, *A.g.e.*, s. 27

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hakk’ın birer suretle tecellisi olan her bir zerrede gezip dolaşması imkân dâhiline girmiştir.⁸ Hakiki aşk nazarıyla bakan gözlerde nurani bie basiretin açıldığı bir gerçektir.

Hiçbir şey, sevilen yüzden daha gelip geçici ve belirsiz değildir: Âşğın dikkatini çekmiş bir yüzün ardından her zaman bir başka yüz belirir.⁹ Sevilen, zannedildiği üzere bir kiş veya kişiler değildir. kişiler üzerinden sevilen sadece niteliklerdir. Yani safiyet, derinlik, anlamlılık, ebediyet ve en yetkin bilgelik ile huzurdur sevilen ve arzu edilen. Görünürdeki o acısına dayanılmaz gizli ızdırabın altında gizli bir lezzet vardır, ki aşğın talip olduğu da o tanımsız olan lezzetin ta kendisidir.

Aşkın oldukça anlamlı ve sıradışı tanımlarından birini de Finkielkraut yapar. Aşkın; sakin sulardaki fırtına, modernliğimize ters düşen bir çağdışılık¹⁰ olduğunu söyleyen Finkielkraut, ayrıca aşkın yapısal özelliği ve tezahür şekline dair de çarpıcı bir yorum getirir; “Aşk sizi görünürde var olmayan bir kişinin (veya bir şeyin) tutsağı yapar ve siz ne bağlanabilir, ne kurtulabilir ne de reddedebilirsiniz”.¹¹ Bu yaklaşımın, İslam tasavvuf anlayışının haber verdiği, aşkın, firkat ve vuslat arasında arafta kalmak olarak da tanımlanabilecek özelliğine pek uygun düşen bir yaklaşım olması, aşkın insan iradesinin de üzerinde ve evrensel bir değer olduğuna; fitrî ve vazgeçilemez olduğuna; ahlâk gibi transandantal olup kazanımla elde edilebilir olmadığına işaret etmektedir.

Xânî de aşkın, akılları baştan alan bir kuvvet ve zahirin ardında saklanan farklı bir unsur olduğunu şu iki farklı kinaye ile ifade eder:

“Perde tû ji ber gulân hilîne / Gülün önünden (setredici) perdeyi kaldır da sen

Bê sebrê yê bûlbûlân bibine / Gör bûlbüllerin sabrını (o vakit) sen¹²

Gül ile bûlbül remizleri üzerinden, âşıkların asıl neye müptela olduklarını görmek istersen, zahiri sevgilinin setrettiği şeyin izharına vesile ol da gör, bakalım o âşıkların divaneliklerine ve buna senin de tahammülüne imkân kalır mı? Bûlbülün âşık olduğu bir kuru ot olmadığı gibi, âşğın müptelası olduğu da bir kuru ten olamaz demek istenmektedir.

Rabiâtû'l-Adeviyye'nin “...ve senin lâıyk olduğun aşk ise, seni görebilmem için yaşmakları kaldırmadan ibarettir”¹³ ifadesi ile yukarıda geçen ifade ve serzenişin birbirlerine benzerlikler arz etmesi, öyle görünüyor ki, aşkın doğasının bir gereğidir; tesadüf veya tevafuk değildir.

⁸ Mehmet Demirci, *Yunus Emre'de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1997, s.52

⁹ Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 42

¹⁰ Finkielkraut, *A.g.e.*, s. 49

¹¹ Finkielkraut, *A.g.e.*, s. 48

¹² Xânî, *A.g.e.*, s. 107

¹³ Fahri, *A.g.e.*, s. 104

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

“ Meyxûûr keh melân biğenç u şeyxân bişihîne ber berâzân ”

*Şarap içici yapar nice imamları; ve domuzlara çoban eder şeyhleri*¹⁴

Ayrıca Xanî bu beyitte de, San’ân Şeyhi’nin aşk uğruna müptelası olduğu duruma atıfta bulunarak, bu duruma düşenin aklının başından uçup gittiğine; nice olmazları oldurduğuna; karşı konulamaz bir kuvvet ve cazibe olduğuna dair haklı bir tarifte bulunur.

Asrımızın yaşayan şairlerinden Nurullah Genç’in “Yağmur” isimli Naâtındaki

“Damar damar Sen’inle, hep Sen’inle dolsaydım

Batılı yıkmak için kuşandığım kılıcım

Kabzasında bir dirhem gümüş de ben olsaydım” mısraları ile açığa vurulan Aşk olduğu gibi; ünlü Alman filozof ve şair Goethe’nin Hz. Peygamber (sav)’e ithâfen kaleme aldığı şu dizelerde de izhar olan şey Aşk’ın kendisidir:

“Çiçeklenir ayak bastığı yerler

Ve nefesiyle yeşerir çimenler

Yoldaşı olmuş şimdi ırmaklar

Ovaları doldurur gümüş ışıklar

Bir ses yükselir pınarlardan”.

Ben-i Âdem’in aşka dair terennümlerini şu oldukça mahdut çalışmada sunabilmeye imkân olmadığından bu başlık altında tüm verileri sunabilme imkânı elbette olamaz. O nedenle, son olarak Mevlana Halid-i Bağdâdî’nin aşka dair şu birkaç veciz ifadeleri ile bu başlığı kapatalım isterim:

“Tîrehây-ı ğamzeetrâ ez dil-i dildâdegân

Her taraf bînem fütâde ber ser-i kûyet ğarad”

Yani; “senin oklar (a benzeyen öldürücü) işaretlerinden, her tarafta yere düşen aşıkların gönüllerini görüyorum. (Onların hepsinin de) amacı senin beldendir”.¹⁵ Kavak’ın transkripsiyon ve tercümesiyle verdiğimiz bu beyitin devamında, Bağdâdî, “açıkça senin yüzünden bahsetmeye gücüm yetmez. Güzelleri överim, fakat bundan kastım senin yüzündür”¹⁶ ifadelerini, konumuz bağlamında ve aşkın hakikati perspektifinde okuduğumuzda, şunu tekraren ifade etmek mümkündür: âşıklık halinin

14 Xânî, A.g.e., s. 107

15 Abdülcebbar Kavak, *Divân-ı Mevlânâ Halid-i Bağdâdî*, Ensar Neşriyat, Konya 2009, s. 391

16 Kavak, A.g.e., s. 391

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kendisinde tezahür ettiği kimse, zahiri sevgili üzerinden asıl olarak aşkın kendisine veya bir diğer ifadeyle Aşkı yaratan Rabb’ine meftuniyet ifşa etmektedir.

Aşk ve Mahremiyet Arasında Nasıl Bir Bağ Vardır?

Stendhal der ki; “Edep, aşka yardımcı olmak için, hayal gücünü devreye sokar; işte aşka hayat veren de budur”.¹⁷ Devamında da, çok küçük yaşlardaki kızlara, anneleri tarafından ve aşırı bir kıskançlıkla, edebin, beden zekâsı olduğunun öğretildiğini; bunun sebebinin ise, kadınların öncelikle yaşayacakları duygulardan alacakları mutluluğa dikkat etmeleri¹⁸ olduğunu ifade eder.

Edebin faydasına gelince; edep, aşkın anasıdır; ona hiçbir şekilde karşı çıkılamaz. Duygu mekanizmasında, en basit noktalardan biri şudur: Ruh, arzuladığıyla ilgilenmek yerine, utanç duyar, arzular yasaklanır ve arzular eylemlere yön verir.¹⁹ Arzuların kahir-i ekseriyeti bakışlar üzerinden zemin bulur. Bakışların yöneldiği nesne veya unsur, zihin dünyasında kodlanarak bir konuma oturtulur; akabinde de gönül o şeyle iştigal etmeye ve ona dair bir arzu geliştirmeye başlar. Bundan ötürü olmalı ki, bilinçsizce ve geliş güzel bir eylem olarak ilk bakışın sorumluluğu insandan kaldırılmış olmasına rağmen, sonrasındaki eylemlerden ve bakışlardan sorumlu tutulmuştur insan, İslam inancına göre. Zira ilkin –harama- bakışlar kayar, sonra gönül ve/veya nefis kayar, sonrasında ise hayat kayar diye düşünülmektedir. Gönül, gözün peşinden giden bir çocuk gibi kabul edilmiş olmasa, aşk ve edep ilkesinde gözlerin toprağa yahut ayakucuna müteveccih olmasına dikkat edilmezdi belki de!.. Hani’nin, Mem ve Zîn’in karşılaşmaları anında sergileyecekleri davranışın ve tavrın, onların sadık âşıklar olup olmadıkları hakkında fikir verebileceğini düşünmesi ve bunu da bakışlara yüklemesi, yani bakış-bakışmayacakları şartına bağlaması oldukça anlamlıdır.

Bakışların sadece izhar edici olmak özelliği bulunmuyor; aynı zamanda aldatma özelliği de sergilemektedir. Bakışların, gerek mahrem olanı izhar edecek olması, gerekse de samimi olmayacak bir aldatma oyununa davet edecek olması dolayısıyla, aşkta bakışlara ayrı bir ihtimam gösterilmiş, bu konuya farklı bir değer ve anlam yüklenmiştir.

Kays’ın (Mecnun), kendisine iltifat eden (yönelen) şarkıcı Cemil’ye ithafen dudaklarından dökülen aşığıdaki beyiti de bakışların samimiyet ve aldatma duygularının odağında bulunuşu hakkında fikir vermektedir;

“Her aşk diğerinden daha aldatıcı / Aldatmadadır gözleri gözler

17 Stendhal, *Aşk Üzerine*, Çev. Ayberk Erkay, Lotus Yayınevi, Ankara 2004, s.96

18 Stendhal, *A.g.e.*, s. 96

19 Stendhal, *A.g.e.*, s. 96

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Vuslat denilen çirkin için mi / Sevda ve muhabbet dolu sözler?”²⁰

Bakışların, gönül avcılığında kullanılan en büyük silah olduğu gerçektir. Sadece bir bakışla istenilen her şey anlatılabilir, buna karşın, bir bakışın varlığı her zaman reddedilebilir, çünkü bir bakış asla tekrar edemez.²¹ Bakışların tekrar edememesi ancak sadık aşkın bir kuralı ve edeb ölçüsü olarak anlaşılmalıdır, yoksa uçarılıkta bakışların tekerrürü gayet bilinen ve şiddetle sakınılan bir gerçektir.

On altıncı yüzyıl şairlerinden Selikî'nin

“Arz-ı hal etmeğe cânâ seni تنها bulamam

Seni tenhâ bulıcak kendimi asla bulamam”

yani; “sevgilim! Halimi arz etmek (aşkıma açıklamak) için seni yalnız bulamıyorum; seni yalnız bulunca da kendimi asla bulamıyorum.”²² dediği, bakış ve kendinden geçmeklik hali, ancak sadık aşkıta bulunur ve bu hal, aşkılık geleneğinin neredeyse ortak değer ve özelliğidir.

Sevgiliye bakmamak ve baktığında da kendisinden geçmek... Ancak kendisinden geçmek, sevgiliyi ifşa ve aşkı da izhar edecek bir remiz olarak kabul edildiğinden, bu bakışma durumundan şiddetle sakınıldığı görülmektedir. Bakış, aşkın safiyetine bir leke olarak yansıtacağından, o arzu edilmeyen lekeden de en büyük aşk olan, aşkın hakiki melcei olan, aşkın ta kendisi olan Allah tarafından korunulmaktadır. Yoksa aşkın safiyane ve derunî huzuru, yerini uçarı ve sığ arzulara terkederek, rezil ve rüsvay olunmasına neden olacaktır.

Babası nakkaş olan ve babasının yanında çalışıp bu mesleği talim eden Ferhat'ın, sarayını tezyin ettiği Şirin'i ilk gördüğünde kendinden geçip bayılması; kendine geldiğinde ise kendisinde vurgun etkisi yapan Şirin yerine başucunda sadece şu yanık satırlardan başka bir şeyi görememesi de aynı halin bir örneği olarak takdim edilebilir;

“Bilmem melek misin yoksa ferişte

Hemen aklım aldın efendim bir görüşte

Benim der-i derûnumdan haberdar olmayan bilmez

Muhabbet bir bela şeydir, giriftar olmayan bilmez”.

Pala'nın da ifade ettiği gibi, bütün aşk hikâyelerinin en unutulmaz ve heyecan verici sahnesi, sevenin sevgiliye ilk baktığı andır şüphesiz. Daha doğrusu, onun yüzünü ilk gördüğü vakit. Âşıktaki içsel değişimin başladığı an, gözün sevgiliye ilk takıldığı saniye dilimidir ve âşığın bütün biyografisi,

²⁰ Murat Sertoğlu, *Leylâ ile Mecnun*, Bolar Yayınevi, İstanbul 1974, s. 68

²¹ Stendhal, *A.g.e.*, s. 102

²² İskender Pala, *Kitâb-ı Aşk*, Alfa Yayınları, İstanbul 2008, s. 7

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bu “ilk bakışın öncesi ve sonrası”ndan ibarettir. Bir ilk bakış, kaderin kazaya dönüştüğü en kutlu demi yüklenmiştir.²³ Bir bakıma yüreğin konuştuğu yerde dil figürandır; aşk ikliminde konuşan haldir, dilden bahsedilmez. Sevginin ve mahcubiyetin yüze vuran kızılığında güzelliğin rengi de izhar olur. Bakışların aldatici etkisine karşı Yaratıcı’yı hatırlatan Hani, nefsin elinde heba olmamak için heves olan şeylerden uzak durmayı öğütler. Ona göre acı görünen şeyler tatlı, tatlı görünen şeyler ize zehir mesabesinde ve sakınılması gerekir:

Ey dil! Te xwe daye ber hevayê / Qesta te eve, bikê sefayê

Emma şî tebîbê eşq-ê sadîq / Min zanîye bo te ra muvafîq

Perhîze ji qismê müştêhatan / Teqvaye ji van mülezzatan

Her çî ku muxalîf ê hevaye / Eynî vê ji bote ra şîfaye

Min pîrsîye bê gûman ji Lukman / Xasiyeta şerbetan u lokman

Her çî ku şîrine eynî daye / Her çî ve ke tehle ev devaye

Ev çendî evî di gel dile got / Naçarî dile dile bivê sot²⁴

“Ey gönül, sen kendini hevâyâ kaptırmışsın! Niyetin safa eylemektir. Ancak ben, sadık aşkın tabibinden öğrenmişim ki, senin için uygun olan, senin iştihânı cezbeden şeylerin bir kısmından perhiz eylemendir (kendini sakınmandır). En lezzetli olan şey ise takvadır (Allah’tan sakınmandır). Her ne ki hevâyâ (nefse) muhaliftir, işte o şey aynı zamanda senin de şifandır. Ben ümitsiz bir şekilde Lokman (Hekîm’e) sordum ki, şerbetlerin ve lokmaların sırrı nedir diye; (dedi ki) tatlı olanlar hastalıktır, acı olanlar ise devadır sana. Bu kaçınıcıdır şu gönül bunu söyler de durur; “çaresizsin bu gönül yangınından, bu böyle sürer de gider”!..

Anlaşılabileceği üzere Hânî, aşk iksirini, ancak Allah’ı hatırlatıcı, nefsin malayani arzularına karşı sakınmayı, dünyaperetliğe karşı koruma kalkını oluşturucu ve edeb-adab öğretici bir unsur olarak görüyor; arzuların hoş görünen önemli bir kısmının aldatici ve pişmanlık uyandırıcı olduğunu haber vererek, her şeyin görüldüğünden ibaret olmadığı vukufiyetini de telkin etmektedir.

Hânî’nin aşk felsefesine göre, zahiri bakışmalar, slat cismani bir arzunun tezahürü olarak grüleceğinden, aşkın kendisine bu hal bir tür ihanet veya saygısızlık olarak değerlendirilmektedir. Sevgiliye verilen değer, onun yüzüne kendi gözlerinin bebeklerinin gölgesinin bile leke bulaştırmasına müsaade etmemeyi gerektirir. Sevgili, aşğa En Sevgili’yi (Yaratıcıyı) hatırlatmalı; dolayısıyla, buna uygun bir bilinç ve hal içre olunmalıdır:

²³ Pala, A.g.e., s. 12

²⁴ Xânî, A.g.e., s. 123; (Not: Tercüme bana aittir.)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

“*Her çendî tu çuyî ber derî yê dost / Li dostê linik mîne livê post*”²⁵

“Her ne kadar (her ne zaman) dostun kapısına gidersen, dostu ayakta gör, ayakta bekle, oradadır post.” Dost dediği, huzurunda mutlaka ayakta kalınması gereken ve postu serip dergâhında af dilenecek olan, Allah’tan başkası değildir. İşte burada Filozofun vermeye çalıştığı şeyin ne olduğu bir kez daha izhar olmaktadır. Namazda huzurunda durulan Rabb’den her fatiha okuyuşu ile adeta o yakarış ve sevgi ilanı yapılmaktadır: “*Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden (yardım) dileriz*”²⁶ ayeti, aşık’ın maşuka serenade hükümünde mütalaa edilmektedir. Bütün arzu, sevgilinin aşkından emin olmak ve iltifatına maruz kalmaktır. Ve bu durumu tezahür ettirecek önemli ilke elbette bakışların süslünce ayakların ucuna dönük olmasıdır. Bu durum bir edeb ilkesi ve samimiyetin ifadesidir. *Nazar ber kadem*²⁷ eylemek bu nedenle hem sevgililerin buluşmalarında ve hem kulların namazlarında pek riayet etmeleri gereken bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbadetlerde Aşk ve Mahremiyet

İlahî mesajların merkezinde hep insan, insana saygı ve insanın mutluluğu vardır. Şüphesiz huzur ve mutluluk filizleri, sadece hakların gözetildiği bir ortamda yeşerebilir. Hak ve hukuka riayet, karşılıklı sevgi ve saygı, kulluk bilinci, ahlâki erdemler bu filizlerin hayat bulmasında temel unsurlardır.²⁸ Hak, hukuk, sevgi ve ahlâk kavramları, insanın, fitratı ve temel inanç inancı bakımından paylaşılan bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Hayatını paylaşan olması onun sosyal varlık olarak konumlandırılmasına neden olduğu gibi; yaratılışının gereğini ve yaratıcısının emrini yerine getirmesi durumu da erdem olarak değerlendirilmiştir. Esasen insanın temel özelliklerinin ortaya çıkabilmesi de sosyal bir toplumda hayat sürmesini gerektirmektedir. Zira yalnızlık paylaşılabilen bir durum değildir. Acı ve elemi paylaşılması onun olumsuz etkisini minimize ettiği gibi, mutlulukların paylaşılması da onları çoğaltmaktadır. Paylaşmanın temelinde de, tıpkı ahlâki erdemlerin ve felsefi arayışın hedefinde olduğu gibi, insanı en yetkin hale getirmek ve en üstün mutluluğa ulaşmasına vesile olmak yatmaktadır. İslam inancındaki ibadetlerin neredeyse tamamı, insanın toplumsal sorumluluk bilincini ve kabiliyetini geliştirerek onu bu hedefe ulaştırmak gibi bir gaye ve özellik arz etmektedir. En basitinden bir örnekle şunu söylemek mümkündür: Zekât ibadeti ile paylaşmayı, cömertliği, cimrilikten kurtulmayı, dünyaya bağlılık duygusunu azaltıp, ruhunu özgür kılmayı öğrenirken; Oruç ile diğerkâm olmayı, empati kurmayı, manevi bir duygu ile güven ve huzuru sağlamayı, sükunet ve barışı öğreniriz. Hac ibadeti ile renk, ırk, kültür, dil, coğrafya, makam ve mülk ayrımı yapmaksızın insanı sırf insan olmak gerçeğinden tanıyıp kabullenmeyi, hayatın bidayeti ve nihayetinin müsavi olduğunu, asıl gerçekliğin müteal olan

25 Xânî, A.g.e., s. 122

26 Fatiha 1/4

27 *Nazar ber-kadem* “bakışların ayakucuna dönük/murabıt olması” ilkesi Nakşîliğin en temel ve önemli ilkelerinden birisidir.

28 Burhan Erkuş, *İnsan Hakları*, DİB Yayınları, Ankara 2011, s. 52

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

iklime ulaşmak olması gerektiğini, yarışın bu ilkeleri kazanmak üzere sergilenmesi gerektiğini, vuslatın bir tür fedakârlık olduğunu öğrenirken; Namaz ibadeti ile de zaman bilincini, yaptıklarının hesabının verileceği düsturu ve bilinciyle hareket etmek gerektiğini, en sevilenin aynı zamanda tanrılaştırıldığını, o nedenle ancak benzersiz bir İlâh'ın önünde nizama girerek sevginin en derin ikliminin solunabileceğini ve O'nun emir ve müsaadelerine göre hayatı tanzim etmek gerektiğini öğreniriz. Ve bu ibadetlerden umulan kazanımların tamamında temel kaide ve şart kula hakkına riayettir. Bu hayat felsefesi, bölüşülmeyen ekmeğin tatsız, paylaşılmayan mutluluğun yarım olduğu düşünce ve inancı üzerine bina olmuştur.

Kul hakkı denilince akla sadece zor kullanarak birilerinin hakkını gasp etmek gelmemeli; bunun yanısıra ve evvelinde lisan ile gönül yıkmamak hassasiyeti hatırlanmalıdır;

“Olmak istersen cihanda eğer makbul-i ins-ü cin

Ne kimse senden incinsin, ne de sen kimseden incin”

dizeleri, İslâm'ın ve İslâm felsefe ve tasavvuf düşüncesinin temelinin sorumluluk üzere bina olduğunu nazara vermektedir. Ahmed-i Hani de içinde doğup büyüdüğü toplumuna ve mensubu olduğu inancına karşı derin bir sorumluluk bilinci ile hareket etmiş; insanın doğasından gelen sevgi düsturunu vesile kılarak, o ulvi duyguya açık –özellikle genç- gönül ve akıl sahiplerine en kadim bir değer ve edeb ölçüsü olan mahremiyeti hatırlatarak bir ahlâk felsefesi yapmaktadır “Mem u Zin” eseriyle!.. Nübihâr eseri ile dili ve dil üzerinden de yine edeb ve adabı öğreten filozof, “Eqide’ya İmanê” (İman Akidesi) isimli eseri ile de keza Halıkına ve halkına karşı duyduğu sorumluluk ile inanç ve ahlâk konularını ayrıca farklı bir ilmî ciddiyet ile dile getirmiştir.

İster aşk, ister şiir ve sanat, ister medrese ve mektep ve isterse de hikaye ve sohbetlerle olsun; farklı farklı yöntemlerle hep aynı gerçeği topluma va'z ettiği görülmektedir: Edeb ve Mahremiyet... Yani toplumsal sorumluluk ve kulluk bilinci!..

Bilhassa günümüz gençliğinin yoğun bir şekilde maruz kaldığı ya da maruz bırakıldığı sanal dünyanın onların ruhlarında ve beyinlerinde ve de haliyle onların ahlâk ve düşünce yapılarında oluşturduğu tahribatlar hesap edildiğinde, Ahmed-i Hani'nin Aşk Felsefesi'nin ne kadar muhatabı celbedici ve eğitici olduğu anlaşılabilir diye düşünüyorum.

Gerçek hayatta yaşanılması mümkün olmayan sanal fanteziler, gençleri gerçek hayattan koparmakta, zihinlerini körelterek âdeta bir işgal bombardımanına tutmaktadır. Bu baskıların altında ezilen genç beyin ise özgürlüğünü, yeteneklerini ve yaratılışa uygun olan doğallığını yitirmekte, sanal âlem ile gerçek âlem arasında savrulmalar yaşamaktadır. Bunun akabinde içine çökmüş bir beyin, gençliğin dinamizmini kurutarak okul, aile ve toplum yaşamında başarısız olmasına sebep olmaktadır.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Böylelikle hayat ile ölüm arasında intihara elverişli bir insan prototipi ortaya çıkmaktadır.²⁹ Gençlerimizin sanal âlemi bilgi amaçlı, ölçülü ve hikmet sevgisi arayışı açısından kullanmaları daha makuldür. Fakat bu ilkelerin önüne geçerek insan hayatını işgal edebilen sanal âlem; insanın bilgi dünyasında bir bulanıklığa, zihninde bir kirlenmeye sebebiyet vermektedir.³⁰ Bu bulanıklık bazı durumlarda bunalıma neden olup ya meslek seçimi ve aile yapısı üzerinden bir huzursuzluk olarak tezahür eder; ya bağımlılık maddelerine müptela olmak ya da intihar şeklinde veyahut da ahlâkî sapkınlık ve cinayet şeklinde tezahür eder. İntiharların önemli bir kısmının ise gençlerin gönül vermek veya aşk denilen duygusal nedenlerle yöneldikleri bir durum olduğu da bir gerçektir.

Önemli geçiş dönemlerinde (ergenlik dönemi, lise dönemi, geçici yoksulluk veya farklı zorluklar dönemi, işsizlik dönemi vb.) aşk yüzünden intihar edenler eğer üç beş yıl daha bu girişimlerini ertelemiş ve yapmaya kalkıştıkları bu durumu değerlendirmiş olsalardı, yaptıkları bu hareketin ne kadar anlamsız ve saçma olduğunu kendileri de kabul etmiş olabileceklerdi. Yoğun bir şekilde karşı cinse istek veya sevgi duyan yahut aşık olan gençlerin Mevlana, Yunus Emre, Şeyh Galip, Ahmed-i Hani gibi bu alanda en güzel mısraları yazan İslâm düşünürlerini okumaları, iç dünyalarında bir huzurun olmasını sağlayabilecek, onları insanî tutkunun kenarından ilahî aşkın doyumsuzluğuna ulaştırabilecektir. Nitekim Mevlana bir aşkın ancak başka bir aşkla giderilebileceğini söylemekle aslında hayatın bu alanda çoğul imkânlar sunan yapısına dikkat çekmektedir. Ahmed-i Hani de “ölmeden önce ölüünüz” düsturunu hatırlatarak aşkın bir tür “ölmeden önce ölmek” olduğunu; bunun aşk ile gerçekleşebilen bir şey olduğunu; aşkın gönül dünyasını tasfiye ve tezkiye ederek nefsi ve ruhu arındırdığını şöyle ifade eder:

Hâsıl qevimî meqâmi “mutûû!”, / *Hâsıl oldu makâm-ı “mutuu!” (Ölünüz!)*

Ber mucibi “kable en temutûû!”; / *İcabet olunmak üzere “Kable en temutuu!” (Ölmeden önce)*

Tezkiye-ê nefse bû mükemmel / *Nefsin süslenmesi mükemmel oldu*

Tesfiye-ê nefse bû müfessel / *Kalbin tasfiyesi (arınması) tafsilatlı oldu*

Ayine-ê ruhê bû mücellâ / *Ruhun aynası cilalandı*

Nefs u dil u cân bihev müseffâ! / *Nefs, gönül ve can hep beraber arındı!..31*

Aşk vesilesiyle gönül dünyasının tasfiye ve tezkiye edilmesi, kalbin, Allah Zü'l-Celâl Hazretlerinin nurunun matlaı olmasının ve ancak O'na kulluk edildiğinden dolayı O'na kulluğun bir zaruri şartı olması hasebiyle yerine getirilmesi gereken bir samimiyetin gereği olması iledir:

²⁹ Şenol Korkut, *Gençlik Sorunları ve İntihar*, DİB Yayınları, Ankara 2011, s. 32-33

³⁰ Korkut, *A.g.e.*, s. 33

³¹ Xânî, *A.g.e.*, s. 158; (Not: Tercüme bana aittir.)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Lev metle'î nur î Zül Celâl î / Zira (sen) Zülcelâl'in nurunun matla'ısın

Lev menbe'î Kevser a zelâl î / Zira (sen) Berrak Kevser'in menba'ısın

Lev menzer û mezher a ilâhî / Zira (ey!) Manzâr ve Mazhâr olan İlâhî

Em bûû te gedâ, tû padişah'î / Biz sana geda (kul), sen ise Padişâhsın³²

Adeta *elest bezmi*'nde verilen kulluk sözünün bir gereği olarak aşk bir ünsiyet olarak Hâlık ile mahluk arasında peyda olmuş, bunda insanın ayrıcalıklı bir konumu teşekkül etmiş, onun da bu farkındalık ile hareket etmesi gerekmiştir. Ve filozof da bu bilinci oluşturmayı ve hatırlatmada bulunmayı görev ittihaz etmektedir. Nitekim ibadetlerde gösterilen hassasiyet de aynı sebepten ileri gelmektedir.

Nasıl ki aşkın başlangıcı ve hararet ile derinleşmesi, âşığın hayalinin sevgili ile dolup taşması ise; Mevlâ'ya karşı kulun da aynı hisleri tüm benliğinin derûnundan duyması gerekmektedir:

Ser tââ bi qedem ğeriqî yê ğem bu / Baştan taa ayağa boğulduğun gam idi

Neqş é dil û cân xiyalê Mem bu / Gönül ve can için hayali ile süs Mem idi³³

Allah aşkını merkeze alarak sa'y etmenin adı hac; Onun zikrinden uzak olarak yaşamının mümkün olmayacağını remzi Oruç; O'ndan birer nişane taşıyan her varlığa infakta bulunup O'na olan muhabbetin paylaşılmazlığının tezahürü Zekat ve her türlü infak; hayatın O'nun zikri ve fikri ile başlayıp bittiğini, O'nun varlığını düşünmekten bir an uzak durulmadığının, her hal-ü kârda onun huzuruna varmaya can atılmaya hazır olunduğunun ifadesi Namaz; ve O'na olan aşkın benzersizliğinin tüm mükevvenata ilanının adı ise tevhid ve şahadet olarak düşünülebilir.

Sonuç

İnsanların gönüllerini fethetmek için en kestirme yol sevgi yoludur. Ve sevgi yolu peygamberler yoludur. Bu yolda yürüyenlerin yüzüne kapılar kapanmaz. Hazreti Musa'ya, Firavun gibi azılı bir inkârcıya bile kavli leyyin ile gidilmesinin emredilmesi; keza Hz. Resülullah'a (sav) “Ey Habibim! Eğer sert sözlü/mizaçlı olsaydın etrafından (insanlar) dağılırdı”³⁴ mealindeki ayetin esrarı da bu hakikatin kendisini haber verir. Es kazara kapılardan birisi kapansa bile onun yerine, yüzlercesi, binlercesi açılır. Bir kere bu sevgi yoluyla gönüllere girildi mi, artık halledilmedik hiçbir mesele kalmaz. Bu tesirli metodu, davasını ve ahlâkî ilkeleri toplumda anlatıp benimsetebilmek için Ahmed-i Xânî'nin

³² Xânî, A.g.e., s. 120; (Not: Tercüme bana aittir.)

³³ Xânî, A.g.e., s. 114; (Not: Tercüme bana aittir.)

³⁴ Bkz. Âl-i İmrân 3/159

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kullanması son derece isabetli ve stratejik bir tutum olmuştur. Xânî, sevginin insan ruhunda bıraktığı derin izler dolayısıyla o uğurda yurt, yuva ve candan vazgeçtiğini iyi bilmektedir. İcabında o uğurda her vadiye ayrı bir Mecnun’un “Leylâ!..” deyip inlediğini ve ruhundaki sevgiyi kavrayamamışların bu duruma delilik deyip geçtiğini; bu duygunun yüceliği dolayısıyla her gönül sahibinin bu dil ile te’rib edilebileceğini fakat pek çokların bundan gafil olduğunu iyi tahkik etmiş olup, o bilinçle de Mem ü Zîn motifleri üzerinden bir aşk kurgusuyla zamanının ve de gelecek nesillerin genç dimağlarına edeb, adab ve mahremiyet gibi ahlâkî kaide ve hassasiyetleri farkettermeye çalıştığı görülmektedir.

Bu aşk destanının salt bir beşeri tutulma olmadığını, M. Salih Geçit’in de tespit ettiği gibi³⁵, eserin başında, konuya geçmeden önce Allah’a yönelerek dua cümleleriyle *Allah’a Övgü ve Resul-ü Sâdât’ına Salat-u Selâm* bahsiyle, Allah’ın zatının benzersizliğini, mahlukatından berî ve farklı oluşunu, Resul ü Ekrem (sav)’in de O’nun muhabbetinin ve merhametinin mücessem hali olarak tezahür ettiğini dizelerinde vurgulamasıyla anlamak mümkündür. Allah’ın adı anılmadan ve Resulüne Salât-ü Selâm getirilmeden başlanacak işlerin eksik olduğunu ifade ederek, giriştiği bu aşk destanının aslında bir beşeri tutku olmayıp, yüreklere dokunmak üzere tercih edilmiş bir derunî form olduğunu anlamak mümkündür.

Aşk bir tür fihriste-i âlem olarak görülmüş; âşık da muallim-i cümle cân³⁶ olarak değerlendirilmiştir. Muallimin de esâslı vazifesi hakikati öğretmek ve varlığı te’rib ederek hamlığından sıyırmaktır.

Bu eğitimi sergilemesi ise lisân ile değil, kalbinin en derûnundan volkan gibi yanıp yanıp “âhhh...”lar ve enînler şeklinde bir tezahür ile gerçekleşmektedir. Yanardağ gibi sessiz, yanardağ kadar haşmetli ve yanardağ gibi için için yanıp göynür âşık!..³⁷

Her ne kadar dillere pelesenk olan’ın *Leylâ-yı bedevî* olduğu zannedilse de, asıl kaste edilen Mevlâ’dır Leylâ kisvesinde. Tıpkı bunun gibi; Mem ve Zîn her ne kadar et-kemik ve kan urbası birer varlık olarak bilinse de, idraklerin daha kolay kabulünü sağlamak üzere tercih edilmiş olan bu figürler üzerinden nazara verilmeye çalışılan şey, Allâh ve Resulünün aşkı ile dolup taşan mü’min ruhlardır. Ve bu öyle bir iklimdir ve öyle müstesna bir yoldur ki, oaraya ancak edeb ile varılmaya müsaade vardır.

Kitle iletişim araçlarının ve teknolojinin baş döndürücü etkisiyle, adeta füze hızıyla benliğinden ve manevi değerlerinden soyutlanana çağımız gençliğini düşününce, böylesi bir müstesna değer, “Aşk” gibi ruh tarafından kabulü kaçınılmaz olan bir yöntemle tekrar nesillere öğretilmeye çalışılmasının ne denli gerekli ve isabetli olduğu ve dolayısıyla da Xânî’nin ne kadar derîn bir felsefî ve hikemî okuyuş yapabildiği hakkında oldukça anlamlı ve yeterli fikir vermektedir. Bu çalışma vesilesiyle

35 Detay bilgi için bkz; M. Salih Geçit, “Şeyh Ahmed-i Hani’nin İttikadi Görüşleri” *Büyük Alim ve Mutasavvıf Ahmed-i Hani*, AİÇÜ Yayınları, Ağrı 2012, ss. 96-108, s. 101

36 M. Latif Bakış, *İğne Yastığı*, ArtosKitap, Bursa 2017, s. 139

37 Bakış, A.g.e., s. 139

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

biz de bu büyük şahsiyete hak ettiği muallimlik ve filozofluk değerinin verilebilmesi ve kendisinden yeteri kadar istifade edilebilmesi gayret ve temennileri içerisinde olmaya çalışacağız.

Kaynakça

Kur’ân-ı Kerîm

Ahmed ê Xânî, *Mem û Zîn*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2009

Bakış, M. Latif, *İğne Yastığı*, ArtosKitap, Bursa 2017

Demirci, Mehmet, *Yunus Emre’de İlahî Aşk ve İnsan Sevgisi*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1997

Erkuş, Burhan, *İnsan Hakları*, DİB Yayınları, Ankara 2011

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2002

Finkielkraut, Alain, *Sevginin Bilgeliği*, Çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012

Geçit, M. Salih, “Şeyh Ahmed-i Hani’nin İtikadî Görüşleri” *Büyük Alim ve Mutasavvıf Ahmed-i Hanî*, AİÇÜ Yayınları, Ağrı 2012, ss. 96-108

İbn Arabî, *İlahî Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1998

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı, Sevgiye ve Sevenlere Dair*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2013

Kavak, Abdulcebbar, *Dîvân-ı Mevlânâ Halid-i Bağdâdî*, Ensar Neşriyat, Konya 2009

Komisyon, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB, Ankara 2009

Korkut, Şenol, *Gençlik Sorunları ve İntihar*, DİB Yayınları, Ankara 2011

Pala, İskender, *Kitâb-ı Aşk*, Alfa Yayınları, İstanbul 2008

Sertoğlu, Murat, *Leylâ ile Mecnun*, Bolar Yayınevi, İstanbul 1974

Stendhal, *Aşk Üzerine*, Çev. Ayberk Erkay, Lotus Yayınevi, Ankara 2004

I. OTURUM/ I. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 15:00- 16: 30
September 29, 2018 Time:15:00–16:30
AHMED-İ HÂNÎ’DE İNSAN DÜŞÜNCESİ

HALİFE YUSUF SALONU
Oturum Başkanı/ Session Moderator
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

Pend û Amojgarî Dı Dîwana Ehmedê Xanî De
Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN-Dr.
Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY

Ahmed-i Hânî’nin Mülemma Bir Gazeli
Ve Divan Edebiyatımızdaki Yeri
Doç. Dr. Mehrali CALP

Ahmed-i Hani’nin Divanında Tarihi Bir Şahsiyet:
Muhammed Pürbelali
Dr. Öğr. Üyesi Hakan KAYA

**Pend û Amojgarî Dî Dîwana Şêx Ehmedê Xanî de:
Helbesta "ZAHIDÊ XELWETNIŞÎN" wekw nîmûne**

**"ZAHIDÊ XELWETNIŞÎN" Şiiri Örneğinde
Ahmed-i Hânî'nin Divan'ında Nasihat Teması**

Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN
Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY

Bingöl Üniversitesi

Özet

Ehmedê Xanî'nin Divanı üzerine şimdiye kadar iki adet şerh yapılmıştır. Bunlardan biri Kürtçe diğeri Arapça yapılmıştır. Kürtçe olan Abdurrahman Dürre tarafından yapılmıştır. Arapça olan da Tahsin İbrahim Doski tarafından yapılmıştır. İkisinin de değeri büyüktür ve alana katkıların inkâr edilemez. Ancak ikisi de Xanî'nin düşünce ve ruh dünyasını derinlemesine tahlilden uzak şerhlerdir. Biz bu çalışmamızda Xanî'nin manifestosu şeklinde yorumlanabilecek "*Zahidê Xelwetnişîn*" isimli şiirini nasihatname bağlamında yorumladık, değerlendirdik ve her beyiti ayrı ayrı şerh ettik. Şiirin tarihi arka planını irdelemeye çalıştık, tasavvufî ve ruhî metaforlarını izah etmeye gayret ettik. Nihayetinde şiirin Klasik Kürt şiiri içindeki yeri ve önemine vurgu yaptık. Umudumuz bu şerhin bir başlangıç olması ve bundan sonra Xanî'nin Divanı'nı şerh etmek isteyenlere küçük bir mukaddime teşkil etmesidir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Destpêk

Şêx Ehmedê Xanî di sala 1650 yê zayînî de li Bazîdê hatiye dinê. Navê bavê wî Îlyas, navê diya wî Gulnîgar e. Li Bazîdê dest bi xwendinê kiriye. Xwendina xwe li navendên ‘ilm û zanîn û medreseyan ên wê demê wek Xelat, Wan, Riha û Bedlîsê domandîye. Li Wanê li cem Mela Camî, seydayê Medreseya Xoşabê, îcazeta xwe ya ‘ilmî wergirtiye. Di hin çavkaniyan de tê gotin ku Xanî çûye Stenbolê û bi padişahên Usmanî re jî hevdîtin pêk anîye.¹ Di qesra Mîrektiya Kurd a Bazîdê de wekî katibê fermî xebitiye. Bi saya perwerdahiya medreseyê û katibiyê wekî zimanê xwe yê zikmakî (kurdî) di zimanên ‘erebî, farisî û tirkî de jî şareza bûye. Di Dîwana wî de hinek helbestên ku bi van her çar zimanan hatine nivîsîn hene ku ji vê cureyê helbestê re mulemme’ hatiye gotin. Xanî wekî mezhebê fiqhê Şafî’î ye; bi mezheb Sunnî/Eş’erî ye; wekî terîqet Neqşîbendî ye û wekî ramana tesewwufî jî parêzkarê wehdetul-wicûdeke pîvandar e. Berhemên Xanî yên ku bi misogerî malê wî ne û ghiştine roja me ji berê de di medreseyên kurdan de wekî kitêbên dersê hatine xwendin û jiberkirin. Xanî, di sala 1707an de li Bazîdê, li cihê jidayîkbûna xwe, wefat kiriye². Tirba wî ya ku Se’îdê Nûrsî gava li Bazîdê dixwend hinek şevan heta sibehê tê de dima îro jî aliyê hezkiriyên wî ve tê ziyaretkirin.

Xanî bi çar berhemên kurdî mohra xwe li dîroka edebiyata kurdî xistiye. Wî bi Mem û Zîna xwe deriyê mesnewiyên li kurdî vekirîye. Bi Nûbihara Biçûkan deriyê pedagojî, perwerdehî û leksîkolojiyê li kurdî vekirîye, bi dîwana xwe –ku heta niha bi tîkûzî nehatiye peyda kirin- qorek li dîwarê dîwanên kurdî zêde kiriye. Bi Eqîdenameya xwe deriyê nivîsandina eqîdenameyên kurdî vekirîye û îtîqada ehlê sunnetê weke sitûneke stûr heta roja me parastîye. Bi van berhemên xwe pêşengî li edebiyatnasên piştî xwe kiriye û navûdengiya xwe zexim parastîye.

Weke dibistana fikrî Xanî ji ekola şuhûd; bi giranî jî, li binê tîgihîna wehdetul-wicûdê cih digire ku ev tradîsyon ji Melayê Cizîrî hatiye tewarus kirin.³ Ji bilî van taybetiyên Xanî, ew ji layê neteweyî ve jî weke serkirdarê helbestkarên kurd tê nasîn. Xanî hem di Mem û Zîna xwe de hem jî di dîwana xwe de, ji nêz ve bi mijarên neteweyî ve ‘eleqedar bûye.

Dîwana Xanî ji helbestên Xanî yên ku di demên ji hev cuda de û li ser mijarên curbecur hatine nivîsîn pêk tê. Ev Dîwan hem ji aliyê ziman û hunerê ve, hem jî ji aliyê naverokê ve wekî xezîneyekê ye ku hê tam nehatiye keşf kirin. Di berhemên Xanî de perwerdehî, pend û şîret cîyekî taybet digirin. Em dê di vê pêşkêşîya xwe de, berê xwe bidin naveroka dîwana wî; tenê pend û pedagojiya di wê de, bi taybet em dê li ser helbesteke di vê biwarê de rawestin. Mebesta me ev e ku em, şarezatiya Xanî ya di warê pendnameyên menzûm de, tenê di helbesteke wî de –Zahîdê Xelwetnişîn- kişif bikin û bi senifandin û şîroveyan veguhêzin kurmanciya roja îro. Bi vê mebestê em dixwazin derûniya Xanî

¹ İzzeddin Mustafa Resûl, Bir Şair Düşünür ve Mutasavvıf Olarak Ehemdê Xanî ve Mem û Zîn, (Çev. Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2007, s. 10. Ehmedê Xanî, Mem û Zîn, (Çeviri ve Kavramsal Tahlil: Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2010, s. 20.

² Ehmedê Xanî, Mem û Zîn, (Çeviri ve Kavramsal Tahlil: Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2010, s. 20.

³ Yıldırım, a.g.e., s. 20.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

derxînin meydanê. Helbet pendên Xanî ne tenê di dîwana wî de hene. Herwiha di Mem û Zîn, Nûbihara Biçûkan û Eqîdenameya wî de jî beytên pendamûz gelek in, lê ji ber ku sînoren nivîsara me teng e, me xwest tenê em berê xwe bidin dîwana wî û di dîwanê de em tenê li ser helbestekê rawestiyân.

Dîwana Ehmedê Xanî

Ta nuha dîwaneke musteqîl û mereteb a Ehmedê Xanî derneketiye holê. Helbestên wî ê ku hene jî destxetên wan hemû di nava keşkûl an di nava lînkolînerên de nînin. Parçe parçe helbestên wî hatine dîtin ku ya herî girîng di koleksiyona Jaba de hatiye parastin. Ev helbestên Jaba ji layê Mela Mehmûdê Bazîdî ve (1799-1867) di dîwançeyekê de hatine tomarkirin. Piştî ku Bazîdî vê dîwançeyê dide Jaba; Jaba jî wê dibe Rûsyayê û teslîmî Pirtûkxaneyaya Gel a Giştî ya Petersbûrgê dike. Kadri Yıldırım bi tevahî 25 helbestên Xanî yên di koleksiyona Jabayî de û 5 jî ji hin lînkolînerên din wergirtiye û li ser wan xebateke akademîk kiriye.⁴ Îsmâîl Badî li di hokê dîwana Xanî ya ku ji 20 helbestan pêk tê, çap dike.⁵ Abdurrahman Durre şerha dîwana Xanî çap dike û di vê çapê de cih dide 27 helbestên Xanî.⁶ Ehmed Hîlmîyê Qoxî di Dîwana Camî' di cih dide 8 helbestên Ehmedê Xanî. Ebdullah Varli di sala 2004an de bi du cildan jîyan û berhemên Xanî diweşîne. Di vê berhemê de 109 helbest wek helbestên Xanî hatine weşandin⁷ ku hinek ji wan bi nîqaş in û bi awayeke vebir nayê zanîn bê ka ev helbest teqez yên Xanî ne an na. Tehsîn Îbrahîm Doskî jî şerhek li ser dîwana Ehmedê Xanî amade kiriye û çap kiriye. Di vê şerha Doskî de 29 helbestên Xanî cih digirin.⁸ Herwiha Tehsîn Îbrahîm Doskî Dîwana Xanî bê şerih jî çap kiriye.⁹ Di vê çapê de Doskî cih dide 31 helbestan û 6 helbestên berguman jî dixê paş pirtûkê.

Wek encam em dikarin bêjin ku hêjmara helbestên Xanî yên teqez di navbera 25 û 31ê de ne. Helbestên herî zêde yên ku wek pirtûk hatine weşandin jî xebata Ebdullah Varli ye. Lê li vir divê em şîroveyeke wisa bikin ku xebatên Ebdullah Varli ta niha bi ser û ber ne hatine lînkolînkirin. Hin kesan layiqî lînkolîne nedîtine, hin kes jî ji ziman, nivîsîn û elfabeya wî aciz bûne û h.wd. Her çî be divê li ser lînkolîna Ebdullah Varli jî lînkolîn were kirin. Di gelek helbestên wî de, di malika dawî de navê Ehmed derbas dibe. Eger ev Ehmed ne Ehmedê Xanî be, divê were teqez kirin.

Ji Layê Rûxsarî ve Helbesta "Zahîdê Xelwetnişîn".

"Zahîdê xelwetnişîn pabestê kirdarê xwe ye

Tacirê rihletguzîn derbendê dînarê xwe ye

4 Ehmedê Xanî, Dîwan, (Analiz: Kadri Yıldırım), Weş Avesta, İstanbul 2014.

5 Îsmâîl Badî, Ji Helbestên Ehmedê Xanî, Çapxaneyaya Hawar, çapa yekem, Dihok 1996.

6 Abdurrahman Durre, Şerha Dîwana Ehmedê Xanî, Felsefe û Jiyana Wî, Weşanên Avesta, Stenbol 2002.

7 Ebdullah M. Varli, Dîwan û Jînewariya Ahmedê Xanî, Weşanên Sîpan, Stenbol 2004.

8 Tehsîn Îbrahîm Doskî, Cewaheru'l Me'anî fi Şerhî Dîwana Ehmedê Xanî, Weşanxaneyaya Sipîrêz, Erbil 2005.

9 Dîwana Ehmedê Xanî, (Berhevkar: Tehsîn Îbrahîm Doskî), Weşanên Spîrêz, Dhok 2016.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Aşiqê dilberhebîn dildayê dildarê xwe ye
Vî zemanî herkesek bêşubhe xemxwarê xwe ye"

Bê ‘emel tu j’ kes meke hêvî ‘eta û hîmmetê
Bê xerez nakêşitin qet kes ji kesî zehmetê
Kes nehin hilgirit barê te bê ucretê
Gerçî Îsa bit ku wî fikra ker û barê xwe ye.

Hoşiyar bî da nekî umrê xwe bêhasil, telef
Lew ku nakit fayîde mal û genc û ewlad xelef
Maceraya Xidir û dîwarê yetîmî bû selef
Vî zemanî her kesek mî’marê dîwarê xwe ye.

Ca nezer ke îbretê pêla ku waqî’ bit sewaş
Ger nebîtin îltîfat û mewc û debr û meaş
Cindiyê rimbazê faris naditin canî belaş
Saeta serbazî hêvî ji serdarê xwe ye.

Xaniya! Zayi’ meke weqtê xwe ey nadan, ‘ebes
Bêteleb nabî ji weslê behremend, ey bulhewes!
Sani’ê mutleq ku nîne îhtîyacek wî bi kes
Lutf û îhsana Wî jî derheq telebkarê xwe ye

Cureyê helbesta *Zahidê Xelwetnişîn* murebbe’ a muzdewîc e. Murebbe’ ew cure şî’r e ku ji çar rêzan pêk tê û bi wezna ‘erûzê tê nivîsîn. Du cureyên murebbe’ê hene: Eger di benda yekem de malika dawî, di dawîya hemû bendan de bê dubarekirin, jê re “murebbe’ a mutekerrîr (murebbe’ a dubarekirî); ku risteya dawî di dawîya hemû çarînan de neyê dubarekirin, bi tenê bi qafiyeyê hevbeş bin jê re “murebbe’ a muzdewîc” tê gotin.¹⁰ "*Zahidê Xelwetnişîn*" a Xanî ji pênc çarînan pêk hatiye ku hemû çarîn bi yek qafiyeyê hatîne girêdan.

Şiklê risteya qafiyeya helbestê wiha ye: aaaa, bbba, ccca, ddda, eeea

Ji aliyê kêşê ve helbest li ser kêşa remelê heyştê mehzûf hatiye nivîsîn. Arûza helbestê *fa'ilatun fa'ilatun fa'ilun* e.

Xaleke din a ji bo ruxsara helbestê jî ev e ku, Xanî kertkirin (teştîr) weke hunereke ciwankariya peyvê di biwarê belaxetê de bi kar anîye. Ew jî di çarîna yekem de, her nîv malik weke du kertan derdikeve pêşberî me û di dawîya her kertekê de serwayeke hundurî ji bo helbestê hatiye çêkirin:

10 Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, Gökkuşe Yayınları, İstanbul 2015, r. 111.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Zahidê xelwetnişîn, pabestê kirdarê xwe ye

Tacirê rihletguzîn derbendê dînarê xwe ye

Aşiqê dilberhebîn.....

Di *xelwetnişîn*, *rihletguzîn* û *dilberhebîn de*, nîv malik kiriye du parçe û bi serwaya tîpên (în) rîtmeke muzîkî ji bo çarîna yekê ya helbestê hatiye çêkirin, ev jî ji layê mûzîka helbestê ve xurtiyek e.

Herwisa hunera tîlîşanî (telmîh) di beşa ciwankariya peyvân de hatiye bikaranîn, ku îşaret tê dan bi bal bûyereke dîrokî yan ayetek an hedîseke pêxemberî ve. Li vir jî amaje bi *Îsa pêxember*, *Xidir eleyhisselam* hatiye dayîn, ku di çîroka *Xidir eleyhisselam* û *dîwarê zarên yetîm* ê di Quranê de derbas dibin.

Pend û Amojgarî di Dîwana Ehmedê Xanî de

Pend, cureyeke edebî ye di nav edebiyatên klasîk ên rojhilatî de. Ji vê cureyê re nesîhetname jî tê gotin. Nesîhet di wateya şîretê de ye û name jî weke mektûb tê zanîn. Ji van herdu peyvân re nesîhetname hatiye gotin ku, ji bo gelek cureyên edebî, bi du peyvên ku ya duyem name ye, ev terkîb hatiye lêkirin. Wek nimûne; xezawetname, beşaretname, exlaqname, mehşername û w.d.11 Pend, him bi pexşanî him jî wek helbest hatine nivîsîn. Lêbelê di edebiyata klasîk de bêtir helbestkî bi pêş ketiye. Di helbesta kurdî ya klasîk de jî gelek mînakên pend û amojgariyê hene lê ev bêtir di nava dîwan û dîwançeyan de tomarkirî ne. Ev kevneşopî ji bo kurdî bi Baba Tahirê Hemedanî(w.1055) dest pê dîke û heta roja me jî berdewam e.

Di çarînekê de wiha dibêje:

Dunya xan bî û merdum mihman bî

Îmroz lale bî û ferda xezan bî

Siyeh çalî kunen nameş nehend gûr

Be mû wacen ke înet xan û man bî¹²

Di nava kaniya klasîk a kurdî de berhemên seranser ji nesîhetan pêkhatî heta vê sedsalê bi qasî ku em dizanin tunene, ji bilî *Guldan* a Mela Husnî Hezîn û *Gulzar* a wî.¹³

Pend, bi mebesta nesîhetan têne nivîsîn. Di ferhenga *Dâiretu'l-me'arifê Bozorgê İslamî* ya farisî de ji bo vê cureyê wiha te'rîf hatiye kirin: “Pendname mecmû'eyên nesîhetan in ku di naveroka wan de vegotinên wecîz, gotinên hîkemî yên derbarê rêveberiya dewletan de, dîn, exlaq û perwerdehî cih digirin.

11 İskender Pala, “Nasihatname”, DİA, C. 32, Ankara 2006, r. 410.

12 Kadri Yıldırım, Espîdebazê Hemedanî (Hemedanlı Beyaz Şahin) Baba Tahirê Uryan, Hayatı, Görüşleri, Divanı, Weşanên Avesta, Stenbol, 2013, r. 86.

13 Bnr. M. Zahir Ertekin, Analîzek Li Ser Guldana Hezîn di Çarçoveya Şîretnameyên Kurdî de, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi, h. 3, r. 62-68. Guldana Hezîn di weşanxaneyê Nûbiharê de weşiyaye. Bnr. Mela Husnî Hezîn, Guldan, Weşanxaneyê Nûbihar (Çapa 2.), Stenbol, 2011. Lê Gulzara wî tevî ku hatiye transkîrîbe kirin jî nehatiye çapkirin. Guldan û Gulzar di forma Bostan û Gulîstana Se'dî de hatine nivîsîn. Şêwe û ta'ma wan jî xwe dispêre hikmet, tesewîf û çanda kurdî ya gelêrî. Herdu berhem jî ne tenê pexşan in, him pexşan û him jî helbestên têkel in.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Herwiha ji pendnameyê re *enderz* jî têtê gotin. Cureyê pendnameyê di edebiyata farisî de yekem navê berhemên exlaqî ne jî.”¹⁴

Di edebiyata kurdî ya klasîk de yek ji helbestkarên pend û şîretan jî Ehmedê Xanî ye. Xanî di dîwana xwe de, di gelek helbestan de bi ‘işq û şewq pendan li derdora xwe belav dike. Xuya ye ku Xanî di dewr û zemanekî wisa de jiyaye ku pêdivî bi pendan dîtiye da ku xelk û ‘alema derdora xwe, bi taybet jî miletê xwe tembîh bike û wan ji xewa xefletê hişyar bike. Ev rewşa kurdan a wê serdemê jî xusûsiyeta şîretên Xanî diyar dike û wan ji gelek pendên din ên helbestvanên kurd cuda dike.

Wê serdemê xaka kurdan di nava du dewletên misilman ên cîran de bûbû meydana ceng û herbê. Yek ji wan dewletan Usmanî bû, ya din jî Îrana îro ango Safewiyên wê serdemê bûn. Mîrekiyên kurdan jî bûbûn du beş. Beşek ji wan li aliyê Usmaniyan û beşek jî li aliyê Sefewiyan de ceng dikirin. Bi her awayî zerardîdeyên mezin dîsa kurd bi xwe bûn. Lewra ceng di navbera axên du dewletan ango di nava axa kurdan de diqewimî. Xanî jî li navenda vî şerî, li Bazîdê jiyana xwe berdewam dikir.¹⁵

Di serdema padîşahê Usmanî Yavuz Siltan Selîm de, mîrên kurdan statuyeke xweser bi dest xistibûn. Di nava axa xwe de azad lê ji layê derveyî ve bi Usmaniyan re tevdigeriyan. Di şerê Usmanî û Îraniyan ê Çaldiranê de ku di sala 1541an de pêk hatibû kurd jî tevî şer bûbûn. Di vî şerî de bi saya kurdan Usmanî bi ser ketibûn, dîsa jî ceng li ser axa kurdan pêk hatibû.¹⁶ Ji ber ku kurd jî wekî Usmaniyan ehlê sunet wel-cema‘et bûn, li hember şî‘iyan kurdan yarmetî û piştevanî dan Usmaniyan.¹⁷ Çendîn ku di navbera Usmanî û Îraniyan de hin caran ceng sekinîbe jî gijgijîn û qayışkêşiya her du dewletan sêsed salî berdewam kiriye. Helbet di vî gijgijînê de zerermendên herî mezin kurd bûn û axa kurdan bû.¹⁸ Tifaqa navbera kurd û Usmaniyan de heta peymanê Qesra Şîrîn a ku di sala 1639an de di navbera Usmanî û Îraniyan de pêk hat berdewam kir. Berî vî peymanê bi hevkarîya kurdan, Usmaniyan Bexda ji dest Îraniyan stand. Piştî vî serkeftinê jî demildest peymanê Qesra Şîrîn hate îmkirin. Bi vî hevpeymanê xaka Kurdistanê hate parçekirin. Herêmên rojhilat ji Îranê re û yê mayî tev ji Usmaniyan re ma. Jwaideh ji bo vî hevpeymanê dibêje ku: “Dabeşkirina xaka Kurdistanê ya di nava du dewletan de hate ebedîkirin.” Ji wê hevpeymanê û vir ve trajediya kurdan ji nû ve rû da. Lewra dostaniya ku dewra di Siltan Selîm de hatibû avakirin, ber bi xerabûyîne ve çû. Piştî ku Usmaniyan dîtin; êdî Îranî ji wan re gef û tehdît nînin, sistî xistin navbera xwe û kurdan.

14 Melîhe Mehdewî, “Pendname”, DMBÎ, Tehran 1367-? Hş, XIII, r. 728-731; Ertekin, h.g., r. 66.

15 Borhaneddin A. Yassin, Tasavvur mu Gerçek mi? Mahabad Kürt Cumhuriyeti Büyük Güçlerin Politikasında Kürtler (1914-1947), Avesta Yayınları, 2014

16 Bayezid Sancağı ve İran-Osmanlı arasında el değiştirme kronolojisi ve yaşanan diğer olaylar için B.K.Z. Metin Tuncel, “Doğubayazıt”, DİA, C. 9, İstanbul, s. 493; Yakup Karataş, Bayezid Sancağı ve İdarecileri (1700-1914), Kitapevi Yayınları, İstanbul 2014; Cabir Doğan, “XVI. Yüzyıl Osmanlı İdari Yapısı Altında Kürt Emirlikleri ve İdari Statüleri”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Isparta, S. 23.

17 Mustafa Özer, “Ehmedê Xanî, Hayatı ve Eserleri”, Kürd Diplomat Gazetesi, S. 138, Bakü 2011, s. 7.

18 Wadie Jwaideh, Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi, İletişim Yayınları, (7. baskı), İstanbul 2012, s. 49-50.

2. ULUSLARARASI AHMED-Î HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bi vî awayî ji sala 1650î heta sala 1730yê miladî mîrnişînên xweserên kurd ê li ser xeta Diyarbekir û Wanê hemû ji layê Usmaniyan ve hatin hilweşandin. Ev pêvajoya ji holê rakirina mîrnişînên kurdan heta nêveka sedsala 19hem berdewam kir. Li aliyê Îranê jî rewş ji vê baştir nebû. Bi taybet piştî ku xanedana Safewiyan hedimî û di sala 1736an de Nadir Şah hate ser hikum, kurdan gelekî zor û zehmetî kişandin. Şah, kurdan di hemû seferên mezin de weke cengawerên pêşmergeyî û parêzvanên sînorê xwe bikar dianî, di herbên navbera Îran û Usmaniyan de jî kurdan herdem di sefên pêşîn de ceng dikirin. Bi vî awayî dîsa talan û mirin jî bêtir para kurdan bû.¹⁹ Xanî hem dîrok dizanîbû, hem jî di nava dîrokê de dijîya. Di Mem û Zîna xwe de ji malikên 221an heta 225an zêrerdîdebûyîna kurdan a di van herban de tîne ziman. Piştî ku vê rewşê eşkere dike û nexweşiyê kifşe dike, vêca çareseriyekê bo kurdan digere.

Ji ber ku rewşa kurdan li ber çavan eşkera bû, Xanî bi nesîhet û berhemên xwe dixwest ku çareseriyek peyda bibe. Loma wî di gelek malikên Mem û Zîna de behsa vê rewşê dikir û nesîhet li xas û ‘amên kurdan dikir. Dixwest ku serok û mîrên kurdan li hev bînin, di nav wan de tifaqek hebe da ku ji delwletên din re nebin şervanên pêşmerge. Wek nimûne Xanî wiha dibêje;

Rabit ji me jî **cîhanpenahek**

Peyda bibitin me **padîşahek** 5/8

Ger dê hebûwa me **serfirazek**

Sahib keremek **suxennewazek** 5/11

Heçî bire şîri destê **hîmmet**

Zebt kir ji xwe ra bi mîrê **dewlet** 5/23

Ger dê hebûya me **îtîfaqek**

Vêkra bikra me **înkîyadek** 5/43

Hasil bibûwa ji bo wî **tacek**

Elbette dibû me jî **rewacek** 5/16

Xemxwarî dikir li me yetîman

Tînane derê ji dest leîman 5/17

Xalib nedibû li ser me ev Rûm

¹⁹Jwaideh, a.g.e., s. 51.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Nedibûne xerabeyê di dest bûm 5/1820

Di van malikan de Xanî termînolojiya xelasîyê ava dike. Peyvên weke *cihanpenah, padîşah, suxennewaz, rewac, hîmnet, dewlet, ittîfaq, inqîyad, tac û serfiraz* bi kar tîne ku ev heta niha di tu berhemên kurdî de nehatine cem hev.

Helbesta Zahidê Xelwetnişîn: Şîrove

Erk û Wezîfe li gorî Demê

Ev çarîna ewil ku teswîra dinyaya reel dike muqeddîmeya helbestê ye ku Ehmedê Xanî bi vê çarînê xandevanan amadeyî têgihîştina fikra helbestê dike.

Zahidê xelwetnişîn pabestê kirdarê xwe ye
Tacirê rihletguzîn derbendê dînarê xwe ye
Aşiqê dilberhebîn dildayê dildarê xwe ye
Vî zemanî herkesek bêşubhe xemxwarê xwe ye

Di vê çarînê de Xanî rastîya jiyana mirovahîyê bi sê pîşeyên ku li *wî zemanî* de di nav civakê de zêde tîn dîtin dide ber çavan û bi vî awayî dixwaze ku qewmê xwe hîşyar bike da ku li gor rastîya jiyane û *hikmê zeman* (konjonktur) hereket bikin. Xanî dibîne ku herkes ji bo bidestxistina armanca xwe li pey wezîfeya xwe ketîye; lê milletê wî ji ber ku konjonktûra dinyayê yan jî rewşa siyasî aborî û civakî ya ku tê de dijîn rast fam nekirine, erka xwe ya esasî ji bîr kirine.

Dema ku mirov bi wezîfeya xwe eleqeder nebe û ji xeynî wezîfeya xwe bi tiştên din re mijûl bibe mirov dikeve rewşeke xeternak ku nikare mafê xwe jî biparêze. Ji bo parastina mafê xwe jî divê însan şert û mercê ku tê de ye baş bizanibe û li gor van şertan hereket bike. Ji bo însan tiştê herî muhîm pêkanîna wezîfeya xwe ye ku ev jî tewekkula rasteqînî ye û bingeha serkeftina mirovahîyê ye. Me'lûm e, wextê ku Ebrehe bi nîyeta xirabkirina Ka'beyê hat Mekkeyê, dest da ser 200 deveyên kalê Resulê Ekrem Ebdulmutilib. Li ser vê bûyerê Ebdulmutilib diçe li bal Ebrehe û daxwaza malê xwe dike. Ebrehe ji Ebdulmutilib re dibêje: “Min wisa texmîn dikir ku tu ji bo ricayê hatî cem min da ku ez Ka'beyê hilneşînim. Lê tu hatîyî daxwaza deveyên xwe dikî.” Li ser vê gotina Ebrehe cewaba Ebdulmutilib gellekî balkêş û îbretamîz e ku qîmeta pêkanîna wezîfeya însan a eslî bi awayekî pir zelal dide ber çavan. Ebdulmutilib ji Ebrehe re dibêje: “Ez xwedîyê deveyên xwe me û doza wan dikim. Ka'be jî xwedîyekî wî heye û ewê bêguman wî biparêze.”²¹ Ji bersîva Ebdulmutilib jî xuyaye ku divê mirov xemxwarê xwe be û têkilîyê wezîfeyên din nebe.

20 Ehmedê Xanî, Mem û Zîn, (Çeviri ve Kavramsal Tahlil: Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2010, r. 14.

21 İbnu'l-Esîr, el-Kamil fi't Tarîx, Weş: Tornberg, Beyrût 1965, C.I,r. 443.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ji alîyê din ve pêkanîna wezîfeya xwe bi xwe, girêdayî hîmmetek e bilind e. Xanî di helbesteke xwe de dibêje; “Pirsî ji dinê min ev bi hîkmet/Mehra te çî? gote min ku “Himmet22”. Ji vê beyte tê famkirin ku serkeftin di kar û barên dinyayê de girêdayî himmet û xebatê ye. Bediuzzaman Seîdê Kurdî jî dibêje ku: “Qîmet û rûmeta însan li gorî hîmmeta wî ye. Hîmmeta kê milletê wî be, ew bi serê xwe qasî milletekî ye.” 23Mewlana jî di vê babetê de wiha dibêje:

گر در طلب منزل جانی, جانی
گر در طلب لقمه ی نانی, نانی
این نکته ی رمز اگر بدانی, دانی
هر چیز که در جستن آنی, آنی24
Ger telebkarê menzîla canî, tu can î
Ger li peyê qotek nanî, tu nanî
Vê nukteya remzî eger bizanî, tu zana yî
Her çî ku tu lê digerî, tu ew î.

Ji vê çarîna Mewlana jî tê fem kirin ku qedr û rûmeta însan pabestê kar û erka wî yan jî hîmmeta wî ye ku xebat û himmeta însan şexsîyet û kesayetîya însan dide ber çavan û heta mirov dikare bibêje ku însan ibaret ji erk û wezîfeya xwe ye.

Ji aliyê fikra tesewifê ve jî bingeha vê çarînê xurt e ku di tesewifê de sofî wek Îbnu'l-weqt hatîye binavkirin û wateya îbnu'l-weqt jî ev e ku di weqtekî de kirina tiştê herî baş çî be divê sofî wî karî bike û bi tiştên din mijûl nebe25.

Di helbesta *Zahidê xelwetnişîn* de Xanî balê dikêşe ser vê rewşa kurdan. Xanî behsa erkedariya xelkê li gorî zemanî dike. Rewş û konjokturên zemanan him mesûliyetê û him jî bîra civakî diguherîne. Çawa ku tê zanîn Xanî di sedsala 17an de jiyaye ku rewşa miletê wî ya wê demê gelek bi aloz bû, ku me li jorê destnişan kiribû. Xanî vê rewşa aloz a gelê xwe bi sê metaforan rave dike û şibandinên xwe di cih de bi encam dike. Ya yekem *Zahidê xelwetnişîn* e, ya duyem *tacirê rihletguzîn* e û ya sêyem *aşiqê dilberhebîn* e. Zahid, tacir û aşiq sê nîqaş in ku her sê jî di dewra Xanî de, di nava civakê de aktîf in. Zahid xelwet û tekkeyê temsîl dike. Tacir û rihlet rewşa aborî ya her zemanî rave dike. Aşiq û dilber jî di her dewrê zemanan de, di nava civakê de her dem zindî ne. Loma Xanî berê xwe nedaye metaforên alegorîk û mecazî. Lewra wî dixwest ku zimanê wî û helbesta wî bê fêmkirin û ji wan mifa bê wergirtin. Di tabloya ku Xanî di vê çarînê de saz kiriye de, zahid, tacir û aşiq, tenê bi karên xwe ve mijûl in. Rastî jî wisa ye. Eger tacir dev ji ticareta xwe berde û di rêwîtiya ku ji bo ticaretê derketibe de xwe bi tiştinên

22 Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, (Bo Tirkî, Mehmet Emin Bozaslan), Gün Yayınları, İstanbul 1968, r. 56.

23 Bediuzzaman Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, Envar Neşriyat, İstanbul 1990, r. 60.

24 Mewlewî, *Dîwana Şemş, Rûbaî 1814* <https://ganjoor.net/moulavi/shams/robaeesh/sh1815/>

25 Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi yayıncılık, İstanbul 2001, 231; Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, r. 338.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

din ve mijûl bike wê tîcareta wî têk biçê û nabe ku bi vî awayî tevbigere. Zahid eger di xelwetxaneyâ xwe ji bilî perestî û ‘ibadetê tiştê bike, wê çaxê nabe zahid, ji teqwayê dûr dikeve. Jixwe ji ber ku zahid bi kiryarên xwe yê pêwîst de ketiye, loma jê re hatiye gotin zahid. Aşiq eger bixwaze jî nikare ji bilî dildara xwe tu xeman bixwe. Ev jî siruştîya aşiqî ye û di demdirêjiya mêjûyê de bi hezaran nimûneyên van aşiqan hene. Vêca Xanî di risteya dawî de mebesta xwe eşkere dike ku çima ev sê nîqaşên fêmar li pey hev rêz kirine. Dibêje madem halê zahid, tacir û aşiq tenê bi karê xwe re mijûlî ye, têxuyan herkes tenê li ser miriyên xwe digirîn. Wê çaxê divê hûn jî/em jî xemxurên xem û derdên xwe bin. Tenê bi kêşe û arîşeyên nav xwe ‘eleqedar bibin û ji xwe re çareyekê bibînin. Ev nayê wê wateyê ku Xanî berê xwe didê ezezî yê, berjewendiyê û xwodbîniyê. Lewra eger meriv serdema nivîsandina helbestê bizanibe û muxatabên helbestê jî bizanibe, hingê meriv têdigihê ku Xanî xweperestî, ezoperestî nekiriye. Lewra ev tişt ne li kesayetiya Xanî tê, ne li ramana wî, ne jî li gorî baweriya wî ya îslamî ye. Divê em bizanin ku Xanî şêxêk ji şêxe terîqeta Neqşebendî bû. Lewra rewşa miletê wî ji ya hemû cîranan xerabtir bû û cîranên mezin û dewlemend tu alîkarî bo gelê wî nedikir, tevî ku nedikirin jî, wan ji xwe re weke cenderme di cengan de bi kar dianîn. Loma gelekî di vê rewşê de tenê bi metaforên weke aşiq, zahid û tacir bêne hişyarîkirin da ku li ser rewşa xwe vegerin û ji kêmasiyên xwe rizgar bibin.

Zahidê xelwetnişîn, pabestê kirdarê xwe ye
Tacirê rihletguzîn derbendê dînarê xwe ye
Aşiqê dilberhebîn, dildayê dildarê xwe ye
Vî zemanî, her kesek bê şubhe xemxwarê xwe ye.²⁶

Parsekiya Merhemetê û Xîret

Bedîuzzaman Se’îdê Nûrsî yek ji peyrewên Ehmedê Xanî ye. Di berhema xwe ya bi navê Munazaratê de rewşa kurdên destpêka sedsala 20em a beriya hilweşîna Usmaniyan wiha rave dike ku ev ravekirina wî û çarîna duwem a helbesta Xanî heman tiştî vedibêjin; “Ey gelî kurdan! Ez dibînim ku li ba me kanî tune ye. Ji ber wê yekê em, aveke genî ya ku ji derên dûr tê, vedixwin. Em mîna berê, wan tiştên ku dibin, weke kirinên îstîbadê dibînin. Naxwe xîret bikin, bixebitin ji bo teqwîyekirina Meşrutiyetê ku em pê dikarin bigihîjin seadetê, fikra milliyetê bikin mîna hefsar û me’rîfet û fezîletê bidin destê wî. Kunganekê biavêjin van deran da ku kaniya kemilînan, li cem me jî der bide. Heke na, hûn dê daîma bibin parsek; an na hûn dê ji tînan bimirin. Hem parsekî, pere nake. Heke însan bibe parsek jî, bila bibe parsekê nefsa xwe. Bi min, parsekên merhemetê, yan neheq in an jî zexel in.”²⁷

Vêca pênase û têgehên ku Nûrsî bi kar anîne wekî kanîya kemilîne, xwe gihandina se’adetê, tiralî, zexelî, parsekên merhemetê û wd. di vê biwarê de dengê Xanî bilind dike. Di navbera de wan

²⁶ Ehmedê Xanî, Dîwan, Analiz: Kadri Yıldırım, Weşanên Avesta, İstanbul 2014, r. 163.

²⁷ Bedîuzzaman Se’îdê Nûrsî, Dersên Civakî, (Wergêr: Ayhan Meretowar), Weşanxaneyê Zehra, Stenbol 2013, r. 93.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

teqrîben 200 sal hebe jî kêşe û proplemên kurdan pir nehatine guhertin. Vêca Xanî jî ji bo hêvîberrîna ji xelkên biyanî, berê nesîhetên xwe dide gelê xwe û bi wan re diaxive. Xanî ‘emel, hêvî, ‘eta, himmet, zehmet, ucret û hilgirtana bar bi kar tîne ku, ev taybetî miletan li ser piyan dihêlin. Dibêje eger tu bi xwe xebat nekî, hêviya himmet, dayîn û dahatê ji kesî neke, lewra ev heqê te nîne. Eger hinek ji te re karekî bikin jî misoger dê ucretê xwe ji te bixwazin, kes belaş ji kesî re tiştêkî nake û kes barê te fisebilîllah hilnagire. Eger hilgirt wê ucretê xizmeta xwe ji te bixwaze. Eger îro Îsa pêxember jî were wê fikra wî tenê li ser ker û barê wî be. Divê dîsa bê dubarekirin ku şert û mercên serdema nivîsîna vê helbestê neyê zanîn, Xanî dikare weke egoist bê naskirin. Loma îlehim divê meriv rewşa dînî, siyasî, civakî û cografî ya wê serdemê bizanibe. Ji vê yekê jî muxatabên helbestê gelê kurd bi xwe ye ku di rewşeke xirab de bûn. Yan na nabe ku ku meriv bi hişmendîya dînî û ya îroyînê wê helbestê têbigihê.

Bê ‘emel tu j’kes meke hêvî ‘eta û hîmmedê

Bê xerez nakêşitin qet kes ji kes zehmetê

Kes nehî hilgirit barê te bê ucretê

Gerçî Îsa bit ku wî fikra ker û barê xwe ye.

Di vê çarîne de Xanî ew pend û nesîhetên ku di çarîna ewil de kirîye îzah dike, heqîqeta têkilîyên mirovan ku li ser kîjan esasan dimeşe dide ber çavan û bala muxatabê xwe dikşîne ser keda destan. Çawa ku tê zanîn di ayetêkî de Xwedayê Mutealî kerem dike:

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ

“Mirov ji xeynî keda destê xwe û xebata xwe tu tiştî bi dest naxe.” Bedûzzaman dema ku wê ayetê tefsîr dike bala kurdan dikşîne li ser teşebbusa şexsî û dibêje ku mezheb, medrese û fitratê we, we teşwîqê teşebbusa şexsî dike²⁹. Di hedîsekî de jî cenabê pêxember kerem kiriyê ku:

30 إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ

“Tiştê herî paqij a ku mirov xwariye ya ji keda destê wî ye”. Ji vê hedîse jî tê famkirin ku tiştên ku bi keda destan nehatîye qezenckirin gumana ne paqijîyê yan jî zîrarê tê de heye.

Ji alîyekî din ve bextewarîya jîyana wê dinyayê jî girêdayî se’y û xîreta însan e. Eger meriv bê ked û bê xîreta xwe, hêviya xwe bibestîne hîmmeta kesên din, di dawîyê de miradê merivan li ber merivan de dimîne û meriv nagihîje armanca xwe. Ji ber ku hîç kes barê kesekî din bê ucret nade ser piştê xwe û çendî ku ew kes Hz. Îsa be jî fikr û endîşeya wî ker û barê wî ye. Eger mirov risteya “Gerçî Îsa bit ku wî fikra ker û barê xwe ye” wekî şîroveya “Vî zemanî, her kesek bê şubhe, xemxwarê xwe ye” bipejirîne mirov dikare ker û barê Hz. Îsa wek xemê/derdê wî binirxîne. Îcar li gor qeneata me Xanî metefora Hz. Îsa ji ber wesfekî wî yê bitaybet bi kar anîye ku ew jî xelaskarîya wî ye. Di Încîla Mattayê

28 Necm, 39.

29 Bedûzzaman Seîde Nûrsî, *İctimâî Reçeteler I*, Tenvir Neşriyat İstanbul 1990, r. 94-95.

30 Sehîhê Sunen en Nesaî, (Amd. Muhemmed b. Nasiruddin El-Bafî), C. III, Mektebe el Me’arîf Linneşr Wettewzî’, Riyad 1998, r. 199.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

de me'na navê Îsa wek xelaskar hatîye dayîn³¹ ku ev me'ne jî girêdayî misyona wî ye. Îcar *ev dema* ku Xanî behs dike demeke wisa xodbîn e ku xelaskarekî wekî Hz. Îsa jî ketîye dû derdê xwe û ji xeynê xwe nikare feydeyê bide tu kesî.

Dem Weke Gencîneyekê û Mîmarê Dîwaran

Hoşiyar bî da nekî umrê xwe bêhasil, telef

Lew ku nakit fayîde mal û genc û ewlad xelef

Maceraya Xidir dîwarê yetîmî bû selef

Vî zemanî her kesek mî'marê dîwarê xwe ye.

Ehmedê Xanî di her du misrayên ewil ên vê çarînê de dixwaze muxatabê xwe ji xewa xefletê hişyar bike da ku ew qedrê jîyanê bizanibin û umrê xwe beyhude telef nekin. Zeman nîmetekî herî mezin e ku Xwedê daye însan û di suretê ‘**Esir** de bi **peyva “wel-‘esr”** li ser sond xwariye û qîmeta zeman beyan kiriye. Di derheqê zanebûna qedrê zeman de çend hedîsên Resûlê Ekrem hene. Di hedîsekî de dibêje: “Berîyâ pênc tiştan qedrê pênc tiştan bizanibe: Berîya kalbûnê qedrê xortbûnê, berîya nexweşîyê qedrê tendurustîyê, berîya feqîrtîyê qedrê zengîntîyê, berîya meşxûliyetê qedrê zeman, berîya mirînê qedrê jîyanê bizanibe.” (Buxarî, Muslim). Di hedîseke din de Resûlê Ekrem dibêje: “Du nîmet hene ku gellek mirov (di derbarê zanebûna qedrê wan de) hatine xapandin: Sihhet û weqt.” Li gor hedîseke dinê jî roja qiyametê heta ku însan hesabê umrê xwe nede nikare ji hizûra Xwedê derkeve.

Eger mirov umrê xwe beyhude telef bike êdî faydeya tu tiştî nagihîje mirov. Herçend ev tişt mal û ewlad bin jî. Cenabê Pêxember di hedîseke xwe de derheqê vê meseleyê de jî wiha dibêje: “Dema mirov dimire sê tişt mirov teqîb dikin: Ehlê mirov, malê mirov û ‘emelê mirov. Ji van du heb vedigerin, yek dimîne: Ehl û malê mirov vedigerin, ‘emelê mirov dimîne.”

Xanî di her du misrayên dawîyê de dibêje divê însan bi qencî û îhsanên ku di zemanê borî de hatine kirin xwe nexapîne. Lewra dem guheriye û êdî tu kes qencîyekê bê ucret nake û ji mirovan re dîwarekî yan jî malekî ava nake. Divê mirov bi keda destê xwe ji xwe re dîwar û xaniyê xwe ava bike. Di vê konjonkturê de eger mirov li hêvîya mimarekî bimîne ku ji mirov re dîwarekî ava bike mirov dê xeyalşikestî bibe û di meydana medenîyetê de bê hêvî û bê nesîb bimîne.

Di çarîna helbestê ya sêyem de hevtertîba helbestê bi heman şeweyî hatiye berdewam kirin. Lê li gorî herdu çarînên din, di vê çarînê de du nesîhetên taybet hatine pêşkêşkirin. Herdu mijar jî dîsa bi hev re têkildar in. Ya yekem Xanî dibêje li wext miqate be. Dema xwe li valahiyê xerc neke. Lewra umur bi dem hatiye sînardarkirin. Eger tu bi xwe nekî, tiştêkî ji xwe re hasil nekî, çî ji bo vê dinyayê çî ji bo dinyaya din, bi keda destê xwe nexebitî herwekî te temenê xwe bêhasil û bêncam telef kiribe. Eger te, ji bo dinyaya din tiştêk amade nekiribe, wê çaxê ne malê te, ne gencîneyên te û ne jî zarokên te li te tu faydeyê nakin. Ev taybetiyeke misilmanan e ku bi ayetan jî hatiye pesend kirin. “Ew ji karên vala û bêfêde rûyê xwe ba didin. (el-Mu'mînûn, 3) “...Dema ku ew liqayî xebirdanên beradayî û karên neqenc tîn, ji wê derê bi giranxuyî û weqerî bi dîr dikevin. (el-Furqan, 72) Lewra umur sermayeya

31 Ömer Faruk Harman, "İSÂ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isa#1> (26.09.2018).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İnsan a herî bi qîmet e. Her çî têtê bi dest xistin, di nava umur de têtê bi dest xistin. Temen jî cuzek ji dehr/demê ye. Bi wê diherike. Heta meriv dikare bêje ku insan pêk hatiyê ji dema ku tê de ye. Lewra garantiya/ewletiya dahatûya nêz jî tune.

Hoşiyar bî da nekî umrê xwe bêhasil, telef
Lew ku nakit fayîde mal û genc û ewlad xelef

Di beşa duyem a vê çarînê de Xanî behsa maceraya Xidir dike ku ev mesele di Qurana Pîroz de derbas dibe. Bi kurtasî ev macera wiha ye: Mûsa Pêxember û Xizir, bi hev ra hevalî dikin, diçin gundekî ku kes wan nahewîne, xwe didin ber dîwarekî xirabe yê li ber hilşandinê, hetta sibê dimînin. Dema dibe sibe, hevalê Mûsa pêxember, wî dîwarê xirabe te'mîr dike, Mûsa Pêxember dixeyîde, dibêje ku gundfyan me xweyî nekirin tu jî dîwarê wan çêdikî. Li ser vê yekê, hevalê wî dibêje êdî bese ev bû sê car ku tu li kiryarên min îtîraz dikî, bê sebir dimînî, êdî ez û tu ji hev vediqetin; hikmetê te'mîr kirina min ji wî dîwarî re jî ev e ku; di binê wî de gencîneya mirovekî qenc veşartî ye, du êtîmên wî jî hene, eger ew dîwar ji niha de hilweşiya, xelk dê xezîneya wan payîmal bikira, min ji bo riza Xweda, dîwarê wan çêkir ku heta ew êtîmên wî mezin bibin û xezîneya xwe derînin. (el-Kehf;65-83) Xanî berî dide bi bal vê bûyerê dike ku Xizir tenê ji bo riza Xwdê qencyê dike, tevî ku nehatibûn hewandin jî. Vêca Xanî dibêje ew bûyer li mêj de ma. Îro ew rewş tune. Dibêje -mixabin- îro kesekî ku were û dîwarê te çêbike yan temîr bike, yan saz bike tune. Çarnaçar divê hûn hostatiyê li dîwarên xwe bikin, xaniyên xwe ava bikin, welatê xwe abadan bikin. Lewra vî zemanî her kesek mîmarê dîwarê xwe ye. Şert û mercên zemanî yên ku me ji bo herdu çarînên jor nîşezan kiribûn, ji bo van pîvanên çarîna sêyem jî çûnbar û muteber e. Eger na divê meriv Xanî weke mirovekî xweparêz, êlparêz û 'eşîrparêz bide naskirin. Lewra qencî her heye, qenc dê her hebin û xêrat dê heta roja qiyametê berdewam be. Lê hin deman pir, hin wext û zemaman jî pir hindik. Vêca rewşa ku Xanî tê de jiyabû, mecbûr dike ku van pîvanan dayne da ku gelê wî hişyar bibe.

Maceraya Xidir û dîwarê yetîmî bû selef
Vî zemanî her kesek mîmarê dîwarê xwe ye

Padîşahê bi Tac û Text

Ca nezer ke îbretê pêla ku waqî' bit sewaş
Ger nebîtin îltîfat û mewc û debr û meaş
Cindiyê rimbazê faris naditin canî belaş
Saeta serbazî hêvî ji serdarê xwe ye.

Hevtertîba wateya helbestê di çarîna çaran de jî berdewam e. Ca tu bi çavekî îbretamîz mêze bike û jê ders hilde ku di dema şer û cengan de, eger mûlahezaya îltîfat, pere, debr û meaşê nebe, leşkerên

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

cengawer ên suqwarî herbê nakin, canê xwe belaş nadin. Di dema herbê jî hêviya wan jî serdarên wan re heye ku dê piştî serkeftinê, bibine xwediye serwetekê ango xwediye meaşekî. Xanî dixwaze ku xwendevanê helbestê li vê heqîqeta tarîxî baş binihêre, loma dibêje ca nezer ke. Meseleya herb û ceng, serbaz û serdar ketiye vê çarîne ku ev jî munasibê wextê xwe ye. Weke ku me li jor jî destnîşan kir, serdema Xanî, berî wî û piştî wî jî ceng û herb her hebûne. Ev ceng û şer zêdetir jî nêzî xaka kurdan diqewimî. Loma gelê wî ne dûrî van terman e û Xanî bi zanebûn ev termên herbê bi kar anîye. Ji van teşbihan armanca sereke ya Xanî ew e ku gelê xwe hişyar bike. Li vir mijara herî balkêş behsa serdar e. Ev jî di wateya rêber de hatiye bikaranîn. Eger serdar nebe, leşker dê herbê neke. Eger serdar hebe jî Zîna xwe de behsa serdariyê dike û di wir de vê mijarê ronîtir dike. Di **vê** helbestê de jî tenê bi dîsa leşker hêviyên xwe bi serdarên xwe ve girê didin û diçin cengê. Xanî di Mem û Zînê de wêfên serdar û pêdiviya wî û encama hebûna wî wiha şîrove dike:

Rabit ji me jî **cîhanpenah**

Peyda bibitin me **padîşah** 5/8

Hasil bibûwa ji bo wî **tacek**

Elbette dibû me jî **rewacek** 5/16

Ger dê hebûwa me **serfirazek**

Sahib keremek **suxennewazek**5/11

Cîhanpenah û padîşahê ku Xanî teswîr dike xwediye tac û textê xwe ye. Dîwana wî heye, wezîrên wî li dora wî civiyane. Bi vê serweriyê rewac peyda dibe. Bi qasî van malikan eşkere nebe jî, di çarîna çaran a helbestê de Xanî bi şibandina herb û cengaweran pêdiviya padîşahêkî destnîşan kiriye.

Dema mirov li tarîxa cengan dinihêre mirov dibîne ku tu şer tenê bi bawerîyeke bê bingeş nehatîye kirin. Di meydana cengê de ji bo serkeftinê pêdivî bi çend tiştên sereke hene. Yek; butçeyê xurt tunebe artêşêke xurt nayê amadekirin. Ya diduyan; divê meaşê leşkeran bê dayîn ku maîşeta xwe û zarên xwe temîn bikin da ku moral û motivasyona wan zexm be. Ya sisiyan; jî ew e ku divê serdarekî karîzmatîk û pisporê şer serdariya artêşê bike. Ev hersê şert di heman demê de ji bo artêşêke profesyonel jî mecburî ne. Ji bo van mercan jî aborîyeke xurt û bi tevê sazîyên pêwistî ve sistemeke leşkerî lazim e. Dema mirov li serkeftina Seleheddînê Eyyûbî a li hember xaçperestan dinihêre mirov dibîne ku Seleheddîn ji xeynî kesayetîya xwe ya karîzmatîk artêşa xwe li gor şert û mercên ku Ehmedê Xanî balê dikşîne ser hazir kirîye û bi vî awayî muweffeq bûye. Abdulrahman Azzam dibêje ku muwaffaqiyeta Selaheddîn a herî mezin, ji dewra Ebbasîyan heta weqtê xwe bi kesayetî û camêrîya xwe amadekirin û

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bi rêvebirina artêşa herî mezin bû³². Eger Selaheddîn li gor sen’eta cengê ev artêş amade nekira nikarîbû li hember artêşên qelebalix ên Xaçperestan bisekiniya.

Ca nezer ke îbretê pêla ku waqî’ bit sewaş
Ger nebîtin iltîfat û mûçe û debr û meaş
Cindiyê rimbazê faris naditin canî belaş
Saeta serbazî hêvî ji serdarê xwe ye.

Şertên Behremendan ji Wesl û Girîngiya Demê

Xanî di çarîna dawî de, manifestoya baweriya xwe eşkere dike û berê hemû xeletfamîyan şûn ve dizivîrîne. Lewra eger heta vê çarîna dawî bi çavekî sekuler bê xwendin, wê rast neyê famkirin. Di vê çarîna dawî de ew şubheyên muhtemel hemû ji holê radibin. Eger meriv rewşa konjokturel a serdema Xanî nizanibe jî, ji vê çarînê mebesta Xanî derdikeve meydanê.

Di vê çarînê de du mijarên têkilhev, bi hev re hatine vegotin. Ya ‘ewil girîngiya demê ye ku Xanî di çarîna yekem de jî destnîşan kiribû. Balkêş e ku Xanî di destpêka helbestê de û di dumahîka helbestê de girîngiya wext, bi kar anîna wê û îsrafnekirina wê, tevî xasîyetên wê datîne ber xwendevanan. Tu vê rastîyê jî qenc bizane ku tu bê teleb, bê xwestin û arzû, bê cehd û xebat nikarî bigihîjî meqseda xwe. Xanî, xwe jî rexne dike, berî ku tîrên rexneyan bavêje kesekî din, serê şûjinê li xwe dixwe, li nefsa xwe vedigere û nesîhetê sereta ji xwe re vedibêje. Ev jî tesîra helbestê zêdetir dike. Lewra xwendekar jî dema ku bixwîne divê herwekî ji xwe re hatibe nivîsîn, bixwîne.

Xaniya! Zayi’ meke weqtê xwe ey nadan, ‘ebes
Bêteleb nabî ji weslê behremend, ey bulhewes

Di mijara duyem a vê helbestê de destnîşan dike ku telebkarî tenê ji Xweda tê xwestin. Di vê rasteqînê de jî, baş bifikire û rind têbigihê ku Xweda saniê mûtleq e. Ango tekane û yekane çêker Ew e. Îhtîyacîya wî bi tu kesî nîne, lutf û îhsana Wî jî, ji hed der e. Kî bixwaze didiyê. Di ayetên Qurana Pîroz de ev hatiye gotin. Bo nimûne Beqere 186 yek ji wan ayetan e ku derheq wan kesan de ye yên li dû Wî ne û ji Wî tiştan dixwazin: “(Ya Muhemmed!) Dema evdên Min pirsra Min ji te kirin; bêguman Ez pir nêzîkî wan im, çî dema ew gazî min bike, muheqqeq Ez di hewara wî de tîm. Naxwe, bila evdên Min guhdariya Min bikin û bila bi Min bawerî bînin da ku ew bi ser rêka rast ve bibin.”

Sani’ê mutleq ku nîne ihtîyacek wî bi kes
Lutf û îhsana Wî jî derheq telebkarê xwe ye.

32 ‘Abd al-Rahmân ‘Azzam, *Saladin*, Pearson Longman, United Kingdom 2009, r. 180.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Encam

Helbesta Xanî ya *zahidê xelwetnişîn* yek ji girîngtirîn helbestên Xanî ye ku bi pend û şîretên helbestê, wê dike wekî kurtenimûneyeke fikriyata Xanî ya derbarê şîret û nesîhetan de ji bo gelê wî. Di vê xebata xwe de me ev helbesta navborî tehlîl kir, ders û mesajên helbestê dan pêş yên ku berê xwe dide kurdan û berê kurdan jî dide hin rastiyan jiyane. Em dikarin bêjin hin xususiyet û xalên girîng ên Xanî û helbesta wî ya mijara nivîsarê wekî li jêr in:

- Xanî di serdema xwe de, bi gelê xwe re peyivîye. Derd û kulên xwe eşkere kiriye.
- Çawa ku di Mem û Zînê de, di gelek malikan de rewşa kurdên wê serdemê, nexweşiyên wan û pêdiviyên wan hatine vegotin, Xanî bi kurtasî hemû weke şîretan di vê helbestê de jî, bi şibandînen xurt, bi zimanekî pak û helbestkî zelal kiriye, vegotiye.
- Nimûne û teşbihên helbestê, li gorî dem, şert û mercên jîna Xanî gelekî guncav in. Herwiha teşbihên ku wî anîne bi dem û zemanekî ne sînordar in. Îro jî ew muteber in, sibê jî wê derbasdar bin.
- Helbest ji aliyê termînolojiyê ve jî dewlemend e. Di nav helbesta klasîk de cîyekî xwe yê taybet heye.
- Risteya çarem a hemû çarînan, herwekî serlewheya pend û şîretên mezinan dikare bê pejirandin, jiberkirin û jiyandin. Lewra ev riste, herwekî wecîzeyan jî dikare bê qebûl kirin, ku ev kevneşopîya Xanî di Nubihara wî de jî cih digirin.
- Zeman bi du awayî di helbestê de cih girtiye. Yek jê bikaranîna demê ji bo kar û barên pêwîst bo vê dinyayê û dinyaya din. A din jî nihênî ye, lewra pîvanên ku hatine vegotin, divê li gorî serdema/zemanê Xanî û li gorî muxatabên helbestê bê fêmkirin. Yan na teqez dê helbest rast neyê fêmkirin. Bi vî awayî zeman du caran xwe di helbestê de nîşan dide.

Çavkanî

Azzam, ‘Abd al-Rahmân, *Saladin*, Pearson Longman, United Kingdom 2009.

Badî Îsmâîl, *Ji Helbestên Ehmedê Xanî*, Çapxaneyê Hawar, çapa yekem, Dihok 1996.

Bediuzzaman Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, Envar Neşriyat, İstanbul 1990.

Bediuzzaman Seîdê Nûrsî, *Dersên Civakî*, (Wergêr: Ayhan Meretowar), Weşanxaneyê Zehra, Stenbol 2013.

Bediuzzaman Said-i Nûrsî, *İctimâî Reçeteler I*, Tenvir Neşriyat İstanbul 1990.

Doğan, Cabir, “XVI. Yüzyıl Osmanlı İdari Yapısı Altında Kürt Emirlikleri ve İdari Statüleri”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Isparta, S. 23.

Doskî, Tehsîn İbrahim, *Cewaheru’l Me’anî fi Şerhî Dîwana Ehmedê Xanî*, Weşanxaneyê Sipîrêz, Erbil 2005.

Durre, Abdurrahman, *Şerha Dîwana Ehmedê Xanî, Felsefe û Jiyana Wî*, Weşanên Avesta, Stenbol 2002.

Ehmedê Xanî, *Dîwan*, Analiz: Kadri Yıldırım, Weş Avesta, İstanbul 2014.

Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, (Bo Tirkî, Mehmet Emin Bozaslan), Gün Yayınları, İstanbul 1968.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, (Çeviri ve Kavramsal Tahlil: Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2010.

Ertekin, M. Zahir, “Analîzek Li Ser Guldana Hezîn di Çarçoveya Şîretnemeyên Kurdî de”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, h. 3, r. 62-68.

Harman, Ömer Faruk, “ÎSÂ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isa#1> (26.09.2018).

Hezîn, Mela Husnî, *Guldan*, Weşanxaneya Nûbihar (Çapa 2.), Stenbol, 2011.

İbnu'l-Esîr, el-Kamîl fi't Tarîx, Weş: Tornberg, Beyrût 1965.

Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, İletişim Yayınları, (7. baskı), İstanbul 2012.

Karataş, Yakup, *Bayezid Sancağı ve İdarecileri (1700-1914)*, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2014.

Mehdewî, Melîhe, “Pendname”, *DMBİ*, Tehran 1367, Hş, XIII, r. 728-731.

Mustafa Aşkar, Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Özer, Mustafa, “Ehmedê Xanî, Hayatı ve Eserleri”, *Kürd Diplomat Gazetesi*, h. 138, Bakü 2011, s. 7.

Pala, İskender, “Nasihatname”, *DİA*, C. 32, Ankara 2006.

Resûl, İzeddin Mustafa, *Bir Şair Düşünür ve Mutasavvıf Olarak Ehmedê Xanî ve Mem û Zîn*, (Çev. Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2007.

Saraç, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, Gökkube Yayınları, İstanbul 2015.

Sehîhê Sunen en Nesâî, (Amd. Muhammed b. Nasiruddin El-Bafî), C. III, Mektebe el Me'arîf Linneşr Wettewzî', Riyad 1998, r. 199.

Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi yayıncılık, İstanbul 2001.

Tuncel, Metin, “Doğubayazıt”, *DİA*, C. 9, İstanbul 1994.

Varlî Ebdullah M., *Dîwan û Jînewariya Ahmedê Xanî*, Weşanên Sîpan, Stenbol 2004.

Yassin, Borhaneddin A., *Tasavvur mu Gerçek mi? Mahabad Kürt Cumhuriyeti Büyük Güçlerin Politikasında Kürtler (1914-1947)*, Avesta Yayınları, 2014

Yıldırım, Kadri, *Espîdebazê Hemedanî (Hemedanlı Beyaz Şahin) Baba Tahirê Uryan, Hayatı, Görüşleri, Divanı*, Weşanên Avesta, Stenbol, 2013.

<https://ganjoor.net/moulavi/shams/robaeesh/sh1815/>

Ahmed-i Hânî'nin Mülemma' Bir Gazeli ve Divan Edebiyatımızdaki Yeri

Doç. Dr. Mehrali CALP

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

Bu çalışmada, âlim ve mütefekkir bir şahsiyet olan Ahmed-i Hani'nin mülemma' bir gazeli ve bu türün divan edebiyatımızdaki yeri ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, dikkatleri Ahmed-i Hani'nin kullandığı nazım şekillerinden mülemma' türü ve bu tarzın Divân Edebiyatındaki diğer örneklerine yöneltmektir.

Divân şairlerinin sanatkârlıklarını gösterdikleri alanlardan biri olan mülemma' daha çok gazel nazım şeklinde yazılmıştır. İslâm Edebiyatlarında Arapça, Farsça ve Türkçe dizelerden meydana getirilmiş şiirler mülemma' adını alır. Bunu yapmaya telmî', yazılan eserlere de mülemmeât denir. Buna göre iki dizeden biri Türkçe ise diğeri Arapça veya Farsça olarak düzenlenir. Mülemma'lar genellikle iki dilli olur; üç ayrı dilin kullanıldığı mülemma' örneklerine ise az rastlanır. Bu tür manzumelerde dizenin baş ve son kısımları ayrı dillerde de yazılmış olabilir.

Klasik Edebiyatta mülemma' gazel yazan şâirlerin sayısı azdır ve yazarlar da çoğunlukla birinci derecedeki şairlerdir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, Sultan Veled, Fuzûli, Kınalızâde Ali Çelebi ve Nâbî bunlardandır. Bu arada Molla Câmî ve Hafız-ı Şirazi'nin Türkçeye yer verdikleri mülemma'ları ile Sa'dî'nin Arapça-Farsça mülemmaları da oldukça ünlüdür.

Bu araştırma, nitel bir çalışmadır. Veriler doküman analizi yoluyla elde edilmiş ve betimsel analizine tabi tutulmuştur. Bu çalışmada, Ahmed-i Hani'nin mülemma' örnekleri ile Divan Edebiyatındaki diğer mülemma' örnekleri ele alınmış aralarındaki benzerlik ve farklılıklar gösterilmeğe çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed-i Hânî, mülemma' gazel, şair, nâzım, sanatkârlık

A MULEMMA GHAZAL OF AHMED-İ HANİ AND ITS IMPORTANCE IN DİVAN
LİTERATURE

Abstract

In this study, a mulemma ghazal of Ahmad-i Hani, a scholar and contemplative figure, and its place in divan literature were studied. The aim of the study is to draw attention to the verses (mülemma‘) forms used by Ahmad-i Hani and to the other examples of this style in Divân literature.

The mulemma, which is one of the areas where Divan poets show their craftsmanship, is mostly written in the form of ghazal verse. In the Islamic Literature, poems which are formed from Arabic, Persian and Turkish lines take the name of mulemma. Doing this job is called 'telmi', written works are also called mulemmeât. According to this, in case, one of the two lines is Turkish, the other is arranged as Arabic or Persian. Mulemmas are usually bilingual, there are very few forms of mulemma with three different languages. In such poems, the beginning and the end of the lines can be written in separate languages.

In classical literature, there are few poets who write the poem called 'mulemma', and the writers are only first degree poets. Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, Sultan Veled, Fuzûlî, Kınalızâde Ali Çelebi and Nâbî are among them. In the meantime, the Arabic and Persian mulemmas of Molla Camî and Hafiz-i Şirazi, as well as Sa'dî, are very famous.

This research is a qualitative study. Data were obtained through document analysis and subjected to descriptive analysis. In this study, similarities and differences between the examples of the mulemma of Ahmad-i Hanî and the examples of the other examples in our Divan literature were studied.

Key words: Ahmed-i Hânî, mulemma ghazal, poem, poetry, craftsmanship

Giriş:

Her edebiyat kendi döneminin aynasıdır. Şair ve sanatkâr, farkında olsa da olmasa da içinde bulunduğu hayatın ve muhitin tesiri altında kalır. Divân şairlerinin hemen hepsi aydın insanlardır; çoğu medreseden yetişmiştir. Eski medrese tahsili, içinde bulunulan döneminin pek çok ilim dalında öğretim verir ve özellikle de Arapça-Farsça dil öğrenmeyi sağlardı. Ahmed-i Hânî de böyle bir kültür ortamında, dönemin bilim ve sanat dillerini öğrenmiştir.

Hayâtı hakkında kaynaklarda fazla malûmata sahip olamadığımız Ahmed-i Hânî, tespit edilen bugünkü bilgilere göre, 17. yüzyılda Doğu Anadolu bölgesinde yaşamış, daha çok, Şeyh Ahmed-i Hânî ve kısaca Hânî diye şöhret sâhibi olmuş, önemli Osmânî şeyh, âlim ve şâirlerinden biridir. Kendisi de âlim ve fâzıl olan İlyâs adlı bir zâtın oğludur. Hânî'nin, yapılan son araştırmalar sonucuna dayanılarak 1061/1651 tarihinde Doğubayâzıt veya Hakkârî yakınlarında doğduğu ileri sürülmektedir. Hânîyân

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

aşîretine mensûp olduğundan dolayı yahut Hakkârî vilâyetinin Hân köyünde doğduğu için Ahmed-i Hânî diye tanınmıştır (Karabey, 2006).

Ahmed-i Hânî, bütün Müslüman toplumlarının oluşturduğu ortak kültür, sanat ve medeniyet sorunlarıyla yakından ilgilenmiştir. Eserlerinde, aldığı medrese eğitiminin bir sonucu olarak dini konular ağırlıklıdır. Ahmed-i Hânî'nin eserlerinde Klasik Türk Edebiyatında kullanılan hemen birçok edebi form ve türlere rastlanır. Ahmed-i Hânî gazel, mülemma' gazel, müstezat gazel, kaside, murabba, kıt'a, matla', terhib-i bend, terci-i bend ve mesnevi nazım şekilleri ile tevhid, münacaat, na't ve aşk mesnevisi türlerinde eserler vermiştir. Bunlar arasında dikkati çeken nazım şekillerinden biri de mülemma' gazeldir.

Mülemma' (ملعم)

Sözlükte “renk renk, alacalı” anlamında olan mülemma' kelimesi terim olarak özellikle Fars ve Türk edebiyatlarında Türkçe, Arapça ve Farsça söylenmiş beyit ve mısraların oluşturduğu şiirler hakkında kullanılır. Şairlerin farklı dilde şiir söyleyebildiklerini ortaya koymak için yazdıkları bu şiir türüne giderek usta şairler de ilgi göstermiştir.

Eski Fars ve Türk edebiyatlarında farklı dillerde söylenmiş mısraların oluşturduğu şiir. Böyle şiir yazmaya telmî' denilir. Şairlerin farklı dilde şiir söyleyebildiklerini ortaya koymak ve sanat göstermek için yazdıkları bu tür manzumeler zamanla usta şâirlerce de itibar görmüştür.

İslâmî Türk Edebiyatında Arapça, Farsça ve Türkçe dizelerden meydana getirilmiş şiirler mülemma' adını alır. Böyle şiir yazmaya telmî', yazılan eserlere de mülemma'ât denir. Buna göre iki dizeden biri Türkçe ise diğeri Arapça veya Farsça olarak düzenlenir. Genellikle mülemma'lar iki dilli olur; üç ayrı dilin kullanıldığı mülemma' örneklerine az, dört dille yazılanlara ise daha az rastlanır.

Fars edebiyatında ilk mülemma' IV. (X.) yüzyılının ilk yarısında Şehîd-i Belhî'ye aittir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Ebû Ca'fer Endâdî bu türde şiir yazmıştır. Ancak daha önce de Arap ve Fars edebiyatlarında bazı şâirlerin her iki dilde şiir söyledikleri, bunlara “zü'l-lisâneyn” (zûlisâneyn, zü'l-beyâneyn) dendiği bilinmektedir. Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) Arapça şiirleri arasında Farsça şiir veya kelimelere de yer vermiştir. Bunlara genel olarak Ebû Nüvâs'ın Fârisiyyât'ı adı verilmiştir. Abbâsiler döneminde Arap şâirleri de Farsça kelime, tabir ve mısralara kendi şiirlerinde yer vermiştir. Câhiz bu usulü “sözü nefis ve güzel hale getirme” (telemmü') olarak tarif etmiştir. Arap şâiri Umânî'nin Hârûnürreşîd'i öven şiirlerinde de mülemma' örneğine rastlanır. Fars edebiyatının “zü'l-lisâneyn” şâirleri arasında Bedüzzaman Netanzî ile Ebû'l-Fazl Hasan b. Ali el-Bahrevî ve Gadâir-i Râzî'nin önemli yeri vardır. Daha sonra gelen birçok şâir de bu türde şiir yazmıştır. Abdülvâsi-i Cebelî, Hâkânî-i Şîrvânî, Sa'dî-i Şîrâzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfız-ı Şîrâzî bunlar arasında sayılabilir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

XV. yüzyılda Ni‘metullâh-ı Velî mülemma‘larında Arapça ve Farsça yanında Türkçe’ye de yer vermiştir. Bu yüzyılda Kâsım-ı Envâr ile Abdurrahman-ı Câmî’nin de Farsça ve Arapça mülemma‘ları vardır.

XVI. yüzyılda Şerîf-i Tebrîzî ve Farsça, Arapça, Türkçe şiirleriyle oluşturduğu mülemma‘larıyla Fuzûlî bu türün en önemli şâirleridir. XI. (XVII.) yüzyılda Feyz-i Kâşânî ve daha sonraları Abdülvehhâb Neşât, Mirza Habîb-i Horasânî, Ebü'l-Hasan Mirza Kaçar gibi şâirler mülemma‘ söylemiştir.

Farsça şiir yazan pek çok Türk şâiri de Farsça-Türkçe mülemma‘lar kaleme almıştır. Edîbü'l-memâlik Ferâhânî (ö. 1917) Fars edebiyatında ilk defa bir Batı diliyle (Fransızca) mülemma‘ şiir yazmıştır. Aynı dönemde İrec Mirza şiirlerinde Fransızca kelime ve terkiplerin yanı sıra mısralara da yer vermiştir. Hindistan’da Feyzî-i Hindî Hintçe, Türkçe ve Farsça mülemma‘larıyla tanınmıştır.

Mülemma‘da mısralardan biri Türkçe ise diğeri Arapça veya Farsça yazılır:

mef’ûlü / fâ’ilâtün / mef’ûlü / fâ’ilâtün

Ben mübtelâ-yı hicrân benden ırağ cânân

Ve'l-ömrü keyfe mâkân mislü'r-riyâhi râih ¹

Divân şiirinin sanatkârane şekillerinden olan mülemma‘ daha çok “gazel” nazım şeklinde yazılmıştır. Bu manzumelerde dizinin baş ve son kısımları ayrı dillerde yazılmış olabilir. Ancak âyet, hadîs ve yabancı dillerde çok meşhur olmuş vecizelerin bir beyitte iktibas yoluyla söylenmiş olması tam bir mülemma‘nın şartlarını oluşturmuş olmaz.

Tahir’ü'l-Mevlevî mülemma‘ kaside hakkında *Edebiyat Lugatı*’nda şu bilgiyi veriyor: "Çubuklu ve alacalı dokunmuş kumaş manasınadır. Bir mısra‘ı yahut mısra‘ının bir kısmı başka lisanla yazılmış manzumeye denilir. İran şâirleri, Arapça mısralarla karışık manzumelerine 'Mülemma‘ât derler. Şeyh Sadi'nin mülemma‘âtı meşhurdur. Bize Acemler‘den intikal etmiştir. Hz. Mevlânâ’ya izafe edilen ve:

Mâhest ne-mîdânem horşîd ruhat yâ ne

Bu ayrılığ odına nice ciğirim yâne ²

¹ Ben ayrılığa mübtelâyım, canan benden iraktır. / Ve ömür bir kokunun yele kapılıp gidişi gibi tükendi gitti.

² “Senin yanağın güneş midir, ay mıdır, yoksa başka nedir? Bilemiyorum. Bu ayrılık ateşine ciğirim nasıl yansın” (Soysal 1998, 92)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

matla'ıyle başlayan gazeli Farsça-Türkçe mülemma' gazele misal olarak hatırlanabilir (Tahir'ül – Mevlevi, 1994).

Bilindiği üzere tarihî dönemlerde ve hatta günümüzde Türkçenin dışında bir başka dil ile eserler veren, şiiirler söyleyen Türk asıllı birçok şahsiyete rastlanmaktadır. Türk edebî geleneğinde tamamen başka bir dilde eser vermiş şairlerimiz olduğu gibi, iki dilde birden eser vermiş şairlerimiz de bulunmaktadır. Birden fazla dil bilen şairlerin zaman zaman iki dili de eserlerinde mülemma' tarzında kullandığı da görülür. Telmi' adıyla bir sanat olarak kabul edilen bu durumda çoğunlukla Arapça ve Farsça ikinci dil olarak kullanılmıştır (Öztürk, 2003).

Mülemma' kelimesinin lugat manası alaca olmak, rengârenk olmak, ışıldamak, parlamak demek olan telmi' mastarından ism-i mef'ûldür. Mülemma'' manzumeler iki türlü olur. Beyitlerden her biri sırasıyla bir dilde yazılabilir ki, buna tam mülemma' denilir. Bir de mısraları değişik dillerde yazılan şiiirler vardır. Buna da telmi' denir: Edebiyatımızda Arapça, Farsça ve Türkçe mülemma' söylemekte en başarılı şiiirlerden biri de Fuzuli'dir.

Bir mülemma'ın başarısı ve güzelliği yazıldığı diller itibariyle üslûp, anlam ve lafız bakımından birbirini tamamlamasına bağlıdır. Ebüssuûd Efendi'nin beyti buna güzel bir örnektir:

Şol dem ki hâke sala bizi sarsâr-ı ecel

İftah mine'l-cinâni riyâhan kubûrenâ ³

reyâhîn: (a.i. reyhân'ın c.) bot. Fesleğenler.

Mülemma'ın belli bir nazım şeklinde uygulanma kuralı yoksa da gerek Fars edebiyatında gerekse Türk edebiyatında şiiirler gazel ve bazan da kaside nazım şeklini tercih etmiştir. (Kurtuluş ve Pala, 2018)

Mülemma' gazel mahiyeti ve tekniği bakımdan her şiiirin üstesinden gelebileceği bir form değildir. Nitekim Klasik Edebiyatımızda mülemma' gazel yazan şiiirlerin sayısı azdır ve yazarlar da sadece birinci derecedeki şiiirlerdir... Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, Sultan Veled, Fuzuli, Kınalızâde Ali Çelebî ve Nâbî bunlardandır. Bu arada Molla Camî ve Hafız-ı Şirazî'nin Türkçeye yer verdikleri mülemmaları ile Sa'dî'nin Arapça-Farsça mülemma'ları da oldukça ünlüdür.

Daha önce de Arap ve Fars edebiyatlarında bazı şiiirlerin her iki dilde şiiir söyledikleri, bunlara “zü'l-lisâneyn” (zûlisâneyn, zü'l-beyâneyn) dendiği bilinmektedir. Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) Arapça şiiirleri arasında Farsça şiiir veya kelimelere de yer vermiştir. Bunlara genel olarak Ebû Nüvâs'ın Fârisiyyât'ı adı verilmiştir. Abbâsiler döneminde Arap şiiirleri de Farsça kelime, tabir ve mısralara kendi

³ Ecel rüzgârı bize toprağı saldığı (koyduğı) zaman, kabrimizden cennet kokuları saç

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

şairlerinde yer vermiştir. Câhiz bu usulü “sözü nefis ve güzel hale getirme” (telemmü’) olarak tarif etmiştir.

Üç ayrı dilin kullanıldığı mülemma‘ örneklerine ise daha az rastlanır. Mülemma‘ Fars edebiyatında bedi‘ sanatlarından biri olarak revaç bulmuştur. XIV. yüzyıl sonlarına kadar Farsça-Türkçe ve daha sonra Farsça-Arapça yazılmış örneklerde bir beytin iki mısra‘ının farklı olması yanında bir şiirin beyitlerinin Türkçe, Arapça, Farsça olması da sıkça görülen bir uygulamadır. (Kurtuluş, R.; Pala İ., <http://www.islamansiklopedisi.info/dia> Son Erişim tarihi: 14.08.2018)

Bazı şâirler manzumelerinde yabancı dille söylenmiş bir beyit veya mısraa yer vermişlerdir. Burada söz konusu edilen mısra yahut beyit tazmin veya iktibas sanatından ayrı olarak şâirin kendisi tarafından söylenir. Rûh-i Bağdâdî’nin ünlü terkibibendinin ikinci terkiyhânesi sonundaki vasıta beyti bu türdendir:

Mâ rind-i sabûhî-zede-i bezm-i elestim

Pîş ez-heme sâgar-keş ü pîş ez-heme mestim⁴

Bir mülemma‘ın başarısı ve güzelliği yazıldığı diller itibariyle üslûp, anlam ve lafız bakımından birbirini tamamlamasına bağlıdır. Ebüssuûd Efendi’nin beyti buna güzel bir örnektir:

Şol dem ki hâke sala bizi sarsâr-ı ecel

İftah mine’l-cinâni riyâhan kubûrenâ⁵

Mülemma‘ın belli bir nazım şeklinde uygulanma kuralı yoksa da gerek Fars edebiyatında gerekse Türk edebiyatında şâirler gazel ve bazan da kaside nazım şeklini tercih etmiştir. (Kurtuluş ve Pala, 2018)

Bir köhne köprüdür bu cihân kim gelen geçer

B-il-emni ve’s-selameti ic’al ubûrena⁶ (İbn-i Kemal)

⁴ Biz elast meclisinin sabah vaktinde içmişlerin düşkünleriyiz; biz içki içenlerin ve mest olanların öncüsüyüz.

⁵ Ecel fırtınası bizi toprağa saldıığında (oldüğümüzde); kabirlerimizi cennetten reyhanlar (güzel kokular) açsın/şenlendirsın

⁶ Bu cihân bir köhne köprüdür, her kim gelirse geçer gider “Ya Rabbi dünya köprüsünden geçişimizi güvenli ve selametli kıl” (Kürkçüoğlu 1994, 158)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Amaç

Çalışmanın amacı, Ahmed-i Hani'nin kullandığı mülemma' türü ile diğer şairlerin mülemma' türü arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmek ve edebiyatımızdaki yerini belirtmektir.

Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Mülemma' türünün özellikleri nelerdir?
2. Klasik Edebiyatımızda hangi şairler mülemma' gazel/kaside/na't kaleme almıştır?
3. Ahmed-i Hânî, Divan Edebiyatımızın kullandığı mülemma' türü ile diğer şairlerin mülemma' türü arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir?

Yöntem

Bu çalışma, nitel bir çalışmadır. Veriler doküman analizi yoluyla elde edilmiş olup betimsel analizine tabi tutulmuştur. Araştırmada tarama modeli kullanılmıştır.

Tarama modeli, var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlar. Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi bağlamında ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Onları, herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez. Önemli olan, bilinmek istenen şeyin gözlenip belirlenebilmesidir (Karasar, 2003: 77).

Çalışma Grubu (Kaynak/Maddesi)

Bu araştırmanın çalışma grubunu Ahmed-i Hani'nin Eserlerinde (Mem u Zîn, Divan, Çârkûşe) yer alan mülemma'ları ile İslâmî Türk Edebiyatındaki diğer örnekler oluşturmaktadır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırmada veri toplama yöntemi/aracı olarak doküman incelemesine başvurulmuştur. Bu çalışmada, Ahmed-i Hani'nin mülemma' örnekleri ile Divan Edebiyatımızdaki mülemma' örnekleri ele alınmış aralarındaki ilişki açıklanmağa çalışılmıştır. Şâirlerin şiirlerindeki vezin, kafiye ve redif gibi şekil unsurları ile imaj, hayal gücü, şiiriyet, şâiranelik, lirizm ve edebîlik gibi muhteva unsurlarını vurgulamaktan daha çok “mülemma' tarzı örneklemeğe çalışılmıştır.

Bulgular / Metinler / Şâirler

Ahmed-i Hânî'nin Mülemma' şiirlerinden Örnekler

Ahmed-i Hani'nin mülemma' tarzındaki şiirleri daha çok Çârkûşe ve Dîvân'ında yer almaktadır. Çârkûşe, mülemma' yani her bir mısra'ı dört ayrı dilde (Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe) yazılan

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

rubâîlerden meydâna gelmiştir. Bu mülemma‘ rubâîler aşk, ayrılık ve kavuşma temalarını ihtivâ ederler. Rubâîlerden ancak beş tanesi günümüze kadar ulaşabilmiştir (Dîvânâ Kurmancî, haz: Abdürrakîb Yûsuf, Necef 1971).⁷

Hânî'nin, dört dili bir şiirde kullandığı mülemma‘ şiirler Dîvân'ındadır. Bu eserinde, Türkçe ve Farsça gazelleri de vardır. Aşağıdaki dörtlük, Ahmed-i Hanî'nin dört dilden yazdığı mülemma‘ bir gazelindedir:

<i>Asıl metin</i>	<i>Karşılığı</i>
<p>فَاتَ عُمْرِي فِي هَوَاكَ يَا حَبِيبِي كُلَّ حَالٍ آه ونالم همدم شد در فراقه ماه وسال Ger benim kanım dilersen olmuştur çoktan helal Mest û serxweşim ji işqê min nema eql û kemal</p>	<p>Ömrüm hep senin aşkınla geçti ey sevgili Senin firakından aylar ve yıllardır inlerim Eğer benim kanım istersen çoktan olmuştur helal Aşktan mest ve sarhoşum ne aklım kaldı ne de kemalim</p>

Diğer bir mülemma‘ örneği:

<i>Asıl metin</i>	<i>Karşılığı</i>
<p>Bîjî ji merâ kû pâdişâhem Benden ana söyle kıblegâhım Îdî çi bibîjim ez nizânım Bilmez ki ne söyleye zebânım⁸</p>	<p>Pâdişâhım bizden ona söyle Kıblegâhım benden ona söyle Artık ne diyeceğimi bilemiyorum Dilim ne söyleyeceğini bilmez</p>

gibi mülemma‘ beyitlerinde tespit edildiği üzere arûz vezninin mef ‘û lü/ me fâ ‘i lün / fe ‘û lün kalıbıyla yazılmıştır. Bu kalıp, o devir İslâm dünyasında ortak duyuş ve düşünüşle yazılmış edebi eserlerde çok kullanılan kalıplardan biridir. Eser klasik Osmanlı mesnevî tarzına uygun olarak 60 bölümden meydana gelmiştir. (Karabey, 2006).

Diğeri Kürtçe-Arapça mülemma‘ şeklindedir:

Mef ‘ûlü / mefâ ‘îlü / mefâ ‘îlü / fe ‘ûlün

Ey seyyidê ‘âlem senedê nûrâ hidâyet ⁹

⁷ M. Sait Özervarlı, Hânî, Şeyh Ahmed Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İs.,1997, c.16, s.32.

⁸ Ahmed-i Hânî, Mîzânü'l-edeb (Mem o Zin), 3 Mayıs 1335, s.101.

⁹ Ey âlemlerin efendisi hidayet nurunun dayanağı

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Serdârê şefî’ân ku tu derrozê qîyamet ¹⁰

Hêvî dîkin em pîrr ji te ey sedrê rîsalet

Mehrûmê nekî me tu ji dîwana şefaet ¹¹

Kad kâne leke’l-fadl u leke’l-cûd u kesîrâ

Ursilte ile’l-halki beşîren ve nezîrâ ¹²

Taha tu resûlê melîkê mulkê kerîm î ¹³

Teşrifê bi ne’leynê xwe ser ‘Erşê ‘ezîm î ¹⁴

Der behrê cemalê tu tenê dura yetîm î ¹⁵

Ehsentirê ez Yûsîfî, Siddîq û Helîm î ¹⁶

Ey ne’tê te ez ferşê heta ‘Erşê şehîrâ

Ursilte ile’l-halki beşîren ve nezîrâ ¹⁷

Bir başka mülemma’ örneği:

<i>Asıl metin</i>	<i>Karşılığı</i>
Tâle xemmî, zâde hemmî, şa’e sîrrî fi’l-enam	<i>Kederim uzadı, üzüntüm arttı, halk arasında yayıldı sırlarım</i>
Tişne-i câm-i wîsalim çun şehîd-i Kerbelâ	<i>Kerbela şehidi (Hz. Hüseyin) gibi vuslat kadehine susadım</i>

¹⁰ Kıyamet gününde şefaet edicilerin önderisin

¹¹ Ey peygamberler sadrı (başkanı), divanına vardığımda beni şefaatinden mahrum eyleme

¹² Gerçekten senin fazlın ve keremin çoktur. Sen yaratılmışlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildin

¹³ Ey Resul, kerem mülkünün maliki sensin

¹⁴ Yüce arşın ta başına kadar yalın ayak (bineksiz) teşrif eden sensin.

¹⁵ Güzellik denizinde senin tenin (varlığın/vücutun) dürr-i yetimdir

¹⁶ Ey Resul sen Yûsîf., Siddîk ve Halîm’den daha güzelsin

¹⁷ Sen yeryüzünden ta arşa kadar şöhret sahibisin, sen yaratılmışlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildin.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Yoksa sen divane oldun nice halin ey dilâ!	<i>Yoksa delirdin mi ne oldu, nedir bu başına gelen ey gönül?</i>
Yan ji nûve ‘îşwe yek da min hebîba çavxezal	<i>Ya da yeniden bana bir bakış mı attı o ceylan gözlü yârim?</i>

Mülemma‘ Söylemiş Diğer Şâirler

Mülemma‘ söyleyecek şâirlerin yabancı dile hâkimiyetleri kadar o dilin şiirine de vâkîf olmaları gerekir. Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Farsça-Arapça; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Molla Câmi, Hâfız-ı Şîrâzî’nin Farsça-Arapça ve Farsça-Türkçe mülemma‘ları meşhurdur. Mevlânâ’nın,

Mef ‘ûlü // fâ ‘ilâtün / mef ‘ûlü / fâ ‘ilâtün

“Dânî ki men zi-âlem» yalguz seni severmin

«Ger der berem ne-yâyî ender-gamet» ölermin ¹⁸

Men yâr-i bâ-vefâyem ber men cefâ kılursen

Ger tu zi men nepursi men hod seni sorarmin ¹⁹

Rûzi nişeste hahem yalguz senin katında ²⁰

Hem min çakır içermin hem min teyiş biler min

Mâhî çü şems-i Tebriz gaybet nümûd u gofta

Ez men diğêr mepursid men ²¹ söyledim yazar min

mülemma‘ı tanımış bir örnektir.

¹⁸ Bil ki bu âlemde ben yalnız seni severim. / Eğer yanımda olmasan senin gamından ölürüm

¹⁹ Sen bana cefa etmekteysen de ben vefalı bir dostum; her ne kadar sen beni sormasan da ben seni sorarım

²⁰ Gün boyu sadece senin huzurunda (yanında) otururum.

²¹ Şems-i Tebriz’in sözü ve gaybetinin ortaya çıkması bir ay gibidir, başkalarından sormadım bunu yalnızca ben söylerim.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

XVI. yüzyılda Farsça, Arapça, Türkçe şiirleriyle oluşturduğu mülemma‘larıyla Fuzûlî bu türün en önemli şairleridir. Her üç dilde divanı olan Fuzûlî, Türkçe-Arapça başarılı mülemma‘lar söylemiş, hatta Türkçe divanının gazeliyyât bölümüne Hâfız-ı Şîrâzî’ye uymuş olmak için bir mülemma‘ beyitle başlamıştır.

Kad enâre’l-ışku li’l-uşşâkı minhâce’l-hüdâ ²²

Sâlik-i râh-ı hakikat aşka eyler iktidâ

Aşağıda Fuzûlî’nin Mülemmâ bir şiiri örneklenmiştir. Bu gazelde genellikle ilk mısralar Türkçe, ikinci mısralar Arapçadır. Şiirdeki diğer Arapça ibarelerin birçoğu aşağıda belirtileceği üzere muhtelif âyet-i kerîmelerden iktibas edilmiştir.



fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün

1

Subh-dem gülzâr içinde çaldı bülbül erganûn

Eyyuhe’l-uşşâke kûmû inneküm lâ-tesma‘ûn ²³

²² Aşk, âşıkların yolunu aydınlattı.

²³ Ey âşıklar ayağa kalkınız, belki de siz işitmediniz.

صبحدم کلزار ایچنده چالدى بلبل ارغتون

ایها العشاق قوموا انکم لا تسمعون

Açıklama: “Sabah vakti güلزâr içinde bülbül erganûn çaldı. Ey âşıklar, kalkın; onu duymuyor musunuz?”

2

Ergavân dutdı piyâle nesteren toldurdı câm

Mutribâ çal nağme-i yâ eyyuhe'l-mustağfirûn

ارغوان طوتدی پیاله نسترن طولدردی جام

مطربا چال نغمه یا ایها المستغفرون

Açıklama: “Ergavân piyâle tuttu, nesteren de câmı doldurdu. Ey mutrib sen de ‘yâ- eyyuhe’l-mustağfirûn=ey bağışlanmayı dileyenler!’ nağmesini çal.”

İkinci mısradaki bulunan mutrib, nağme kavramları ile (müzikle ilgili kavramlar olması yönüyle); istiğfâr kavramları (şarap içenlerin tövbe etmesi ve/veya kadehi andıran ve daha ziyade kilisede çalınan erganûnun da piyâle, câm, mutrib ve nağme kavramlarıyla yakından ilgili olması yönüyle) ilk mısra ile anlam ilişkisini tamamlamaktadır.

3

Len-tenâlu’l-birre hattâ tunfikû²⁴dur dersimiz

Çâresiz başın için küllun ileynâ muhdarûn²⁵

لن تنالوا البرَّ حتى تنفقوا درسمز

چاره سز باشین ایچون کلّ الینا محضرون

Açıklama: “Len tenâlu’l-birre hattâ tunfikû=Sevdiğiniz şeyleri onun yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz, cümlesi bizim dersimizdir. Çaresiz başın için hepsi yanımızda hazır bulunmaktadır.”

Beşte göre âşıklar için yegâne hedef sevdikleri şeyleri yâr yolunda harcamaktır. Bunu yapmadıkları sürece ihsana ve iyiliğe kavuşamazlar. Bu sebeple ellerindekinin tamamını hazırlayıp sunmaktadırlar. Beytin anlam çerçevesi âyet-i kerîme iktibaslarıyla kurgulanmıştır.

4

²⁴ Bu ibare Âli İmrân Sûresi’nin 92. ayetinden iktibas edilmiştir. “Sevdiğiniz şeylerden O’nun yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz.”

²⁵ Bu ibare Yâsîn Suresi’nin 53. ayetine telmihtir. “... bir de bakarsın hepsi birden toplanıp huzurumuza çıkarılmışlardır.”

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hüsn-i rûyuñ her görenler âferîn tahsîn ider

Lâ-bi-şey'in ahsinû illâ kalîlen tuşkerûn

حسن رويك هر كورنلر افرين تحسین ايدر
لا بشيئي احسنو الا قليلا تشكرون

Açıklama: “Yüzünün güzelliğini her gören, coşkuyla takdir eder. Azıcık bir şeyle ihsanda bulun ki sana minnet duyulup teşekkür edilsin.”²⁶

“Yüzünün güzelliğini her gören, coşkuyla takdir edip âferîn der. Azıcık bir şeyle ihsanda bulun ki sana teşekkür edilsin.”

5

Gözlerüñ ser-hoş öñünde bâdeyi lâ-havf içer

Zîr-i leb sâkî çü her dem dir ve lâ-hum yahzenûn ²⁷

كوزلك سرخوش اوكنده باد يئ لاخوف ايچر
زير لب ساقى چو هر دم دير و لاهم يحزنون

Açıklama: “Gözlerin sarhoştur, önündeki bâdeyi korkusuzca içer. Zira sâkî fısıltıyla her dem ‘ve lâhum yahzenûn = onlara üzüntü yoktur.’ demektedir.” ²⁸

6

Gördi zâhid cennet-i ruhsârını yârin didi

Hâzihî cennâtu Adnin fe'dhulûhâ hâlidûn ²⁹

²⁶ Hüsn-i rûyuñ her görenler âferîn tahsîn ider M: her görenler hüsn-i hattun ohudı sad-âferîn

²⁷ Bu ibare farklı ayet-i kerîmelerden iktibas edilmiş bir cümledir. Örneğin bk. Yunus Sûresi 62. âyet: “Onlar üzölmeyeceklerdir.”

²⁸ Bu beytin ilk mısraı diğer nüshalarda “Gözlerüñ ser-hoş olanda bâde-i pür- hûn içer.” biçiminde tercih edilmiştir. Bu durumda anlam ‘gözlerin sarhoş olduğunda kan dolu kadehi içer.’ şeklini almaktadır. İkinci mısradaki ise zîr-i lebde çağrışur sâkî ve lâ-hum yahzenûn ifadesiyle ‘sâkî dudak altından ve lâhum yahzenûn=onlara üzüntü yoktur cümlesini bağırarak söyler.’ anlamı çıkmaktadır.

²⁹ Bu ibare farklı ayet-i kerîmelerden iktibas edilmiş bir cümledir: “İşte bu Adn Cenneti'dir. Ebedî kalmak üzere buraya girin.” Söz konusu ayetler için bk. Tâhâ, 76; Zümer, 73.

كوردى زاهد جنت رخساريني يارين ديدى

هذه جئات عدن فالدخلوها خالدون

Açıklama: “Zâhid, yârin cennet misali yüzünü gördü ve ‘İşte bu Adn Cenneti’ dir, ebedî kalmak üzere buraya girin.’ dedi.”³⁰

7

Çün Fuzûlî cânını cânâna teslîm eyledi

İşidenler didiler innâ ileyhi râci’ûn

چون فضولى جانيني جانانه تسليم ايلدى

ايشدنلر ديديلر انا اليه راجعون

Açıklama: “Fuzûlî, cânını cânâna teslim eylediğinde bunu işitenler ‘innâ ileyhi râci’ûn = şüphesiz ki O’na döneceğiz.’ dediler.”³¹(Tanyıldız, 2017)

Fuzûlî’nin Türkçe-Arabca mülemma‘ gazelleri vardır

Kınalızâde Ali Çelebi’nin her beyti ayrı dilde (Türkçe, Arapça ve Farsça) olmak üzere yazdığı na‘tı da meşhur mülemma‘lardandır. Aruzun mef‘ûlü / fâ‘ilâtü / mefâ‘ilü / fâ‘ilün kalıbıyla nazmedilen bu mülemma‘ na’ttan bazı örnekler alınmıştır. Beyitlerin hangi dilde yazıldığını göstermek için kenarlarına remiz olarak o dilin ilk harfi konulmuştur. (ع =Arapça, ف = Farsça, ت =Türkçe). Türkçe beyitlerin transkripsiyon alfabesi ile okunuşları da verilmiştir.

ع =Arapça

بَكَرْ عَلَى الرَّوَاجِلِ يَا سَائِقَ الْجَمَالِ

قَدْ أَحْرَقَ الْفُؤَادَ هَوَى دَلِيكَ الْجَمَالِ³²

³⁰ Beytin ikinci mısraında yer alan *hâzihî cennâtu Adnin fe’dhulûhâ hâlidûn* cümlesi farklı âyet-i kerîmelerden iktibas edilmek suretiyle tasavvuf ehli arasında meşhur olmuş bir ibaredir. İbarenin sonundaki *hâlidûn* kelimesi, hem âyette hem de tasavvufî gelenekte *hâlidîn* biçimindedir. Burada şiirin kâfiyesi sebebiyle zamme olarak tercih edilmiştir.

³¹ Bu beytin ilk mısraı A, G ve P’de *Sen Fuzûlî yâr yolunda cân virürsin âkîbet* biçimindedir. Bu takdirde anlam şu şekilde olmaktadır: ‘Ey Fuzûlî, sen yâr yolunda âkîbet cân verirsün, bunu duyanlar innâ ileyhi râci’ûn desinler.’

³² 1. Ey kervancı başı develeri erken yola koy / Bu denli güzelin sevgisi yürekleri yaktı. 2. Ey kervancı başı! Bineklere erken davran./Gerçekten kalp bu güzel yüzün arzusuyla yanmaktadır.

ف = Farsça

دقت رحیل میرسد أي دل جنان تو هم برو

بانکه رحیل بشوم أي دل تو هم بنال³³

ت = Türkçe

نای نفیر کبی ادر ناله اهل درد

کوس رحیل کبی دوکر سینه اهل حال

Nây-i nefir³⁴ gibi ider nâle ehl-i derd

Kûs-ı rahîl³⁵ gibi döger sîne ehl-i hâl

ع = Arapça 28

لَوْلَا زُلْأَلُ فَيْضِكَ مَا عَادَ طَاهِرًا

وَجَهْ الزَّمَانِ عَنِ دَنَسِ الشِّرْكِ وَالضَّلَالِ³⁶

ف = Farsça 29

يك مشت خصم ترا جان بباد داد³⁷

خاكش بر کسی شود با تو در جدال³⁸

ت = Türkçe 30

سنسین نهال باغ رسالت عجب می کر

باد صبا دمی ایله نصرت بوله نهال

³³ Uyan (bak), göç gidiyor; ey cennet gönüllü sen de git. Ne zaman ki göçer oldum ey gönül sen de inle.

³⁴ nefîrî: (a.i.) nefir çalan kimse. nefîr: (a.i.) 1. Cemaat, topluluk.

³⁵ kûs-i rahîl, kûs-i rihlet: göç davulu, ölüm ânı.

³⁶ 1. Senin fazlının berraklığı olmasa temiz diye bir şey kalmazdı. / Her yer şirk ve pislikten geçilmezdi. 2. Eğer senin tatlı feyzin olmasaydı, / zamanın çehresi şirk ve dalaletten görünmezdi.

³⁷ Düşmanın bir yumruğu senin canını rüzgâra saldı

³⁸ Onun toprağı seninle yapılan mücadelede o kimsenin üzerine yayıldı.

Sensin nihâl-i bâg-ı risâlet [‘aceb mi] ger

Bâd-ı şabâ demi ile nuşret³⁹ bula nihâl

ع =Arapça31

لَمَعَانُ نَوْرٍ وَجْهَكَ فِي قُرَّةِ الرُّسُلِ

بَدْرٌ يَلُوحُ فِي ظُلُمَاتٍ مِنَ اللَّيَالِ 40

ف = Farsça 32

جزاب خنجر تو نمي كرد منطفي 41

جود نار فتنه شعله زدی دردم قتال 42

ت =Türkçe 33

ما هي صحيفهء فلك اوزره دو نيم ايدر

انكشت معجزك اولو بدر الف مثال

Mâhı şahîfe-i felek üzre dü nîm ider

Engüş-t-i mu 'ciziün ki olubdur elif-misâl

(ع =Arapça 34

مَأْوَى وَلِيِّ دِينِكَ فِي رَوْضَةِ الْعُلَى

مَثْوَى حَسُودٍ جَاهِكَ فِي حَضْرَةِ النَّكَالِ 43

ف = Farsça 35

³⁹ nusret: (a.i. nasr'dan) 1. yardım. 2. Allah'ın yardımı. 3. başarı, üstünlük. 4. erkek adı.

⁴⁰ Yüzündeki nurun parıltıları peygamberlerin yüzündeki nurdur. / Gece karanlıklarında parıldaayan bir aydır. Yüzündeki parlaklık sanki peygamberin nurundan yansıdığı. / Dolunay gibi gecenin karanlığında parlıyor.

⁴¹ Senin hançer çekmen ateşi söndürmedi

⁴² Savaş zamanında fitne ateşinin alevini artırdı

⁴³ Senin dinine intisap eden yüksek bir bahçededir. / Seni arzulayan kimsenin mükâfatı yüce Yaradanın katındadır.

قلب ترا ز شعلهء ما ضل إنشراح⁴⁴

جشم ترا بسرمةء ما زاغ اکتحال⁴⁵

ت = Türkçe 36

سایه ك زمینه دو شمزا یكن طرفه در بو كم

سروك صالردی عرش برین او ستنه ظلال

Sâyen zemine düşmez iken turfadur⁴⁶ bu kim

Sevün şalardı 'arş-i berîn⁴⁷ üstine zılâl

(ع = Arapça 37

لَيْلُ الْعُرُوجِ فِيهِ تَعَالَيْتَ بَعْدَ مَا

نَادُوا إِلَيْكَ مِنْ شَرَفِ الْعَرْشِ أَنْ يُقَالَ⁴⁸

ف = Farsça 38

از لیلء عروج تو ایام زیب یافت

زان سان كه روي ماه رخان از سیاه خال⁴⁹

ت = Türkçe 39

بر لحظه ایجره كتدك او دكلو مسافه كیم

بیك بیل بیلرسه ایرمز اكا وهم وهم خیال

Bir lahza içre gitdün o denlü mesâfe kim

Bin yıl yilerse irmez ana vehm ü hem hayâl

⁴⁴ Senin kalbin bizim (aşk) ateşimizden inşirah buldu

⁴⁵ Bizim sürmemiz senin gözün için karga siyahlığında bir sürme oldu.

⁴⁶ turfe: (a.s.) l. turfa; görülmemiş, yeni, tuhaf, şaşılacak şey.

⁴⁷ Berîn: pek yüksek, en yüce.

⁴⁸ Miraç gecesinde büyük bir şerefle geldin seni çağırdıklarında

⁴⁹ Ey resul senin miraç gecesinde ‘urûc ettiğinde günler(imiz) süslendi/seviçle doldu.

ع =Arapça 61

أَحْسِنُ قَبُولَ دَعْوَةِ عَبْدِ غَزَاهَا
يَدْعُو لَدَيْكَ مُبْتَهَلًا أَيَّ إِبْتِهَالٍ⁵⁰

ف = Farsça 62

ز احمد جدا مساز علي را جو عدل تو
سازد کرده هدا را ز قوم ضال⁵¹

ت =Türkçe 63

دين محمددين أني ايتمه منتقل
شول دمكه جاني ايلييه جسمندن انتقال

Dîn-i Muhammedîden anı itme müntekâl

Şol dem ki canı eyleye cisminden intikâl

“Mülemma“ tarzında şiir nazmetmek her şâirin muvaffak olabileceği bir iş değildir. Şâirin yabancı dilden söyleyeceği mısraların o dilin cümle yapısına, ifadenin normal akışına uygun olması şarttır. İşte bütün bunlar düşünüldüğünde bunu başarmanın o kadar kolay bir iş olmadığı ortaya çıkar. Kınalızade Ali Çelebi de bu kasidesinde zaman zaman muvaffak olmuştur denilebilir. Bazı Türkçe, Arapça ve Farsça beyitler arasında az da olsa ahengin kaybolduğu intibai hissedilmekte ise de manzumenin tamamı ele alındığında bir bütünlükten bahsedilebilir” (Aksoy, 1993) .

Türk edebiyatında mülemma“ Ahmed Cevdet Paşa'nın,

mefâ 'ilün / fe 'ilâtün / mefâ 'ilün / fe 'i lün

⁵⁰ 1. Mücadele eden bir kimsenin duasını güzel kabul eyle. / Ki o sana can u gönülden yakarmaktadır. 2. Ne olur sana yalvaranın duasını güzel karşılayıver. / O, sana öylesine güzel yakarıyor ki (cevap vermemek elde değil).

⁵¹ Ya Rabbi, Ali'yi Ahmed'in (Hz. Muhammed'in SAV) yolundan mahrum eyleme (ayrı bırakma). Senin adaletin onu dalaletle düşmüş topluluktan hidayete eriştirmektedir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

O şehsüvâra ki sertâc ola bu Avrupa saç

Sezâ be-gîred eger ez diyâr-ı Mısır harâc

matlarıyla başlayan gazeli gibi daha çok bir beytin iki mısra‘ı arasında ve genellikle bir şiirin tamamında uygulanmıştır. Manzum lügatlerde görüldüğü üzere iktibas olmamak kaydıyla aynı mısra‘ın yarısını başka bir dilde söylemek mülemma‘a benzerse de belâgatçılar bunu mülemma‘ saymamıştır.

Türk edebiyatında Tanzimat’tan sonra Türkçe-Fransızca mülemma‘lar denenmişse de bunlar birkaç fanteziden ibaret kalmıştır.

Lücce-i nâz ü ‘işveden iki *ond*

Bî-bedel bî-bahâ *bürün e bilond*⁵² (Recâzade M. Ekrem)

I. Metin

Vasilica bsindro filli Yapragları sarıdır. Emenan iağa bımı Hepsinnerden garıdır	“Fesleğen ince yapraklı Yapragları sarıdır. Benim sevgilim Hepsinlerden kadındır” (Rauf Ali 1973, 149)
---	---

Sonuç

Ahmed-i Hânî gibi tarihe mal olmuş ve hayatlarında nice fedakârlıklara katlanarak insanlara hizmet etmiş ilim-irfân ehli şahsiyetlerin hayatlarını, yaptıkları hizmetleri ve örnek davranışlarını araştırıp günümüz insanına tanıtmak, böylece hatıralarını yaşatarak, onlara karşı vefa borcumuzu ödemek durumundayız. Her şeyiyle bizim olan eski Türk şiirini tanımak, bizim öz kültürümüzü bilmek, yeni nesillere tanıtmak görevimizdir.

Sanatkârları telif ettikleri eserlerin hacmiyle değerlendirmek doğru ve insafıca bir yaklaşım olmazsa da, Ahmed-i Hânî’nin oldukça velûd bir şâir olduğu söylenebilir. Değilse, bizler Koca Ragıb Paşa’nın “Eğer maksûd eserse mısra-ı berceste kâfidir.” nüktesine maruz kalırız. Kaldı ki gerek kemiyet gerekse keyfiyet bakımından Ahmed-i Hânî’nin eserleri dikkat çekicidir.

⁵² “Gönül çelen nâz ve edâ denizinden iki dalga: eşsiz ve bahâ biçilemeyecek kadar değerli, esmer ve sarışın.” (Soysal 1998, 92-93)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kaynakça

- Dîvânâ Kurmancî, haz: Abdürrakıb Yûsuf, Necef 1971, s. 43, 44
- Ahmed-i Hânî, Mîzânü'l-edeb (Mem o Zîn), 3 Mayıs 1335. (Karabey içinde, 2006).
- Aksoy, H. (1993), Kınalızade Ali Çelebi ve Mülemma‘ Na'tı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi, İstanbul.
- Doski, Cevahirü'l-Maanî, s. 220. ÇEÇEN, Halil, Ahmed-İ Hani'de Divan Şiiri Hususiyetleri, Büyük Âlim ve Mutasavvıf Ahmed-i Hanî (Panel Bildirileri
- Karabey T. (2006). Ahmed-İ Hânî (1651-1707) Hayâtı, Eserleri ve Mem o Zîn Mesnevisi, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 30 Erzurum, TAED 30, 2006, 57-64
- Karasar, N. (2003), Bilimsel Araştırma Yöntemi, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım Ankara.
- Kurtuluş, Rıza –Pala İskender, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia> Son Erişim tarihi: 14.08.2018
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip: (1994) Tahir-ül-Mevlevi, Edebiyat Lügati (Yayına haz. Kemal Edip Kürkçüoğloa), İstanbul.
- Özervarlı, M. Sait. (1997). Hânî, Şeyh Ahmed Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İ.,1997, c.16, s.32.
- Öztürk, R., (2003). Rumca-Türkçe Mülemma‘ Mani Tarzı Söylenmiş Şiirler Üzerine, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, s. 237
- Pala, Iskender, Divan Edebiyatı, Araştırma dizisi yayın no
- Rauf Ali: (1973) Kıbrıs'ın Magusa İlçesi Karpaz Bölgesi Türk Folkloru, Ankara Üniversitesi DTCF Türkoloji Kürsüsü Bitirme Tezi, Ankara.
- Tanyıldız, A. (2017) Metnin Tekâmülü Açısından Fuzûlî'nin Bir Gazeline Bakış, Edebî Eleştiri Dergisi - dergipark.gov.tr
- Soysal, M. Orhan: (1998) Edebî San'atlar ve Tanınması, İstanbul. Gökçeoğlu, Mustafa: (1988) Tezler ve Sözler 1, Lefkoşa.

Ahmed-i Hani'nin Divanında Tarihi Bir Şahsiyet: Muhammed Pürbelali

Dr. Öğr. Üyesi Hakan KAYA

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

Bayezid Sancağı Osmanlı-İran sınırında, tarihi süreçte, stratejik önemini korumuştur. Bayezid hudut bölgesinde yer alması dolayısıyla iki devlet arasında tampon bir sancak görevi görmüş tür. Serhad sancağı Bayezid'deki gerek Osmanlı-Safevi arasındaki çatışmalar gerekse serhad beyleri arasındaki iktidar, güç ve rekabet mücadelesinden dolayı sancağı sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan olumsuz etkilemiştir. Bu nedenle yurtluk-ocaklıkla yönetilen Bayezid'de iktidar, rekabet ve güç mücadelesi yüzyıllarca devam etmiştir. Yerel beyler arasında meydana gelen bu mücadele reyanın olumsuz etkilenmesini de beraberinde getirmiştir.

Sancakta her zaman yönetim boşluğundan kaynaklı sosyal, siyasal ve ekonomik sorunlar olduğunu söylemek yanıltıcı olacaktır. Çünkü bazı dönemlerde sancakta bulunan önemli şahsiyetler bu durumun aksini göstermektedir. Örneğin, Ahmed-i Xani divanında Muhammed Pürbelali hakkında kaleme aldığı methiye ve mersiye ile bu önemi açıkça ortaya koymaktadır. Bayezid sancakbeyleri arasında önemli bir konuma sahip olan Muhammed Pürbelali toplum nezdinde saygın bir yere sahip olduğu ve yöneticilik vasıfları açısından farklı bir yerde durduğu anlaşılmaktadır. Bu sempozyumda tarihi bir kişilik olan Muhammed Pürbelali hakkında dönemin kaynakları aracılığıyla bir analiz yapılmaya çalışılacaktır.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Abstract

A Historical Personality in Ahmed-i Hani's Divan: Muhammed Pürbelali

Bayezid Sanjak has continued to be a strategically important location throughout history. As the Bayezid is located in the border area it has served as a buffer zone between the two states. The serhad sanjak was adversely affected socially, politically and economically due to the power, force and competitive struggles among the Serhad chiefs as well as the conflicts between the Ottoman and Safevid Empires. For this reason, in Bayezid, ruled by the system of fiefdom, the struggles for power, competition and influence continued for centuries. This struggle between the local lords brought about negative effects for the citizens.

It will be misleading to say that there is always social, political and economic problems arising from the management gap in the sanjak because the important figures showing up in some periods indicate the opposite. For example, the eulogy and elegy written by Ahmed-i Xani for Muhammad Pürbelali clearly reveals this. Muhammed Pürbelali, who occupies a significant position among the Bayezid Sanjak chiefs, has a respectable status in the society and stands out as a distinguished figure in terms of management skills. In this symposium, an analysis will be made by means of the sources of the period.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin Doğu Anadolu'ya hâkim olmasından önce Doğu Anadolu Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Timurlular'ın mücadele sahası olmuştur. 1405'de Timur'un ölümünden sonra Anadolu, Irak ve İran'da siyasi otorite boşluğu meydana gelmiş, devletler veya beylikler kaybettiği toprakları tekrar geri almıştır. Karakoyunlular da bu otorite boşluğundan faydalanmış ve kısa sürede Erzincan'dan Kazvin'e ve Gence'den Bağdat'a kadar yayılmıştır. Bu durum Karakoyunlular ile Timurlular'ı karşı karşıya getirmiştir. 1421 yılında Karakoyunlular ile Timurlular arasında Eleşkird Meydan Muharebesi meydana gelmiştir. Timur'un oğlu Şahruh, Bayezid Kalesi'ni aldıktan sonra Aladağ istikametinden Erciş'e doğru hareket etmiş ve burada bulunan yerel beylere hâkimiyetini kabul ettirmiştir. Daha sonra Eleşkirt tarafına doğru yola devam eden Şahruh, Eleşkirt'te Karakoyunlular ile yaptığı savaşı kazanmıştır.¹

1514 tarihindeki Çaldıran Savaşı sonrasında Doğu Anadolu'da Osmanlı hâkimiyeti sağlanmış, 1515 yılında Dede Kargın Savaşı sonrasında Diyarbekir, El-Cezire ve Kuzey Irak'ın bazı bölgeleri yerel beylerin desteğiyle Osmanlılar tarafından ilhak edilmiştir. Şah İsmail ve Yavuz Sultan Selim'in ölümünden sonra iki devlet arasında uzun bir süre savaş yaşanmamış, ancak Safeviler Anadolu'daki isyanları kışkırtmada geri durmamıştır.² Yavuz Sultan Selim'in amacı Safeviler'e kuvvetli bir darbe

¹ Bilgehan Pamuk-Ahmet Aydın, “Karakoyunlu-Temürlü Mücadelesi ve Eleşkird Meydan Muharebesi”, *Güneşin Doğduğu Yer: Doğubayazıt Sempozyumu*, Ed. Oktay Belli, Çekül Vakfı, İstanbul, 2004, s. 151-157.

² Reyhan Şahin Allahverdi, *Kafkasya Fatihî Özdemiroğlu Osman Paşa*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2016, 11-12.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

vurmak değil, kendisi için büyük bir tehlike olan bu devleti ortadan kaldırmak olmuştur. Ancak Yavuz Sultan Selim’in saltanatının kısa olması dolayısıyla bu amacın gerçekleşmesini engellemiştir.³

Bayezid Sancağı, ilk olarak Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlılar’ın egemenliğine geçmiştir. Feridun Bey, Sultan Selim’in Şah İsmail ile yaptığı Çaldıran Savaşı’nda ordunun Çaldıran’a yaklaştığında Bayezid halkının Padişaha bağlılıklarını bildirdiklerini ifade etmektedir.⁴ Ancak Bayezid kısa bir süre sonra Safeviler’in kontrolüne girmişse de, İrakeyn Seferi (1533-1534) sonucunda tekrar Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir.⁵ Sancağın sınırdan olması sık sık el değiştirmesine sebep olmuştur. 1547’de Van ve Erciş ile birlikte İran’ın hâkimiyetine giren ve bu durum neticesinde bazı yerleri harap olan Bayezid, Ağustos 1553’te, Nahçıvan Seferi sırasında tekrar Osmanlı topraklarına ilhak edilmiştir.⁶

1576’da Şah Tahmasb’ın ölümünden sonra yerine oğlu II. Şah İsmail tahta geçmiştir. II. Şah İsmail babasının Osmanlı Devleti ile yapmış olduğu barışı bozmuş ve bazı Kürd beylerini kendi tarafına çekmeyi başarmıştır.⁷ Şahın ölümünden sonra Hoy, Makû, Salmas, Somati, Çûreş (Çures, Çors), Urmiye, Ovacık, Bayezid Kalesi, Diyadin ve Çaldıran gibi sancaklar tekrar ele geçirilmiştir.⁸ 1577’de Mahmudi Beyi Hasan Bey, Kazvin’den Tebriz’e 7.000 Safevi askerinin geldiği haberini alarak 1.400 adamıyla birlikte Safeviler’e bağlı olan Çûreş (Çures, Çors) ve Mergan vilayetlerini yağmalamıştır. Süleyman Mirza’nın da çok sayıda askerini esir alıp, Ağrı Dağı’nda toplanan Ulus taifesini dağıtarak serdarlarını esir almıştır. Hasan Paşa daha sonra 400 adamla birlikte Aras’ı geçip Safevi kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Bölge ahalisi Sünni olduğundan dolayı kendilerine dokunulmamıştır.⁹

Serhad bölgesinde bulunan yerel Kürt beylerinin Osmanlı Devleti ile olan mezhepsel yakınlıkları Osmanlı’nın yanında yer almaları üzerinde etkili olmuştur. 17. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin içinde bulunmuş olduğu sosyal, siyasal ve ekonomik çalkantılardan kurtulabilmesi için dönemin yazarları çeşitli lahiyalar hazırlayarak Padişaha sunmuşlardır. Bu lahiyalardan biri de Aziz Efendi’nin hazırlamış olduğu Kanûn-nâme-i Sultanî li Azîz Efendi’dir. Aziz Efendi, daha önceki dönemlerde yararlılığı geçen Kürt beyleri (mirleri) eski durumlarına kavuşmaları için gerekli tedbirlerin alınmasını gerektiğini vurgulanmıştır. Raporda “*Fitne-i Yec’ûc-i ‘Acem def’ine sedd-i sedîd ve ebvâb-i fesad-i melâhidenin bendine âmin kilid olan vilayet-i Kürdistânı ta’mîr ve ihyâ eylesine ve ecdâd-i ‘izamları zamanlarında olduğu gibi vâki’ olacak seferlerde ‘asakir-i İslamın çarhacıları elli altmış bin yarar nâmdâr Ekrâd-i şece‘at şî‘ar olmasına ‘avn u ‘inayet hazret-i rabbü’l tedbir-i dil-pezîr-i karâr-dâd*

³ Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 37.

⁴ Feridun Bey, *Mün ‘şeatü’s-Selâtin*, c. I, İstanbul, 1274, s. 401.

⁵ Dündar Aydın, *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı, Kuruluş ve Genişleme Devri (1535-1590)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 52, 248, 252.

⁶ Mehmet İnbaşı, “Çıldır Beyleri: I. İshak Paşa ve II. İshak Paşa”, *Güneşin Doğduğu Yer: Doğubayazıt Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Oktay Belli, İstanbul, 2004, s. 191-192.; Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlıların Kafkas-Ellerini Fethi (1451-1590)*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976, s. 179-183.

⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, I. Kısım, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 56.

⁸ Gelibolulu Mustafa Ali, *Nusretname*, Haz. H. Mustafa Eravcı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 187.

⁹ BOA, *ADVNS. MHM*, Nr. 32, s. 143, hk. 292Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul Fatih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1993, s. 44-45.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

budur ki” “Siz aba’an ceddin sünniy’ü’l-mezhep ve pak meşreb olup âbâ u ecdâd-i âlî-nijâdım zamanlarında vaki’ olan Kızılbaş seferlerinde nice bin musellah yarar ve nâmdâr Ekrad-i zafer-kirdâr ile asakir-i mensûremin önüne düşüp icrâ-i gayret-i çahâryâr-i güzîn için uğur-i dîn-i mübînde can u başla döğüşüp nice fütuhât-i cemileye ba’is olmuş vâcibü-‘r ri’aye ve lâzümü’l himâyeler iken vükelâ-i saltanatın ihmâl u iğfâlleri ile Diyarbekire irsâl olunan vüzerâ ve sair beylerbeylerin kimi ahz u celb ve kimi ‘azl u nasb âhar sebeb ile size dest-i tasallutu dirâz ve üzerinize ebvâb-ı te’addi ve tecâvüzü güşâda bâz itdikleri...” İfadeleri yer almaktadır.¹⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere serhad beyleri Osmanlı İran serhadı için büyük önem arz etmekteydi. Ahmed-i Xani’nin divanında bahse konu olan Muhammed Pürbelali’den bahsetmeden önce 17. yüzyılda Bayezid’n sancak yönetimi ve Bayezid’de görev yapan sancakbeylerinde kısaca bahsetmekte fayda vardır.

Bayezid’de Sancak Yönetimi

Osmanlı taşra teşkilatında sancakların yönetim biçimleri birbirinden farklılık göstermekteydi. Bazı sancaklar normal Osmanlı sancağı (tımâr sistemini uygulayan), bazı sancaklar yine tımâr sistemi uygulamakla birlikte sancakbeyliği irsen bir aileye verilen *yurtluk-ocaklık*, bazı yerler de tımâr sisteminin uygulanmadığı ve irsi yönetici aileler idaresinde eyalet (sonradan hükümet)-ocaklık olarak yönetilmekteydi.¹¹ Bayezid Sancağı da Osmanlı taşrasında *yurtluk-ocaklık* olarak yönetilen yerler arasındaydı. Bu bağlamda Osmanlı klasik sancak yönetiminden farklı olan yurtluk-ocaklığa kısaca değinilecektir.

Osmanlı Devleti’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da başarılı olması yerel beylere imtiyazlı bir statünün verilmesinin rolü önemlidir. Şah İsmail kendine bağlı valilikler oluşturmaya çalışırken Osmanlı *yurtluk-ocaklık* veya *hükümet* gibi alternatif sistemler kurarak Kürt beyleriyle ortak bir noktada anlaşmaya çalışmıştır.

Ayn Ali Efendi, Diyarbekir Eyaleti’nde Sağman, Kulp, Tercil, Otak, Sehrelî, Pertek, Çapakçur, Çermik’i yurtluk ocaklık; Eğil, Palu, Genç, Herru’yu ise hükümet sancakları olarak zikretmektedir. Ancak Van Eyaleti’ni zikrederken tabî olan sancakların hangisinin yurtluk-ocaklık; olduğunu açıklamamaktadır. Bununla birlikte Bitlis sancağının hükümet statüsünde olduğunu dile getirmektedir.¹²

Osmanlı idari teşkilatında sancak yöneticiliğini yapan kişiye *sancakbeyi* veya *mîrlivâ* adı verilmekteydi.¹³ Ayrıca serhad bölgesinde bulunan beyler için *mir* ifadesinin sıklıkla kullanılmaktaydı.

¹⁴ Bu bağlamda 17. yüzyılda Bayezid sancakbeyliğine Suvar (Şahsuvar) Bey 1695-1602), Hacı Bey

¹⁰ Kanun-name-i Sulatânî li Aziz Efendi, haz. Rhoads Murphey, Harvard University, 1985, s. 36-37.

¹¹ Bkz. Mehmet Öz, “Osmanlı İdaresinde Kürtler ve Özerklik: Efsane mi Gerçek mi? (XVI-XVIII. Yüzyıllar)”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı. 99, Ankara, 2009, s. 154-169.

¹² Ayn Ali Efendi, *Kavânin-i Al-i Osman Der-Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân*, T.B.M.M, No. KZ-334, s. 10-12.

¹³ J. Denny, “Sancak”, *İslam Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul, 1967, s. 186-189.

¹⁴ Ahmedî Xanî, *Diwan*, Çeviri ve Analiz: Kadri Yıldırım, Avesta Yayınları, İstanbul, 2014, s. 125, 126, 130.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

(1602-?) Şahsuvar Bey’in Bey’in oğlu Abdi Paşa (1622-1623) getirilmiştir.¹⁵ Bazı araştırmacılara göre, IV. Murad (1623-1640) 1634 yılında Revan (Erivan) seferine çıktığında, bu sefere katılan yerel beylerden “Çolak” lakabıyla bilinen Abdi Paşa’ya Bayezid Sancağı’nın mutasarrıflığını verdi.¹⁶ Ancak arşiv kayıtlarına bakıldığında Abdi Paşa’nın Erivan seferinde değil, daha önceki yıllarda Bayezid mutasarrıflığına atandığı görülmektedir.

Mela Mehmûdê Bayezîdî, Abdi Paşa hakkında bazı bilgiler vermektedir. Sultan Murad Erivan Seferi’ne çıktığı zaman (aslen Meyyafarkin) Silivani aşiretlerden bazılarının Abdi Bey’le birlikte Safeviler’e karşı Sultan Murad’ın yanında yer aldığını ve Sultan Murad’ın bunun karşılığında Eleşkirt, Bayezid ve Milve’yi (muhtemelen Şelve) yurtluk-ocaklık olarak Abdi Bey ve Silivan aşiretine verdiğini dile getirmektedir.¹⁷ 1047/1637 tarihli kayıta Erzurum gümrüğünden Bayezid Kalesi muhafazasında bulunan Abdi Bey ve adamlarına lojistik destek sağlandığı ifade edilmektedir. Bu kayıt Abdi Bey’in Bayezid mutasarrıfı olduğunu doğrular niteliktedir.¹⁸

17. Yüzyılın ortalarından 18.yüzyılın başları arası dönemde Bayezid sancakbeyleri hakkında karanlıkta kalan bazı noktalar bulunmaktadır. 1650 yılından 1700 yılları arası dönemde sancakta görev yapan beyler aşağıdaki gibidir:

Abdi Paşa (1623-1636-37)¹⁹

Behlül Paşa (1736-1750...)²⁰

Muhammed Bey (...-1681)

Mirza Bey (...-1691-1692)²¹

İbrahim Bey (...-1700)²²

Mehmed Sani Bey (1700-1706)

Ahmed-i Hani’nin Hayatı ve Divanı

Abdullah Varlı’ya göre Ahmed-i Xani’nin babası Molla İlyas, 1035/1626 tarihinde Osmanlı Devleti tarafından Bayezid Sancağı’nda bulunan Sinaniye Medresesi’ne müderris olarak atandı. Varlı ayrıca Molla İlyas ve çocuklarının (Molla Kasım gibi) müderrislik ve kadılık görevini yaptıklarını da dile

¹⁵ BOA, *KK. d.*, Nr. 266, s. 88-92.; Hakan Kaya, *Osmanlı-İran Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1648)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2018, s. 35.

¹⁶ Hamza Gündoğdu, *Doğubayazıt İshak Paşa Sarayı*, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 15.

¹⁷ Mela Mehmûdê Bayezîdî, *Adat û Rusumatnameê Ekradiye*, Haz. Jan Dost, Nûbihar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 225.

¹⁸ BOA, *MAD. d.*, Nr. 3443, s. 48.

¹⁹ BOA, *KK. d.*, Nr. 266, s. 88-92.

²⁰ BOA, *A.RSK. d.*, Nr. 1519.

²¹ BOA, *İE. DH.*, 10/933.

²² Kaya, *Osmanlı İran Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1848)*, s. 35.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

getirmektedir.²³ Ulema bir aileden dünyaya gelen Ahmed-i Xanî doğum tarihini Mem û Zîn’in sonuç bölümünde 1061/1650 olarak belirtmektedir. Xanî’nin hayatı hakkında bilgilerin sınırlı olduğu bilinmektedir. Bazı araştırmacılar Xanî lakabından dolayı onu Xaniyan aşiretine, bazıları ise onu Bayezid yakınlarındaki Xan köyüne dayandırmaktadır. Ancak neredeyse bütün araştırmacılar onun Bayezid’de dünyaya geldiğine noktasında ittifak etmektedir.²⁴

Xanî ilk eğitimini abisi Molla Kasım’dan almış ve Bayezid, Urfa, Ahlat ve Bitlis gibi farklı sancak ve vilayetlerde eğitim görmüştür. Ahmed-i Xanî’nin ölümü ise *Tare Xanî ila Rabbihî* (Xanî Rabbine uçu) cümlesine dayandırılarak ölüm tarihinin 1119/1707-1708 olduğu dile getirilmektedir.²⁵ Ahmed-i Xanî’nin Divanı farklı zamanlarda kaleme aldığı şiirlerinin daha sonra bir araya getirilmesiyle meydana gelmiş ve ilim ve edebiyat çevrelerince muhafaza edilmiştir. İlk olarak Mela Mehmûdê Beyezîdî (1799-1867) Xanî’nin 25 adet şiirini yetmiş sayfalık bir divançede toplamıştır.

Muhammed Pürbelali

Osmanlı arşivinde Ahmed-i Xani’nin divanında bahsettiği Muhammed Pürbelali hakkında herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Muhammed Pürbelali’nin Mehmed Bey olma ihtimali yüksektir. Mehmed Bey’in tam olarak ne zaman vefat ettiğine dair elimizde bir arşiv kaydı bulunmamaktadır. İbrahim Tahsin Doski Ahmed-i Xani’nin Divan’ına yaptığı şerhte Muhammed Pürbelali’nin 1681 yılında vefat ettiğini belirtmektedir. Ancak arşiv belgelerine bakıldığında Mehmed Bey’in tam olarak ne zaman vefat ettiğine dair kayda rastlanmamıştır.

Ahmed-i Xani, Divanında Bayezid sancakbeyi ile çevre (Van, Bitlis) sancakbeyleri arasında çatışmanın olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Abdullah Varlı, Muhammed Pürbelali’nin Bisyan aşiretinden olduğu ve Bayezid Sancağı dışında çevre sancaklarını da hakimiyetine (akrabaları vasıtasıyla) aldığını beyan etmektedir.²⁷ Muhammed Pürbelali’nin merkeze gönderdiği arzuhali kaynak olarak göstermektedir. Ayrıca merkeze gönderilen arzuhalde Abdulfettah’ın Siirt Sancağı’ndan azledildiğini, Van’a bağlı olan Erciş Sancağı’nın ise harap olduğunu, Erciş’in akrabalarından olan Abdulfettah Bey’e tevcih edilmesi halinde Bayezid’de bulunan aşiretten bazılarını Erciş’i imar etmek için gönderileceği beyan edilmektedir.²⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere mirin vefatı tam olarak bilinmemektedir. Varlı Ahmed-i Xani’nin yaşamı ve divanını konu alan eserde Muhammed Pürbelali hakkında ayrıntılı

²³ Muhammed Varlı, “Bütün Yönleriyle Ehmedê Xanî’nin Yaşamı”, *Uluslararası Ehmedê Xanî Sempozyumu 30-31 Mayıs 2008*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Diyarbakır, 2008, s. 18-19.

²⁴ İzzeddin Mustafa Resul, *Bir Şair Düşünür ve Mutasavvıf Olarak Ehmedê Xanî ve “Mem û Zîn”*, Çev. Kadri Yıldırım, Avesta Yayınları, İstanbul, 2007, s. 41.

²⁵ İzzeddin Mustafa Resul, *Bir Şair Düşünür ve Mutasavvıf Olarak Ehmedê Xanî ve “Mem û Zîn”*, s. 42-48.; Varlı, “Bütün Yönleriyle Ehmedê Xanî’nin Yaşamı”, s. 19.

²⁶ Ahmedê Xanî, *Diwan*, s. 126.

²⁷ Abdullah Varlı, *Diwan û Jinewari ya Amedê Xani*, c. I, Sipan Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 389.

²⁸ Varlı, *Diwan û Jinewari ya Amedê Xani*, s. 389-390.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

açıklamalarda bulunmaktadır. Pürbelali için kaleme alınan mersiyenin son dörtlüğü cifer ve ebced hesabıyla ölümün 1091/1680-1681 olarak izah edilmeye çalışılmıştır.²⁹

Sancak mutasarrıflığına atanan İbrahim Bey’in merkezi yönetime karşı gelmesi ve reaya olan baskılarından dolayı görevinden azledilmiş ve yerine Mehmed Bey’in büyük oğlu Mehmed Sani getirilmiştir. Bu durum arşiv belgesinde şu şekilde özetlenmiştir:

“Bayezid Sancağı eski beyi Mehmed Bey vefat ettikten sonra sancak mutasarrıflığı boş kalmıştır. Liva-i mezburda sakin olan ümera, ayan, erkân, aşair, kabail, ağalar ve ihtiyarların tamamı Mehmed Bey’in büyük oğlu Mehmed-i Sani’nin atanmasında hem fikir kalmışlardır. Sancak dâhilindeki aşiret, kabile ve ileri gelenlerin reyî ile Mehmed-i Sani sancakbeyi olarak atanmıştır. Bundan dolayı sancakta bulunan herkesin Mehmed Sani Bey’e itaat ve inkiyad etmesi Sultan tarafından emredilmiştir. Ayrıca eski mutasarrıf İbrahim Bey’in de kesinlikle korunmayacağı kararlaştırılmıştır”.³⁰

Yukarıdaki belgede Mehmed Sani (II. Mehmed), Mehmed Bey’in oğlu olarak ifade edilmektedir. Arşiv kayıtlarında Mehmed Bey’in ne zaman atandığına dair elimizde herhangi bir arşiv kaynağı bulunmamaktadır. 17. Yüzyılın sonlarına doğru Mirza Bey ve İbrahim beylerin Bayezid sancakbeyliği yaptığına dair kayıtlar mevcuttur. 1700 tarihinde İbrahim Bey’in azlinden sonra yerine Mehmed Sani Bey sancakbeyliğine atanmıştır. Belgede her ne kadar Mehmed Sani Bey, Mehmed Bey’in oğlu olarak ifade edilmiş olsa bile Mehmed Sani Bey’in Muhammed Pürbelali’nin (Mehmed Bey) torunu olma ihtimali yüksektir. Çünkü bazı kişilerin kendi isimlerini çocuklarına vermesi pek karşılaşılan bir durum değildir. Genellikle kişiler babalarının ismini çocuklarına verme durumlarıyla sık sık karşılaşılmaktadır.

Sancakbeyi-Reaya İlişkisi

Ahmed-i Hani divanında Muhammed Pürbelali hakkında kaleme aldığı methiye ve mersiyede bazı önemli noktalara temas etmektedir. Örneğin methiyede Muhammed Bey’in serhad bölgesinde çok önemli bir sancakbeyi olduğu vurgulanmaktadır. Han’i divanında miri (sancakbeyi) padişah gibi bir yönetici görmekte ve kendisine büyük bir değer atfetmektedir. Mesela Xanî divanda Muhammed Beyi yeri geldiğinde kabiliyet açısından Mısır azizine (Hz. Yusuf) benzetmektedir. Başka eserlerinde de mirler hakkında benzer ifadeler yer almaktadır. Örneğin mirlerin Hatem gibi cömert oluşu, Rüstem gibi savaşçı, mert, gayretli yüce gönüllü, hükümdar kabiliyetine sahip gibi sıfatlarla övmektedir.³¹ Xani, mirin ayırt edici özelliklerini aşağıdaki dörtlüklerde şu şekilde ifade etmektedir:

Îro bibinin ibretê

Bugün bakıp ibret alınız

²⁹ Varlı, *Diwan û Jinewari ya Amedê Xani*, s. 394.

³⁰ BOA, A.DVNS. MHM. d, Nr. 111, s. 410, hk. 1409.

³¹ Amir Hassanpour, “Xanî, Kürt Emirliklerinin Onursal Şairi: Burjuva Milliyetçi Teorilerinin Basitliği Üzerine”, *Uluslararası Ahmedî Xanî Sempozyumu 30-31 Mayıs 2008*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Diyarbakır, 2008, s. 172.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Axa û xelkê hêşetê	Halkın ağa ve beyleri siz
Kanê xudanê xîretê?	Hani nerde o gayret sahibi?
Kan Padişahê Serhadan	Serhatların Padişahı nerde?
Mîrê de nêv mîran binav	Mirler arasında ünlü mir, namlı
Eşheb siwarê rim zirav	Beyaz atın binicisi ince mızraklı
Balabilindê per belav	Yüksek boylu, yayılmış kanatlı
Kan Padişahê Serhadan	Serhatların Padişahı nerde? ³²
Kanê emire namidar?	Nam salan o bey nerde şimdi
Serhednişînê xwundikar	Serhat'ta oturan bir hâkimdi
Paşa ji bo peşkeş hinar	Şahlar ona hediye gönderirdi
Kan Padişahê Serhadan?	Serhatların Padişahı nerde? ³³

Yerel Beylerin Birbirleriyle İlişkisi

Divandan anlaşıldığı kadarıyla serhad bölgesinde bulunan mirler (sancakbeyleri) arasında rekabet ve güç savaşı yaşanmaktaydı. Bayezid Sancağı'nın Osmanlı ve Safevi arasında tampon bir coğrafyada yer alması, serhad bölgesinin merkezden uzak oluşu ve sancakbeylerinin birbirleri arasındaki rekabet ve güç mücadelesi bölgedeki çatışmayı daha da derinleştirmekteydi. Ahmed-i Xanî, serhadta bulunan aşiretler ve beyler arasında büyük bir çatışma ve rekabet neticesinde büyük oranda ölüm ve yıkımın meydana geldiğini dile getirmektedir. Özellikle komşu olan beylerin hakimiyet alanlarını genişletme uğruna birbirlerinden binlerce kişiyi öldürdüklerini beyan etmektedir.

Koma Dimil bû sê hezar	Dimil toplumu üç bin kişiydi
Sed mîrekan vêkra du car	Yüz mir ve iki katı birleşmişti
Jêk ra kirin kir tar û mar	Birbirinden darmadağın etmişti
Kan Padişahê Serhadan?	Serhatların Padişahı nerde? ³⁴

³² Ahmedê Xanî, *Dîwan*, s. 125.

³³ Ahmedê Xanî, *Dîwan*, s. 127.

³⁴ Ahmedê Xanî, *Dîwan*, s. 126.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Senceq ji ser Qersê birî Kars Sancağı'nın önü kesmişti

Bedlîsiyan Wan jê kirî Bitlisililer ondan Van'ı almıştı

Xanê Dimil kirbu çirî Dimil Hanı'nı perişan etmişti

Kan Padişahê Serhadan? Serhatların Padişahı nerde?³⁵

Yukarıdaki dörtlüklere bakıldığında Bayezid sancakbeyi Muhammed Bey ile çevre sancakbeyleri arasında büyük bir mücadelenin olduğu anlaşılmaktadır. Bayezid ve çevre sancak beyleri arasındaki bu mücadelenin 18. yüzyılda artarak devam ettiği görülmektedir.³⁶

Arşiv kaynaklarına bakıldığında reaya ile yerel beyler arasındaki ilişkinin, özellikle 17-18. yüzyıllarda, oldukça kötü durumda olduğu görülmektedir. Reaya, merkeze gönderdiği dilekçelerde yerel beylerin kendilerine zulmettiğini, mallarını gasp ettiklerini, fazladan vergi aldıklarını dile getirmişlerdir. Örneğin, 1715 tarihli arşiv kaydında Bayezid Sancağı'nın, “*Ocak beyzadelerden aşair, kabail, reaya, beraya fukaralarının muhtarı Osman kullarına*” tevcih edildiği belirtilmiştir. Ancak Abdulfettah Paşa kendisine itaat etmeyerek isyan yolunu seçmiştir. Daha sonra da Mahmud Paşa onu Bayezid mutasarrıflığından azlettirmiş ve yerine kendisi geçmiştir.³⁷

Xani, Divanında Muhammed Pürbelali'nin sert tabiatından ve diğer beylere olan üstünlüğünü de dile getirmektedir.

Ew hakimê pir nav û deng Adı sanı çok duyulan o hakim biri

Hem teb'etê Teymurê Leng Hem sanki Timurleng'in karakteri

De'we dikir biçme Fereng “Frenk diyarına gideyim” idi derdi

Kan Padişahê Serhedan? Serhatların Padişahı nerde?

Çend mîr û hakim ra kirin Nice beyleri ve hakimleri tayin etti

Çend xan û sultan da kirin Nice han ve sultana boyun eğdirdi

Kom û heşem berba kirin Gruplarını ve uşaklarını duman etti

Kan Padişahê Serhedan? Serhatların Padişahı nerde?³⁸

³⁵ Ahmedê Xanî, *Dîwan*, s. 127.

³⁶ Bkz. Kaya, *Osmanlı-İran Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1648)*, s. 219-244.

³⁷ BOA, *AE. SAMD. III*, 76/7632.; BOA, *A.DVNS.MHM.d*, Nr. 129, s. 16, hk. 6.

³⁸ Ahmedê Xanî, *Dîwan*, s. 128.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Şahîşahê gerdenfiraz	Şahların şahıydı, başı hep dikti
Aza kirin teyxun û kaz	Doğanları ve kazları azat etti
Terxan kirin teyxun û baz	Doğan ve şahinleri salıverdi
Kan Padişahê Serhedan?	Serhatların Padişahı nerde?
Serdariya koma gelek	Çok sayıdaki toplumun serdarı
Nakit siwarê çavbelek	O ela gözlü artık yönetmiyor onları
Çavet spî bin ey felek!	Gözlerin kör olsun ey felek!
Kan Padişahê Serhedan?	Serhatların Padişahı nerde? ³⁹

Burada Muhammed Bey'in bazı beyleri azl ve nasp ettiğine dair ifadeler kullanılmaktadır. 17. yüzyılda Bayezid sancakbeyliğini yapan beylerin arzıyla Diyadin, Eleşkirt gibi çevre sancak beylerinin atandığına dair kayıtlara ulaşmak mümkündür. Örneğin 1060/1650 tarihli bir atama kaydında Diyadin sancakbeyi, Bayezid sancakbeyi Behlül Paşa'nın arzıyla atanmıştır.⁴⁰ Bu durum 18. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği söylenebilir. Ancak 18. yüzyıldan itibaren merkezin uçlara nüfuz etme gücü zayıfladığından dolayı yerel beylerin eyalet valilerinin müdahalelerine maruz kaldılar

Sonuç

Osmanlı serhaddinde bulunan Bayezid'in tarihi süreçte önemli bir sancak olduğu bilinmektedir. Yurtluk-ocaklıkla yönetilen Bayezid 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar bu statüsünü devam ettirmiştir. Sancakta görev yapan beyler/mirler yurtluk-ocaklık statüsünden dolayı aynı aile içinden seçilmekteydi. Bu beyler Osmanlı merkezi yönetimine bağlılıkları nispetinde görevde kalabilmekteydiler. Osmanlı Devleti, sancakbeyleri merkezi yönetimden bağımsız ve muhalif hareketleri sonucunda görevden almakta ve aynı aileden başka birini sancakbeyi olarak görevlendirmekteydi.

Ahmed-i Xani, Divan'ında Bayezid sancakbeyi olan Muhammed Pürbelali'yi farklı bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Çünkü Xani, baskıcı yapılarından dolayı yöneticilerden pek olumlu bahsetmez. Hatta diğer eserlerinde halkın kendilerini yöneticilerin zulmünden korumak için onlardan uzak durmaları konusunda tavsiyede bulunmaktadır. Ancak Pürbelali ile olan düşünceleri tam tersi bir bakış açısına sahiptir. Muhammed Bey'in tarihi kişiliği ve serhad beyleri arasında ayırt edici özelliklerinden övgüyle bahsetmektedir.

³⁹ Ahmedê Xanî, *Dîwan*, s. 132.

⁴⁰ Kaya, *Osmanlı İnan Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1848)*, s. 29.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ahmed-i Xani, Muhammed Pürbelali'nin ölümü sonrasında yazdığı mersiyede kendisinin serhad bölgesi için büyük bir kayıp olduğuna dair düşüncelerini ifade etmektedir. Özellikle Muhammed (Mehmed) Bey'in diğer sancak beylerine karşı cesareti, bilgeliği, adil oluşu gibi özelliklerini açıkça dile getirmektedir. Ayrıca Xani, divanında serhad bölgesinde bulunan yerel beylerin birbirleri arasında ciddi bir çatışma ve mücadelenin varlığını kanıtlamaktadır.

Yapılan araştırmada Ahmed-i Xani'nin Divanı dışında Muhammed Pürbelali hakkında ayrıntılı bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak 18. yüzyılın başlarında sancakbeyliği yapan Mehmed Sani Bey (II. Mehmed), Mehmed Bey'in (Muhammed Pürbelali) oğlu olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Burada Mehmed Sani Bey'in Mehmed Bey'in torunu olma ihtimali de bulunmaktadır. Çünkü kişiler kendi isimlerini çocuklarına vermekten ziyade babalarının isimlerini vermektedir. Bu bilgiler daha sonra yapılacak yeni araştırmalarla ancak kanıtlanabilir. Çünkü ortaya çıkan yeni bir bilgi daha önce ortaya atılan iddiaları veya ihtimalleri değiştirebilme özelliğine sahiptir.

KAYNAKÇA

Kaynak Eserler

Ahmedî Xanî, *Dîwan*, Çeviri ve Analiz: Kadri Yıldırım, Avesta Yayınları, İstanbul, 2014.

Ayn Ali Efendi, *Kavânin-i Al-i Osman Der-Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân*, T.B.M.M, No. KZ-334, s. 10-12.

Gelibolulu Mustafa Ali, *Nusretname*, Haz. H. Mustafa Eravcı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.

Kanun-nâme-i Sulatânî li Aziz Efendi, haz. Rhoads Murphey, Harvard University, 1985.

Mela Mehmûdê Bayezîdî, *Adat û Rusumatnameê Ekradiye*, Haz. Jan Dost, Nubihar Yayınları, İstanbul, 2010

Feridun Bey, *Mün 'şeatü's-Selâtin*, c. I, İstanbul, 1274.

BOA, *AE. SAMD. III*, 76/7632.;

BOA, *ADVNS. MHM*, Nr. 32, s. 143, hk. 292.; *A.DVNS. MHM. d*, Nr. 111, s. 410, hk. 1409.;; *A.DVNS.MHM.d*, Nr. 129, s. 16, hk. 6.

BOA, *KK. d*, Nr. 266, s. 88-92.

BOA, *MAD. d*, Nr. 3443.

BOA, *A.RSK. d*, Nr. 1519.

BOA, *İE. DH*, 10/933.

Araştırma Eserler

Allahverdi, Reyhan Şahin, *Kafkasya Fatihi Özdemiroğlu Osman Paşa*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2016.

Aydın, Dündar, *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı, Kuruluş ve Genişleme Devri (1535-1590)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Deny, J., “Sancak”, *İslam Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul, 1967, ss. 186-189.

Gündoğdu, Hamza, *Doğubayazıt İshak Paşa Sarayı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Hassanpour, Amir, “Xanî, Kürt Emirliklerinin Onursal Şairi: Burjuva Milliyetçi Teorilerinin Basitliği Üzerine”, *Uluslararası Ehmedê Xanî Sempozyumu 30-31 Mayıs 2008*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Diyarbakır, 2008, ss. 171-181.

İnbaşı, Mehmet, “Çıldır Beyleri: I. İshak Paşa ve II. İshak Paşa”, *Çıldır Beylerbeyleri: I. İshak Paşa ve II. İshak Paşa*, *Güneşin Doğduğu Yer: Doğubayazıt Sempozyumu*, Ed. Oktay Belli, İstanbul, 2004, ss. 183-204.

Kaya, Hakan, *Osmanlı-İran Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1648)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Osmanlıların Kafkas-İllerini Fethi (1451-1590)*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976.

Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul Fatih Cemiyeti, İstanbul, 1993.

Öz, Mehmet, “Osmanlı İdaresinde Kürtler ve Özerklik: Efsane mi Gerçek mi? (XVI-XVIII. Yüzyıllar)”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı. 99, Ankara, 2009, ss. 154-169.

Pamuk, Bilgehan – Aydın, Ahmet, “Karakoyunlu-Temürlü Mücadelesi ve Eleşgird Meydan Muharebesi”, *Güneşin Doğduğu Yer: Doğubayazıt Sempozyumu*, Ed. Oktay Belli, Çekül Vakfı, İstanbul, 2004, ss. 151-157.

Resul, İzzeddin Mustafa, *Bir Şair Düşünür ve Mutasavvıf Olarak Ehmedê Xanî ve “Mem û Zîn”*, Çev. Kadri Yıldırım, Avesta Yayınları, İstanbul, 2007.

Sümer, Faruk, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, I. Kısım, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.

Varlı, Muhammed, *Diwan û Jînewari ya Amedê Xani*, c. I, Sipan Yayınevi, İstanbul, 2004.

_____ “Bütün Yönleriyle Ehmedê Xanî’nin Yaşamı”, *Uluslararası Ehmedê Xanî Sempozyumu 30-31 Mayıs 2008*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Diyarbakır, 2008, ss.

هه لئه سته ك د ناو به را ئه حمه دى خانى

و سى شاعرين ديتر دا

Helbestek Di Navbera Ehmedê Xânî û Sê Şairên Dîtêr da

د. ئيسماعيل بادى *Dr. İsmail BÂDÎ*

Duhok Üniversitesi/IRAK

به راهى:

دهيتة به لاوكرنا ده ستخت و ديوان و كتة ههلبهستين شاعرين كورد بين كلاسيك، كارەك ئيرۆزة ذ بهر كو ضاەند ههلبهستەك به لاظكرن، ههدهك دەرطههين دى بين ئيزانينان ل بهر رهوشهئبيرين كورد و خه مخورين ويذهيا كلاسيكى طهدين.

طهلقك جارن ديبين د ناظ بهر ههمين شاعرين كلاسيك دا، ههلبهستك ل ستر ناظى طهلقك شاعران هاتيبه ل قهلمدان، نانكو ئيك ههلبهست بؤ سى - ضوار شاعران هاتيبه ههمارتن. نمونه ل دور طى ضاەندى، وهك (بهيتا سهكراى)، ههلبهستا (كس نيبه ئيرو خبهتر كت)، (بهيتا قيامتئى) و ههلبهستا (ض بيزم ض بهيان كم...) كو هتر ئيك ل ستر ناظى سى ضوار شاعران به لاظبوويه.

د طى طهكولبتهكى دى ل دور ههلبهستا (ض بيزم ض بهيان كم...) ناخظين كو لستر ناظى طهلقك شاعران به لاظبوويه و ل دويمهيه كا ب دروستى دى بؤ كى دكهطيت!!

ههلبهستەكا ههطشك د ناظ بهرا ضاەند شاعران دا:

ناظ بهرطى ظان ديوانان دا، ههلبهستەكه ل ستر ناظى طهلقك شاعرين ديتر ذى هاتيبه به لاظكرن. ل تشتى سترنجامه راکيشايى د جهم هتر شاعرەكى ب شيوهيكى هاتيبه به لاظكرن و تنى ل جهم دو شاعران ل دويمهيه وى، ناظى شاعرى ئيدا ههيه.

ئەرى ئو كيش ههلبهسته هو يا خووش و دلظهكتر كو حتر ذيكترين شعرا كلاسيكى هتر جارهكى لستر ناظى شاعرەكى نظيبسى!! بؤ هتر ئيكى جودا ههمارتى!!، ذيدترين وان ض نه و ب دروستى يا كيز شاعرى يه؟ ئەرى جارايهكى ل ستر ناظى كى هاتيبه به لاظكرن و ذ كيظه نينايه، ذ دهستظسان يان ذ زاردهظ هاتيبه و قرطرن...!!؟

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

نَعَط هَلْبَسْتَه د هَر تَتْرُوكَكِي دَا ب شِيَوَا تَكِي هَاتِييه دَارِيْدَتْن و بَلاظَكْرَن، تَتْرِيَا وَا نَخَاسَمَه بِيْن بَتْرَاهِيِي نَاظِي ض
دِيْدَهْرَان نَعَطِيْسِيْنَه كَا د ض دَهْسَنْطِيْس يَان زَارْدَهْظ و قَرْطَرْتِيْنَه.

(ض بِيْدَم ض بَغِيَان كَم...) نَاظِي وِي هَلْبَسْتِي يَه نَعَوَا كَهْتِيِيه سَهْر نَاظِي طَلَلَك شَاعِرَان، ذَبْلِي نَاظِي (فَقِيِي تَغِيِرَان)^(١)، د
دِيَوَانَا (نَعْمَهْدِي خَانِي) يَا ضَاثَا ظَارَلِي^(٢) دَا، د دِيَوَانَا (زَبَانِي كُورْدِي) يَا (شِيخ نُورَهْدِيْنِي بَرِيْفَكَانِي) يَه^(٣)، و لَسَهْر نَاظِي (مِيهْرَهْبَانَا
بَتْرُوَارِي) ذِي بَلاظِيُوِيه كُو تَنِي نَعَط هَلْبَسْتَه ب نَاظِي وِي هَاتِييه بَلاظَكْرَن^(٤).

هَلْبَسْت ب ضَاغْد مَالَكِيْن طَلَلَك سَهْهِي و جُوَان و تَغِيْطِيْن لِيْكَدَايِي و سَطْكَ دَهْسْت تِيْدَكَهْت كُو شَاعِرَهْكَ ذ حَالِي خُو يِي
دَهْرُوْنِي خَبَهْر دَدَهْت و ب رِيِيَا ظِي هَلْبَسْتِي هِنْدَهْكَ كُول و خَهْمِيْن خُو دَارِيْدَتِيْنَه، بَتْرَاهِيِيَا وِي ب ظَان مَالَكَان دَهْسْت تِيْدَكَهْت:

نَعَز ض بِيْدَم ض بَغِيَان كَم

مَعْخَفِيَان نَعَز نَاشَكْرَا كَم

سَرِيْرَا دَلِي لِيْكَ عَغِيَان كَم

كَهَس ب حَالِي مَن نَعَزَان

مِيهْرَهْبَان بَتْرُوَارِي:

بَتْرِي لَسَهْر نَاظِي فَتَقِيِي تَغِيِرَان بَلاظ بِيْت، ل بَاشُوْرِي كُورْدَسْتَانِي ب هَلْبَسْتَا هَلْبَسْتَان (مِيهْرَهْبَان بَتْرُوَارِي)^(٥) هَاتِييه
نِيَاسِيْن، نَانَكُو جَارَا يَكِي لَسَهْر نَاظِي وِي بَلاظِيُوِيه و هَهْتَا نُوْكَه ضَاغْدِيْن جَارَان لَسَهْر بَتْرُوَارِيْن رُوْذَنَامَه و كُوْظَار و تَتْرُوتُوكَان
هَاتِييه ضَاغْدَكْرَن^(٦)، بَقْلِي مَخَابِن كَهْسِي نَامَاذَه ب دِيْدَهْرِي هَلْبَسْت ذِي و قَرْطَرْتِي نَعْدَايَه!

دِيْدَهْرِيْن ل دُور مِيهْرَهْبَانِي و هَلْبَسْتَا وِي نَظِيْسِيْن، هَهْمِي ل وِي بَاوَهْرِيِي نَه كُو حَهْر ذ تَسْمَامَهْكَي خُو دَكْر، بَقْلِي ذَبَهْر جُوَانِي
و زِيْرَهْكَيَا وِي مِيْرَهْكَي مِيْرَطَهْهَا بَهْدِيْنَان ظِيَايَه بُو خُو بَخُوَارِيْت، مِيهْرَهْبَانِي ذِي نَعَط هَلْبَسْتَه ذ وِي رَا فَرِيْكَر دَاكُو دَهْسْت ذ ظِي
سُوحْبَهْتِي بَتْرَدَهْت، بَقْلِي نَاظِي مِيْرِي ض بُوو؟ نَعُو ذِي نَغِيَا نَاشَكْرَايَه!!

دَهْقِي هَلْبَسْتِي، مَالَكَا بَتْرَاهِيِي طَلَلَك نَبِيْزِيْكَي هَلْبَسْتَا د دِيَوَانَا فَتَقِيِي تَغِيِرَان دَا يَه. لِي نَاشِي تَغِيْظ دَهْيِيْنَه طُوْهُوْرِيْن. ذ بَتْر
كُو نَمِيْدَهْيَه هَاتِييه بَلاظَكْرَن، ب فَهْر دَبِيْنِيْن جَارَهْكَادِي دُوبَارَه بَلاظَكْرِيْن:

نَعَز ض بِيْدَم ض بَغِيَان كَهْم

كِي ب حَالِي مَن دَزَان؟

مَعْخَفِيَان كَا، نَاشَكْرَا كَهْم

نَاه ذ ظِي دَهْرَدِي طِرَان

نَاه ذ دَهْسْت عَهْشَق و نَعَطِيْنَا

كَهْفَتِيْمَه تَلَازِي و شِيْنَا

كِي دِي سَاخ كَهْت ظَان بَرِيْنَا

ضُورُو ذ دَل سَهْد نَاخ و ذَان

دَهْرَدَهْكَي زُوْرِي طِرَانَه

عَهْقَل و هُوْش مَن ض نَهْمَانَه

مَام تَهْتِيْكَ و بِي خُودَانَه

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

كئ دى ىة نئظ زئمان!؟

من نئما سئبر و قئرارة
دل ذ من بو ئارة ئارة
دؤزخة ئر نار و مارة

ضون ذ من هئست و خوان

دو دلا ىئك دو حئباندن
زئمةئة بئنة رةظانندن
ئائئتا عشقى دئانندن

نائئنة شئرح و بئيان

عئشق نزانئتن طءاهى
عئشق نزانئتن ئادئشاهى
شوعلةكة ذ نورا ئيلاهى
هئر وئكوروح و رءوان^(٧)

فئقىئى ئئيران:

ل سالا 1957 بو جارا ىئكى كؤمئكا هئلبئسئئئ (فئقىئى ئئيران) ب ناظى (طولبهار) ذ ئالىئ (ئارامئ ضاضان) ظلة ل (ئئرئضان) ئ ب ئئئئئ سلاظى هائة ضائكرن. لئ هئلبئسئئئ ظئ كؤمئ هئر وئك تورهئكى زارءءظكى بوون، ضنكونة ىئ نئظئسى بوو. ذبئر هئدى طءلئك طوهورئئ و شاشئ ئئدا هئبووئئة.

بو جارا دووئ (دئوانا فئقىئى ئئيران) ل سالا 1989 ذ كؤمكرن و توئذانندا هئر دو نئظئسئران (سءعئد دئرهئشى و ئئزانئى ئالىخان) ظلة ل باذئئرئ (بءءدا) هائة ضائكرن. دئسان د طءلئك رؤذنامه و كؤطاران دا هئلبئسئئئ وئ ذ لائئ نئظئسئرئئ كورء ظلة دهائئة بءلاظكرن^(٨).

هئر وئسا مامؤستا (خالد سادئئئى) - كو خئلكئ جولئمئرطئ ىة - ل سالا 2000 ل باذئئرئ (سئئمبؤلئ) جارءكادئ (دئوانا فئقىئى ئئيران) ب ئئئئئ لائئئئ دا ضائكرن و ئاشئ نئظئسئر و طءكؤلئر (سءعئد دئرهئشى) جارءك دئئر دئوانئك مئرنئر و لئكءائئى ئر ل سالا 2005 ل باذئئرئ هئولئئرئ ذ لائئ دءزطءها سئئرئز ىا ضائ و وئشائئ ضائكرءظة.

ل دؤر دءقئ هئلبئسئئا د دئوانا فئقىئى ئئيران دا، بئر هئظكئرئئ دئوانئ (سءعئد دئرهئشى و ئئزانئى ئالىخان) د ئئشطوئئا دئوانئ دا دءءئة ئاشكر اكرن كو "ئئظ هئلبئسئئة سئءئءئ سئءئءئئ ئؤرهظان (ئئمئئئ ئوسمان)^(٩) ذئرا شانئئئئة، كو وئ ذئ زارءءظئ سئلمان رءشؤ شوشئ^(١٠) وئرطرت بوو"^(١١). ئاشئ د ضائئا نؤئ ىا سالا 2005 دا مئناكئ دئسنظئسئئكئ بءلاظكرئئة كو ذ ئئر شئفئ د. جئللئئ جئللئ وئرطرتئئئ، هئر ضئءءة نئ ل سئئرئ دءقئ و نئ ذئ ل دووماهئئا وئ كو هئمئ بءلاظئكئرئئئ، ناظئ فئقىئى ئئيران ئئدا نئئئ^(١٢)، ضنكو هئلبئسئئ ذ زارءءظ هائئئئة وئرطرتئ و هئر دءم ذ سئر زارءكئ بو سئر زارءكئ دئئر دءمئ دهئئة طءطوهاسئئ، ئشئئك ئاشكرائة كو طوهورئئ دكءظئة د ناظ ئئظ و هئظوكان دا، ذبئر هئدى دئبئئئ هئءكء جاران ئئظئئ وئ د ئئلكءائئة. ل طءلئكء جهان طءهاندئئكا سئسئة و دوئماهئئا وئ وئك مالكئئ ل بئراهئئ ئئك و دو نئظرئئئئة، د قافئا (سئروا) وئدا شاشئ هئئة، ضنكونة ىا بئر ئءقءة فئقىئى ئئيران ئئظئئئ (سئئرا، مئرا، ئئرا) د طءلئكء دا بكةئئة قافئئة، ئئظئا ىان ناسناظئ (فئقىئى ئئرا) ض جاران وئكو ناسناظ بكار نئئئئئئة. هئر ضئءءة هئكة وئك ئئذظئئا طءهاندئا هئلبئسئئ وئرطرتئ، دبئئ هئئا رادءكئ ىا دروسئ بئئ!!

ل دؤر ظئ هئلبئسئئئ ناظئ شاعرى، طءكؤلئر و نامادءكئرئ دئوانا فئقىئى ئئيران، سءعئد دئرهئشى دبئئئئ: " نئظئ هئلبئسئئئ ناظئ فئقىئى ب ظئ رءظئ ل داوئئئ هائئ ىة، ((تء حءلاندئ فئقىئى ئئرا)). ب باوءرئئئا من هئلبئسئئئئ ناظئ حؤ (فئقىئى ئئرا) د ض

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

هَلْبَسْتَا دَا بُو نَاسِنَاظ بَكَار نَهْنِيَايَا، ذَبَّرَ ظِي ضَعْدَى دَبِيَّتْ هَلْبَسْتَا يَا فَتَقَى بِيَّتْ، لِي نَهْو بَعْدَا نَاظِي وَي وَهَكَ مَه طَوْنِي نِيدَا هَاتِي، يَا ب طَوْمَانَه" (١٣).

ديسان د ثَرْتُوْكََا (كَشْكُوْلَا كُورْمَانَجِي) يَا ظَمَكُوْلَمَر (جَلِيلِي جَلِيل) دَا، هَلْبَسْتَا ب نَاظِي فَتَقِي تَعِيرَان بَه لَاطَبُوِيَه كُو ذ دَسَنْطِيَسَتَكِي وَتَرْطَرْتِيَه وَ ذ شَش ضَارِيْنَان ثِيْكَ دَهِيْت (١٤)، ل دُورَ ظِي هَلْبَسْتَا (س. دِيرَهْشِي) كُو دَقِي وَي د دَهْمَانَا هَلْبَسْتَا د دِيَوَانِي دَا بَه لَاطَرْتِيَه، دَبِيْدِيْت: " نِيْكَه ذ تِيْكَسْتِيْن طَلَلَكْ هِيْذَا" (١٥).

د (دِيَوَانَا فَتَقِي تَعِيرَان) دَا يَا (م. خَالِد سَادِيْنِي) هَلْبَسْتَا ذ ضَاثْكَرِيَا (س. دِيرَهْشِي وَ ث. نَالِيْخَان) وَتَرْطَرْتِيَه وَ ض زِيْدَهِي لَسْتَر نَهْكَرِيَه (١٦)، دِيَسَان ذَبْلِي وَي ض دَانَهْيِيْن دَبِيْر ذِي تَعِيْدَانَهْكَرِيَه، هَمَر وَهَكَ (سَادِيْنِي) ب خُو دَبِيْدِيْت: " مَن هَلْبَسْتِيْن د ظِي ثَرْتُوْكَِي دَه هَاتِنَه نَظِيْسِيْن ذ تِيْتِيْن عَقْرَهِي وَتَرْطَرْتَرَانْدِنَه تِيْتِيْن لَاتِيْنِي، تِيْوِيْسْتَه بِيْذَم كُو نَهْظ ثَرْتُوْكَ بِنَطَه هِي خَبَاتِي يَه، نَهْظ خَبَاتَا مَن لَسْتَر تَهْمَلِي ظِي ثَرْتُوْكََا طَرَانْبَهَا هَاتِيَه نَاظَاكَرْن" (١٧).

نَهْظَلَذِي دَقِي هَلْبَسْتَا (فَتَقِي تَعِيرَان):

(1)

نَهْزُضُ بِيْذَمُضُ بَقِيَانُ كَمُ
مَهْخَفِيَا تَهْ نَهْزُضُ عَقِيَانُ كَمُ
سَرِي دَلِي نَاشْكَتَرَا كَمُ

كَهَسُ ب حَالِي مَن نَهْزَانُ

(2)

ضَعْدِي بِيْذَمُ سَرُ وَ حَالَانُ
نَاهُ ذ دَهْسْتِي ضَاظُ غَعْرَالَانُ
هَمَرُ دِنَالْمُ مَاهُ وَ سَالَانُ

كَهَسُ ب حَالِي مَن نَهْزَانُ

(3)

مَاهُ وَ سَالَانُ نَهْزُ دِنَالْمُ
شَهْظُ وَ رُوْذُ طَالِبُ وَ صَالْمُ
عَاشَقِي بَهْذِنَا شَهْثَالْمُ

كَهَسُ ب حَالِي مَن نَهْزَانُ

(4)

عَاشَقِي بَهْذِنَا لَهْطَفِيْمُ
خَهْسْتَه حَالْمُ ثَرُضَه عِيْفَمُ
مُوْبْتَه لَا قَامَهْتُ نَهْلِيْفَمُ

کتس ب حالی من نقران

(5)

موبتلا قامت فنامة
ذ یار و دوستان جودامة
عاشقی نوورا خودامة
کتس ب حالی من نقران

(6)

عاشقی سیط و بهامة
ذ بوجمالا موبتلا لامة
طهر ببینم جان فدامة
کتس ب حالی من نقران

(7)

نقو باغی سورطول د نیطی دا
یار و معبوب مشیان تیدا
خوشه ذی کیفا دنی دا
کتس ب حالی من نقران

(8)

نقو معبوبا و نکو ستیرا
تة عتسیرا کضا میرا
تة حة لاندی (فتقی تیرا)
کتس ب حالی من نقران^(۱۸).

شیخ نورددینی بریفکانی^(۱۹):

نقط هتلبه سته د (دیوانا شیخ نورددینی بریفکانی)^(۲۰) ضاٹا دویمایی دا به لاطبویة^(۲۱)، لی کورتتره ذ دتقی ب ناظی (میهرتبان بقرورای) و (فتقی تیران). نقو ذی یا بی ذیدترة و بقرهظکتری دیوانی ناماده تی نعدایه ذ کیظه ئینایه!! بقی یا لیکدایه و ناشکرایه کو ذ دستنظیسکئی هاتیبه و قرطرن و کتسی نظیسی شارهزا بوویه د نعدبئی کلاسیکی دا و شاعر بوویه^(۲۲).

هقره و سال بقرنتری (218) ذ دیوانی، بقرهظکتری دیوانی (زاهد بریفکانی) ددته ناشکرا کرن کو طی هتلبه سته و هنده کین دیتر ض دستخت نعبویه و " تر ب زحمت دهاتنه خوندن، دبت کو هندهک شاشی د ناظ دا هتبن..."^(۲۳).

نقطه ذی دتقی هتلبه سته به هقر و نک د دیوانا شیخ نورددینی بریفکانی دا هاتی:

ضَعْنَد دَبِيْنَم ضَعْنَد بَتِيَانِكَم
سِرْر و حَالَان لِيْكَ عَتِيَانِكَم
مَتْخَفِيَانِيْ نَاشِكْرَاكَم
كَتَس بِحَالِيْ مَن نَقْرَانِيْ

نَقْر نَزَانِم سِرْر و حَالَان
نَاه ذ دَسْتِيْ ضَاظ غَقْرَالَان
هَقْر دِنَالِم مَتَه و سَالَان
كَتَس بِحَالِيْ مَن نَقْرَانِيْ

مَتَه و سَالَان هَقْر دِنَالِم
شَقْظ و رُوْذَا طَالِب دَارِم
عَاشِقِيْ بَعْدْنَا شَقْظَالِم
كَتَس بِحَالِيْ مَن نَقْرَانِيْ

عَاشِقِيْ بَعْدْنَا لَطِيْفِم
خَسْتَه حَالِم ثَر زَهْ عِيْفِم
مُوْبْتَه لَا قَامَا نَعْلِيْفِم
كَتَس بِحَالِيْ مَن نَقْرَانِيْ

خَسْتَه حَالِم ثَر فَتْنَامَه
ذِيَار و دُوْسْتَايِيْ جُوْدَامَه
عَاشِقِيْ نُوْرَا خُوْدَامَه
كَتَس بِحَالِيْ مَن نَقْرَانِيْ

هَادِرِيْ مَن دِيْت ذ وَيْظَه
قَامَتَا نَاك ذ ثِيْرْظَه
دَل ل مَن كَقْر كَر
كَتَس بِحَالِيْ مَن نَقْرَانِيْ^(٢٤).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

نەحمەدى خانى:

شاعرى دېتر بى ھەلبەستە (ض بېزم ض بېيان كم) ل سقر ناظى وى بەلاظبووى، (نەحمەدى خانى) يە، ديوانا وى طەلتەك جاران ھاتىيە ضاتكرن، جارا نىكى ذ لايى مە طە (نيسماعيل بادي) ضەند ھەلبەستىن وى مە كۆمكرن و دانە ضاتكرن^(۲۵)، ناشى ذ لايى (عبدالرحمان دوررة) طە ضاتەك دى دەر كەفت^(۲۶)، ھەر وەسا ديوان و سقر ئىھاتىيا ذيانا نەحمەدى خانى ب بقر فرەھى ذ لايى رەحمەتى (عبداللأ طارلى) طە د دوو بقرطان دا ھاتىيە ضاتكرن^(۲۷).

نەظ ھەلبەستە تنى د (ديوانا نەحمەدى خانى) ضاتا طارلى دا ھاتىيە بەلاظكرن، ناشى ھىذا (تەحسين نىبراھىم دۆسكى) د شترحا خۇ يا ب زمانى عقرەبى دا (جواھر المعانى في شرح ديوان احمد الخاني) ذ طارلى وقر دطريت و ددەتە ضاتكرن، ناشكرا دكەت كو لسقر بقر ئەرەكى وى ذى دانەيتەك ب دەست كەفتىيە، ھەر وەسا دىيذيت كو ھەلبەست تنى ل جەم (طارلى) ھاتىيە و نەيا تەظاظە، لى تشنا خۇ ئى بەسنىيە و بەلاظكرىيە^(۲۸).

ھەلبەستە ھىذا (عبداللأ طارلى) بەلاظكرى، ذ ھەمى دەقن بەلاظبووى درىترە كو ذ يازدە ضارينا نىك دەيت، ل دويمايھيا وى ذى ناظى شاعرى تىدا ھاتىيە:

ضەند بېزم ضەند بېيان كەم

مەخفياتان ناشكرا كەم

سر و حالان لىك عقيان كەم

كەس ب حالى من نزانى

ضەند بېزم سر و حالان

ناھ ذ دەستى ضاظ غز الان

ھەر دنالم ماھ و سالان

كەس ب حالى من نزانى

ماھ و سالان ھەر دنالم

شەظ و رۇذا طالب وصالم

عاشقى بەدنا شەتالم

كەس ب حالى من نزانى

عاشقى بەدنا لىطيفم

موبتەلاى قامتت نلىفم

خەستە حالم ثور ضة عيفم

كەس ب حالى من نزانى

خەستە حالم ثور فناما

ذ يار و دۇستان جودامة

عاشقى نوورا خودامة

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

کتس ب حالی من نزانى

عاشقى نوورا خودامة
طتر ببينىم نتر جودامة
بو جتمالى موبتة لامة

کتس ب حالی من نزانى

ئو جتمالا رتت قتمتر بوو
متسکتى زولفان لستر بوو
ضاظا ديت دل کتر ب کتر بوو

کتس ب حالی من نزانى

ضاظ ددى دل نالة نال بوو
شعظ و روذان من خيال بوو
لتو ذاتى کبريا بوو

کتس ب حالی من نزانى

ناه ل من بؤرين ففضيلة
قتظ نههن بو من وسيلة
هيظيا من هتر جة ليلة

کتس ب حالی من نزانى

هيظيا من هتر خودا بية
لتو كو دونيا هتر وهاية
عاقبتت مرن و فتناية
کتس ب حالی من نزانى

هتر وهها (خانى) مترامة
هيظيدارى وى خودامة
دا كو واصلئ ئتو بدامة

کتس ب حالی من نزانى^(۲۹)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

ل دور طي هتلبهستي، سعيدي (طارلي) ديديت: "ل سقر طي ضةكامتي هتيا نها ذ بونا من را، ثر رةخنة نهانن، ب تقي ذ مظرطكي ليكولنظان نةظا رةخنا هاتي: ((نقر طومان دكم، نةظ ضةكامتية و ضةكامتيا هتشتي هتشتي – هتلبهستيكا ديترة د ناظ ديواني دا – يلك ضةكامتك بن. ناشة هنك مظرطان ذ هتظو راقانندن و خستنة دو ضةكامتية))". ناشي (طارلي) ناشرا دكتت كو نقر مروظ ذ بوضونا خو ليطة بووية و طوتيةظة كو نقر طةهشنيية وي باوقريي هتر نيك هتلبهستيكا جوداية⁽³⁰⁾.

ناظي شاعران دا، نتر نانكو د ديوانا نةحمدي خاني دا دو هتلبهستي ب طي شيوازي هاتينة ظهاندن⁽³¹⁾، لي يا هتظنثك د نيريكي نيكن، ضنكو هتلبهستي دووي يا نةحمدي خاني ل دهستتيكي يا دوررة ذ طي هتلبهستي نقر لسقر دناظين.

ل دويماهي نقر ل وي باوقريية كو هتا دهسنيستكا تةظاظ يا نير نةكظية دهست، ب دروستي نقر نةشيين برياري لسقر طي هتلبهستي بدين كا نتر بو كيش شاعري دزطريت، لي ضقوا بيت، نقر ديدن هتلبهستي د ناظي (فقيي تيران) و (نةحمدي خاني) دا يا هتظنثكة، ضنكو د هتر دو بهلاظكريا دا ناظي شاعران هاتيية، لقر بو هتر دو شاعران دي هتية هتمارتن هتاكو هندك راستيين ديتر بكةظنة دهست و مة ذ طوماني رظار بكتن.

هتظنثكرنك د ناظي شاعران هتلبهستيكا دا:

دهقي هتلبهستي ميهرتبان بقروري و يا شيخ نورديني بريفكاني، هتر نيك ذ (6) ضارينان نيك دهيت. هتروسا يا فقيي تيران ذ (8) ضارينان و يا نةحمدي خاني ذ (11) ضارينان نيكهاتيية.

هتلبهستي ميهرتبان بقروري نتي ضارينان نيك و فكو يا هتلبهستي نتي ديترة، ل دويظ دا ستمنا نظيسينا وي هاتيية طوهورين و نقر نقيظ و هتظوكين وي بكار نينان و هتلبهستي خو تي طهاندن، طلةك د دويرن ذ نقيظن هتلبهستين ديتر.

هتروسا ريزا دويماهي ذ هتر ضارينانكي (كس ب حالي من نقران) ل نك هتر سي هتلبهستي نتي ديتر، دوبارة ديب، بلي ل نك ميهرتبان جاري ب نتي هاتيية نقر ل ريزا دووي ية.

هتر ضوار هتلبهستي ضارينان نيك و فكو نيك، ذلي سقر وبنكرنا دو ريزان، هتكة نيرينكي ل هتلبهستي شيخ نورديني بريفكاني بكتن، دي بينن كو بقر هتظكتر ديواني هتلبهستي خلتت راكريية يان ذ نقر دهستخت نظيسي ب شاشي نظيسي ية و دظيا بقر هتظكتر ديواني نقر شارعا ية هتيا كو راستظكريا، ضنكي مالكا دووي و سبي ليك هاتينة طوهارتن، ذبقر كو د شعرا كلاسيكي دا طلةك جارن ريزا سي ل سقر نارضال دويظ دا دوبارة ديب دطل طوهورينكا سظك يان ليكطوهارتنا نتيظان. نانكو هتكة دهقي هتلبهستي وقرطرين، دي بينن نارضال دووي ب طي مالكي دهست تي دكتت:

نقر نزانم سرر و حالان...

نانكو د نارضال نيك دا دظيا (سر و حالان...) ل ريزا سي هاتا، نقر ل ريزا دووي، ذبقر دوبارة نقران وي ل ضارينان ل دويظ دا. د ضارينان ضواري دا ذ نقر شاشي ية دوبارة بووية كو مالكا (خستنة حالم ثور ضةعيفم) ل ريزا دووي ية، دظيا يا سي با، ذبقر كو ضارينان ل دويظ دا هتر ب نقيظا (خستنة حالم...) دهست نيكريية.

ناشي طلةقتيان كفتية هتلبهستي و ضوار مالكيكا ديتر هاتيية كو ض طريدان ب مالكا بقر ويطة نينة. هتكة خوانندنكا هوبر ل هتلبهستين فقيي تيران و نةحمدي خاني و شيخ نورديني بريفكاني بكتن، دي بقرضاظ بيت كو هتر سي هتلبهستي ذلي ضعد نارضال دويماهي، و فكو دي هتي و فكو نيكن، ذلي طوهورينا ضعد نقيظن سظك.

هتلبهستي نورديني بريفكاني هتظبقر يا نةحمدي خاني و فقيي تيران، ضارينان (6) نتي ل نك وي هتية و ل هتلبهستين ديتر دوبارة نقر بويه، كو ب هزا من ستي يلك ل موزيك و سقر و سلقيا وي دا كربيية، ضنكو هتلبهستي كلاسيك د بكار نينان نتيظان دا طلةك دهشيار بوون. هتكة ل ديوانا شيخ نورديني بنيرين، نقر شاشيا د سقر و وي دا ب بقرضاظ ناظن، د هتلبهستي دا ديديت:

هادري من ديب ذ ويطة، قامتنا نازك ذ نيرظة

دل ل من كتر كر، كس بحالي من نقراني⁽³²⁾

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ب دیتنا من دەستکاری د طی هەلبەستى دا هاتییە کرن ذ لایى وان كەسین مەشق لستەر کرین، ئانكو ذ دەستخەتەكى ظەطو هاستییە دەستخەتەكا دیتەر، ضنكو شیوازى نظیسینا وى هاتیە طوهورین، دا بئریخو بدەینە بەیتەكا دی یا کو تەیطین وى نیزیکی دەستیكا طی هەلبەستى نە، تیدا دببذیت:

من تظى حالى بتيان كم
ئەشكەرا سەرى عتيان كم
بەحشى قوطبى زەمان كم
تابعين و نوممەتى^(۳۳).

هەكە مبهرةبانى ذ ناظ ببینە دەر کو تنى ضارینا ئیکى ذ هەلبەستا وى وەکو ئیکن، ل نك هەلبەستەنن دى، هەر (6) شەش ضارینن ئیکى وەکو ئیکن، ذبلى هندەك طهورینن سظک د تەیطان دا یان د سەروین نیکرنا مالکان دا.

د هەلبەستا فەقی تەیران دا، سى ضارینن دویمایى بەر سستی و لاوازیى ضویبە کو ظەهاندا و لیکنینا وان نە لستەر شیواز و ظەهاندا ضارینن دیتەر، نەخاسە ضارینا دویمایى:

ئەو مەحبوب وەکو ستیرا تە عەسیرا کضا میرا
تە حەلاندى (فەقى تیرا) کەس ب حالى من نەزان^(۳۴).

بەلى هەكە ل هەلبەستا ب ناظى ئەحمەدى خانى بەلاظوبوى بنیرین، دى ببینن نتر یا لیکدایە و تەیط و هەطوکی وى نتر جەى خۇ دظرن، بەلى شاشى و سستی د وى ذى دا هەنە، بۇ نمونە د ریزا ئیکى دا هەكە سەحکەینە کیشا وى ل دویظ دەنتان، دەنتەك ذى کیمە، دیسان تەیطا (عەسیرا) ل ضارینا دویمایى، بەر هەطکەرى دیوانى ذى ض راطە و مەنا ذى نەبرینە د فەر هەنط تەیطان دا ل دویمایا تەرتوکى دطل تەیطین دیتەر ریز کرینە^(۳۵).

ذبترکو هەلبەستەنن کلاسیک ب نیک و دوو داخبا بویە و هەر شیوازەکی نظیسی بیت، ضاظل هەلبەستەنن بئری خۇ کرینە و طەلەك طوهورین د هەطوکی و تەیطین وان دا نەهاتیە کرن، نەخاسە ئەو تەیط و زاراطین سۇفیطرى و دلدارى کو ض هەلبەستەنن ذ وان بابەتان دویر نەکەظننە و هەر ئیکى ل ئەى بۇضوون و دیتنا خۇ هندەك هەلبەستەك نظیسی نە.

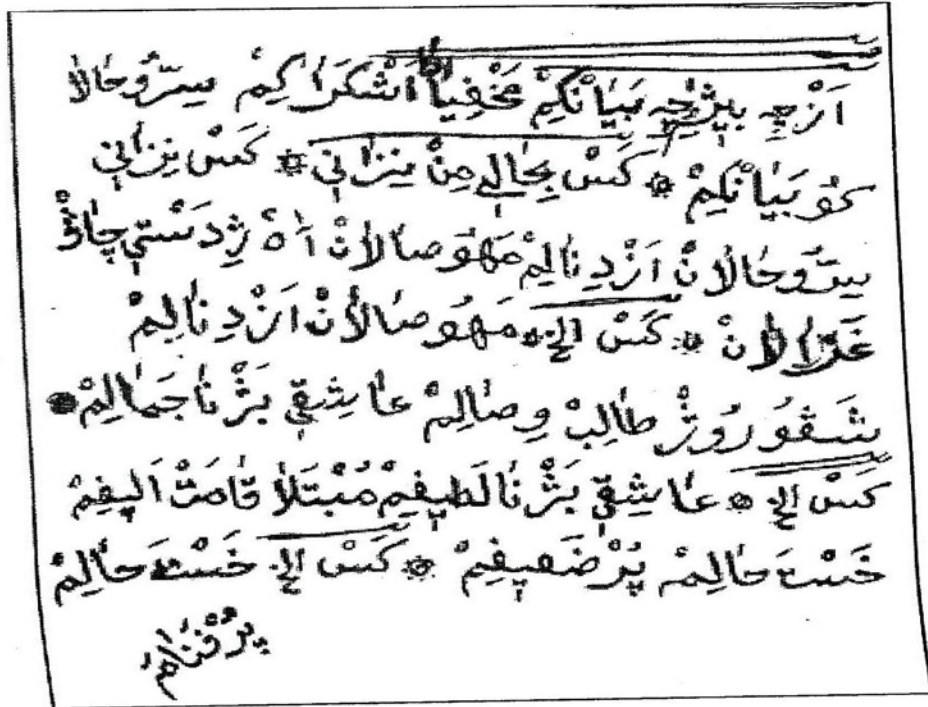
نە نجام:

د ئە نجامى وى خواندنى دا، ذ هەطبەرکنا وان دەقین مە نامادە ئیدایى بین بەلاظوبوى د ناظ رۇذنامە و کۆظار و تەرتوک و دیوانین فەقی تەیران دا، کو بۇ شاعرین دیتەر ذى هەلبەست هاتیە هەمانن، ئەم طەهشینیە ظان نەنجامان:

- 1- کەسین دەسنظیس د نظیسین و مەشق لستەر دکر، طەلەك جاران شاشى د ظەطو هاستنى دا کرینە، ئانكو هەلبەستا شاعرەکی بۇ شاعرەك دیتەر نظیسییە. ذبلى دستکاری کرن د دەقى هەلبەستى دا ذ طوهورینا تەیط و هەطوکان ل دویظ شارەزایا خۇ.
- 2- نەبوونا نەرشیفخانەکی دەسنظیس و بەلظەنامەتیان ل کوردستانى، ل هەر ئارضىەکا هەبیت، نەخاسە ل باشور کو ئەکادیمیا کوردی هەقیە و کارى وئیە، لى مخابن وەکو تینظى نەکەظنییە کارى.
- 3- هەلبەستا لستەر ناظى مبهرةبان بئروارى، بئری هەر سى بین دیتەر (شیخ نورەدین بریفکانى، ئەحمەدى خانى و فەقی تەیران) مە طوھلیبویە و خواندییە، هەر وەسا هەتا راددەکی تەیطین وان د ذیک دویرن و ض ذیدترین باوەرئیکرى نینن کو هەلبەستا وى بیت!!
- 4- هەكە راست بیت میرەکی نامیدی ظیابە بخوازیت!! دظیت ذبیر نەکەین کو میرطەها بەهەدینان ل ساللا 1842 ز ب دویمای هاتیە، مبهرةبان ل ساللا 1858 ز ذ دایک بویە و ل ساللا 1905 ضویبە بئر دلوظانیا خودى، نەظە ذى نە یا د جەى خۇ دایە ضنكو ماوقیەکی دریز د ناظبەرا وان دا یە.

- 5- د. مارف خەزەندەرى خۇ دىنى ئارىشىنى رۇتار كرىيە، طۇنىيە مىرەكى بىرورارىان ضوويە بخوازىت، بىلى ناظى وى نەئىنايە.
- 6- ھەلبەستە لىسەر ناظى فەقىي تەيران دى زاردەظ ھاتىيە و قرطرتن و نەظ دانەيا دەسنظىسا وى كو (س. دىرەشى) دى ئەشىفى (د. جەلىلى جەلىل) و قرطرتى، تى د دەھمەتەن دىوانى دا بەلاظكرىيە و ض مفا بۇ توىداندى دى وقرنەطرئىيە.
- 7- ھەلبەستە فەقىي تەيران ھەر وەك مە ئامادە ئىكرى ناظى وى ل دووماھىي تىدا بەلاظبوويە، بىلى ض جارا فەقى ناسناظى خۇ ب وى تەخلىتى (فەقى تىرا) نە نظىسىيە، ب دىتتا مە طەھاندەنكا لاوازە و وەك مالكىن ل بىراھىي نىك و دو ھەظنەطرئىيە.
- 8- ھەلبەستە لىسەر ناظى شىخ نورەدىنى بىرىفكانى، ل دووماھىيا وى ناظى شاعرى تىدا نەھاتىيە و دىدەرى ھەلبەستە دى ھاتىيە و قرطرتن ئاشكرا نىيە.
- 9- نەظىن ھەلبەستەن (فەقىي تەيران) و (شىخ نورەدىنى بىرىفكانى) ئىكن، دىلى سىر و بىكرنا ضەندە مالكان، ھەر وەسا بىتەن ل دووماھىي دى دىكجودانە. دانەيا (تەيران) دى رىدەترە، ئانكو دى نىظى تىدا نەھەكەظن.
- 10- ب دىتتا من، ب دروستى نەم نەشىن بىدەن نەظ ھەلبەستە يا (فەقىي تەيران)ە، ئان دى يا شاعركە دىترە، ھەتا كو ضەندە دەسنظىسەن دىتر دەھىنە دىتن و بزانىن ئىر نىزىكى شىوازى نظىسىنا ض شاعرى بە.
- 11- دىوانىن ھەر سى شاعران دا (فەقىي تەيران، نەھمەدى خانى و شىخ نورەدىنى بىرىفكانى)، شىواز و تەپىظ و دەستەوادە، دەر بىرىنى دەر ھەستا شاعرى دىكن، دىسان شىوازى نظىسىنا ظى ھەلبەستە، ھەر نىزىكى شىوازى نظىسىنا ھەلبەستەن وان شاعرانە، بىلى ھەكە دەسنظىسەن ظى ھەلبەستە تەيدا بوون، دى شىن زىدەتر ل بىر ھەمى وان ظەكولەن، ھىنظى دىبىت نىزىكى راستى بىين.
- 12- ئىظى بوو بىر ھەظكەترەن دىوانان، بىين (بىرىفكانى و خانى)، دىسان دەقى ب ناظى مېھرەبانان بىرورارى بەلاظبوويى، دىدەرىن ھەلبەستە دى و قرطرتى ئامادە دابابى و كەظناتىيا دىدەرى كا كەظى ھاتىيە نظىسىن و ل كىرى، نظىسىيان، دا طەھىنە ھندەك نەتجامەن طومانىر، لى مخابن دىلى (س. دىرەشى و ث. ئالىخان)، كەسى دىتر دىدەتر ئاشكرا نەكرىيە.
- 13- ب ظى ضەندە ھەلبەستە دى بۇ شاعرەن دىتر دى ھىنە ھەماترن و نەيا ب ساناھىيە دىوانىن وان بىينە دەر، بىلى تىشى ظى ظەكولەن و ظان نەتجامان، دى بىدەن ھەلبەستە تىر بۇ (فەقىي تەيران) دىكەظىت، ضىكو تىر نىزىكى شىوازى نظىسىنا وىيە و بارا تىر لىسەر ناظى وى ھاتىيە بەلاظكرن و دەسنظىسەنكا ھەلبەستە دى ھەيە.

۱۰ - نەز جە بىئەم جە بەيان كەم



مىناك د دەسنظىسا (ج ۵)

شكلى دەسنظىسا جەلىلى جەلىل، دايا سەئىد دىرەشى

II. OTURUM/ II. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 17:00- 18: 30
29 September 2018 Time: 17:00 – 18:30

KUR’AN VE SÜNNETE GÖRE İNSAN TASAVVURU

AHMED-İ HÂNÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator
Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Kur’an’a Göre İnsan
Prof. Dr. Ahmet ÖZEL

ركائز العلاقة السلمية والتعاونية بين المسلمين وغير المسلمين في اطار القران الكريم
Prof. Dr. Adem YERİNDE

Kur’an’ın İnsana Atfettiği Değer
Doç. Dr. Süleyman KAYA

Kur’an’a Göre İnsan
QURANIC CONCEPT OF HUMANKIND
Prof. Dr. Ahmet ÖZEL
İslâm Araştırmaları Merkezi

Abstract

Every authentic religion must have doctrines that will guide humankind into an understanding of the ultimate truth, the purpose of his presence on earth and a meaningful life that will fulfill that purpose. Humans can use their intellect to discern the existence of a creator, but intellect alone cannot help them arrive at the reason for their creation or what he needs to do order to honor it. For these purposes, humans need divine revelation. Islam’s scripture Quran provides a vast commentary on the nature of the universe, the true character of humankind, the start and end points of his journey as well as practical wisdom about how to conduct himself. Within this framework, Quran underlines three divine endowments that distinguish humankind from other creatures and give him exceptional responsibility. These are ‘divine soul’, “capacity for reasoning” and “willpower”. This presentation will start with a conceptualization of religion as an institution, Islam and its holy scripture Quran and it will revolve around a discussion of the Quranic concept of ‘humankind’ in accordance with the three characteristics outlined above.

Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla. Hamd yalnız onadır. Bütün elçilerine, son elçisi Hz. Muhammed’e, onun aile ve ashabına sonsuz salât ü selâm olsun.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Neredeyiz?

Ekvatorda dünyanın çevresi: 40.075 km., ekvatorda dünyanın çapı: 12.756 km dir. Dünyanın aya uzaklığı 357-407.000 km. arasında değişiyor. Işığın hızı, saatte 300.000 km. Dünya-Güneş arası 8 dakika (150 milyon km.). Dünya ayın dört, güneş dünyanın 109 katı, kütlesi dünyanınkinin 330.000 katıdır; güneşin Yüzey sıcaklığı yaklaşık 5500 derece, merkez sıcaklığı ise en az 15 milyon derecedir. Merkür güneş’e en yakın gezegendir; yüzey sıcaklığı Güneş’e bakan tarafında 350 derece, diğer tarafında ise –170 derecedir. Güneş sisteminin içinde bulunduğu Samanyolu galaksisinde 300 milyar yıldız var. Her yıldızın diğerine uzaklığı 50 milyon km. Evrende böyle 200 milyar galaksi olduğu tahmin ediliyor. Evrenin saniyede genişleme hızı 47.000 km. Dünyanın güneş etrafında dönüş hızı, saatte 107.000 km.

Uzayda dünyaya en yakın gök cismi olan aydan bakınca koskocaman dünya mavi bir misket gibi görünür. Biraz daha uzaktan bakınca bir toz zerresi büyüklüğünde görünecek olan bir gezegen üzerinde yaşıyoruz. Bize yüce dağlar, geniş ovalar, engin denizleriyle uçsuz bucaksız gibi görünen dünya evren içinde bir zerreden ibaret. Bu nokta büyüklüğündeki toprak parçası üzerinde başta insan olmak üzere birçok canlı...

Böyle bir yerde yaşıyoruz. O halde biz kimiz, neredeyiz, niçin buradayız, sonra ne olacağız? Maddi varlığıyla zerrenin bile zerresi etmeyen insan nedir ki ilahî hitaba mazhar olabiliyor, yeryüzüne halife kılınıyor?

Bilgi Kaynağı Olarak Din

Mutlak hakikati anlamaya ve insanın yeryüzündeki varlığını anlamlandırmaya yarayacak bir öğretiyeye, insanın kendi varlığının anlam ve amacıyla uygunluk içinde yaşamasını sağlayacak bir yol ve metoda sahip olması gereken her gerçek ve sahih din ilâhî kaynaklıdır ve aslî durumu üzere kaldığı sürece bu dünya hayatında insana yol göstericilik özelliğini korumaya devam eder. Vahye dayanmayan din olamaz, çünkü Allah bildirmediği insanın kendi kendine Allah’a ulaştıracak yolu bulması mümkün değildir. Zayıf ve unutkan bir varlık olarak insan, sınırlı kapasitesi ve kendisini kuşatan sayısız eşyanın ve nefsi tutkularının etkisine açık yapısı sebebiyle yaratılış amacının ne olduğunu, insan olmanın gerçekte ne anlama geldiğini ve bunu nasıl gerçekleştireceğini bilemez. Bunun için de dine, ilâhî bir vahye muhtaç olup ilk insanın aynı zamanda peygamber olmasının da sebebi budur. “*Benden size bir hidayet gelir de kim hidayetime tabi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü de çekmezler*” (el-Bakara 2/38; ayrıca bk. Tâha 20/123) ve “*Eğer sana uymazlarsa bil ki onlar sırf heveslerine uymaktadırlar. Allah’tan bir yol göstericilik olmaksızın kendi hevesine uyandan daha sapık kim olabilir?*” (el-Kasas 28/50) meâllerindeki âyetlerle benzeri birçok âyet bu ilâhî kılavuzluğun gerekliliğine işaret etmektedir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kendisini Allah’ın ilk insandan başlayarak çağlar boyunca insanlığa gönderdiği ve Hz. Muhammed’le son şeklini bulan ilâhî mesaj olarak takdim eden İslâm, bütün peygamberlerin yüzyıllar boyunca insanlığa tebliğ ettikleri aynı gerçeği yeniden ifade edip onaylamakla aynı zamanda hem son hem ilk din olarak kendi evrensel karakterine dikkat çeker. İslâm’a göre Allah insanlığa yol göstermek için bir tek din göndermiş olup bütün peygamberler zaman ve şartlara göre pratikle ilgili hükümler bir ölçüde farklı da olsa aynı temel gerçeği, tevhid inancını tebliğ etmişlerdir. “*Peygamberler anaları ayrı, babaları bir kardeşlerdir; dinleri de birdir*” (Buhârî, “Enbiyâ”, 48; Müslim, “Fezâil”, 145) meâlindeki hadis yanında birçok âyette bu husus açıkça ifade edilmiş, her peygamberin kendisinden önceki peygamberlerin tebliğ ettiği mesajı tasdik ettiği ve son olarak da Kur’an’ın gönderildiği belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/3-4; el-Mâide 5/44, 46; en-Nahl 16/123; eş-Şûrâ 42/13).

Vahiy geleneği içinde İslâm’ın bu evrensel özelliği, bizzat dinin kaynak ve mahiyetiyle, insan fitratına uygunluğuyla doğrudan bağlantılıdır. Bu bakımdan Kur’an ve hadislerde geçen **İslâm**, **hanif** ve **fitrat** kavramlarının anlam birliği son derece dikkat çekicidir. İslâm âlimleri arasında genel olarak kabul gören yaklaşıma göre fitrat Allah’ın insan tabiatına bahşettiği yaratıcısını tanıma eğilimi, hakkı benimseme yatkınlığı; haniflik de Allah’ın başlangıçtan itibaren insanlığa bildirdiği, insan tabiatına en uygun olan tevhid dini, Allah tarafından vazedilen aslî din anlamındadır. “*Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler*” (er-Rûm 30/30) meâlindeki âyetle “*Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu yahudi, hristiyan ve mecusi (bazı rivayetlerde müşrik) yapar*” (Buhârî, “Cenâiz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25) hadisi hanif ve fitrat kavramları arasındaki derin bağa işaret etmekte, insanın Allah’la arasındaki ahd ve ikrar doğrultusunda kendi yaratıcısını tanıma ve kabule yatkın bir tabiatta yaratıldığını, bu tabiata en uygun dinin de Allah’ın kendisine gönderdiği din olduğunu göstermektedir. Bu hadiste her insanın fitrat üzere doğduğuna işaret edilirken sonra anne veya babanın yönlendirmesiyle benimsenen dinler arasında İslâm’ın sayılmaması da fitrat kelimesinin İslâm anlamında kullanıldığını, aksi yönde telkin yapılmaması halinde çocuğun tabii olarak İslâm’ı benimseyeceğini göstermektedir. Bu bakımdan Allah’ın gönderdiği aslî dinden başkasını seçmek fitrata aykırı bir durum, bir bozulma ve sapmadır. “*Ben kullarımın hepsini hanif olarak yarattım, sonra şeytanlar onları (dinlerinden) uzaklaştırdı*” (Müslim, “Cennet”, 63) meâlindeki kudsî hadis de bu gerçeği ifade eder.

Kur’ân-ı Kerîm’e Göre İnsan

İslâm’ın temel kaynağı Kur’ân-ı Kerîm evrenin mahiyeti, insanın kim olduğu, nerede bulunduğu ve sonunun ne olacağına dair verdiği temel bilgilerle genelde varlık ve anlamı üzerine kapsamlı bir yorum olması yanında insanın bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini göstererek, pratik hayatını yönlendirerek kendi varlığını kemale erdirmesini sağlar. Son ilâhî mesajı insanlığa tebliğ eden Hz. Peygamber de bu mesajın en üstün tercümanı olup onun söz ve fiilleri Kur’an’dan sonra İslâm’ın en

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

önemli bilgi ve amel kaynağıdır. İslâm’da Hz. Peygamber’in önemi sadece ilâhî mesajı insanlığa ulaştırmasında değil, “*Andolsun ki Allah’ın elçisinde sizin için, Allah’a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok ananlar için güzel bir örnek vardır*” (el-Ahzâb 33/21) meâlindeki âyette de ifade edildiği üzere bu mesajda sunulan ideal insan (insan-ı kâmil) modelinin nasıl gerçekleştirileceğini yaşayışıyla bizzat göstermesindedir. O hayatı, düşünce ve davranışlarıyla hem en derin manevî hayatın hem en mükemmel sosyal hayatın ölçüsüdür. Hz. Aîşe’ye Allah Resulü’nün ahlâkı sorulduğunda, onun ahlâkının bizzat Kur’an olduğunu söylemesi de (Müslim, “Müsâfirîn”, 139) bu gerçeğe işaret eder.

İslâm Allah’ı kendi mutlak gerçekliği ve aşkın varlığı, insanı da içinde yaşadığı evrenle birlikte nisbî varlığı içinde tasavvur eder. Mutlak ve aşkın olan yalnız Allah’tır; insan, varlığını Allah’tan alan ve onun tarafından kendi iradesini kabul ve red imkanı bahşedilen nisbî bir varlıktır. İslâm insanı Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi (halife), O’nun isim ve sıfatlarının tecellî ettiği bir varlık kabul eder¹.

Kur’ân-ı Kerîm’den anlaşıldığına göre insanın yeryüzündeki varlığı Allah ile arasında geçen kadim bir sözleşmeye (**ahd, mîsâk**) dayanır: “*Hani rabbîn Âdmeoğullarının sırtlarından (sülblerinden) onların soylarını çıkardı, onları kendilerine tanık tutarak şöyle dedi: Ben sizin rabbiniz değil miyim (elestü bi-rabbiküm)? Onlar da : Elbette (rabbimizsin), buna tanıklık ederiz, dediler (kâlû belâ). Kıyamet gününde, “doğrusu, bundan haberimiz yoktu” dememeniz için (bunu yaptık)*” (el-A’râf 7/172). Bu olay kültürümüzde **bezm-i elest** (elest bezmi), bezm-i ezel veya kâlû belâ gibi ifadelerle anılır.

Yunus Emre bir kıtasında bu duruma şöyle işaret eder:

Akıl ererse sor bana ben evvelde nerde idim

Diler isen deyiverem ezeli vatanda idim

“Kâlû belâ” söylenmeden tertip düzen eylesenmeden

Hak’tan ayrı değil idim ol ulu divanda idim

Bezm-i elestin ne zaman ve nasıl gerçekleştiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Selefiyye, Sünnî kelâmcıların büyük kısmı, sûfi âlimler ve Şîa bilginlerinin çoğunluğu Allah’ın insanlardan aldığı bu ahdin dünyaya gelmelerinden önce gerçekleştiği, bütün insanların zürriyeti Âdem’in sırtından zerrelere halinde çıkartılıp kendilerine ruh ve akıl verilerek ilâhî hitapta bulunduğu, onların da buna işaret edildiği şekilde cevap verdikleri, bu olayın gerçekten meydana geldiğine inanmak gerektiği, ilgili âyet ve hadisleri mecaz ve temsil yoluyla açıklanmasının uygun olmadığı görüşündedir. Mu’tezile, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, bazı Eş’arî ve Şîî âlimler ise âyetteki ifadenin mecazi olduğunu, söz konusu sözleşmenin dünyadaki yaratılışla gerçekleştiğini, insanın baba sulbünden anne rahmine

¹ Nasr, s. 18-19.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

intikal etmesiyle başlayıp ergenlik çağına girinceye kadar devam eden bir süreç içinde insanın kendisini ve çevresini gözlemleyerek yaratıcısına inanıp itaat etmeye yatkınlığı anlamına geldiğini ileri sürmüştür².

Kur’ân-ı Kerîm bu sözleşmeye muhatap olan insanın, diğer yaratıklardan farklı olarak bazı ilahî bağışlarla donatıldığını da bize haber verir. Bunlar insanın varlığına zerkedilen ilahî ruh, akıl ve düşünme/konuşma yeteneği ile irade olmak üzere üç ayrıcalık ve mazhariyeti³.

İlk olarak Cenâb-ı Hak insanı kendi “sûret”inde, yani kendi isim ve sıfatlarının yansıdığı, tecelli ettiği bir şekilde yaratmıştır. Kurân-ı Kerîm’de Cenâb-ı Allah meleklerle hitaben şöyle buyurduğu dile getirilir: “*Ona (insana) belirli bir biçim verip de ruhumdan üflediğim zaman onun önünde secdeye kapanın!*” (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72). Bu âyette geçen “*ruhumdan*” ifadesiyle ilgili olarak çeşitli yorumlar yapılmıştır. Özellikle tasavvuf eğilimli müfessirler burada sözü edilen ruhu Allah’ın insanda kendi isim ve sıfatlarının yansımaları müşahade etmesi için kendi zatından, varlığının nurundan verdiği bir öz olarak yorumlamışlar, böylece insanın Allah’ın varlığıyla var olduğunu, dolayısıyla kendisine ölümsüzlük veren şeyin de Allah’tan taşıdığı bu öz, yüce yaratanın hayat veren bu soluğu olduğunu dile getirmişlerdir⁴. Bazıları ise Allah’ın burada ruhu kendisine nispet etmesinin kendi zâtından bir unsur olduğunu değil bazı âyetlerde Allah’ın evi (el-Bakara 2/125; İbrahim 14/37) veya Allah’ın devesi (el-A’râf 7/73; Hûd 11/64) şeklinde geçtiği üzere kendisine ait birşey olduğunu ve Hz. Âdem’i (insanı) yüceltmek amacı taşıdığını, aslında ortada ne üfleme ne de üflenen bulunduğunu, bunun hayat veren ruhun kendisine hayat verilen insana geçmesini temsilen söylendiğini söylemişlerdir⁵. Burada üflemeyle (nefha), kendisine nefis-i nâtikanın taalluku için bedeninin hazır hale gelmesinin kastedildiği⁶, üflemenin insanın vücut bütünlüğünün oluşmasından sonra organlarının canlılık kazanması için güçlü ve süratle akıcı bir kuvvetin bir defada kalbine verilmesinden istiare olduğu üfleme ve üflenen şeyin söz konusu olmadığı, ruh ve üflemenin Allah’a nispet edilmesinin insanı yüceltme amacı taşıdığı⁷, insana verilen ruhun Allah’ın cisimlere hayat vermek için vesile kıldığı ruhtan bir parça olduğu, bunun Allah’a nispetinin de yüceltme amacı taşıdığı, çünkü doğrudan Allah tarafından gönderildiği söylenmiştir⁸. Bazıları da ruhun Allah’a nispet edilmesini insanı yüceltme ve şerefendirme yanında Allah’ın emriyle gerçekleşmesine⁹, bir âyette de geçtiği üzere ruhun insanların çok sınırlı ölçüde bilgi sahibi oldukları ilahî bir emir olmasına bağlamıştır¹⁰. Fahreddin er-Râzî, ruhun Allah’a nispet edilmesinin Hz. Âdem’i yüceltme ve şerefendirme, ruhun değerli, yüce ve mukaddes bir cevher olduğunu ifade amacı taşıdığını; Hulûliyye’nin ruhu Allah’ın bir parçası olarak değerlendirmesinin son derece hatalı bir görüş olduğunu,

² Yavuz, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 106-107.

³ Nasr., s. 21-24.

⁴ Nahcüvânî, I, 413.

⁵ Hererî, XV, 58-59.

⁶ Nisâbüri, IV, 220; Şevkânî, III, 156.

⁷ İbn Âşûr, XIV, 44.

⁸ A.g.e., XVII, 138-139.

⁹ İbn Âdil, VII, 145, XI, 455.

¹⁰ Tantâvî, XII, 181.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bir bütün ve parçaya sahip her varlığın mümkünü'l-vücûd ve muhdes olacağını, söz konusu üflemenin keyfiyetinin de Allah'tan başka kimse tarafından bilinemeyeceğini belirtmiştir¹¹.

İnsana bahşedilen ikinci ayrıcalık ona bütün isimlerin öğretilmesi, yani kendisine düşünme kabiliyetinin verilmesidir : “*Ve O Âdem'e her şeyin ismini öğretti, sonra onları meleklerin önüne koydu ve dediğiniz doğruysa bana bunların isimlerini haber verin bakalım, dedi. Onlar da : Seni her türlü kusur ve eksiklikten tenzih ederiz! Senin bize bildirdiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Doğrusu, her şeyi bilen, gerçek hikmet sahibi yalnız sensin, dediler*” (el-Bakara 2/31-32).

Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Âdem'e isimleri öğretmesiyle ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Abdülkâhîr el-Cürcânî, bu isimlerin kendisine haber verilip okunma şeklinde değil de kendisine ilham edildiğini, isimleri anlamaya muvaffak kılındığını, eğer kendisine okunsaydı bununla meleklerle üstünlüğünün söz konusu olamayacağını söylemekte, bu isimlerin de İbn Abbas'tan nakledildiğine göre bütün mahlukatın adları olduğu yahut meleklerin, kendi soyunun adları olduğu yolunda görüşler kaydetmektedir¹². Bu öğretilen şeylerle ilgili olarak anılan nesnelere ilaveten diğer tefsirlerde o sırada mevcut ve kıyamete kadar vücut bulacak bütün nesnelere, her sanatı, bütün dilleri, isimlerin kendisini değil isim vermeyi öğrettiği şeklinde görüşlere yer verilir¹³. İbn Arafe, adların öğretilmesinin ilmin üstünlüğüne delil olduğunu, Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'i kendisine halife olmaya müstahak kılmasını ilim sahibi olmasına bağladığını, oysa meleklerin kendisini tesbih ve takdiste daha üstün olduklarını belirtir¹⁴.

İbn Âşûr, bu öğretmenin ya isimleri Hz. Âdem'e okuma suretiyle (telkin) veya bir nesneyi gördüğünde onu bilip kendisine bir ad koymasını sağlayacak zaruri bir ilmi onun nefsine ilkâ etmek suretiyle -ki bu da onda konuşma ve dil icat etme kudreti bahşetmesiyledir- gerçekleşeceğini, bu öğretmenin mahiyetinin ne olduğu bir tarafa sonuçta insanın bu konuşma ve zihnindekini dile getireme yeteneği sayesinde hem diğer canlılara karşı hem kendi türü arasında birbirine karşı üstünlük kazandığını, bu sayede idrak sahibi olduğunu, diğer canlıların bundan mahrum bulunduğunu, dolayısıyla birçok klasik tefsirde öğretilen şeylerin sayısı ve türüyle ilgili olarak dile getirilen görüşlerin çok da önem taşımadığını dile getirir¹⁵.

Diğer mahlukattan farklı olarak insana verilen üçüncü ayrıcalık da ilahî iradeye karşı gelebilme imkanındır. Evrende canlı ve cansız her şey Allah'ın iradesine boyun eğmiştir.

“*Göklerde ve yeryüzünde olan herşey isteyerek veya zorunlu olarak O'na boyun eğer*” (Âl-i İmrân 3/83).

¹¹ *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 144-145, XXVI, 198-199.

¹² *Cürcânî*, I, 131.

¹³ *Begavî*, I, 80; *Ebü Hayyân el-Endelüsî*, I, 235.

¹⁴ *Tefsîru İbn Arefe*, I, 94.

¹⁵ *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 410-411.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

“Göklerde ve yeryüzünde olan herşey/herkes isteyerek veya zorunlu olarak O’nun önünde boyun eğer” (er-Ra’d 13/15).

Buna karşılık yalnız insana bu iradeye karşı koyma imkanı verilmiştir:

“Dinde zorlama yoktur. Artık doğru ile yanlış birbirinden ayrılmıştır” (el-Bakara 2/256).

“De ki: (Bu) Hak rabbinizden gelmiştir; artık dileyen inansın, dileyen inkar etsin” (el-Kehf 18/29).

Bu son âyetle ilgili olarak da çeşitli yorumlar yapılmıştır. Mâverdî, buradaki emrin, kulun dilediğini seçmede serbest (muhayyer) olduğu anlamına gelmeyeceği açık olduğuna göre bir tehdit ve vaid anlamı taşıdığı ve bunun da üç şekilde söz konusu olabileceğini belirtir: İnsanlar ne imanlarıyla Allah’a bir fayda ne de inkarlarıyla bir zarar verebilirler; kim cenneti istiyorsa iman etsin, kim cehennemi istiyorsa inkar etsin; kim istiyorsa imanla nefsinin cennete, kim de diliyorsa inkarla nefsinin cehenneme soksun¹⁶. Birçok tefsirde bu âyetteki emrin muhayyerlik anlamına gelmediği vurgulanırken kastedilen, İbn Âşûr’un da işaret ettiği gibi iman veya küfür konusunda tercihin Allah tarafından mubah kılınması değil, aksine devamında inkârcılara ceza ve inananlara ödül va’d edilmesinden de anlaşılacağı üzere imana teşvik ve küfürden sakındırma söz konusu olup bazılarının bu tercihten maksadın yapılacak seçimin onaylanacağı anlamında değil kişinin dilediği yolu seçme konusunda serbestliği olduğu şeklinde yaptığı yorum da güzel bulunmuştur¹⁷. Sonuç olarak, bu dünyada imtihan tabii tutulmasının bir gereği olarak insan sonucunu göze alarak dilediği inanç ve davranışı seçme konusunda serbest bırakılmıştır.

Cenâb-ı Hak insana bu üç temel ayrıcalığı bahşedip bezm-i elest’te kendisine kulluk edeceğine, iradesine karşı gelmeyeceğine dair ondan söz aldıktan sonra bu sözünde durup durmayacağını belirlemek için dünyaya göndermiştir.

“Hanginizin daha iyi davranışlarda bulunacağını sınamak için ölümü de hayatı da yaratan O’dur” (el-Mülk 67/2).

“Hangileri daha iyi davranışlarda bulunacak diye insanları sınamak için biz yeryüzünde bulunan şeyleri ona süs yaptık” (el-Kehf 18/7).

“Her can ölümü tadacaktır. Sizi iyi ve kötü şeylerle (hayır ve şerle) sınyoruz. Ve siz, sonunda bize döneceksiniz” (el-Enbiyâ 21/35).

Yunus Emre’den:

Bu dünyaya gelen kişi âhır yine gitmek gerek

¹⁶ en-Nüket ve’l-uyûn, III, 303. Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, XXI, 101-102.

¹⁷ et-Tahrîr ve’t-tenvîr, XXIX, 278.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Müsafirdir vatanına bir gün sefer etmek gerek

Va’de kıldı ol dost ile biz bu cihana gelmeden

Pes ne kadar eğleniriz ol vademiz yetse gerek

Biz de varırız ol ile kaçan kim vademiz gele

Kişi varacağı yere gönlünü berkitse gerek

İnsanın sahip olduğu ayrıcalıklar karşılığında Allah’a verdiği söz, yani insan olma sorumluluğunu kabul etmesi Kur’ân-ı Kerîm’de **“emanet”** olarak nitelenir ve bu sorumluluğun ağırlığı şu şekilde dile getirilir:

“Gerçek şu ki biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunmuştuk da onlar bunu yüklenmekten çekinmiş, bundan korku duymuşlardı. O emaneti insan tutup yükledi; zaten o çok zalim ve bilgisizdir” (el-Ahzâb 33/72). İnsan kendisine bahşedilen nimetlerin ona yüklediği ahlakî sorumluluğun mahiyetini kavrama hususunda bilgisizliğe ve sorumluluğu yerine getirmeyerek kendisine en büyük haksızlığı (zulüm) yapmaya eğilimlidir.

Evrende her şey varlığın özel ve belirli bir düzeyine yerleştirilmişken yalnız insan yüklediği sorumluluğu hakkıyla ifa ederek hem meleklerden daha üstün bir duruma erişme hem de bu sorumluluğu kabul etmeyerek en aşağı yaratıktan daha aşağıya düşme (el-A‘râf 7/179; et-Tîn 95/4-5) potansiyeline sahip bulunmakta, insan olma mevkiinin ciddiyet ve ağırlığı da bu olgudan kaynaklanmaktadır. Sınırlı bir hayat süresince bu sorumluluğu kabul ve redde bağlı olarak insanın önüne konulan sonsuz mutluluk ve sonsuz azap, yani cennet ve cehennem alternatifleri de beşerî mevkiin ciddiyetine bir işaretir.

İnsanın yüklediği bu sorumluluğun ne kadar ciddi ve ağır olduğu ayrıca birçok âyette dile getirilir:

“Biz gökleri ve yeri ve bu ikisi arasında var olan şeyleri bir oyun, bir eğlence olsun diye yaratmadık; eğer bir eğlence edinmek isteseydik, bunu herhalde kendi katımızda edinirdik. Ama biz asla böyle bir şey yapmış değiliz” (el-Enbiyâ 21/16-17).

“Sizi boş ve anlamsız bir oyun için yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sanıyordunuz?” (el-Mü’minûn 23/115).

“İnsan başıboş bırakılıp dilediği gibi hareket edeceğini mi sanıyor?” (el-Kıyâme 75/36).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

“İnsanlar sadece inandık demeleriyle bırakılacaklarını ve sınanmayacaklarını mı sanıyorlar? Evet, andolsun biz kendilerinden öncekileri de sınadık; elbette Allah sözünde doğru olanları da ortaya çıkaracak, yalan söyleyenleri de ortaya çıkaracaktır” (el-Ankebût 29/2-3).

İşte yeryüzü serüvenimiz böyle başladı. Mevlâmız, bizi sınamak için dünyaya gönderirken yalnız da bırakmadı; hem bizi yüklediğimiz emaneti kabule ve hakkını vermeye yatkın bir tabiatta yarattı hem nasıl davranacağımızı bildiren belgeler, kitaplar gönderdi.

“ Size benden bir doğru yol bilgisi (hidayet) gelecektir; kim benim doğru yoluma uyarsa sapmayacak ve bedbaht olmayacaktır. Kim de beni anmaktan yüz çevirirse, ona dar ve sıkıntılı bir hayat olacaktır” (Tâhâ 20/123-124).

“Size benden bir doğru yol bilgisi gelecektir; kim benim doğru yoluma uyarsa, onlar için ne korku vardır ve ne de onlar üzüntü duyacaklardır” (el-Bakara 2/38).

İnsan Haddini Bilen Mahluk

İnsan yaratıcısına verdiği söz doğrultusunda O’na inanmak ve buyruklarına uymakla yükümlüdür. Rabbinin nazarında değeri bu yükümlülüğünü yerine getirdiği, O’nun koyduğu sınırlara uyduğu ölçüdedir.

“Sizin Allah katında en değerliniz, O’na en çok saygı duyanınızdır (O’na karşı gelmekten en çok sakınanınız/takva sahibi olanınızdır)” (el-Hucurât 49/13).

“Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır; onları çiğnemeyin. Kim Allah’ın koyduğu sınırları ihlal ederse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir” (el-Bakara 2/229).

“Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır; kim Allah’ın koyduğu sınırları ihlal ederse kendisine yazık etmiş olur” (et-Talâk 65/1).

“Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır; kim Allah’a ve elçisine tabi olursa, Allah ebedi kalmak üzere onu içinden ırmakların aktığı cennete koyacaktır. Ve bu büyük bir mazhariyettir. Kim de Allah’a ve elçisine isyan eder, O’nun koyduğu sınırları ihlal ederse onu ebediyen içinde yerleşip kalacağı ateşe atacaktır ve onu alçaltıcı bir azap beklemektedir” (en-Nisâ 4/13-14).

İnsanın düşünen/konuşan bir varlık olması, potansiyel olarak insan olmaya uygun bulunması demektir. Allah nazarında gerçekten insan sayılması, muhterem kabul edilmesi ancak bu düşünme yeteneğini doğru yönde kullanıp Allah’ın koyduğu sınırlara saygı göstermesi, onlara uymasıyla mümkündür. Değilse, Cenâb’ı Hak nazarında hayvandan daha aşağıdadır:

“Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri var kavramazlar, gözleri var görmezler, kulakları var duymazlar; onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da aşağıdırlar. İşte asıl gaflette olanlar onlardır” (el-A’râf 7/179).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

“Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağırlar, dilsizlerdir” (el-Enfâl 8/22).

“Şüphesiz Allah katında, yeryüzünde yürüyen canlıların en kötüsü, inkâr edenlerdir. Artık onlar iman etmezler” (el-Enfâl 8/55).

“Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, hatta yolca onlardan daha da şaşkındırlar” (el-Furkân 25/74).

İslâm, insanın Allah’la olan ilişkisini düzenleyen ibadetler, diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen hukuk ve bu her iki alanı da kapsayan ahlâk kurallarıyla bütün bir hayat tarzı tasarlar ve hayatın hiçbir alanında maddî ve manevî, dinî ve dindışı ayırımı yapmaz. Aklî ve ruhî eğilimlerle hayvanî arzular arasında gidip gelen insan, ancak dinin sosyal hayatla ilgili kuralları sayesinde günlük hayatına dinî bir anlam vererek onu manevî bir merkezle bütünleştirir. Mahiyeti ne olursa olsun insan davranışlarının aynı dinî çerçeve içine yerleşmesi, bu davranışların ruhta müspet bir iz bırakmasını, insanın yaratıcısıyla, kendisiyle, diğer insanlarla ve tabiatla barışık, dengeli ve mutlu bir hayat yaşamasını sağlar. İslâm’ın getirdiği ve insan hayatının bütün yönlerini kuşatan kurallar, dinin anlam ve amacıyla da bağlantılı olarak özleri itibariyle ideal insana (insan-ı kâmil) temel model oluşturur ve bu bakımdan da zaman ve tarihi aşkın bir gerçeğe tekabül eder. İnsan fitratıyla uygunluk içindeki bu kuralların hayatta her zaman tam olarak gerçekleşemeyişi ise tamamen beşerî zaafırlardan kaynaklanmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de salah-fesad, ıslah-ifsad, adalet-zulüm, itidal-israf gibi zıt kavramlardan biri de zikir-gaflettir. Zikir günlük hayatta, sözgelimi konuşurken, yer ve içerken, çalışırken, yürürken, otururken, giderken, gelirken, hasılı uyanık kaldığımız süre boyunca gerçek anlamda uyanık olmamız demektir. Yani kim olduğumuzu, nerede ve niçin bulunduğumuzu, nereye gideceğimizi, sonumuzun ne olacağını hep akılda tutmak, unutmamak demektir. Bunu da ancak Allah’a inanmak ve hayatımızı bu inancın gerektirdiği dinî, ahlakî, hukukî ölçülere uygun şekilde geçirmeye çalışarak başarabiliriz. Günlük hayatta hal ve davranışlarımızı bu ölçülere uydurmaya çalışarak, davranışlarımıza manevî bir anlam yükleyerek manevî bir merkezle bütünleşir, kim olduğumuzu, nerede ve niçin bulunduğumuzu sürekli bir şekilde aklımızda tutmuş, yani uyanık olmuş oluruz. İçinde bulunduğumuz unutkanlık dünyasından kurtulur, kendimizi, ne olduğumuzu hatırlar, farkımızda olarak yaşarız. Böylece dış dünyada bin bir şey ve meşguliyetle bölünen, parçalanmış ruhumuz bu bölünmüşlükten kurtularak bütünleşir, tevhide ulaşır. Âyet-i kerime de ifade edildiği üzere kalpler böylece tatmin olur, huzura kavuşur (er-Ra’d 13/28). Bunun aksi de gaflettir, yani uykuda olmaktır, unutmaktır. Kim ve ne olduğumuzu, nerede ve niçin bulunduğumuzu, sonumuzun ne olacağını unutmaktır, akla getirmemektir. Bunlar için işte Cenâb-ı Hak şöyle buyurmuştur:

“Kalbini bizi anmaktan (zikir) gafil kaldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimseler...” (el-Kehf 18/28).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

“İşte onlar, Allah'ın, kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. Onlar, gafil olanların ta kendileridir” (en-Nahl 16/108).

“Onlar bu dünya hayatının yalnız görünen yüzünü tanurlar, ebedi ve nihai olandan ise tamamen habersiz (gafil)dirler” (er-Rûm 30/7).

KAYNAKLAR

Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman el-Fârisî el-Cürcânî, *Dercü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve'l-süver*, I-II, nşr. Tal'at Salâh el-Ferhân ve Muhammed Edîb Şekûr Emrîr, Amman 1430/2009;

Fahredden er-Râzî, Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXX, Beyrut 1411/1990;

Hererî, Muhammed Emîn b. Abdullah el-Ermî el-Alevî el-Hererî, *Tefsîru Hadâiki'r-rûh ve'r-reyhân fî revâbi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, I-XXXIII, Beyrut 1421/2001;

İbn Âdil, Ebû Hafîs Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dımaşkî en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, I-XX, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1419/1998;

İbn Arefe, Muhammed b. Muhammed b. Arefe el-Vergamî et-Tûnisî, *Tefsîru İbn Arefe*, I-IV, nşr. Celâl el-Asyûfî, Beyrut 2008;

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus 1988;

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, I-VI, nşr. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, Beyrut ts. (Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye);

Nahcüvânî, Ni'metullah b. Mahmûd, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-müvaddiha li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-Furkâniyye*, Kahire 1419/1999;

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009;

Nîsâbü'rî, Nizâmüddin Hasan b. Muhammed el-Kummî en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, I-VI, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut 1416;

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, I-V, Dımaşk 1414;

Tantâvî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-vasît*, I-XV, Kahire 1997-1998;

Yavuz, Yusuf Şevki, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 106-107.

ركائز العلاقة السلمية والتعاونية بين المسلمين وغير المسلمين في اطار القرآن الكريم

Prof. Dr. Adem YERİNDE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

إن التعايش ضرورة إنسانية ينشدها الدين الصحيح و يملئها العقل السليم. و يحسن بنا في البداية أن نتعرف على مفهوم التعايش السلمي.

إن التعايش تعنى لغة: الاشتراك في الحياة على الألفة و المودة¹ و سيرا على المعنى اللغوي تكون كلمة السلمي وصفا مؤكدا لطبيعة التعايش ، وأما التعايش السلمي اصطلاحا فهو يعنى البديل عن العلاقة العدائية بين أتباع الديانات المختلفة وبالأخص المقيمين في دولة واحدة. ويكون ذلك بالاعتراف بحق الآخرين بالعبادة كل على حسب دينه دون عدوانية نحو أي أحد و دون تدخل في عباداتهم طالما أن عباداتهم هذه لا تؤدي إلى عدوانية ضد الآخرين. وعلى هذا فالمطلوب من المسلم هو الاعتراف فقط بحق المسيحي على سبيل المثال، في أن يمارس إيمانه و دينه وشعائره دون عدوانية منه نحوه بما في ذلك العدوانية المتمثلة بازدراء دينه و كتابه و تشويه معتقداته و إهانة أنبيائه ومقدساته. وليس المطلوب منه كمسلم قبول تعاليم المسيحية كما يؤمن بها ويمارسها المسيحيون اليوم.

إن التعايش ضرورة إنسانية كما قلنا، ينشدها الدين الصحيح و يملئها العقل السليم. والقرآن يتقبل اختلاف الأمم والعقائد، ويدعو الجميع إلى السلم، كما يُظهر حساسية شديدة في تأكيده على احترام المعاهدات. ومن هنا وتحقيقا للتعايش السلمي والحوار الصحيح قال الله تعالى: "لا إكراه في الدين"² وقال " فذكر إنما أنت مذكر * لست عليهم بمسيطر"³ وأيضاً قال: "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"⁴. و جاء في دستور المدينة الذي وضعه النبي محمد صلى الله عليه و سلم والذي لا شك انه أعظم ميثاق للتعايش السلمي بين مواطني الدولة الإسلامية المختلفي الديانات: "إن اليهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم و للمسلمين دينهم". وهذه النصوص المنقولة عن الدين لا يناهضها العقل ، ولا المنطق السليم، بل تفرضه الظروف الحياتية المشتركة والوطن الواحد والجغرافية المحددة .

¹ المعجم الوسيط، مادة "عيش"؛ و المنجد مادة "عيش"

² البقرة: 256

³ الغاشية: 22-21

⁴ يونس: 99

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

إن موضوع التعايش السلمي أو التسامح الديني بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى عبر تاريخ العلاقة بينهم منذ خمسة عشر قرناً إلى اليوم، قضية تعد من المسلمات الإعتقادية والتشريعية والأخلاقية للمسلمين. والسبب في ذلك، أن هذا التعايش قد وضع القرآن الكريم أسسه ومبادئه، وقام نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم بتطبيقه من خلال حياة واقعية وأمثلة عملية، ثم نهج أصحابه من بعده صلى الله عليه وسلم المنهج نفسه، وانطلقت مسيرة التعايش بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى من اليهود والنصارى والمجوس... الخ عبر هذه القرون الطويلة، متألفة تسيير من تطبيق عملي لها إلى تطبيق عملي، خلا بعض الفترات الزمنية التي كانت علاقة التعايش فيها ترتكس نحو سلبية مظلمة، أو عصبية بغیضة، أو طائفية مقبنة، يسببها الجهل بحقيقة الدين السماوي، أو التأويلات المنحرفة، أو الأهواء والمصالح والأنانيات لبعض رجال الدين، أو تدخل الغرباء الذين يسعون لبث بذور الطائفية، تمهيداً لاستعمار واستغلال بلاد المسلمين وغيرهم على السواء.

وقد نشأت أول دولة إسلامية بالمدينة المنورة تحت قيادة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وكانت رعاياها مختلفي الديانات؛ المسلمين من المهاجرين والأنصار وأهل الكتاب من اليهود وباقيا مشركي المدينة. وبهذا الوضع قدمت دولة الإسلام طوال تاريخها وبالخصوص منذ ذلك الحين ومن أيام الخلافة الراشدة نموذجاً رائعاً منقطع النظير للتاريخ البشري كله عن التعايش السلمي والتعاوني بين مواطني الدولة المختلفي الديانات والطوائف والقبائل.

وقد اعترف بهذا المؤرخ المستشرق سير توماس أرنولد، حيث قال: "و يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام. فمحمد نفسه قد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية وأخذ على عاتقه حمايتهم ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم في امن وطمأنينة"⁵.

وقد كتب رئيس الأبحار (حاحام باشى) بأديرنة، اسحاق صرفاطى رسالة إلى الطوائف اليهودية في الدول الأوروبية الذين كانوا يعانون من ظروف صعبة بسبب الضغوط الممارسة عليهم من قبل السلطات الدينية والإدارية هناك، يدعوهم فيها إلى العيش في الأراضي التي يحكمها الهلال، يعنى في الأراضي التي يسودها الحكم العثماني. وهذه تشكل وثيقة تاريخية، لا تكفي بالإشارة إلى الظروف المعيشية الايجابية التي كان يتمتع بها العناصر المختلفي الديانات في ادارة الدولة العثمانية الإسلامية فحسب بل و يعلن عنها بالصراحة أيضاً⁶.

رأى السلطان سليم ياوز أن العناصر غير المسلمة قد كثر عددهم في مملكته كثرة مزعجة وأفضوا مضاجع الدولة العثمانية بفتنتهم ومؤامراتهم فقرر أن يجبرهم على الإسلام أو يخرجهم من مملكته فعارض شيخ الإسلام حينذاك زنبيل على أفندى معارضة شديدة وقال بلهجة قوية قاطعة: "لا اكتفي بعزله فقط بل وأفتى بخلعه وحتى بقتله أيضاً" فرجع السلطان عن عزمه امتثالاً لإرادة الشرع!! ومن هنا تتساءل مجلة نيويورك تايم (New York Times) بأي نظام استطاعت الدولة العثمانية أن تقيم التوازن والعدالة في الجغرافيا البلقانية طوال 456 عاماً بينما لم تتمكن الولايات المتحدة منها بأسلحتها النووية وبتعبئة القوى الدولية قاطبة⁷.

و يمكن إرجاع كل المقومات القرآنية التي تجعل التعايش السلمي بين أتباع الأديان المختلفة حياة واقعية والتي تضمن استمرارية هذا التعايش إلى شيء واحد وهو:

⁵ الدعوة إلى الإسلام، ص. 65

⁶ Yusuf Altıntaş, "Türk-Osmanlı Coğrafyasında Musevî Varlığı", OSMANLI'DA HOŞGÖRÜ, İstanbul 2000, s. 32

Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Devleti'nde Barış ve Hoşgörünün Hukukî Temelleri", OSMANLI'DA HOŞGÖRÜ, s. 66-67

مكانة الخليقة البشرية في نظر القرآن

يمكننا أن نتلمس مكانة و قدر الإنسان في نظر القرآن في النقاط التالية:

أ - وحدة الجنس البشري:

قد أعلن القرآن الكريم بوحدة الجنس البشري أو بالأحرى وحدة الأصل الإنساني وبيّن بعبارة واضحة لا لبس فيها أن الناس متساوون من حيث أصلهم و بشريتهم. قال الله تعالى "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً"⁸ والناس جميعاً في نظر القرآن هم أبناء العائلة الإنسانية الواحدة وكلهم له الحق في العيش و الكرامة دون استثناء أو تمييز. وما اختلاف البشرية في ألوانها و أجناسها و لغاتها إلا آية من الآيات الدالة على عظيم قدرة الخالق تعالى، كما قال عز وجل: "ومن آياته خلق السموات والأرض و اختلاف ألسنتكم و ألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين"⁹

وهذا الاختلاف لا يجوز أن يكون سبباً في التنافر و العداوة بل بالعكس يجب أن يكون سبباً للتعارف و التلاقي على الخير و المصلحة المشتركة فالله تعالى قال: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى وجعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"¹⁰

وقال النبي محمد صلى الله عليه وسلم في خطبة أوردتها قبل وفاته بأشهر في حجة الوداع وهي بمثابة الوثيقة الإسلامية الكبرى لحقوق الإنسان: "يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى"¹¹.

يتبين من هذه النصوص أن ميزان التفاضل الذي وضعه القرآن الكريم إنما هو ما يقدمه الإنسان من خير و نفع للإنسانية كلها مع تمام الإيمان و التقوى و العمل الصالح. ولم ينظر القرآن إلى الآخر الذي لم ينتسب إلى مدرسة الإسلام على أنه ليس بشراً و إنما نظر إليه نظرة الطبيب إلى المريض.

ب - إن الإنسان مخلوق مكرم و محترم:

فالإنسان بحد ذاته و بغض النظر عن أية صفة تلحقه، محترم و مكرم في نظر القرآن. وهذا التكريم منحة ربانية ليس لأي إنسان أو جهة إلغاؤه أو الانتقاص من قدره أو التنازل عنه. ولقد جاء في القرآن الكريم: "ولقد كرمنا بني آدم... و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً"¹²

وتعقياً على مدلول الآية الكريمة كتب العالم الأزهرى الشيخ محمد الغزالي كلاماً رائعاً حيث قال:

"إن قدر الإنسان في نظر الإسلام رفيع، و المكانة المنشودة له تجعله سيداً في الأرض و في السماء. ذلك أنه يحمل بين جنبيه نفخة من روح الله و قبساً من نوره الأقدس، و هذا النسب السماوي هو الذي رشح الإنسان ليكون خليفة عن الله في أرضه و هو الذي جعل الملائكة بل صنوف المخلوقات الأخرى تعترف بتفوقه."¹³

كما أمر الإسلام بتكريم الإنسان و نهى عن إيذائه بأية صورة من صور الإيذاء. فعندما قال أبو ذر الغفاري الصحابي الزاهد لبلال الحبشي: يا ابن السوداء! غضب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لأبي ذر مؤنباً له: "انك امرؤ فيك جاهلية"¹⁴.

⁸ سورة النساء: 1

⁹ سورة الروم: 22

¹⁰ سورة الحجرات: 13

¹¹ رواه أحمد في مسنده 411/5.

¹² سورة الإسراء 70

¹³ محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة، ص. 11

¹⁴ البخاري، كتاب الإيمان، 22؛ ابن حجر، فتح الباري، ج. 1، ص. 108

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

و من هنا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا"¹⁵. كل ذلك دون تفرقة بين لون أو جنس أو ملة.

ج - الإنسان خليفة الله في الأرض.

إن القرآن الكريم هو الذي أطلق على الإنسان اسم الخليفة، وهو الذي وضعه في موضع الخلافة - خلافة الله في الأرض. فماذا تعني هذه الخلافة في نظر القرآن؟ الخلافة هي: (النيابة عن الغير من أجل تنفيذ إرادته، أو القيام بدوره الذي يؤديه هو أصالة). فإذا عرفنا أنّ الخليفة هو: (النائب والقائم بالدور الموكل إليه نيابة عن غيره) استطعنا أن نفهم معنى خلافة الإنسان في هذه الأرض وماذا تعني هذه الخلافة. وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أنّ الإنسان هو الكائن المستخلف في هذه الأرض تشريعاً له وتعظيماً لقدره، ليقوم بتنفيذ إرادة الله، وتحقيق مشيئته - مشيئة الحق والعدل و الهداية والإصلاح - على سطح هذا الكوكب. وقد جاء بيان الاستخلاف هذا بالإعلام الإلهي الموجّه إلى الملائكة المقدّسين كما حكاها القرآن. قال الله تعالى: { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ }¹⁶. وبضم هذا النص القرآني إلى أهم النصوص القرآنية التي تحدّثت عن هذا المفهوم، نستطيع أن نشكّل أبعاد صورة النشاط الإنساني داخل إطار الخلافة، ونشخص دلالاتها ومضامينها كما رسمها القرآن وصوّر صيغتها. قال تعالى: { يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ }¹⁷. وقال تعالى: { وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ }¹⁸. وقال تعالى: { هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ }¹⁹. فهذه النصوص توضح لنا معنى الاستخلاف في الأرض من خلال عدة نقاط هي:

1- تسبيح الخالق الأزلي وتقديسه.

2- حفظ الحياة والإصلاح في الأرض وملؤها بالعمل وال عمران وشتى مظاهر المدنية والحضارة.

فهذه المبادئ هي رسالة الإنسان بأكملها في هذه الحياة، وهي مسؤوليته على هذه الأرض، وهي منهج سعادته، ومحتوى عهده وميثاقه مع الله، فالتسبيح هو التنزيه، وهو التوحيد ونفي الشّرك، وهو الانفصال عن الكلّ ما عدا الله.

3- قيام الحكم والسياسة على أساس مبادئ الحقّ والعدل. و من ضرورات الاستخلاف أن يتعامل الإنسان مع أخيه الإنسان بالطريقة التي يحبّ أن يتعامل بها معه خالقه. وما أروع تشخيص سيدنا علي كرم الله وجهه لهذا المفهوم حينما أوصى مالك بن الأشتر حين ولاه مصر بالعمل بهذا المبدأ، فقال: فأعطيهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه²⁰.

د- خلق الإنسان لعبودية الله تعالى عن قناعة نفسية واختيار عقلي بحكمة الابتلاء والاختبار

من الحقائق الثابتة التي لا يختلف عليها اثنان من الناحية الدينية، أن غاية الإنسان في هذه الحياة هي تحقيق معنى العبودية لله سبحانه وتعالى في ذاته ومجتمعه بالمعنى الشامل الذي يعني أول ما يعني القيام بأعباء الاستخلاف في الأرض بأبعاده المتعددة ونشاطاته المتنوعة، وتعمير الكون وفقاً لمنهج الله، وأداء لأمانة المسؤولية التي حملها الإنسان بعد أن أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها...²¹. و قال تعالى: "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون"²²، "الكلّ

¹⁵ مسلم، كتاب البر، 117

¹⁶ سورة البقرة: 30

¹⁷ سورة ص: 26

¹⁸ سورة الأنعام: 165

¹⁹ سورة فاطر: 39

²⁰ القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج. 10، ص. 11

²¹ سورة الأحزاب: 72

²² سورة الذاريات: 56

جعلنا منكم شرعاً ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن لئيلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات"²³ ، " هو الذي جعلكم خلانف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات لئيلوكم في ما آتاكم"²⁴. "الذي خلق الموت و الحياة لئيلوكم أيكم أحسن عملاً"²⁵

و يتبين من هذه النصوص وغيرها أن فلسفة القرآن في الحياة والهدف الأساسي لخلق الإنسان هي عبادة الله وحده، وهي غاية خلقه، و هدف وجوده. و الناس أحرار في علاقات بعضهم ببعض، وهم عبيد لله وحده، ومتساوون في هذه العبودية التي تستلزم نفي جميع ألوان العبودية لغيره تعالى.

خلق الله تعالى الناس وهم أحرار في إرادتهم واختيارهم؛ في الاعتقاد به والالتزام برسالته، وجعلهم متساويين في حرية الإرادة والاختيار، فالله تعالى منحهم العقول والعرائز ليتوصلوا من خلال الآيات والبيانات إلى اتخاذ المنهج الإلهي في الحياة؛ في عقولهم ونفوسهم ومواقفهم. وبعد إلقاء الحجة عليهم ترك سبحانه وتعالى لهم حرية اختيار ما يرونه بلا إكراه، قال تعالى: "إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا"²⁶ والناس متساوون في هدايتهم لنجد الخير ونجد الشر، كما أنهم أحرار في اختيار الهدى أو الضلال. قال تعالى: "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ"²⁷.

وتحقيقاً للتعايش السلمي بين الناس المختلفي الانتماء لغة و ملة و قومية، فقد وضع القرآن مبادئ وأسس تتميز بصفة العالمية. ويمكن اختصارها فيما يلي:

- الحرية I

الحرية أعلى شيء في حياة الإنسان؛ وهي اكبر مظاهر الكرامة الإنسانية والطريق إلى الإيمان الصحيح والمسؤولية. فهي تشمل جميع الحريات و الحقوق الأساسية للإنسان، بما فيها حرية الاعتقاد وحق ممارسة الشعائر وصون أماكن العبادة و حرية التفكير والتعليم و حرية العمل و الكسب.

أ- الحرية الدينية و الاعتقادية:

إن الاختلاف في الدين أمر واقع لا ينكره الإسلام من حيث هو واقع. و هذا الاختلاف ليس من شأنه أن يمنع العلاقة السلمية و التعاونية بين البشر. و الإسلام إذ يعرض تعاليمه أمام الناس، في الوقت نفسه يتركهم أحراراً في أن يؤمنوا به أو لا يؤمنوا، و يختاروا سائر الملل و النحل أو لا يدين بأي دين إطلاقاً. و كما أن الإسلام لا يقبل إكراه الناس على الدخول فيه فهو كذلك ضد أي إكراه على عقيدة أو دين آخر.

و أساس هذه الحرية في الإسلام قائم على نصوص ثابتة في القرآن وتطبيقات واقعية في السنة، وقد جاء في "ولو شاء ربك لآمن من ²⁹ ، "لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي"²⁸التنزيل الحكيم: "لكم دينكم ولي دين"³⁰ في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"

ولما هاجر النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، كان فيها أتباعه من المسلمين، إضافة إلى بعض المشركين العرب، وقبائل يهودية، فأقام حلفاً مبنياً على التكافؤ والعدالة بين المسلمين واليهود. لم يأت النبي صلى الله عليه وسلم ليحو وجود اليهود من المدينة، وإنما اعترف بدينهم، وترك لهم حرية ممارسة شعائرهم، ولم يتعرض أبداً لشعائرهم، بل كان

²³ سورة المائدة: 48

²⁴ سورة الأنعام: 165

²⁵ سورة الملك: 2

²⁶ سورة الإنسان: 2-3

²⁷ سورة يونس: 108

²⁸ سورة الكافرون: 6

²⁹ سورة البقرة: 256

³⁰ سورة يونس: 99

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

يدعوهم إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، حتى إنه ورد في أسباب نزول قوله تعالى "لا إكراه في الدين" أن بعض المسلمين كان لهم أولاد يدينون بالديانة النصرانية، فأرادوا أن يجبروا أولادهم على ترك النصرانية واعتناق الإسلام، فنهاهم الله في هذه الآية عن ذلك.³¹

وعندما حارب النبي صلى الله عليه وسلم اليهود لم يحاربهم بسبب الاختلاف معهم في الدين، وإنما كان سبب الحرب معهم هو نقضهم للمعاهدات التي كانت بينهم وبين المسلمين، إضافة إلى سعيهم الدائم لتأليب العرب والمشركين ضد النبي والإسلام.

ولعل من أروع الأمثلة على هذا التسامح الديني الرفيع، رغم أنه لم يكن هناك عقد أو معاهدة، هو سماح النبي الكريم صلى الله عليه وسلم لوفد نصارى نجران المؤلف من حوالي ستين شخصاً بدخول مسجده الشريف، وجلسهم فيه فترة طويلة، وعندما حان وقت صلاتهم قاموا متوجهين إلى المشرق ليصلوا صلاتهم، فقام المسلمون لمنعهم عن ذلك، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهاهم عن ذلك وتركهم يصلون في طمأنينة.³²

وإن ما حدث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم - قد تكرر في كنيسة يوحنا الكبرى في دمشق، التي أصبحت فيما بعد الجامع الأموي الكبير، فقد رضي المسيحيون حين الفتح أن يأخذ المسلمون نصفها، ورضي المسلمون أن يصلوا فيها صلاتهم، فكان يرى في وقت واحد أبناء الديانتين الإسلامية والمسيحية يصلون متجاورين، هؤلاء يتوجهون إلى مكة، وأولئك يتوجهون إلى الشرق.³³

التاريخ هو خير شاهد على التسامح الديني في الإسلام، يقول توماس أرنولد: >إن سياسة التسامح الديني التي سارت عليها الحكومة الإسلامية نحو رعاياها المسيحيين في اسبانيا و حرية الاختلاط بين المتدينين قد أدت إلى شيء من التجانس والتماثل بين الجماعتين. و قد كثر التصاهر بينهم، هذا إلى أن كثيرين من المسيحيين قد تسموا بأسماء عربية و قلنوا جيرانهم المسلمين في إقامة بعض النظم الدينية فاختنن كثير منهم.³⁴

إذا كان التاريخ خير شاهد بقدرة الإسلام على خلق جو التعايش البناء بين مواطنيه المختلفي الديانات فهو بدوره شاهد على عجز الدول غير الإسلامية في هذا الخصوص. ولم يكن للسياسة الكريمة التي اتبعها الدول الإسلامية في تاريخها الطويل مثيل لها من غير المسلمين في جميع مراحل التاريخ الإنساني حتى في عصرنا الحاضر، عصر الحضارة والعقلانية والعلم كما يسمى، عصر معاهدات ومحكم دولية للدفاع عن حقوق الإنسان، عصر الأمم المتحدة و الدول المتقدمة الديمقراطية التي لا تحتل حتى حجاب المرأة المسلمة ناهيك عن ممارسة الشعائر الإسلامية الأخرى، عصر الدول المتقدمة التي لا يرى من واجباتها الأصلية الدفاع عن حقوق المسلمين.

وقد سجل الأستاذ أدمون رباط شهادة لتفرد الإسلام في هذا حيث يقول: >للمرة الأولى في التاريخ انطلقت دولة و هي دينية في مبدئها و دينية في سبب وجودها و دينية في هدفها ألا و هو نشر الإسلام عن طريق الجهاد بالأشكال المختلفة من عسكرية و تبشيرية إلى الإقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها و تقاليدها و طراز حياتها، و ذلك في زمن كان يقضى المبدأ السائد بإكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم، بل و حتى على الانتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتدي هذا الدين.³⁵

يجب أن نؤكد هنا أن حرية التدين أو التسامح الديني ليس معناه بالطبع اتخاذ الموقف المتأرجح من الأديان أو القول بأن الكل سواء. فمثل هذا القول لا يقوله مسلم إلا عن جهل أو نفاق.

إن التسامح الديني في الإسلام يتبلور من خلال الأسس الآتية:

³¹ تفسير ابن كثير، 312/1

³² ابن كثير، السيرة النبوية 106/4-108

³³ مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، ص. 84 - 87

³⁴ الدعوة إلى الله، 159-160

³⁵ سورحن هدايات، التعايش السلمي، ص. 145-146

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

أ - رسوخ الإيمان وقوة الاقتناع بأن الإسلام وحده هو الدين الحق حيث قال الله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام"³⁶، و "فماذا بعد الحق إلا الضلال"³⁷. بهذا المنطق والاعتقاد وبحب الخير لجميع الناس يتقدم الإسلام ويعرض دعوته أمام الناس دون فرضها علي احد.

ب - رعاية شعور غير المسلمين و خاطرهم بعدم إيذائهم بالقول أو بالفعل. فمن المنهي عنه سب معتقداتهم أو الاستهزاء بما يدينون به سدا للذريعة، كذلك التضييق عليهم عند ممارسة دينهم.

ج - تمكين غير المسلمين من ممارسة دينهم ومن توفيرهم الوسائل اللازمة و إعطائهم الحرية الكافية في الدين مع مراعاة النظام العام والشعور العام، ولهم كذلك أن يستمتعوا بكل ما لا يعتقدون حرمة في دينهم و إن كان محرماً في الإسلام كالخنزير و الخمر و نكاح المحارم.

د - تمكينهم من تعليم دينهم لأتباعهم و عرضه على أبنائهم.

و بموجب الحرية الدينية تلتزم الدولة المسلمة بعدم التدخل في شؤون المواطنين غير المسلمين الدينية، و هذا يعنى استقلاليتهم في تدبير شؤونهم الدينية في إطار النظام العام.

ب - قداسة المعابد و الأماكن المقدسة

وموضوع حماية المعابد و الأماكن المقدسة يمكن تناوله في إطار الحرية الدينية. و المعابد و أماكن العبادة مقدسة في نظر القرآن لا يجوز المساس بقديسيته بل يجب حمايتها. فالمسلمون مطالبون بحماية جميع أفراد المجتمع الإسلامي من المسلمين و غير المسلمين من الاعتداء الخارجي، فيجب حماية كل الأماكن المقدسة والمعابد من أي اعتداء. و نرى أن قول الله تعالى: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع³⁸ أو ظلم خارجياً كان أو داخلياً يفرض هذا الواجب نحو جميع المعابد والأماكن المقدسة على حد سواء بغض³⁹ وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً" النظر عن جنس و ملة مالكيها. فالصوامع والبيع والصلوات هي أماكن العبادة لليهود والنصارى، والمساجد هي معابد المسلمين.

كما نرى في عهود المسلمين مع غيرهم ما يؤكد حقيقة هذه القاعدة، ولقد جاء في معاهدة الخليفة الفاروق مع أهل القدس النصارى:

"هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم و سقيمها و بريئها و سائر ملتها؛ أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار منهم أحد"⁴⁰

كان الوليد بن عبد الملك اخذ كنيسة يحنا من النصارى و ادخلها في المسجد. فلما استخلف عمر بن عبد العزيز شكوا النصارى إليه ما فعل الوليد بهم في كنيستهم فكتب إلى عامله برد ما زاده في المسجد عليهم لولا أنهم تراضوا مع الوالي على أساس أن يعوضوا بما يرضيهم⁴¹.

ج - الحريات الأساسية الأخرى:

أما بقية الحريات الأخرى، فكان من أهمها حرية الفكر والتعلم، حيث كان غير المسلمين مع المسلمين في ميدان الحياة العلمية على السواء تماماً، وأبلغ دليل على ذلك كثرة الإنتاج العلمي الذي ظهر على أيدي غير المسلمين في شتى المجالات العلمية، واشتهرت أسماء علماء من غير المسلمين كانوا يعيشون في المجتمعات الإسلامية.

³⁶ سورة آل عمران: 19

³⁷ سورة يونس: 32

³⁸ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 70/12

³⁹ سورة الحج: 40

⁴⁰ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 449/2

⁴¹ البلاذري، فتوح البلدان، 132/1-131

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

و ماعدا ذلك، هناك حرية التنقل والسفر وحرية العمل والكسب وتولي الوظائف الحكومية في الدولة الإسلامية إلا ما كان منها يحمل الصفة الإسلامية الدينية البحتة كالإمامة وغيرها.

و في نظر الإسلام هذه الحقوق و الحريات لكل الأطراف في المجتمع والوطن مَصونة ومَرعية لا تُنتهك ولا يُساء إليها ولا يُعتدى عليها، قال تعالى: "ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"⁴²

مبدأ العدالة III.

قامت السموات والأرض بالعدالة. وبالعدالة قامت الحياة الإنسانية. ومن هنا كان العدل هو المبدأ الأساسي في شريعة كل الأنبياء والمرسلين.

والعدالة هي الميزان المستقيم الذي يحدد العلاقات بين الناس في حال الحرب و حال السلم وهي القسطاس المستقيم الذي به توزع الحقوق و به تحمي الحقوق و به ينتظم الوجود الإنساني. ولذلك أمر به الإسلام في جميع الأحوال و الظروف.

ولا شك أن من أروع و أفصح توجهات سمعها و سيسمعها البشرية قوله تعالى: "ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى"⁴³

المعاملة بالمثل III.

المعاملة بالمثل نتيجة مرتبة على مبدأ العدالة في العلاقات البشرية. و من هنا حث القرآن المسلم على حسن المعاملة مع غيره من بني آدم، ذلك لأنه هو الذي يتضرر أو ينتفع من نتائج علاقته مع غيره سواء أو حسنا . قال تعالى "إن أحسنتم أحسنتم لأنفسهم و إن أسأتم فلها"⁴⁴. و بمقتضى هذا المبدأ أن من حق المسلم أن يعامل من اعتدى عليه بقدر اعتدائه لا أكثر، بقدر ما يحميه من تكرار الاعتداء عليه. و في هذا الخصوص قال تعالى: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"⁴⁵. هذا بالنسبة لاستيفاء الحقوق، أما بالنسبة لاستباق الخيرات و تحسين العلاقات فالإسلام لم يقف عند هذا الحد بل دعا المسلم عند إيفاء حقوقه إلى درجة أعلى من مجرد التمسك بمبدأ المعاملة بالمثل إلى التجاوز عن بعضها أو كلها بالعرف و الصبر كما في قوله تعالى: "وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولنن صبرتم لهو خير للصابرين..."⁴⁶. وقوله تعالى: "وجزاء سينة سينة مثلها فمن عفا و أصلح فأجره على الله"⁴⁷. بل أكثر و أرقى من هذا كله يدعو الإسلام إلى رد الإساءة بالإحسان و الفضيلة. و هذا المبدأ الإسلامي يمكن المسلم من تحويل العداوة بينه وبين غيره إلى الصداقة حيث قرر القرآن هذه الحقيقة: "ولا تستوي الحسنة و لا السيئة ادفع بالي هي أحسن فإذا الذي بينك و بينه عداوة كأنه ولي حميم..."⁴⁸

و المسلم يعمل بهذا المبدأ في جميع الحالات و إزاء كل الناس، حالة السلم و حالة اندلاع الحرب إلى المسلم و غير المسلم، إلى الصديق و العدو. ولا يتعارض هذا مع العدالة بل يلازمها.

الاحترام المتبادل و التسامح الديني IV.

معنى التسامح أو الاحترام أن نتحمل عقائد و آراء و أعمال غيرنا و إن كانت تخالفنا أو باطلة في نظرنا و لا نطعن فيهم بما يؤلمهم رعاية لعواطفهم و أحاسيسهم و لا نلجأ إلى وسائل الجبر و الإكراه لتصريفهم أو منعهم من الإدلاء بأرائهم أو القيام بأعمالهم⁴⁹.

⁴² سورة البقرة : 190

⁴³ سورة المائدة: 8

⁴⁴ سورة الإسراء: 7

⁴⁵ سورة البقرة: 194

⁴⁶ سورة النحل: 126

⁴⁷ سورة الشورى: 40

⁴⁸ سورة فصلت: 34

⁴⁹ أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات، ص. 39

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

و الاحترام المتبادل والتسامح هو من أهم المبادئ التي يقوم عليها التعايش السلمي بين الناس على كل مستوياتهم. وما هذا الاحترام إلا عهد إنساني قطعه الإنسان على نفسه في سره وإعلانه وأمام ربه ، وعلى الإنسان أن يقي به ليكون متحققاً بإنسانيته منسجماً معها قال تعالى : "وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً"⁵⁰. وأهم عهد بعد عهد الإنسان مع الله ليعبده هو عهد الإنسان مع الإنسان ليجترمه، وما سوى ذلك من العهود توابع لهذين العهدين.

و التسامح الإنساني في الوقت نفسه يتيح للبشرية أن تجرى أشكال التعامل بكل حيوية و أن تجرى الحوارات المنضبطة، والحق لن يخسر شيئاً بسبب التسامح الحقيقي، غير انه لا يقبل في استمرار العلاقات السلمية فرض أي مبادئ دينية محضة من طرف على الآخر كشرط مسبق مثل ما فعل الهندوس، حيث طالب زعماء الهندوس المتطرفون مواطنيهم المسلمين في الهند بالتوقف عن تناول لحوم البقر كشرط مسبق للتعايش السلمي مع الأغلبية الهندوسية في الهند وقد عبر عن هذا الشرط التعسفي الغريب نيابة عن الزعماء المتطرفين جيريراج كيشور رئيس المجلس الهندوسي العالمي الذي يقود حملة لبناء معبد مزعوم في موقع مسجد أبوديا بابري في ولاية غوجرات شمال الهند الذي دمره الهندوس عام 1992.

التعاون الإيجابي في المصالح المشتركة V.

الإنسان مخلوق اجتماعي لا يقدر على العيش بمفرده دون أن يتعامل مع أخيه في الإنسانية، ومن هنا فان التعاون شيء أساسي لحياة الناس.

وإذا أردنا أن نتحدث -من باب التقنين وتقييد القواعد- في الأسلوب الذي يباشر به الإسلام حقيقة التعايش مع الآخرين؛ نرى أن هذا التعايش ينطلق من قول الله تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"⁵¹. والآية تشمل جميع أصناف الملل والأديان وتوجه المسلمين أن يبروا أتباعها ويصلوهم ويقسطوا إليهم، لأن الله يحب المنصفين الذين ينصفون الناس ويعطونهم الحق والعدل من أنفسهم. فالآية واضحة في أننا نحن المسلمون عندما لا يريد الآخرون من أتباع الديانات الأخرى أن ينضموا إلى مدرسة الإسلام فلنا الحرية التامة في صلّتهم و العدل معهم و معاملتهم المعاملة الطيبة بناء على مبدأ الاحترام المتبادل و العلاقات و المصالح المشتركة.

الوفاء بالعهد VI.

والوفاء بالعهد يشمل كل عهد معروف وهو ضمان لبقاء عنصر الثقة في التعاون بين الناس، و عند فقدانها يتهدم المجتمع و تنعدم الإنسانية. ولذلك تشدد الإسلام في هذا الموضوع بشكل لا يقبل التخفيف؛ لأنه قضية الثقة التي تضمن استمرار التعامل البناء. والغدر بالعهد من سمات المنافقين⁵² ، بينما الوفاء به من شيم خيار المؤمنين و علامات الصدق و التقوى⁵³

إن مجرد الشك في وفاء الطرف المقابل بالعهد لا يكون مبرراً للخروج من العهد. إلا إذا ظهر القرائن المؤكدة على خيانة العدو للعهد فللمسلمين نبذ على أن يبلغوهم ليتم إعلان الجميع على سواء. قال تعالى: "و إما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين"⁵⁴.

الحماية IVI.

تشتمل الحماية جميع مقومات الحياة. و لكل مواطن الحماية اللازمة على نفسه و ماله و عرضه و شرفه و أهله، سواء من الاعتداء الخارجي أو من الظلم الداخلي. الحماية على النفس بمثابة حق الحياة، و حياة الإنسان مقدسة لا يجوز لأحد أن يعتدي عليها. قال تعالى: "من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً و من أحيائها فكأنما أحيأ

⁵⁰ سورة سبأ: 17

⁵¹ سورة الممتحنة: 8

⁵² البخاري، كتاب الإيمان، 24

⁵³ سورة البقرة: 177

⁵⁴ سورة الأنفال: 58

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

الناس جميعاً"⁵⁵ وإذا كان قتل المسلم بغير الحق موجبا للخلود في جهنم فقتل المواطن غير المسلم بغير حق يحرم من دخول الجنة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من قتل معاهداً في غير ذنبه حرم الله عليه الجنة"⁵⁶ و قال أيضاً: "ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقتة أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة"⁵⁷.

وترتب على وجوب الحماية على النفس وجوبها على الأموال فان حرمة المال من حرمة النفس كما قال علي بن ابي طالب: "إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا و دماؤهم كدمائنا"⁵⁸.

ونرى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لأهل نجران النصارى حماية واضحة للأموال والممتلكات، فقد جاء فيما نصه "ولنجران وحاشيتها جوار الله تعالى وذمة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم على أموالهم وأرضهم وملتهم و غائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير"⁵⁹.

ويقول فقهاء الشريعة الإسلامية: إن من كان في ذمتنا وجاء أعداء الوطن يريدون الاعتداء عليهم في نفس أو مال أو أي نوع من الاعتداء وجب علينا أن نخرج لقتال هذا المعتدي وبكل الإمكانيات صوتنا لمن هو في عهد وذمة الله وعهد وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم⁶⁰.

وكذلك يكفل المجتمع الإسلامي غير المسلمين -كما يكفل المسلمين- عند عجزهم عن العمل والكسب، مثل ما يسمى اليوم الضمان الاجتماعي وقد كتب الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز إلى أحد ولاته كتاباً جاء فيه:

أما بعد: فانظر أهل النمة فارق بهم وإذا كبر الرجل منهم وليس له مال فأنفق عليهم"⁶¹.

و الخلاصة

مما لاشك فيه أن الأسس المبادئ التي وضعها الإسلام في إطار التسامح الديني والتعايش مع الآخرين تعد صالحة للعمل بها في كل زمان ومكان، فالتاريخ الإسلامي يذكر بوضوح تام كيف كان المسلمون يعيشون مع كافة أتباع الأديان المختلفة سماوية وأرضية جنباً إلى جنب، والكل يعيش في حرية دينية سامية، ويمارس سائر أشكال الحياة العلمية والاجتماعية والعملية، وحتى تولي المناصب العليا في الدولة، والأمثلة التاريخية كثيرة جداً، ربما لا يمكن حصرها، ولا أظن بحال من الأحوال أن البشرية التي تدعي التقدم وقد وصلت إلى أعتاب القرن الحادي والعشرين يمكن لها أن تصل إلى ما وصل إليه الإسلام من التسامح والتآخي الإسلامي، والتعايش السلمي المشترك بين كافة الأجناس البشرية، فلا يوجد شيء في الإسلام اسمه إلغاء الآخر، لأن هذا الآخر وان كان مخالفاً للمسلمين في الاعتقاد والتدين، فهو إنسان له كافة الحقوق الإنسانية، طالما يريد أن يعيش مع المسلمين جنباً إلى جنب فعلى الرحب والسعة، ولعل في المثال العملي الذي نشاهده في بلاد الشام أعظم دليل على صحة ما أقول، فالمسلمون والمسيحيون عاشوا أربعة عشر قرناً جنباً إلى جنب، يتقاسمون الأفراح والأتراح، والشدائد والمسرات، ويواجهون دائماً عدواً واحداً، ويحاربون في خندق مشترك.

و تتلخص مقومات التعايش السلمي في الإسلام على المستويات كلها محليا و إقليميا و دوليا في:

1. أن الإنسان مخلوق كرمه الله على سائر المخلوقات وجعل له حقوقاً مرعية اتفقت عليها الشرائع السماوية، و في مقدمتها حرية التدين فإن تنظيم الحياة السعيدة لا يتم بمعزل عن الدين الذي يرسم للبشرية سبل الهداية والرشاد. ومن هنا يرى أن انتهاك هذه الحقوق يشكل خطراً عالمياً ويهدد السلام العالمي والتعايش السلمي.

⁵⁵ سورة المائدة: 32

⁵⁶ احمد، المسند، 7/5

⁵⁷ أبو داود، كتاب الإمارة، 33

⁵⁸ ابن قدامة، المغنى، 535/8

⁵⁹ الخراج لأبي يوسف، ص. 78

⁶⁰ القرافي، الفروق، 14/3

⁶¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 380/5

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2. و أن العدل هو قاعدة السلام والتعايش السلمي بين الناس المختلفي الديانات، وأن الظلم بكافة صورته وأشكاله سبب أساسي للعداوات والحروب والإرهاب بجميع صورته وأشكاله.

3. اجتناب كل ما من شأنه الإساءة لشعائر ومقدسات الأديان بما فيها الوثنية والعمل على غرس الاحترام المتبادل في هذا الشأن. فإن اغتصاب الحقوق والاعتداء على المقدسات والممتلكات هو أخطر ما يهدد السلام العالمي والتعايش السلمي ويجر العالم إلى ويلات الحروب وما يتبعها من مأس ودمار.

4. وأن احترام العهود والمواثيق واجب مقدس في جميع الشرائع ضمانا للأمن وتحقيقا للتعايش السلمي وأن التصرفات الفردية لا تعد حكما على الدين ولا يجوز اتهام أو تجريم دين من الأديان أو أمة من الأمم لتجاوزات بعض المنتسبين إليها.

5. وأنه لا يجوز اتخاذ الدين ستارا أو مبررا لسلب الممتلكات أو الاعتداء على الأرواح والمقدسات. وأن حق المقاومة مكفول في جميع الشرائع لكل مظلوم معتدى عليه، بل إن الشرائع السماوية تعتبر الدفاع عن النفس ومقاومة المحتل والمغتصب واجبا مقدسا.

وأخيرا هناك مجال لعمل مشترك ليقوم به الأديان السماوية من أجل سلامة البشرية ولتحقيق السلام والتعايش السلمي على مستوى العالم. إن العالم اليوم يعيش في أزمت ومشاكل على أصعدة ومستويات كثيرة فيجب أن يتوجه الجميع وبخاصة أتباع الأديان السماوية نحو التفكير والعمل الجاد المشترك لحل تلك الأزمت ومن أهمها:

أ - مواجهة خطر المجاعة في العالم ومحاربة الفقر والجهل والتخلف.

ب- مواجهة الأخطار الطبيعية ومساعدة المنكوبين والمتضررين من الزلازل والأعاصير وغيرها.

ج- مواجهة الجريمة بكل أصنافها والفتن الطائفية وتوقيف الإبادة العرقية والدينية التي يمارسها البعض ضد البعض.

د - مواجهة خطر الفساد الأخلاقي والسلوكي الذي يهدد الكيان الإنساني بدءاً بالفرد ومروراً بالأسرة وانتهاء بالمجتمعات.

س - مواجهة أخطار الأوبئة والأمراض القاتلة و حماية البيئة من التلوث بكل أنواعه.

ص - حث الدول التي تمتلك قدرات اقتصادية وتقنية أن توجه قدراتها نحو خدمة المجتمع الإنساني ومحاولة إيقاف سباقات التسليح في العالم.

ط - مواجهة خطر محاولة بعض دول العالم الكبرى السيطرة بالقوة العسكرية والاقتصادية على مقدرات الشعوب لاستغلالها.

ع - العمل بكل الطاقات لمنع تصنيع و انتشار الأسلحة النووية، و الأسلحة الكيميائية والبيولوجية.

ف - العمل المشترك لحث الحكومات على وضع تشريعات دولية تحت إشراف هيئة الأمم المتحدة، لضبط الأبحاث العلمية التي تتعلق بتغيير الصفات الوراثية للخلية الحية، والاستنساخ، وكذلك إنتاج الأغذية النباتية والحيوانية المهجنة والمدعومة بالهرمونات الخطيرة، ووضع القواعد الضامنة لمستقبل بشري خال من الأخطار.

المراجع بالعربية

1. القرآن الكريم

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2. المعجم الوسيط
3. أبو يوسف، كتاب الخراج، القاهرة 1977.
4. أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، استانبول 1992.
5. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، استانبول 1992.
6. مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري، صحيح مسلم، استانبول 1992.
7. أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني سنن أبي داود، استانبول 1992.
8. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة 1939/1357.
9. ابن سعد، محمد الزهري، الطبقات الكبرى، بيروت، 1957/1376.
10. ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: د. محمد فهمي السرجاني، القاهرة، المكتبة التوقيفية.
11. (البلاذري، فتوح البلدان، 171-172)
12. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، القاهرة 1407-1987.
13. ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغنى، القاهرة 1367هـ.
14. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، بيروت، دار المعرفة.
15. نهج البلاغة، كتاب رقم 53 (كتابه إلى مالك الأستر) ص 427، تحقيق صبحي الصالح.
16. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، بيروت 1401.
17. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، السيرة النبوية (تحقيق: مصطفى عبد الواحد) بيروت 1981.
18. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الشعب.
19. الفلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: عبد القادر زكار، دمشق 1981.
20. سير توماس ارنولد، الدعوة إلى الإسلام، تعريب د. حسن إبراهيم حسن و د. عبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1970م)
21. محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة، القاهرة الطبعة الثالثة 1984.
22. أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، تعريب خليل أحمد الحامدي، دار السعودية للنشر و التوزيع.
23. سورحن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين و غيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام، القاهرة 1421هـ / 2001م.
24. عبد الله ناصح علوان، حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الرابعة 1414هـ / 1993م.
25. مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، القاهرة، دار السلام.

المراجع باللغات الأخرى

26. ULUSLARARASI HOŞGÖRÜ KONGRESİ BİLDİRİLER, 10-12 Haziran 1995, ANTALYA, Bil-Kav, Kasım 1995.
27. BARIŞ İÇİN DİYALOG “Dinlerin Bir Arada Yaşmaya Katkısı” ULUSLARARASI SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ, 12 Eylül 2002, SİVAS bsk. C.Ü. Rektörlük Basımevi 2003.
28. OSMANLIDA HOŞGÖRÜ, Birlikte Yaşama Sanatı, (Sempozyum Tebliğleri) İstanbul 2000.
29. ABALI, Nurullah, Kurân’a Göre Müslüman Hıristiyan Diyalogu, İstanbul 2001.

Kur’an’ın İnsana Atfettiği Değer

Doç. Dr. Süleyman Kaya

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Özet

Kur’an açısından değerlendirildiğinde varlık âlemi insan üzerinden kurgulanmıştır diyebiliriz. Çünkü insan, varlık âleminin merkezine oturtulmuştur. O, halife olarak nitelendirilir ve Allah, ulûhiyetine gölge düşürmemek kaydıyla bizzat insanı karşısına alır ve adeta onunla konuşur. Bir başka deyişle sanki âlem onun için yaratılmıştır. Kur’an’ın dünya, semalar, cennet-cehennem, melek, cin, şeytan vb. anlatımları insan mihrini etrafında dönmektedir. O, bu örgü içerisinde çekip alınsa her şey askıda kalır ve bütün anlatımlar anlamsızlaşır. Bu anlamda Kur’an, Allah ile insan ve diğer tüm varlıklar arasında gayet açık bir ayırım yapar. Çünkü diğer varlıklardan farklı olarak ona akıl ve irade yeteneği verilerek sorumlu tutulmuştur. Yani o, Kur’an muhtevasında imtihan edilen bir varlıktır.

Varlık âleminin yaratılması ve sonlandırılması insan üzerinden kurgulanır. Hayat ve ölüm onun hayat hikâyesi için anlatılır. Tarih/kıssalar, insanoğlunun tarihidir. Varlık âlemindeki mücadele onun üzerinden yürür. Cinler onun için yaratılmış, şeytan ona musallat olmuştur. Meleklerin ulviliği ile şeytanın süfliliğidir ona değer katan. Kirâmen kâtibin onun yaptıklarını kaydeder. Azrail onun canını alır. Kendi içinden çıkan peygamberler onun rehberliği için vardır. Yaptıklarıyla yüzleşecek ve karşılığını görecektir. Kıyamet onun için kopacak, mahşer onun için kurulacak, insan orada yaptıklarının hesabını verecektir. Cennet ve cehennem tasvirleri onun için yapılır.

Bu dizayn içerisinde ahsen-i takvim, esfel-i sâfilîn onun bireysel olarak değer aralığıdır. Takva bakımından zirvede olabileceği gibi belhüm edal (tutuğu yol bakımından) dibe de vurabilir. O, bu iki değer aralığında devinir durur adeta. Bu yüzden kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. İnsanın konuşlandığı bu yapı oluşturduğu topluma da sirayet eder. O ya Ashab-ı Kehfi temsil eder ya da Ashâb-ı uhdûdu. Ya Adem, İdris, Salih, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ümmeti gibi hidayete eren topluluklar içerisinde ya da Ad, Semud, lût gibi helak olanlar arasındadır. Ondandır imar ve inşa adına söz edilir veya tahrip ve yıkım. Ya mutluluk ve huzur saçan ya da kan ve gözyaşı. O ya umuttur ya kahr.

Biz bildiride, her konusu ve pasajı insana yönelik bir mesaj olan Kur’an’ın varlık tasavvuruna, bu tasavvur içerisinde insana atfedilen değere (halife) ve içinden geçtiği imtihan serüvenine değinmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, varlık, halife, insan, imtihan.

VALUE ATTRIBUTING THE QURAN TO HUMAN BEING

Abstract

Evaluated it in terms of the Quran, we are able to say that the world of existence is put in order over human being, because man is centered on the world of existence. He is described as khalifa, and Allah without detriment to his divinity takes the man in front of himself and speaks with him. In other words, as if the world has been created for himself. The Quranic expressions such as the world, the heavens, the paradise and the hell, the angels, the jinn, the devil and so on revolve around human axis. If he is pulled out of this pattern, everything hangs in, and all the expressions become meaningless. In this point, the Quran makes an explicit distinction between Allah and man, and all the other beings, because as unlike the other beings he has been responsible because of given him the ability to reason and will. In other words, he is a being who is tested in the concept of the Quran.

Creation of the being world and finalization are built on human being. Life and death are expressed for his life story. History is the human's history. The struggle in the world of being takes place over him. The jinns have been created for him, and the devil has imposed himself on him. Highness of the angels and sadness of the devil increase of his value. The Qirâmen Qatibeen records what he did. The Azrail takes his life. There are the messengers who have come from his lineage for the guidance for him. He is going to face what he did, and be responded for what he did. The doomsday will break for him, and the last day will be established for him, and the man will give the account of what he did there. Descriptions of the paradise and the hell are made for him.

In this design, ahsan-i taqweem and asfal-i sâfileen are individually his range of value. He may be in the summit in terms of taqwa, and he may be hit the bottom as the belhum adal (below the animals) as well. He continuously moves in these range of values. Therefore, he has a hierarchical structure within himself. This structure in which human are deployed extends to the society he forms. He represents either ashab-i Kehf or ashab-i uhdûd. Either he is among the communities such as ummah of Adam, Idris, Salih, Abraham, Moses, Jesus, Muhammed, or he is among those who are destroyed such as ummah of Âd, Samûd, Lut. He is mentioned either in the name of development or construction or destruction and demolition. Either he radiates happiness and peace or blood and tear. He is either hope or grief.

In this statement, we will try to mention about the being imagination of the Quran whose each subject and passage is a message for human being, and in this imagination the value attributed to human being (khalifa), and the test adventure that he is fallen into.

Key words: Quran, being, khalifa, human being, test.

Giriş

Her din veya ideolojinin bir varlık tasavvuru vardır. Varlık tasavvuru ile insanın davranışları arasında zorunlu, kopmaz bir bağ bulunduğundan hayata etkisi yönüyle bu tasavvur şekli önemlidir. Biz bildirimizde, İslâm inancının en temel kaynağı olan Kur'an'ın varlık tasavvuru üzerinden insana atfettiği değer üzerinde durmaya çalışacağız.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kur'an'ı iki kelime ile özetlemek istesek bunlardan birisi *Allah*, diğeri ise *insan* olurdu diyebiliriz. Sadece varlık âlemi tasavvuru üzerinden değerlendirdiğimizde ise insanın merkeze oturtulduğunu görürüz. Bu öylesine merkezi bir yerdir ki varlık âlemi âdeta onun bu serüveni için yaratılmıştır. Kur'an'ın hemen her konusu dönüp dolaşıp onda düğümlenir. Dünya âlemine gönderilmeden öncesine ait Cennet aşaması, varlık âleminin yaratılış aşamaları âdeta onun varlık içerisindeki yerini anlatmak için tasvir edilir. Şeytanla olan diyalog onun varlık içerisindeki konumunu belirlemek için serdedilir. Cin taifesinden bahis de öyle. Âlemin onun yaşamını sürdürebilmesine imkân sağlayacak bir nizama ve insicama sahip olduğu bu sebeple dillendirilir. Cennet ve cehennem (âhiret) onun yaşam serüveninin sonucunu göstermek üzere konu edinilir. Neticede bu anlatım örgüsü içerisinde insanı çekip aldığımızda hemen her şey askıda kalır.

Kur'an'ın varlık tasavvuru kapsamında Kur'an'ın insana atfettiği değeri ortaya koyabilmemiz için önce Kur'an'ın en önemli ve özel kavramı olan *Allah tasavvuru* üzerinde kısaca durmamız, akabinde Kur'an'ın *varlık âlemine bakışına* ana hatlarıyla değinmemiz gerekecektir. Bu aşamalardan sonra Kur'an'ın insana yüklediği *sorumluluk* üzerinden ona atfedilen değere ve sonuçlarına temas etme imkânımız olacaktır.

1. Kur'an'ın ‘Allah’ Tasavvuru

Kur'an'da ilk temellendirilen şey, her şeyin kendisinde düğümlendiği, zamandan ve mekândan münezze, eşi-benzeri olmayan, tek varlık Allah inancıdır. Allah, Kur'an'da kendisini araz ve cevher olarak nitelenebilecek her şeyden arındırarak çeşitli isim ve sıfatlarla anlatır.1 *Kelime-i Tevhid* olarak sembolleştirilebilecek bu ilke2 Kur'an'ın birçok ayetinde vurgulanır. Meselâ, “*Göklerin ve yerin hükümranlığı O'na aittir. Hayat veren de, öldüren de O'dur. O'nun gücü her şeye yeter. O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır. O her şeyin bilgisine sahiptir.*”3 şeklindeki açıklama Kur'an'ın Allah'ı tanıtırken yaptığı tasvirlerden sadece birisidir.

Kur'an'a göre bütün işler eninde sonunda Allah'a döndürülecek,4 O'nda son bulacak,5 ama O'nun varlığı devam edecektir.6 Sadece bu vurgu veya tasvirden bile Kur'ân'ın düşünce sisteminin

1 el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, tah. Fethullah Halîf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, s. 23.

2 Bkz. Bakara 2/163; Sâffât 37/35; Muhammed 47/19; Teğâbun 64/13; Müzzemmil 73/9 vb.

3 *Hadîd 57/2, 3.* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

4 Bakara 2/28.

5 Necm 53/42; Rahmân 55/26.

6 Rahmân 55/ 27.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

merkezinde Allah inancının yer aldığını rahatlıkla anlayabiliriz. Netice olarak Allah tasavvuru, Kur’an’ın anlatım sisteminin tamamına hâkimdir diyebiliriz.⁷

Bu durum Allah-varlık ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde Kur’an’ın tasvir ettiği Allah yaratan, diğerleri ise yaratılandır. O, her türlü tasarruf sahibidir.⁸ Kadir-i mutlak.⁹ Allah demeye layık tek varlık yine Allah’ın bizatihi kendisidir. Allah dışındaki her şey tasavvufi terminoloji ile ifade edecek olursak “*mâsivâ*”dır.¹⁰ Onun bu azameti, “*Allah, öyle bir Allah’tır ki O’ndan başka gerçek ilah/tanrı yoktur. O her daim diridir. O’nun varlığı hiçbir şeye bağlı değildir. O, her şeyi görüp gözetendir. O’nu ne gaflet basar ne de uyku. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur... O yüceler yücesi, büyükler büyüğüdür.*”¹¹ ayeti ile, “*Ey peygamber de ki: O Allah birdir, tektir. Allah her vasfıyla mükemmel, her türlü ihtiyaçtan münezzehtir. O ne doğmuş, ne de doğurmuştur. O’nun hiçbir dengi, eşi, benzeri yoktur.*”¹² ayetlerinde en güzel şekilde dile getirilmiştir. Bu hassasiyetten dolayıdır ki Kur’an, her türlü şirk ihtimalini eleştirir. Özellikle bu uyarıyı Allah’a inandığını ifade eden bir topluma karşı yapmış olması ayrıca manidardır.¹³

Kur’an’a göre Allah, yarattığı varlık âlemi üzerinde tam bir tasarruf hakkına sahiptir. Orada vuku bulan her şeyi iğneden ipliğe en ince ayrıntısına kadar düzenler ve olanı biteni bilir. Bu yöne dair anlatım da öylesine güçlüdür ki bazen insana hürriyet alanı bırakmadığı izlenimi verir. Onun için Cebriye işi bu yönden okumayı yeğler.¹⁴ Diğer bir kısım mezhep mensupları ise Kur’an’da emir ve yasakların varlığı başta olmak üzere çeşitli deliller öne sürerek insana tanınan hürriyet alanının yine Allah’ın iradesiyle tahakkuk ettirildiğini ispata çalışır.¹⁵ Kısaca, yaratmayı dileyen, yarattığına istediği şekli veren O’dur. Yarattıkları üzerinde her türlü tasarruf hakkı da O’nundur. Yarattıkları geçici ama O bâkîdir.

7 Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar neşriyat, İstanbul, ts. s. 93; Gibb, *Mohammedanizm*, s. 37.

8 Mülk 67/1.

9 Al-i İmrân 3/26; Şûrâ 42/49, 50.

10 Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, “Mâsivâ” md., Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara, 2010, s. 410.

11 *اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ* Bakara 2/255.

12 *إِلهَ أَكْبَرُ ۚ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ* İhlas 112/1-4.

13 A’râf 7/33; Yusuf 12/106; İsrâ 17/42, 43; Mü’minûn 23/117; Rûm 30/35.

14 es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli’-d-Dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, DİB yayınları, Ankara, ts. s. 62; Gölcük, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayihan yayınları, İstanbul, ts. s. 167; Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, İFAV, İstanbul, 1984, s. 198.

15 Bkz. Kaya, Süleyman, *Kur’an’da İmtihan*, İnsan yayınları, İstanbul, 2003, s. 149-167; Türcan, Galip, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı 15, s. 139-158.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kur'an'ın Allah tasavvuru öylesine güçlüdür ki bunu izah sadedinde yapılan açıklamalarda mesele bazen teşbihe, bazen de izahı hiç de kolay olmayan vahdet-i vücûd anlayışına kadar götürülebilmektedir. 16 Ancak Kur'an'ın meseleye bu denli vurgu yapması Allah'ın evrenle iç içe olmasını gerektirmez. Yani O, doğanın herhangi bir parçası veya evrenin bir boyutu değildir. O müstakil ve tektir. Çünkü O yaratan, varlık âlemi ise yaratılındır.

Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah tasavvuru hakkındaki bu kısa açıklamadan sonra ile ilişkili olarak varlık âlemine bakışı ve ardından bu kapsamda dile getirilen *insana atfedilen değere* geçebiliriz.

2. Kur'an'ın ‘Varlık Âlemine’ Bakışı

Kur'an'ın ortaya koyduğu varlık âlemi anlayışına göre her şey Allah tarafından sonradan yaratılmıştır. “Hiç şüphe yok ki rabbiniz Allah gökleri ve yeri altı günde/evrede yaratmış, yarattığı her şeyi hükmüne boyun eğdirip kâinatta mutlak hükümranlık kurmuştur. O Allah ki geceyi âdeta bir örtü gibi gündüzün üstüne serer. Gündüz dur durak bilmeksizin geceyi takip eder. Güneş, ay ve yıldızlar da hep O'nun hükmü uyarınca hareket eder. Dikkat edin! Yaratmak da yarattıklarını yönetmek de O'na aittir. Âlemlerin rabbi Allah yüceler yücesi, cömertler cömerdidir.”¹⁷ ayeti bunu en güzel şekilde anlatan ayetlerden sadece birisidir. Melekler dünyasından, cinler âlemine, arzdan semâya, güneşten aya, gecedan gündüze, dağlardan taşlara, ağaçlardan bitkilere kadar her ne varsa O'nun tarafından yaratılmıştır. Kur'an bazen bunu genelleyerek *gayb* ve *şehâdet* âlemi olarak niteler.¹⁸ Aslında bu nitelermelerde insan tasavvuru dışına taşan bir varlık âleminden söz edildiğine de vurgu vardır. Bu sebeple varlık âlemi sadece maddî açıdan değil, gaybî âleme tekabül eden alanı da kapsayacak şekilde dînî ve ahlâkî anlamda Kur'an'ın ona yüklediği anlam açısından değerlendirilmelidir.

Düşünce boyutunu aşsa da insandan, temeli Allah'a dayandırılan yaratan ve yaratılan ilişkisine bu şekilde inanması ve gereğini yapması istenir. Çünkü Kur'an'da varlık âleminin, kendi Zât-ı Akdes'i dışında ama O'nunla da ilişkili olarak yaratılıştan cennet ve cehenneme kadar insan merkezli bir anlatım etrafında dönmesinin asıl amacı budur. Bu sebeptendir ki Kur'an, varlık âleminin yaratılışını keyfilikle değil, “Ey insanlar! Bilin ki biz gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki şeyleri eğlence olsun diye boşu boşuna yaratmadık. Biz onları sadece yüce bir amacı gerçekleştirmek üzere yarattık. Fakat insanların çoğu bunu bilmiyor.”¹⁹ ayetlerinde ifadesini bulduğu gibi belli bir amaca yönelik olmayla izah eder. Nitekim

16 Bkz. Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet yayımları, İstanbul, 1984, s. 46-49; Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 203-222; Mustafa Sabri, “Vahdet-i Vücut”, çev. Hüseyin Atay, *İslâm İlimleri Enstitüsü Degisi*, Ankara, 1975, sayı II, s. 155-157.

17 إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ ۗ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْأَنْبِيَاءَ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ A'râf 7/54.

18 Sadece bir kısım ayetler için bkz. Hûd 11/123; Kehf 18/26; Hucurât 49/18 vb.

19 وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْبِيْنَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ Duhân 44/38, 39.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bu durum başka bir ayette, “(Şunu unutmayın ki) Biz yeri, göğü ve bu ikisi arasındakileri oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık.”²⁰ şeklinde açıkça dile getirilmektedir.

Varlık âlemindeki hemen her şey sahip olduğu nizam ve insicam açısından bir yandan Allah’ın varlığına delil (âyât) olarak sunulurken, diğer yandan bunların her birisinin insanın sorumluluğuna zemin hazırladığına işaret edilir. Hatta Kur’an bütünlüğü çerçevesinde düşünüldüğünde, Allah’ın varlığına ve tekliğine delil olarak gösterilen tasvirlerin aynı zamanda insanın sorumluluğuna işaret ettiği anlaşılır. Bunun içindir ki Allah tasavvuru dâhil Kur’an’ın bütün konularının insanı merkeze alan bir anlatıma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kısaca ifade edilecek olursa Kur’an’a göre insan, varlıktaki nizam ve intizama bakarak Allah’ın dışındaki her şeyin O’nun eseri olduğunun farkına varmalıdır. Çünkü O, “Her şeyin yaratıcısıdır.”²¹ Hatta denilebilir ki O’nun hâkimiyeti âdetâ bu yarattıkları üzerinden tesis edilmiştir.²² Ayrıca O’nun dışındaki her bir varlık, yaratılmış olma vasfıyla varlık hiyerarşisinde O’nun aşağısındadır. Araz, cevher, ins, cin, melek, şeytan vb. Allah dışındaki her şey yaratılmış olmayla mualleldir. Kur’an’ın anlatımına göre yine her şey sonuçta O’na dönecektir. Ama O, bâkîdir.²³

Yukarıda özetle temas etmeye çalıştığımız gibi Kur’an’ın varlık tasavvuru, temeli Allah inancına dayanan, ama aşağıda konu edineceğimiz üzere bütün kurgusu insan etrafında şekillenen, dünya ve âhiret hayatı olarak nitelenebilecek bir çerçevede belli bir *gayeye* matuf olarak sunulur. Çünkü Kur’an’ın tasvir ettiği varlık anlayışı, bu âlemin mahiyeti, insanın evrendeki yeri, eylemlerinin anlamı ve onun akıbeti gibi meselelerin tümü bu *gaye* üzerinden temellendirilir.²⁴ Artık bu aşamada varlığın yaratılış amacına, o amacın gerçekleşmesi için insana atfedilen değere geçebiliriz.

2.1. Kur’an’ın İnsana Atfettiği Değer

Kur’an, *ins*, *enâsî*, *ünâs*, *nâs*, *benî âdem* gibi kavramlar yanında genel anlamda cins isim olarak insan/âdemoğlu anlamında hem müzekker hem müennes için kullanılan ve cemisi bulunmayan *beşer* kelimesini kullanmaktadır.²⁵ Kur’an’a göre insanın hikâyesi Hz. Âdem’in cennetteki yaşamı ile

²⁰ Enbiyâ 21/16; Bkz. Sâd 38/27.

²¹ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ En’am 6/102; Bkz. Ra’d 13/16; Mü’min 40/62; Zümer 39/62.

²² Watt, W. Montgomery, *İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 22.

²³ Rahmân 55/26, 27.

²⁴ Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 97, 98; Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı yayıncılık, 2012, s. 237-264.

²⁵ Bkz. A’râf 7/26, 27; Hicr 15/28; Furkân 25/49; Fâtır 35/45; Yâsîn 36/60; Sad 38/71.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

başlar,²⁶ Bezm-i elest²⁷ ile sembolik bir anlatıma bürünür, dünya hayatı ile temellendirilir ve âhirete açılan kapı ile devam eder.

Aslına bakılırsa insan, yaratılışı itibarıyla diğer varlıklar gibi sonradan yaratılmıştır. En genel anlamda insan, cismi, nefsi ve bunları yöneten mücerret ruhu toplamından ibarettir.²⁸ Bu sebeple Kur'an insanın hem maddî anlamda yaratılış güzelliğinden, hem de ona yüklediği mânevî boyuttan söz eder. “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yarattık.”²⁹ “Allah gökleri ve yeri hikmetli olarak yarattı, size şekil verdi, şeklinizi de güzel yaptı. Dönüş de ancak O'nadır.”³⁰ gibi âyetlerle onun maddî güzelliğini dile getirirken, kudret eliyle yarattığını³¹ belirtmesi, ona kendi ruhundan üflemiş olması,³² varlıkların isimlerini öğretmesi ve meleklere ona secde etme talebi³³ onun mânevî boyutunu ifade eder. Hatta bu özelliği dolayısıyla kısmen ilâhîdir bile denilebilir.³⁴ Zira insan, ilâhî yaratıştan en çok pay alan veya ilâhî sıfatların kendisinde en çok tecelli ettiği varlıktır.³⁵ Her iki yönüyle de o bir değerdir. Bu vurgularla Allah onun diğer varlıklardan farkını ortaya koyar. Zaten o, Kur'an'ın ona yüklediği değer bakımından kozmik varlık sıralanmasında en üst konumdadır. Bu yüzdendir ki Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Allah'ın insana verdiği yeteneğin âdeta sınırsız olduğuna inanmış, bu kanaatini insan gücünün evrenin en son sır perdelerini yırtmaya yeteceği, hatta canlı ve cansız varlıklar yaratabileceği noktasına taşımış, hiç olmazsa kuramsal olarak bunun mümkün olduğunu ifade etmiştir.³⁶ Sami dinler geleneğinde var olan bu vurgu öylesine güçlü ki bazılarını insana atfedilen bu değerın dünyanın tahribine zemin hazırladığı iddiasına sürüklemiştir.³⁷ Benzeri yaklaşımların insanın Allah ve varlık karşısındaki sorumluluğunu dikkate almayan, tek yönlü ve dolayısıyla mesnetsiz bir iddia olduğunu burada belirtmemiz gerekmektedir.

26 Bkz. Bakara 2/35, 36.

27 Bezm-i Elest: Allah ile insanlar arasında yaratılışları sırasında yapıldığı kabul edilen sözleşme. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Bezm-i Elest”, *DİA*, 1992, c. VI, s. 106; وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ وَأَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ A'râf 7/172.

28 Konevî, Sadreddin, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, Ankara, 2007, s. 67.

29 لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ Tîn 95/4.

30 تَجَاوَزَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْحَقَّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ Teğâbûn 64/3.

31 قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ Sâd 38/75.

32 فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ Hicr 15/29; Bkz. Secde 32/9; Sâd 38/72.

33 Bakara 2/31, 34.

34 Çiftçi, Adil, “Fazlurrahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı”, *İslâmiyât*, Ankara, 1998, sayı 4, s. 191.

35 Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, c. V, s. 575; Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İhtar yayınları, İstanbul, 1999, s. 10.

36 Sezgin, Fuat, *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, Türkiye Bilimler Akademisi, 2004, s. 25.

37 Arnold Toynbee, "The Religious Background of Present Environment Crisis", *International Journal of Environmental Studies*, 1972, Volum 3, s. 141-146.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bir genellemeyle, Kur’an perspektifinden değerlendirildiğinde varlık âleminde en özel konum insana verilmiş, fikir ve inanç bakımından en şerefli yer insana tahsis edilmiştir diyebiliriz.³⁸ Kaldı ki Kur’an’ın çeşitli yerlerine serpiştirilen insanın yaratılış serüvenine dair bilgiler içerisinde dahi onun bu değerine işaretler vardır.³⁹

Kur’an, bir yandan insanı ontolojik yönden tanımlayıp evrendeki değerini belirlerken diğer taraftan ona atfedilen bu değerini ortaya koyar. Meselâ, “*Gerçek şu ki kendisinden ‘insan’ olarak söz edilmeye değer bir varlık haline gelinceye kadar insanın üzerinden uzun zaman geçti. (Nihayet üreme safhasına geldiğinde) biz insanı karışık bir sudan yarattık. Onu imtihan etmek maksadıyla yarattığımız için, kendisine iştirip görme, anlayıp kavrama kabiliyeti verdik.*”⁴⁰ ayetiyle bunun sebebinin insanın tabi olacağı imtihan süreci olduğunu, bu yüzden kendisine diğer varlıklardan farklı olarak akıl ve irade gücü verildiğini beyan eder. Bunu açıklayan bir başka ayet şudur: “*Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu göstermek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur. O, çok güçlüdür ve çok bağışlayandır.*”⁴¹

İnsanın yeryüzündeki varlığının temel anlamı bu sorumluluğa muhatap olmasıdır. Maddî varlığı itibarıyla Allah indinde çok basit olmasına rağmen yüklendiği görev bakımından ontolojik olarak varlık âleminde en üsttedir. O, bu özelliği dolayısıyla *halîfe* olarak nitelendirilmiştir. Onun halîfe oluşuyla sorumluluğunu/imtihanını birlikte ifade eden ayetlerden birisi şudur: “*Sizi yeryüzünün halîfeleri kılan, verdiği şeylerle denemek için sizi derece bakımından birbirinizden üstün kılan O’dur. Şüphesiz Rabbin cezası çok çabuk olandır. Yine O, gerçekten bağışlayan ve merhamet edendir.*”⁴²

Kelime olarak *halîfe*, kendinden öncekinin yerini alan, aslın yerine geçen, sultan, vekil anlamlarına gelmektedir.⁴³ Kavramın konumuzla alakalı kalıbı olan *halîfe* ve çoğulu *halâif* lafızlarının Kur’an’da geçtiği yerlerde, bağlama bağlı olarak kazandığı anlam insana atfedilen değeri bize açıkça göstermektedir.⁴⁴ Ama bunlardan en önemlisi insanın yaratılış sebebinin ve serüvenini kısmen konu edinen Bakara 30-34 arasındaki şu pasajlardır: “*Hani bir zamanlar Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde (onu sahiplenip imar edecek) birini halîfe yapacağım’ demişti. Bunun üzerine melekler de, ‘Hayret!*

38 Akkâd, Abbas Mahmud, *el-İnsân Fi’l-Kur’an*, Mektebetü’l-Usre, Kahire, ts. s. 23; وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالنَّجْرِ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِيهِ نَبِيًّا فَرَسَدُوا لَهَا يَا أَعْينُ الْعَالَمِينَ شَرٌّ مُنْذَرًا وَإِنَّا لَهُ لَنَكِيدُونَ 17/70.

39 Bkz. En’am 6/2; A’râf 7/11, 12; Hicr 15/26-33; Mü’minûn 23/12-14; Secde 32/7-9; Sâd 38/71, 72.

40 هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا 76/1, 2.

41 Mülk 67/2.

42 وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ En’am 6165.

43 Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, tah. Abdülhamid Hendâvî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c. I, s. 437; Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1997, I/I, s. 287; Cevherî, İsmail b. Hammad, *Sihâh*, tah. Ahmed Addu’l-Gafur Attar, Dâru’l-İlmi’l-Muallimîn, Beyrut, 1990, c. IV, s. 1356; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Meârif, Kahire, ts. s. 1235.

44 Bkz. Bakara2/30; En’am 6/165; A’râf 7/69, 74; Yunus 10/ 14, 73; Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi halife yapacaksın? Oysa biz sana hamd ediyor, seni tesbih ediyor, tenzih edip yüceltiyoruz.’ demişler, Allah da ‘Hayır! Ben sizin bilmediklerinizi bilirim; benim bir bildiğim var’ diye karşılık vermişti. Allah Âdem’e tüm isimleri öğretti. Sonra meleklerle şöyle buyurdu: ‘Mademki görev ve sorumluluk üstlenme hususunda kendinizi Âdem’den daha layık görme iddiasındasınız, o halde bütün bu şeylerin/varlıkların isimlerini bana söyleyin.’ Melekler şöyle karşılık verdiler: (Rabbimiz!) Sen yüceler yücesisin. Biz senin öğrettiğinden başka hiçbir bilgiye sahip değiliz. Şüphesiz sen her şeyi bilir, her şeyi kusursuz şekilde yapıp edersin. Bunun üzerine Allah, ‘Ey Âdem! Meleklerle bütün bu varlıkların isimlerini söyle de (senin bu üstün meziyetini) anlansınlar. Âdem, onların isimlerini söyleyince Allah şöyle buyurdu: ‘Göklerde ve yerde gizli ve bilinmez olan ne varsa hepsini bilirim; keza ben sizlere gizli saklı tuttuklarınızı da açığa vurduklarınızı da bilirim dememiş miydim. Vaktiyle meleklerle, ‘Âdem’in üstünlüğünü kabullenin!’ buyurduk. Bütün melekler Âdem’in üstünlüğünü kabul ettiler, ama İblis buna yanaşmadı. Küstahça böbürlendi ve böylece nankörlerden oluverdi.”⁴⁵ Ayette geçen *halife* kelimesiyle Hz. Âdem’in şahsında insanoğlunun kastedildiğinden şüphe yoktur.⁴⁶ Sıhhati tartışılabilir olmasına rağmen bu ayetler çerçevesinde Âdemoğlunun daha önceden bozgunculuk yapmış bir topluluğun yerine getiriliyor olması gibi rivayetler *halife* kavramı üzerinden insana yüklenen anlamı daha da bariz hale getirmektedir.⁴⁷ Kaldı ki meleklerin bu yaratılışı şaşkınlıkla karşılama, Âdem’e öğretilen isimleri bilememeleri ve neticede ona secde etmelerinin/saygı göstermelerinin istenmesi zaten ona atfedilen değeri ortaya koymak adına yeterlidir.*

Şu kadar var ki Kur’an’ın insana değer atfeden ayetleri bu diyalogla sınırlı değildir. Aynı şekilde bu seçkinliğin fitrî olarak tüm insanoğlunda mevcut olduğunu, “*Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.*”⁴⁸ ayeti te’kid için olan “lam” (ل) ve “gad” (قد) harfleriyle başlamasının yanında çokluk ifade eden tef’îl babının kullanıldığı kerreme kelimesinin ve ardından benî âdem ifadesinin kullanılması açıkça ifade ederken, içerisinde kasemin de yer aldığı şu ayetlerle de daha da güçlendirilmiş olur: “*İncire, zeytine, Sina dağına ve şu emîn beldeye yemin ederim ki, biz insanı en güzel biçimde yarattık.*”⁴⁹ “*O, gökleri ve yeri bir amacı*

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ Bakara 2/30-34.

46 Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Umer, *el-Keşşâf*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts. c. I, s. 61; Âlûsî, Şihabuddîn es-Seyyid el-Mahmûd, *Râhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azîm*, Daru Fikr, Beyrut, 1997, I/I, s. 351; Abduh, Muhammed, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Hakîm*, c. I, s. 258, 259; Esen, Muammer, “İnsanın Halifelîği Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı I, s. 34.

47 Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tafsîru Mukâtil b. Süleyman*, tah. Ahmed Ferid, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. c. III, s. 425; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I/I, s. 288, 289; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 61; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu’l-Kadîr*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997, c. I, s. 82.

48 *أُولَئِكَ كَرَّمْنَا نَبِيَّ آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي النَّبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا* Isrâ 17/70.

49 *وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ* Tîn 95/1-4.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

gerçekleştirmek üzere yaratmıştır. Size şekil vermiş, onunla en güzel şekle bürünmüşsünüz. Sonunda dönüşünüz O'na olacak ve O'na hesap vereceksiniz”.⁵⁰ Ayetlerde söz konusu edilen beşerî mükemmeliyetin, gerek rûhî, gerekse bedenî bakımdan olabilecek en güzel kıvamı ifade ettiği söylenmektedir.⁵¹

Bu noktada akla, Kur'an'da insanın zafiyetinden,⁵² hırslılığından,⁵³ aceleciliğinden,⁵⁴ zâlim ve cahilliğinden,⁵⁵ nankörlüğünden⁵⁶ söz eden ayetlerin de olduğu gelebilir. Hâlbuki ilgili ayetlerde Allah'a nispetle insanın âdeta bir hiç konumunda olduğu dile getirilerek sorumluluğu çerçevesinde yapması gerekenlere yönelik bir telkin söz konusudur. Bu ayetlerde insana, kendisine yüklenen zıt kabiliyetler hatırlatılarak sorumluluğu/imtihanı çerçevesinde karşılaşacağı iyiyi veya kötüyü tercih eğiliminde iradesini düzgün kullanması öğütlenir. Dolayısıyla ilgili ayetlerde çelişkiden ziyade yine onun seçkinliğine ve bu konumunu korumasına yönelik bir uyarı söz konusudur diyebiliriz.

İnsana atfedilen bu önem bazen de *teshîr* (التسخير) kelimesinin kullanımı bağlamında vurgulanmaktadır. Kelime olarak *teshîr*, “bir kimseyi istemese de zorla bir işe yöneltmek, itaat ve inkiyat ettirmek, birinin emrine vermek” anlamlarına gelmektedir.⁵⁷ Bu kavramla, gayb ve şehâdet alemine ait bir çok varlığın insanın tasarrufuna boyun eğdirildiği ve hizmetine sunulduğu ifade edilmektedir.⁵⁸ Zaten daha yaratılış sürecinin bir kısmına değinilen Bakara 30-34 ayetlerde geçen diyalogdan hareketle dünyayı imar konusunda tüm mahlûkatın insana boyun eğdirildiği (*teshîr*) gerçeği üzerinden insanın onlar içerisindeki farkına vurgu yapıldığına işaret edilir.⁵⁹

Kur'an'ın konu edindiği varlık âlemi ve onun sona erdirilişi/kıyâmet insan üzerinden kurgulanır. Doğum ve ölüm onu hikâyeye eder. Kıssalar, onun serüvenini dile getirir. Varlık âlemindeki mücadele onun üzerinden anlatılmıştır. Cinlerin varlığı ve konumundan bahsediliş ona verilmek istenen bir mesaj içerir. Şeytan ona musallat olmuştur. Meleklerin ulviliği ile şeytanın süfliliğidir ona değer katan. Kirâmen kâtibin onun yaptıklarını kaydeder. Ölüm meleği onun canını alır. Peygamberlerin rehberliği

50 *Teğâbûn* 64/3. خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ

51 Âlûsî, XVI/XXX, s. 314.

52 Nisa 4/28.

53 Meâric 70/19.

54 Enbiyâ 21/37.

55 Ahzâb 33/72.

56 Hûd 11/9; Hac 22/66; İsrâ 17/67.

57 el-İsfahânî, Râğib, , *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, tah. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru's-Sâmiyye, Beyrut, 1997, s. 402; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 1963; Yazır, VI, 4312.

58 *İbrâhîm* 14/32, 34; Bkz. Ra'd 13/2; ^Hicr 15/28, 29; Nahl 16/12, 14; Hac 22/36, 65; Lokman 31/20; Zuhuf 43/13; Câsiye 45/13.

59 Abduh, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, c. I, s. 269.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

onadır. Yaptıklarıyla yüzleşecek ve karşılığını görecek odur. Kıyamet onun için kopacak, mahşer onun için kurulacaktır. Orada hesap verecek olan, “*Rabbine and olsun ki, hepsine yaptıklarının hesabını soracağız*”⁶⁰, “*And olsun ki biz, kendilerine (peygamber) gönderilenlere soracağız, onlara gönderilen elçilere de her halde soracağız*”⁶¹ ayetlerinde belirtildiği gibi yine sadece insandır. Cennet ve cehennem tasvirleri onun için yapılır. Kaldı ki Kur’an’da epeyce yer tutan Cennet ve Cehennem tasvirleri ceza ve mükâfatını çekeceği alanlar olmanın yanında ayrıca insanın yaşam sürecine yönelik bir uyarı özelliği de taşımaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse Kur’an’ın her bir pasajı, konusu, mesaj ve maksadı ancak insana atfedilen bu değer üzerinden daha iyi okunup anlamlandırılabilir. Çünkü o, insan kelimesinin taşıdığı anlamlarından birisi olan “göz bebeği”ne yakışır şekilde adeta kâinatın göz bebeğidir. İnsanı çekip aldığımızda birçok konu boşlukta kalır ve anlamsızlaşır. Meselâ insanın konumunu düşünmeden cin taifesinden niçin bahsedildiğini çok anlamlandıramayız. Melek ve şeytan zıtlığında çizilen atmosferi de çözümlenmekte zorlanabiliriz. Kur’an’ın kendisi dahi atıl kalır. Zaten vahyin bu anlamda muhatabı sadece insandır. Çünkü bizatihi Kur’an kendisini insana yol gösterici olarak niteler.⁶² İnsanın olmadığı bir yerde ahirete müteallik tüm anlatımlar boşa çıkar. Netice-i kelam Kur’an’ın varlık âlemine dair bütün anlatımı insanı ve onun yaşam serüvenini hedef almaktadır. Meseleyi, şu beyt âdetâ özetler niteliktedir:

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen.

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.⁶³

(Kendi zatına hoşça bak ki, sen âlemin özü ve hülâsasısın. Sen bütün varlık âleminin göz bebeği olan âdemsin.)

Yukarıda da değindiğimiz gibi insan bu değeri, ona yüklenen *sorumluluk/teklif* veya bir başka ifade ile tabi tutulduğu *imtihan* sebebiyle elde eder. Konunun tüm boyutlarıyla tamamlanabilmesi için bu aşamada Kur’an’ın ona yüklediği bu *sorumluluk* ilkesinden de ana hatlarıyla söz etmemiz gerekecektir.

2.2. Kur’an’ın ‘Sorumlu Varlık’ Nitelemesi

Yukarıda bahsetmeye çalıştığımız gibi evrenin öznesi durumunda olan bu tâc varlık⁶⁴ başıboş bırakılmayacaktır. ⁶⁵ Aslına bakılırsa Kur’an’ın insana atfettiği değer temeli ona yüklenen bu sorumluluğa/emânete dayanmaktadır. Dolayısıyla Kur’an’ın insan için zikrettiği özelliklerin tümünü

60 Hicr 15/92, 93.

61 A’râf 7/6.

62 Bakara 2/2, 5; Nahl 16/102; Neml 27/2, 77; Zümer 39/23; Fussilet 41/44 vb.

63 Gölpinarlı, Abdülbâkî, *Şeyh Gâlip Divanı’ndan Seçmeler*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, s. 12.

64 Kılıç Sadık, *Kur’an’ı Anlama Sorunu*, s. 11.

65 Kıyâme, 75/36.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sorumluluk ilkesinde düğümleyebiliriz⁶⁶ Bu sorumluluğu tüm boyutlarıyla, “*Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zâlim, çok câhildir.*”⁶⁷ ayeti bariz bir şekilde ifade etmektedir. Ayette *emânet* olarak nitelenen bu sorumluluğun gerek dinî gerekse dünyevî hemen her şeyi kapsayacak nitelikte olduğu belirtilmiştir.⁶⁸

el-Emn, el-emân, el-emâne (الأمان- الأمانة) hepsi mastarken⁶⁹ söz konusu ayette bu sorumluluğu ifade bağlamında *emâne* (الأمانة) mastarının kullanılması, amânetin, insana Allah’ın tevdi ettiği bir görev olduğu, Allah’ın bu konuda ona güvendiği, itaati gerekli gördüğü şeklinde yorumlanmış; mükellef olmanın gerektirdiği şeylerden her birini eksiksiz yerine getirmesi gerektiği ilkesiyle ilişkilendirilmiştir.⁷⁰ Zaten buna emanet denilişinin sebebi de budur.⁷¹

Ayrıca, teşbih sanatı kullanılarak önce göklere ve yere teklif edildiği halde onların çekimser davranarak sorumluluğu insanın yüklendiğinin ifade edilmesi ise ayrı bir mesaj barındırır.⁷² Durumun ehemmiyeti ve büyüklüğü ancak böyle bir teşbih-i temsîli ile anlatılarak vurgulanabilir.⁷³ Bu sebeptendir ki Mevdûdî meseleyi biraz daha netleştirerek buradaki emânetin insana verilen *hilâfet* olarak algılanması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁴ Aslında Kur’an dilinde bunun diğer bir adı insanın gücü dâhilinde mükellef/sorumlu olma durumudur.⁷⁵ Zaten Kur’an’ın altı farklı yerinde geçen *emânet*,⁷⁶ emanetin değişik boyutlarına işaret etmesine rağmen *sorumluluk* anlamında birleşmektedir. Kaldı ki yine “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”⁷⁷ ayeti insanın bu sorumluluğuna işaret etmektedir.

Kur’an’ın insana yüklediği sorumluluk/emanet, fert bazında olduğu kadar cins bazında da öngörülmüş bir sorumluluktur. Yani Kur’an’a göre insanın ferdî sorumluluğu olduğu gibi toplumsal

66 Akkâd, *el-İnsân Fi'l-Kur'an*, s. 16.

67 Ahzâb 33/72. إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

68 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII/XIII, s. 71; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 385.

69 el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 90; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI/XXII, s. 139.

70 Mukâtil, *Tafsîru Mukâtil* c. III, s. 57; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI/XXII, 139.

71 Beydâvî, Nâsuru'd-Dîn Ebû Said Abdullah b. Amr, *Envâru't-Tenzîl ve Esr'aru't-Te'vîl*, Mecmua mine't-Tefâsîr içerisinde, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. c. V, s. 143.

72 Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, 248; Yazır, *Hak Dini*, c. VI, 3934; Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Heyet, İnsan yayınları, İstanbul, 1991, c. IV, s. 465.

73 Teşbih-i temsîli: Benzetme yönü, birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde olan ve birden fazla unsurdan meydana gelen teşbihe denir. Bkz. Bulut, Ali, *Belâgat*, İFAV, İstanbul, 2015, s. 209.

74 Mevdûdî, *Tefhîm*, c. IV, s. 465.

75 Bkz. Bakara 2/233, 286; Nisa 4/84; En'am 6/152; A'râf 7/42; Mü'minûn 23/62; Talâk 65/7.

76 Bkz. Bakara 2/283; Nisâ 4/58; Enfâl 8/27; Mü'minûn 23/8; Ahzâb 33/72; Meâric 70/32.

77 وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ Zâriyât 51/56.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sorumluluğu da söz konusudur.⁷⁸ Bazı ayetlerde kullanılan “*Ey insanlar!*” veya “*Ey âdemoğlu*” şeklindeki hitaplar insanlığın toplumsal boyutunun dikkate aldığını göstermektedir. Geçmiş ümmetlere dair anlatılan helak edilme sahneleri toplumsal sorumluluğun yerine getirilmeyişinin bedelidir.

Aslında insan fitrî haliyle o sorumluluğu hisseder. Sahip olduğu akıl ve irade onu âdeta buna mecbur kılar. Zaten Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Maturîdî'nin (ö. 333/944) herhangi bir şer'î delil olmasa dahi insanın akıyla Allah'a inanma gerektiğini söylemesi bu sebeple olmalıdır.⁷⁹

Kur'an'ın anlam dünyasında bu sorumluluk süreci *insanın imtihanı* olarak değerlendirilmektedir. Kur'an'da çeşitli kavramlar kullanılarak birçok ayette dile getirilen bu *imtihan*, dünya şartlarında insanın doğumu ile ölümü arasındaki yaşam sürecinde gerçekleşmektedir.⁸⁰ İmtihanın ana ilkeleri Kur'an tarafından belirlenmiştir. O'nun dilinde bunun kapsamı, başta Allah'a inanç olmak üzere, “*Gerçek şu ki her canlı ölümü tadacaktır. Biz sizi (dünyada) kötülük ve iyilikle sınıyoruz. Sonuçta hepiniz hesap vermek üzere huzurumuza geleceksiniz*”,⁸¹ “*Biz İsrailoğullarını parça parça edip her birini bir yere dağıttık. Onların bir kısmı iyi ve mü'min kimselerdir. Bir kısmı ise öyle değildir. Biz onları Allah'a yönelmeleri için çeşitli nimetlerle ve felâketlerle imtihan ettik*”⁸² ayetlerinde geçtiği üzere “*hayır ve şer*” veya “*hasenât ve seyyiât*” şeklinde geniş bir alana yayılarak ifade edilmiştir. Bunun içinde insanın gönlüne hoş geleninden azıcık hoşnutsuzluk yaratanına kadar yaşanılması muhtemel her şey vardır. Hatta belki de zor olanı gönle hoş gelenle imtihan olmaktır. Nitekim Kur'an, farklı yerlerinde bu imtihanın canla, malla, evlatla, korkuyla, savaşıla vb. yapılabileceğini belirterek anlatımını bazen somutlaştırır. Bunları çeşitli şekillerde kabaca sınıflamak da mümkündür.⁸³ Ama aslında herkesin imtihanı kendi dünyasında yüzleştiği, yaşadığı şeylere karşı belirlediği tutumla gerçekleşmektedir. Bunun sınırlarını çizmek ve çeşitlerini saymak hemen hemen mümkün değildir. Çünkü her birey kendi yaşadıkları ve hissettikleriyle âdeta ayrı bir dünyadır. Kur'an'ın buradaki ana ilkesi hiç kimsenin güç yetiremeyeceği bir imtihanla sınanmayacağıdır.

Kur'an'a göre bu süreçte insan, ya ahsen-i takvime yönelecek ya da esfel-i sâfilîne doğru yol alacaktır. “*Ona iyi ve kötü olma kabiliyetini verdi*”⁸⁴ ayeti insandaki bu potansiyeli dile getirmektedir. İnsanın imtihan süreci anlatılırken Kur'an'ın insan-Allah, insan-varlık ilişkisi bağlamında dile getirdiği tüm emir ve yasakları, tavsiyeleri ve ahlak anlayışını insana verilen değer bağlamında değerlendirmemiz

⁷⁸ Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, s. 75-79.

⁷⁹ Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, tah. Fethullah Halîf, Mektebetü'l-İslamiyye, 1979, İstanbul, s. 11-19; Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *DİA*, c. II, 1989, s. 475.

⁸⁰ Bkz. Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, s. 23-45.

⁸¹ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُم بِالسَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ Enbiyâ 21/35.

⁸² وَقَطَعْنَا لَهُم فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ ذُونَ ذَلِكَ وَنَبَلُّونَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجَعُونَ A'râf 7/168.

⁸³ Bkz. Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, s. 23-45.199-315.

⁸⁴ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا Şems 91/8.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

mümkündür. Ya takvada zirveye ulaşacak ya da tuttuğu yol bakımından hayvanlardan da aşağıda (belhüm edal) bir yer edinecektir.⁸⁵ Onun yaşam skalası bu iki değer arasında gidip gelecektir. O, mânevî değerini bu yolculukta bulunduğu konumdan alacaktır. Ya Mûsa’yı hatırlatacak ya Firavn’ı. Ya Hz. Ömer gibi olacak ya da Ebû Cehil. Ya Hz. İbrahim’i temsil edecek ya da Nemrud’u. Ondan ya imar ve inşa adına söz edilecek veya tahrip ve yıkım. Ya mutluluk ve huzur saçacak ya da kan ve gözyaşı. O ya umut olacak ya kahır. Böylelikle gerçekleşecek imtihanla sonuçta insanlar arasında hiyerarşik bir yapı ortaya çıkacaktır. Ancak Kur’an’ın hedefi ve donatısı ve hatta insana yönelik eleştirisi ve ceza tehdidi sergilediği değerler üzerinden insanın hayatını tamamlatma arzusuna matuftur. Kur’an insana ait bütün değer yargılarını bu ilke üzerinden üretmektedir. Bunun için Allah insanlığın geneline hitaben, *“Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.”*⁸⁶ buyurmuştur. Düşeceği hatalar karşısında hemen cezalandırmayarak tevbeye teşviki ve bu bağlamda af va’di ancak bu şekilde okunabilir.

Kur’an’ın yaptığı tasvirlerden insanın taşıdığı bu halet-i ruhiyenin içinde yaşadığı topluma da sirayet ettiği anlaşılmaktadır. O ya Ashâb-ı Kehf olur ya da Ashâb-ı Uhdûd. O toplumsal konsensüsten ya Hz. Adem, İdris, Salih, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed’in yolunu temsil eden hidayete ermiş topluluklar ya da Âd, Semûd, Lût gibi helaka maruz kalan guruh ortaya çıkar.

Nihayetinde Kur’an’a göre insanın imtihan serüveni bireysel ölümüyle veya kıyametin kopmasıyla tamamlanacak, bu aşamadan sonra yaptıklarının karşılığını göreceği kısaca *âhiret hayatı* diye ifade edebileceğimiz cezâ ve mükâfat aşaması başlayacaktır. Âhirete kapı açarak insanı yokluğa mahkûm etmemesi Kur’an’ın insana atfettiği en önemli değer boyutudur. Detayına girmeden Kur’an’ın ahiret adına olumlu/Cennet veya olumsuz/Cehennem olarak yaptığı tasvirlerin yine insana atfettiği değerle ilişkili olduğunu ifade etmekle yetineceğiz. Çünkü Kur’an’da âhiret âlemine yönelik yapılan tasvirleri, orada insanın yüzleşeceği yaşam serüvenini anlatmanın yanında ve hatta ötesinde insanın dünyada ayağını denk almasına matuf uyarılar olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu uyarılarla onun aslî hüviyetini, yani fitrî (saf) özelliğini korunması istenir. Neticede çift boyutlu anlam içeriğiyle Cennet-Cehennem veya kısaca âhiret tasvirlerinin dahi insana atfedilen değer etrafında düğümlendiğini görebiliriz.

Sonuç

Kur’an ezeli, ebedî, tek olan Allah ile sonradan yarattıkları arasında mutlak bir ayırım yapmakta, O’nu sıfatlarıyla anlatıp eşsiz ve benzersizliğini dile getirmektedir. Sonradan yaratılanlar arasında ise

85 Furkan 25/44.

86 يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ Hucurât 49/13.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

insana özel bir konum atfetmektedir. Diğer varlıkların tümü âdeta insanın yaşam şartlarını oluşturmak için yaratılmış mütemmim cüzler gibidir.

Kur'an, Allah'ın *kudret eliyle yarattığına* ve *kendi ruhundan üflediğine*, ona *secde ettirildiğine* vurgu yaparak varlık içerisinde insana atfedilen özel değere işaret eder. Bu değeri *halife* olarak adlandırmasıyla taçlandırır. Bu nitelermelerde onun maddî varlığı kadar mânevî yönüne de işaretler vardır. Diğer varlıkların tümü âdeta ona hizmet için yaratılmıştır. Bunu en açık şekilde teshîr kavramının kullanıldığı ayetler bağlamında vurgular.

Kur'an'a göre varlık âlemi insanın imtihan sahasıdır. Bu sebeple kendisine diğer varlıklardan farklı olarak akıl ve irâde verilmiştir. O dünya hayatında kendi algı dünyasına göre hayır-şer, iyi-kötü olarak niteleyebileceği her şey ile imtihan edilmektedir. Ona asıl değer atfı başka hiçbir varlığa yüklenmeyen sorumlu/imtihan olma özelliğinden dolayı yapılır. Yine hiçbir varlık hakkında dile getirilmediği halde sadece insanın her tür yaşam öyküsünün kayıt altına alındığından söz edilir.

İnsan, gerek birey gerekse toplumsal olarak yaptıklarından sorumludur. Ölüm veya kıyamet süreciyle başlatılacak âhîret hayatında yaptıklarıyla yüzleşecek ve karşılığını alacaktır.

Kur'an'ın Cennet-Cehennem başta olmak üzere âhîret hayatına dair tasvirleri insanın gelecekte karşılaşacağı yenedünyası hakkında bilgi vermenin yanında daha çok onun dünya yaşamına çeki düzen vermesini sağlayacak uyarı mesajları içerir. En önemlisi de âhîrete açtığı kapı ile Kur'an insanı yokluğa mahkûm etmez. Ölüm sonrası ona yeni bir yaşam alanı sunar.

Elest bezmi tasviriyle başlatılan, ahirete açılan pencere ile sürdürülen varlık hikâyesi baştan sona insan merkezli devam eder. Netice itibarıyla her konu ve pasajı insan merkezli olan Kur'an'ın insana atfettiği değer, başka hiçbir varlıkla kıyaslanmayacak niteliktedir.

Kaynakça

Abduh, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Dâru'l-Menâr, Kahire, h. 1367, I-XII.

Akkâd, Abbas Mahmud, *el-İnsân Fi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Usre, Kahire, ts.

Âlûsî, Şihabuddîn es-Seyyid el-Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*, Daru Fikr, Beyrut, 1997.

Beydâvî, Nâsuru'd-Dîn Ebû Said Abdullah b. Amr, *Envâru't-Tenzîl ve Esr'aru't-Te'vîl*, Mecmua mine't-Tefâsîr içerisinde, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Bulut, Ali, *Belâgat*, İFAV, İstanbul, 2015.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *Sihâh*, tah. Ahmed Addu'l-Gafur Attar, Dâru'l-İlmi'l-Muallimîn, Beyrut, 1990.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Çiftçi, Adil, “Fazlurrahman’ın Dinamik Şeriat Anlayışı”, *İslâmiyât*, Ankara, 1998, sayı 4, s. 171-203.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Esen, Muammer, “İnsanın Halifelîği Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı I, s. 15-38.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, tah. Abdülhamid Hendâvî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Gibb, H. A. R., *Muhammedanizm An Historical Survey*, Oxford University Press, London, 1969.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan yayınları, İstanbul, ts.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Şeyh Gâlip Divanı ’ndan Seçmeler*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.
- el-İsfahânî, Râğîb, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’an*, tah. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru’s-Sâmiyye, Beyrut, 1997.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar neşriyat, İstanbul, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Meârif, Kahire, ts.
- Kaya, Süleyman, *Kur’an’da İmtihan*, İnsan yayınları, İstanbul, 2003.
- Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur’an’ı Anlama Sorunu*, İhtar yayınları, İstanbul, 1999.
- Konevî, Sadreddin, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, Ankara, 2007
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu’t-Tevhîd*, tah. Fethullah Halif, Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tah. Ahmed Ferid, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Mustafa Sabri, “Vahdet-i Vücut”, çev. Hüseyin Atay, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1975, sayı II, s. 151-174.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli’d-Dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, DİB yayınları, Ankara, ts.
- Sezgin, Fuat, *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, Türkiye Bilimler Akademisi, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu’l-Kadîr*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1997.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Toynbee, Arnold "The Religious Background of Present Environment Crisis", International Journal of Environmental Studies, Volum 3, 1972.

Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *DİA*, c. II, 1989.

Türcan, Galip, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı 15/2, s. 139-158.

Watt, W. Montgomery, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, Kitabevi, İstanbul, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 1992.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser neşriyat, İstanbul, ts. I-X.

Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, İFAV, İstanbul, 1984.

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet yayınları, İstanbul, 1984.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Umer, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

II. OTURUM/ II. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 17:00- 18: 30

29 September 2018 Time: 17:00 – 18:30

KUR’AN VE SÜNNETE GÖRE İNSAN TASAVVURU

ABDURRAHİM ARVASÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. M. Salih GECİT

الإحسان إلى الإنسان في الإسلام (الوقف على غير المسلم أنموذجا)

Prof. Dr. Abdullah Dirshevî

Sünnet Çerçevesinde İnsanca Yaşama Kriterleri

(Sulh-Kul Hakkı ve Edeb Bağlamında)

Dr. Öğr. Üyesi Uğur ERMAN

Sünnet Perspektifinde İnsan Onuru

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK

احترام مشاعر المسلمين و غير المسلمين في السنة النبوية

Dr. Mohsin İbrahim Ahmed ed-Duskî

Kur’an’a Göre

İslam Davetçisinin Temel Özellikleri

Arş. Gör. Büşra ÖZDEMİR

الإحسان إلى الإنسان في الإسلام

(الوقف على غير المسلم أمودجاً)

عبد الله بن محمد نوري الديرشوي / Prof. Dr. Abdullah Dirshevî

Melik Faysal Üniversitesi/SUUDI ARABİSTAN / جامعة الملك فيصل

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة: الحمد لله، والصلاة والسلام على خاتم رسل الله، سيدنا محمد وآله وصحبه ومن والاه.

وبعد، فإن القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة حافلان بالنصوص التي تُرغّب المسلم في الإحسان، وهي نصوص عامة لا تفرق بين مسلم وكافر، ولا بين إنسان وحيوان وجماد، لأن الإحسان من أخلاق الله تبارك وتعالى. قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ} (النحل: 90)، فالأمر بالعدل والإحسان جاء مطلقاً وبلا تقييد؛ لأنها مثلٌ عليا، وقيمٌ ساميةٌ في شرع الله.

وحين ذكر الله تعالى صفات المتقين الذين أعدت لهم الجنة، قال: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} (آل عمران: 134). أي أن "الله يحب من عمل بهذه الأمور... والعاملون بها هم المحسنون، وإحسانهم، هو عملهم بها"⁽¹⁾.

بل إن خاتم الأنبياء محمدٌ م ثمره من ثمار إحسان ربنا تبارك وتعالى بخلقه، كما أخبر سبحانه بقوله: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} (الأنبياء: 107)، فجعل الغاية والهدف من إرساله الرحمةً بالعالم كله، مؤمنه وكافره، وذلك لما حملته رسالته من هداية للناس، وتشريع قائم على دعائم الحق، وقيم العدل والسماحة. ولقد تجاوز إحسان الإسلام الإنسان، فقال م: {إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ} ⁽²⁾، قال النووي: هذا الحديث من الأحاديث الجامعة لقواعد الإسلام ⁽³⁾.

ومجالات الإحسان واسعة، وصوره كثيرة، والوقف على غير المسلم يمثل جانباً منها.

(1) جامع البيان للطبري: 215 / 7.

(2) صحيح مسلم: باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، رقم 1955.

(3) شرح النووي على مسلم: 107 / 13.

التمهيد: تعريف عام بالوقف، وبيان للمراد بغير المسلم

أولاً: تعريف الوقف ومشروعيته:

الوقف لغة: الحبس. يقال: وقفْتُ الدار؛ إذا حبستها⁽⁴⁾.

وإصطلاحاً: حبسُ مالٍ يمكنُ الانتفاعَ به مع بقاء عينه، بقطع التصرفِ في رقبته، وصرف ريعه إلى جهةٍ بَرٍّ، تقرباً إلى الله⁽⁵⁾.

وقد ثبتت مشروعيته بالكتاب والسنة والإجماع.

فأما الكتاب: فقوله تعالى: {لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ} آل عمران 92. والآية عامة في الحث على الإنفاق في سبيل الله، والوقف أحد هذه السبل⁽⁶⁾.

وأما السنة: فأحاديث كثيرة، منها حديث أنس بن مالك τ قال: "كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة نخلاً، وكان أحب أمواله إليه بَيْرُ حَاءٍ، وكانت مستقبله المسجد، وكان رسول الله ρ يدخلها، ويشرب من ماءٍ فيها طيب، فلما أنزلت {لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ}، قام أبو طلحة فقال: يا رسول الله، إن الله يقول: {لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ}، وإن أحبَّ أموالي إليَّ بَيْرُ حَاءٍ، وإنها صدقة لله، أرجو برها وذخرها عند الله، فضعها يا رسول الله حيث أراك الله. قال رسول الله ρ : (بخ. ذلك مال رابح، ذلك مال رابح. قد سمعتُ ما قلت، وإني أرى أن تجعلها في الأقربين) قال أبو طلحة: أفعلُ يا رسول الله، فقسمها أبو طلحة في أقاربه وبني عمه"⁽⁷⁾.

وأما الإجماع: فقد نقله ابن قدامة وابن الهمام وغيرهما⁽⁸⁾.

ثانياً: المقصود بغير المسلم⁽⁹⁾: نعني بغير المسلم -في بحثنا هذا- أهل الذمة، وهم مَنْ يُقيم في كنف الدولة الإسلامية، ولهم عهدٌ مؤبّدٌ مع المسلمين، وهؤلاء قد عَصِمَ الشارحُ دماءهم وأموالهم وأعراضهم، فلا يجوز لأحدٍ التعرضَ لهم من بعد أن أُعْطُوا ذمّةَ الله ورسوله⁽¹⁰⁾، وفيهم يقول الرسول ρ : (من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً)⁽¹¹⁾، وما يزال خلفاء المسلمين يوصي بعضهم بعضاً بهم خيراً⁽¹²⁾.

وستتناول الوقف على غير المسلم من خلال مطلبين:

المطلب الأول: الوقف على الذمي المعين

ونعني بالذمي المعين مَنْ تَمَّ تحديدهُ بذكر اسمه أو الإشارة إليه، كأن يقول: وَقَفْتُ هذا العقارَ على شمعون وذريته، أو يُوحنا وذريته، أو وقفته على هذا الشخص، وهو يعرفه أنه نصراني أو يهودي.

الفرع الأول: حكم الوقف على الذمي المعين:

(4) مادة (وقف): لسان العرب، حرف الفاء، فصل الواو.

(5) انظر: معني المحتاج: 2/ 376؛ الإقناع للحجاوي: 3/ 63.

(6) انظر: أحكام القرآن لابن العربي: 1/ 367-368.

(7) صحيح البخاري: 2/ 530 رقم 1392.

(8) انظر: المعني: 8/ 185؛ شرح فتح القدير: 6/ 207.

(9) يدخل في غير المسلم: الكافر الحربي والمرتد والمعاهد، ومن غير الوارد الوقف على الحربي والمرتد؛ لأنهما في حالة حرب مع الله، فكان الوقف عليهما باطلاً لمصادمته لمقصد الشارع من الوقف، وهو التقرب إلى الله تعالى، والمعاهد: إما أن يكون من أهل الصلح، أو من أهل الأمان الذين قدموا من بلد محارب إلى بلاد المسلمين بصورة مؤقتة، أو من أهل الذمة، والقسمان الأوليان غير مرادين بالبحث؛ لأنهما لا يعيشان في بلد الإسلام، فيبقى المعني بالبحث أهل الذمة. (انظر: رد المحتار: 4/ 341-342؛ 6/ 526؛ الشرح الكبير مع النسوي: 4/ 77-79؛ المهذب: 1/ 441؛ المعني: 5/ 320؛ آثار الحرب، وهبة الزحيلي: 176؛ 276).

(10) وهذا بالإجماع. انظر: البحر الرائق: 5/ 119؛ الفواكه الدواني: 2/ 281؛ معني المحتاج: 4/ 253؛ شرح منتهى الإرادات: 1/ 668.

(11) صحيح البخاري: 3/ 1155 رقم 2995.

(12) انظر: وصية عمر τ في صحيح البخاري: 1/ 469؛ ووصية علي τ في المعني لابن قدامة: 9/ 181.

اختلف العلماء في حكم الوقف على الذمي المعين على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الوقف على الذمي المعين مباحٌ وصحيحٌ ولازمٌ، سواءً أكان قريباً للواقف كالأب والأخ، أم لم يكن قريباً له، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة⁽¹³⁾.

القول الثاني: كراهة الوقف على الذمي مطلقاً سواءً أكان قريباً أم أجنبياً، وإليه ذهب الإمام مالك في إحدى الروايتين عنه⁽¹⁴⁾.

القول الثالث: كراهة الوقف على الذمي غير القريب، وأما القريب فلا بأس به. وإليه ذهب بعض أصحاب مالك كابن القاسم وابن رشد⁽¹⁵⁾.

القول الرابع: عدم صحة الوقف على الذمي إلا في القرابة. وإليه ذهب الحنابلة في أحد وجهين يقابل الصحيح من المذهب⁽¹⁶⁾.

الفرع الثاني: الأدلة في حكم الوقف على الذمي المعين ومناقشتها:

- أدلة القائلين بمشروعية الوقف على الذمي المعين:

استدل أصحاب القول الأول وهم الجمهور بجملة من الأدلة تفيد جميعها مشروعيتها بغير المسلم، والإحسان إليه بالهدية والوصية والوقف؛ لأنها من الصدقات التطوعية. وفيما يلي أهمها:

1- قال الله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ} (البقرة 272). وجه الدلالة في الآية كما قال الجصاص رحمه الله: "ما تقدم في هذا الخطاب وما جاء في نسقه يدل على أن قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} إنما معناه في الصدقة عليهم؛ لأنه ابتداء الخطاب بقوله تعالى: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَبِعِمَّا هِيَ}، ثم عطف عليه قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} ثم عقب ذلك بقوله تعالى: {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ}، فدل ما تقدم من الخطاب في ذلك وتأخر عنه من ذكر الصدقة أن المراد إباحة الصدقة عليهم وإن لم يكونوا على دين الإسلام"⁽¹⁷⁾.

فإذا جاز صرف الصدقات إليهم جاز الوقف أيضاً؛ لأنه من جملة الصدقات.

2- قال الله تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِبُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِبِينَ} (المتحنة 8).

وجه الدلالة في الآية ما بينه الإمام الشافعي رحمه الله بقوله: "يقال والله أعلم: إن بعض المسلمين تأثم من صلة المشركين، أحسب ذلك لما نزل فرض جهادهم، وقطع الولاية بينهم وبينهم، ونزل: {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} (المجادلة 22)، فلما خافوا أن تكون المودة الصلة بالمال، أنزل: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ} قال الشافعي رحمه الله: وكانت الصلة بالمال والبر والإقساط ولين الكلام والمراسلة -بحكم الله- غير ما نهوا عنه من الولاية لمن نهوا عن ولايته مع المظاهرة على المسلمين، وذلك أنه أباح برَّ من لم يظاهر عليهم من المشركين والإقساط إليهم... وكان الولاية غير البر والإقساط"⁽¹⁸⁾.

13 (الدر المختار: 526/6؛ حاشية العودي على كفاية الطالب الرباني: 343/2؛ روضة الطالبين: 317/5؛ كشف القناع: 246/4.

14 (البيان والتحصيل: 477/12.

15 (المرجع السابق: 477/12.

16 (الإصناف: 14/7.

17 (أحكام القرآن للجصاص: 180-178/2. وانظر في معناه أيضاً: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 337/3.

18 (أحكام القرآن للشافعي: 193-191/2.

ويقول الجصاص: " {أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ} عموم في جواز دفع الصدقات إلى أهل الذمة إذ ليس هم من أهل قتالنا"⁽¹⁹⁾.

وإذا جاز دفع المال إليهم على وجه البر والتقرب إلى الله، جاز الوقف لأنه من تلك الوجوه.

3- قال الله تعالى: {وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا} (الإنسان 8).

وجه الدلالة في الآية ما بينه الإمام الجصاص رحمه الله وهو: أنها نظير الآية السابقة {لَيْسَ عَلَيْكَ هَذَا هُمْ} في دلالتها على جواز صرف الصدقة إلى الكافر. قال: "فقد روي عن الحسن أنه قال: هم الأسراء من أهل الشرك"⁽²⁰⁾، وروي عن سعيد بن جبير وعطاء قال: هم أهل القبلة وغيرهم. والأول أظهر؛ لأن الأسير في دار الإسلام لا يكون إلا مشركاً"⁽²¹⁾. وقال في موضع آخر: "وهذه الآية تدل على أن في إطعام الأسير قرابة، ويقتضي ظاهره جواز إعطائه من سائر الصدقات"⁽²²⁾.

وإذا كان في إطعامهم بر وثواب، كان الوقف عليهم أيضاً كذلك، لأن الإحسان هو الإحسان.

4- عن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما أنها قالت: قدمت عليّ أمي وهي مشركة في عهد رسول الله ﷺ فاستفتيت رسول الله ﷺ قلت: إن أمي قدمت وهي راغبة، أفأصل أمي؟ قال: (نعم صلي أمك)⁽²³⁾.

قال ابن حجر: "قال الخطابي: فيه أن الرحم الكافرة توصل من المال ونحوه كما توصل المسلمة"⁽²⁴⁾. والوقف من الصلة بالمال.

5- عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: رأى عمر حلة على رجل تباع فقال للنبي ﷺ: ابتع هذه الحلة تلبسها يوم الجمعة، وإذا جاءك الوفد، فقال: (إنما يلبس هذا من لا خلاق له في الآخرة) فأبى رسول الله ﷺ منها بحلل، فأرسل إلى عمر منها بحلة، فقال عمر: كيف ألبسها وقد قلت فيها ما قلت؟ قال: (إني لم أكسبها لتلبسها، تبيعها أو تكسوها) فأرسل بها عمر ﷺ إلى أخ له من أهل مكة قبل أن يسلم⁽²⁵⁾.

وجه الدلالة في الحديث ما ذكره البخاري لدى تبويبه لهذا الحديث ولل سابق. فقد قال: "باب الهدية للمشركين، وقول الله تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ} (المتحنة 8).

قال ابن حجر رحمه الله تعالى: "والمراد منها بيان من يجوز برؤه منهم"⁽²⁶⁾. والوقف من البر فيجوز.

6- عن عكرمة أن أم المؤمنين صفية زوج النبي ﷺ قالت لأخ لها يهودي: أسلم ترثني. فسمع بذلك قومه، فقالوا: أتبيع دينك بالدنيا؟! فأبى أن يسلم، فأوصت له بالثلث⁽²⁷⁾.

قال ابن عبد البر: "لا خلاف علمته بين العلماء في جواز وصية المسلم لقربائه الكفار"⁽²⁸⁾. والوقف في معنى الوصية⁽²⁹⁾.

19) أحكام القرآن للجصاص. 327/5. وانظر كذلك: أحكام القرآن لابن العربي. 4/ 228؛ تفسير القرطبي. 59/18.

20) مصنف ابن أبي شيبة: 401/2 رقم 10408؛ السنن الكبرى للبيهقي. 129/9.

21) أحكام القرآن: 179/2. وأثر سعيد وعطاء أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: 401/2 رقم 10405.

22) أحكام القرآن: 370/5. وانظر كذلك: جامع البيان للطبري: 98/24.

23) صحيح البخاري. 924/2 رقم 2477؛ صحيح مسلم: 696/2 رقم 1003.

24) فتح الباري: 5/ 234.

25) صحيح البخاري. 924/2 رقم 2476.

26) فتح الباري: 5/ 233.

27) مصنف ابن أبي شيبة: 6/ 212 رقم: 3262، 30763، 30766؛ السنن الكبرى للبيهقي: 281/6 رقم: 12430-12431؛ التلخيص الحبير: 95/3 ولم ي حكم عليه! وقال ابن القيم في أحكام أهل الذمة (607/1): "صح الوصية للذمي المعين وكذلك يصح الوقف عليه وعلقت صفية أم المؤمنين هذا وهذا".

28) التمهيد: 300/14.

29) في رد المحتار: 406-407 (قالوا: عن الوصية والوقف: إنهما أخوان، وقالوا: الوقف يستحق من الوصية، وقالوا: إنهما يستحقان من واحد). وانظر: التاج والإكليل: 6/ 23؛ روضة الطالبين: 5/ 317؛ الإصناف: 7/ 15.

7- ولأنهم يملكون ملكاً محترماً، ويجوز أن يتصدق عليهم، فجاز الوقف عليهم كالمسلمين⁽³⁰⁾.

- أدلة القائلين بکراهة أو منع الوقف على الذمي المعين:

استدل القائلون بکراهة أو منع الوقف على الذمي المعين بآثار وردت عن بعض التابعين، وهي:

- 1- عن مجاهد وطاوس أنهما كرها الصدقة على النصراني. قال مجاهد: "لا تصدق على اليهودي ولا النصراني إلا أن لا تجد مسلماً"⁽³¹⁾، وقال عكرمة: "أطعمه ولا تعطه نفقة"⁽³²⁾.
 - 2- كما يمكن أن يستدل لهم بما ذكره ابن رشد حيث قال: "معنى كراهية الإمام مالك الوصية لليهود والنصارى هو أن يؤثرهم بالوصية لقربته منهم على المسلمين الأجانبين؛ فرأى الوصية للمسلمين الأجانبين أفضل من الوصية لقربته الذميين"⁽³³⁾، ويعلق ابن رشد على ما ذهب إليه أشهب من القول بجواز الوصية للذميين إجازة مطلقة دون كراهة سواءً أكانوا ذوي قرى أم أجنب بقله: "ومعنى ذلك -أي قول أشهب- في الأجانبين والله أعلم إذا كان لهم حق من جوار، أو يد سلف لهم إليه، أو ما أشبه ذلك. وأما إن لم يكن لذلك سبب فالوصية لهم محظورة؛ إذ لا يوصي للكافر من غير سبب ويترك المسلم إلا مسلم سوء مريض الإيمان، قال الله عز وجل: {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ} المجادلة 22"⁽³⁴⁾.
- مناقشة الأدلة:

أما أدلة القائلين بمشروعية الوقف على الذمي المعين فقد رأينا أنها تمثلت في نصوص صحيحة، تدل بعمومها على صحة الوقف على الذمي المعين، وليس ثمة دليل معتبر يعارضها.

وأما أدلة القائلين بکراهة أو منع الوقف على الذمي المعين فيمكن مناقشتها من وجوه:

- 1- لا تدل الآثار الواردة في الكراهة أو المنع على أن أصحابها يقولون ببطلان الوقف على الذمي المعين، أو أنهم يقولون لا ثواب في ذلك، بل غاية ما يذهبون إليه هو أن المسلم المحتاج أولى بصدقة أخيه المسلم من الذمي، بل روى أبو عبيد بسنده عن عبد الله بن مروان قال: قلت لمجاهد: إن لي قرابة مشركاً، ولي عليه دين أفأتركه له؟ قال: نعم، و صلُّه⁽³⁵⁾. ومثله عن عكرمة⁽³⁶⁾.
- 2- إن تلك الآثار تقابل بآثار أخرى كثيرة جداً في مشروعية التصدق عليهم، منها:

أ- عن عكرمة انه قال: باعت أم المؤمنين صفية زوج النبي م داراً لها من معاوية بمائة ألف. فقالت لذي قرابة لها من اليهود: أسلم، فإنك إن أسلمت ورتنتني. فأبى. فأوصت له. قال بعضهم: بثلاثين ألفاً⁽³⁷⁾.

ب- عن أم علقمة مولاة عائشة زوج النبي م أن أم المؤمنين صفية بنت حبي بن أخطب رضي الله عنها أوصت لابن أخ لها يهودي، وأوصت لعائشة رضي الله عنها بألف دينار، وجعلت وصيتها إلى ابن لعبد الله

30 (المعنى : 5 / 377.

31 (الأموال : 1/ 727 رقم 1986. مصنف ابن أبي شيبة : 2/ 401 رقم : 10400 - 10407.

32 (مصنف ابن أبي شيبة : 2/ 401 رقم : 10404-10402.

33 (البيان والتحصيل: 12/ 477.

34 (المرجع السابق : 12/ 478.

35 (الأموال 1/ 729 رقم 1995.

36 (الأموال 1/ 727 رقم 1989.

37 (مصنف عبد الرزاق: 6/ 33 رقم 9913. وأخرجه أبو عبيد عن يزيد بن الهاد أن صفية زوج النبي صلى الله عليه وسلم تصدقت على ذوي قرابة لها فهما يهوديان فبيع ذلك بثلاثين ألفاً. الأموال: 1/ 729 رقم 1994.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

بن جعفر. فلما سمع ابن أخيها أسلم لكي يرثها، فلم يرثها. والتمس ما أوصت له، فوجد ابن عبد الله قد أفسده. فقالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: بؤساً له، أعطوه الألف الدينار التي أوصت لي بها عمته⁽³⁸⁾.

ج- عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ تصدق على أهل بيت من اليهود فهي تجرى عليهم⁽³⁹⁾.

د- روي القول بجواز وصية المسلم للكتابي عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي وجابر بن زيد والشعبي وغيرهم⁽⁴⁰⁾.

قال أبو عبيد: " وإنما كرهت العلماء إعطاءهم من الزكاة خاصة فيما نرى، لسنة النبي حين ذكر صدقات المسلمين فقال: (تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم)، فجعلها واجبة لهم دون سائر الملل. فهذا هو الأصل فيه وله، فأما غير الفريضة: فقد نزل الكتاب بالرخصة فيها، وجرت به السنة"⁽⁴¹⁾.

والراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه الجمهور من الجواز إلا أن ذلك يجب أن يقيد بما يلي:

1- أن لا يكون كفره هو الباعث على الوقف عليه كما لو قال وقفت على من يخدم الكنيسة فإنه لا يصح لأنه إعانة على المعصية.

2- أن لا يكون مقاتلاً، ولا مخرجاً للمسلمين من ديارهم، ولا مظاهراً للأعداء على الإخراج.

3- أن يكون فيما يجوز تملكه للذمي، فلا يصح وقف مصحف أو عبد مسلم على كافر.

المطلب الثاني

الوقف على الذمي غير المعين

ونعني بالذمي غير المعين أن يوقف على أيتام أهل الذمة أو أراملهم أو فقرائهم.

الفرع الأول: حكم الوقف على الذمي غير المعين:

اختلف الفقهاء في حكم الوقف على الذمي غير المعين على قولين:

القول الأول: وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية في الأصح المعتمد، ويرون صحة الوقف على الذمي وإن لم يكن معيناً كأن يقول: وقفت على اليهود أو النصارى، أو على طائفة منهم كفقرائهم أو مساكينهم، ويقولون بلزوم التقيد به⁽⁴²⁾.

القول الثاني: وإليه ذهب الحنابلة وهو أحد وجهين عند الشافعية (يقابل الأصح المعتمد عندهم وقد استحسنته الراعي والنووي) ويرون عدم صحة ذلك⁽⁴³⁾.

ثانياً: الأدلة في حكم الوقف على الذمي غير المعين ومناقشتها:

- أدلة القائلين بصحة الوقف على الذمي غير المعين:

استدل القائلون بصحة الوقف على الذمي غير المعين بنفس الأدلة التي أسلفناها في الاستدلال على صحة الوقف للذمي المعين، إذ لا فرق بين المعين وغير المعين، ولا داعي لتكرارها.

³⁸ السنن الكبرى للبيهقي: 282/6 رقم 12431. وعن ابن عمر رضي الله عنهما مثله: مصنف عبد الرزاق: 33/6 رقم 9914.

³⁹ الأموال: 728/1، رقم 1993.

⁴⁰ مصنف ابن أبي شيبة: 401/2-402، مصنف عبد الرزاق: 33/6 رقم 9915؛ الأموال: 729-728/1. قال ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية: 1/266 بعد أن أورد جملة من المراسيل كلها تقيد الجواز: "يشد

بعضها بعضاً".

⁴¹ الأموال: 728/1.

⁴² شرح فتح القدير 200/6؛ التاج والإكليل: 23/6؛ معني المحتاج 381/2.

⁴³ شرح منتهى الإرادات 401/2؛ روضة الطالبين: 319/5.

- أدلة القائلين بعدم صحة الوقف على الذمي غير المعين:

استدل القائلون بعدم صحة الوقف على الذمي غير المعين بدليل عقلي، وهو النظر إلى الغاية من تشريع الوقف فقالوا: أي طاعة يقصده من جعل ماله الموقوف خاصاً بالنصارى أو اليهود وحرّم منه المسلمين⁽⁴⁴⁾، وقالوا: إنّ قصد الإعانة على المعصية، والتشجيع على الاستمرار في الكفر في هذا النوع من الوقف بيّن ظاهر⁽⁴⁵⁾.

ثالثاً: مناقشة الأدلة:

إن النصوص الشرعية التي أسلفنا ذكرها صريحة وقاطعة في جواز البر بأهل الذمة، و محل الخلاف بين الفريقين إنما هو في تخصيص غير المسلمين بالوقف دون المسلمين كأن يوقف على فقراء أهل الكتاب، أو مساكينهم، أو على النصارى عامة، أو على اليهود عامة، دون المسلمين!.

ولا شك أن هذا مما يدعو للتساؤل، فكيف يحبس المسلم ماله على غير المسلمين وهو يرجو برّه وذخره عند الله تعالى؟ وما سر تخصيصهم به إن لم يكن هو رضاه بكفرهم؟

ومن هنا فقد اعتبر الفريق الثاني هذا التخصيص قرينة على سوء نية صاحبه، وقالوا ببطلان هذا الوقف، لما فيه من الإعانة على المعصية، والتشجيع على الاستمرار في الكفر.

وأما الفريق الأول القائل بالجواز فإنه يرى أن السبب في التخصيص قد يكون غير ما ذكره أولئك، فقد يكون دافعه إلى التخصيص تأليف قلوبهم، وبيان سماحة الإسلام وسمو قيمه في التعامل مع المخالف، أو لأنه قد خصص جزءاً آخر من ماله للمسلمين، أو لأن غيره قد وقف على المسلمين، ولم يوقف أحد على أولئك، فقام هو بذلك. مثله في ذلك كمثل أولئك الذين وقفوا أموالهم على القبط والدواب العاجزة والطيور المصابة ونحوها، وخصصوها بها دون المسلمين. وهو تخصيص صحيح لازم من غير خلاف.

والراجح – والله أعلم – القول بالجواز كما هو مذهب الجمهور لعدم الأدلة التي تفيد الجواز وتجزئ الإحسان إلى غير المسلم، والبر به ما لم يكن محارباً، وعدم ورود ما يفرق بين المعين وغير المعين.

الخاتمة:

بعد أن أعان الله سبحانه وتعالى على إتمام البحث ألخص أهم أفكاره ونتائجه، فأقول:

- 1- الإحسان خلقٌ أصيلٌ وراسخٌ في قيم الإسلام ومبادئه، ويتسع دائرته ليشمل البهائم والجماد فضلاً عن الإنسان.
- 2- عامة أهل العلم على جواز الوقف على غير المسلمين سواءً أكانوا معينين أم لا، ما لم يكونوا محاربيين للمسلمين، أو متحالفين مع أعدائهم، أو مرتدين.
- 3- رغب شرعنا الحنيف في الإحسان إلى غير المسلم، ولم يكتف بإباحته، وأخبر أن الله يحب مثل هذا الصنيع.
- 4- تتمثل صور الإحسان لغير المسلم في الوقف والوصية والهبة والصلة والهدية وكل أوجه البر إلا الصدقات المفروضة فإنها خاصة بالمسلمين.

⁽⁴⁴⁾ البيان والتحصيل: 478 / 12.

⁽⁴⁵⁾ روضة الطالبين: 320 / 5؛ إعلام الموقعين: 186 / 4؛ شرح منتهى الإرادات: 401 / 2.

المصادر والمراجع

1. البخاري، محمد بن إسماعيل (256هـ). صحيح البخاري. طبعة أولى 1416 هـ، دار أبي حيان، القاهرة.
2. البهوتي، منصور بن يونس (1046هـ) كشف الفتاع عن متن الإقناع. طبعة مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
3. البهوتي، منصور بن يونس. شرح منتهى الإرادات. دار عالم الكتب، بيروت، 1996م/ ط2
4. البيهقي، أحمد بن الحسين (450هـ). السنن الكبرى. مكتبة الباز، مكة المكرمة، 1414هـ-1994م.
5. الجصاص، أحمد بن علي الرازي (370هـ). أحكام القرآن. دار إحياء التراث، بيروت، 1405هـ.
6. الحجاوي، موسى بن أحمد (968هـ). الإقناع لطالب الانتفاع. طبعة أولى 1418 هـ، دار هجر، مصر.
7. الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي (1088هـ). الدر المختار شرح تنوير الأبصار. مطبوع مع رد المحتار، دار الفكر، طبعة ثانية، 1399 هـ.
8. الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد (1201هـ). الشرح الكبير على مختصر خليل. طبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي.
9. الدسوقي، شمس الدين محمد بن عرفة (1230هـ). حاشية على الشرح الكبير، مطبع معه.
10. ابن رشد، أبو الوليد محمد (520هـ). البيان والتحصيل. ط 1406 هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
11. الزحيلي، وهبة (1437هـ). آثار الحرب في الفقه الإسلامي. دار الفكر، دمشق، 1403هـ-1983م.
12. الشافعي، محمد بن إدريس (204هـ). أحكام القرآن. دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ.
13. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب (977هـ). مغني المحتاج. طبعة دار الفكر، بيروت.
14. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (456هـ). المهذب. طبعة دار الفكر، بيروت.
15. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد (235هـ). المصنف. مكتبة الرشيد، الرياض، 1409هـ، ط1.
16. الطبري، محمد بن جرير (310هـ). جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاکر، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
17. ابن عابدين، محمد أمين (1254هـ). حاشية رد المحتار على الدر المختار. دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ-2003م، ط خاصة.
18. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (463هـ). التمهيد. وزارة عموم الأوقاف، المغرب، 1387هـ، ط1.
19. أبو عبيد، القاسم بن سلام (224هـ). الأموال. دار الفكر، بيروت، 1408هـ.
20. العدوي، علي الصعيدي. حاشية العدوي على كفاية الطالب. دار الفكر، بيروت، 1412هـ.
21. ابن العربي، أبو بكر، محمد بن عبد الله (543هـ). أحكام القرآن. دار الفكر، بيروت.
22. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (852هـ). فتح الباري. دار المعرفة، بيروت.
23. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. التلخيص الحبير. المدينة المنورة، 1384هـ.
24. العسقلاني، أحمد بن علي. الدراية في تخريج أحاديث الهداية. دار المعرفة، بيروت.
25. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (620 هـ): المغني. دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ط1.
26. القرطبي، أبو عبد الله محمد (671هـ). الجامع لأحكام القرآن. ط دار الشعب، القاهرة، 1405.
27. القشيري، مسلم بن حجاج (261هـ). صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1375هـ-1975م، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة1.
28. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. أحكام أهل الذمة. الرمادي للنشر، الدمام، 418هـ، ط1.
29. ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين. دار الجيل، بيروت، 1973م.

30. المرادوي، علي بن سليمان (885 هـ). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. دار إحياء التراث، بيروت.
31. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (711 هـ). لسان العرب. طبعة دار صادر، بيروت.
32. المواق، محمد بن يوسف (897 هـ). التاج والإكليل. مطبوع مع مواهب الجليل طبعة أولى 1416 هـ 1995م، دار الكتب العلمية، بيروت.
33. ابن نجيم، زين الدين إبراهيم (970 هـ). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. طبعة دار المعرفة، بيروت.
34. النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم (1125 هـ). الفواكه الدواني، دار الفكر، بيروت، 1415 هـ.
35. النووي، يحيى بن شرف (676 هـ). روضة الطالبين. المكتب الإسلامي، بيروت، 1405 هـ، ط2.
36. النووي، يحيى بن شرف. شرح صحيح مسلم، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392 هـ.
37. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (681 هـ). شرح فتح القدير، مطبوع مع الهداية.

Sünnet Çerçevesinde İnsanca Yaşama Kriterleri (Sulh-Kul Hakkı ve Edeb Bağlamında)

Dr. Öğr. Üyesi Uğur ERMAN

Siirt Üniversitesi

Özet

İnsanoğlu yaratıldığı ilk günden beri günah işlemeye meyyal bir yaradılışın yanında sürekli günahlarla iç içe yaşamıştır. Bunun neticesi olarak insan kendine ait bir tanım yapma arayışına girmiş ve dünya üzerinde insanca yaşamın yollarını arayıp durmuştur. Oysa Hz. Peygamber’in (a.s.) sünnetine baktığımızda insanın birçok donanımına sahip olduğu, ebediyete mazhar olduğu, mahlûkatın en şerefli ve Allah’ın halifesi gibi vasıflarının olduğunu bizlere bildirmiştir. Bu denli öneme haiz olan insan günün değişen ve gelişen şartları dikkate alındığında kendine özgü dar kalıplı bir portrede kendini hapseden bir tanım çerçevesinde kalakalmıştır. Zulmün, öldürmenin, savaşın, hak gaspının neredeyse meşru sayılacağı kendine özgü bir olguyu gündeme getirmiştir. Özellikle son yüzyılda gelişen maddi ve sosyal imkânlar onu özünden uzaklaştırmış ve ona adeta kulluğunu unutturmuştur. Bu itibarla tebliğimiz Hz. Peygamber’in (a.s.) sünnet-i seniyyesine göre insanoğlunun birbiri ile insan tanımına layık bir şekilde nasıl yaşayabileceğinin ölçütlerinden bahsetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, İnsan, Sulh, Kul hakkı, Edep.

Giriş

Allah’ın kendine muhatap aldığı, kendisine peygamberler gönderdiği¹, akıl denilen büyük nimetle donattığı ve kendisine mahlûkatın en şerefli unvanını verdiği² mahlûk insandır. Bunun yanında Allah insanı başıboş yaratmadığını, ona iyilik ve kötülükleri ilham ettiğini ifade etmiştir. Nitekim İnsan suresinde “Şüphesiz ona yol gösterdik; buna kimi şükreder, kimi de nankörlük.”³ buyurarak insanın dünyada nasıl yaşaması gerektiğini bildirmiştir.

İnsanları farklı karakterler içinde yaratan Allah, bu karakterlerin gelişiminin ipuçlarını insanlara bildirmiştir. Söz konusu karakterin gelişimi ve insanlarla beraber yaşama sanatı aile, eğitim düzeyi, sosyal çevre gibi etkenlerle sürekli değişim ve gelişim gösterir. Bu değişim bazen müspet yönde olabileceği gibi bazen de menfi yönde olabilmektedir. Allah, Kur’ân-ı Kerim’de karakterin olumlu yönde geliştirilmesi gerektiğini ifade etmiş ve olgun bir mümin olabilmenin portresini çizmiştir. Hz. Peygamber (a.s) da sünnetin çerçevesinde insanlarla anlaşılabilir ve insanların kendisiyle anlaşabileceği bir rol model olması gerektiğinin altını çizmiştir. Zira Hz. Peygamber (a.s.) bir hadis-i şeriflerinde “*Mümin ülfet eder ve kendisi ile ülfet edilir. Ülfet etmeyen ve kendisiyle ülfet edilmeyen kimsede hayır yoktur. İnsanların en hayırlısı insanlara yararlı olanıdır.*”⁴ buyurmaktadır. Ülfet insanların arasına karışmak, onlarla güzel münasebetler kurmak anlamına gelir. Yani Peygamberimiz (a.s.) günümüz tabiriyle asosyal değil sosyal olmayı, sosyalleşmeyi, onlarla iyi ilişkiler kurmayı emretmektedir. Bu meyanda İslam dini olgun insanın portresini çizerken onun sosyal bir insan olmasını vurgulamaktadır.

Günümüz modern psikolojisi ve kişisel gelişim kuramcıları olgun insan portresinin nasıl olacağı üzerinde hayli durmuşlardır. Buna bağlı olarak insanoğluna hiçbir önem atfedilmeyen bugünlerde birbirleriyle barışık bir şekilde insanca yaşayan insan portresinin nasıl oluşturulabileceği üzerinde birçok çalışma yapılmaktadır. Özellikle “öğrenme, yaşantı ve olgunlaşma sonucu bireyde görülen sürekli ve düzenli değişiklikler”⁵ demek olan gelişim ve gelişime etki eden iki kavram olan kalıtım⁶ ve çevre faktörü üzerinde durulmaktadır. İnsan davranışlarını etkileyen ancak onun yaratılışıyla ilgisi olmayan çevre faktörü, bireyi kuşatan ve beraber yaşadığı toplum ve bu toplumun örf-adet, gelenek-göreneklere ve sosyo kültürel çevreyi ifade eder.⁷ Böylece insan yaşadığı toplumda insanlarla beraber yaşamayı insan haklarına saygıyı, zulmetmemeyi, insana insan gibi kıymet vermeyi öğrenir. Kişisel gelişimini burada tamamlar.

¹ Bakara, 2/151; Nahl 16/36.

² İsrâ, 17/70; Tîn 95/4.

³ İnsan, 76/3.

⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, Thk. Şuayb Arnavut- Âdil Mürşid, Müessesetu’r-risale, Beyrût 1421/2001, c. 37, s. 492.

⁵ Ziya Selçuk, Gelişim ve Öğrenme, Nobel Yayınları, 7. Baskı, Ankara 2000, s.3.

⁶ Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s.90

⁷ Feriha Baymur, Genel Psikoloji, Aka Yayınları, İstanbul 1976, s. 217.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kişisel gelişim “İnsanın içindeki sınırsız gücün farkına varabilmesi, var olan potansiyelinin neler olduğunu kavrayabilmesi ve bunu kullanabilmesi” yeteneğidir.”⁸ Kişisel gelişim, insanın kendisi ile kendisinin diyalog kuracağı çevresi ile; mutluluğu, huzuru yakalayıp toplumun eğitim, sağlık, iş gücünü artırma, motivasyon ve yardımlaşma gibi alanlarda maksimum başarıyı hedef edinmiştir.⁹ Bu sayede kişiye dürüstlük, dinginlik, içe olumlu bakış, kendini anlayış, karar verip uygulama¹⁰ gibi kişisel potansiyelleri keşfeder. Ayrıca kişiye özgüven, ataleti atma, hedef belirleme¹¹, pozitif düşünce gücü ve başarı¹² gibi özellikler kazandırarak insanı ataletten, olumsuz düşüncelerden, yılgınlıklardan, karamsar olmaktan, fiziksel ve psikolojik çöküşten kurtarır.

Kişisel gelişimin insana kazandırdığı ahlaki boyut vardır ki bizim üzerinde düşünmemiz gereken bu özelliğidir. “Ahlaki Gelişim, kişilik gelişiminin en önemli parçasıdır. Çünkü bireyin “Toplumsallaşma Süreci” içerisinde neyin ne olduğu ve uygun kabuller konusunda bir bilinç gerçekleştirmesi ile ilgilidir. Ahlaki gelişimin en önemli unsurları: kişinin sorumluluk sahibi olduğu çevresine ve topluma karşı yani iletişim içerisinde olduğu evrene karşı kendisini ne kadar denetleyebildiği ve sorgulayabildiğidir.”¹³ Kişisel gelişimi önemseyen bir insan kendi psikolojisini tanır ve içgüdüsel eylemlerini yönetme becerisine sahip olur. Ahlâkî değerlerin önemini bilir. Toplumsal problemler karşısında öfke kontrolünü sağlamayı, soğukkanlı olmayı, başına gelecek olumsuzluklar ile baş etme yollarını bilir, aynı zamanda daha sabırlı olur ve akıllıca davranır. İnsanlara ve topluma karşı görev ve sorumluluklarının bilincinde olur. Birlikte yaşamının yolunun ahlaki değerlere sarılmak olduğunu ve insan psikolojisinin de buna ihtiyaç duyduğunu bilir ve öyle davranır. “Tüm dinler için ve tüm toplumlar için ahlak çok önemlidir. Tüm dinler peygamberleri ve kitapları aracılığı ile yüksek ahlaki aşılama gayret etmiştir. Ahlaklı insan, her şeyden önce insanlara karşı hürmetli olan, edep sınırları içinde hareket eden insandır.”¹⁴

Verilen bu bilgiler muvacehesinde tebliğimizde Hz. Peygamber’in (a.s.) sünneti çerçevesinde insanca yaşama kriterlerini ele alacağız. Sünnette toplumsal karakterin nasıl inşa edildiğini, kazandırılması istenen toplumsal karakterin nasıl işlevsel hale getirileceğini, değeri yükseltilmiş toplumsal karakterle ilgili Hz. Peygamber’in (a.s.) bu konudaki tavsiyelerini irdeleyip insanların birbirleri ile olan sosyal ilişkilerini nasıl düzenlenmesi gerektiğine sünnet-i seniyyeden cevaplar bulmaya çalışacağız.

⁸ Turgay Şirin, Kişisel Gelişim Medeniyeti, Armoni Yayınları, İstanbul 2005, s.11.

⁹ Behlül Tokur, Kişisel Gelişim (NLP)-Din ilişkisi Üzerine Bir Araştırma, Atatürk ÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2006, s.7.

¹⁰ Adem Özbay, Cengiz Erengil, 6. Hissi Geliştirmek, Armoni Yayınları, İstanbul 2004, s.103.

¹¹ Habibe Mavisu, Bireysel Kariyer Planlamanın Aşamalarından Biri Olarak Hedef Belirleme ve Kariyer Başarısı İlişkisi, Dokuz Eylül ÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2010, s.36-37.

¹² Oğuz Saygın, Negatif Limanlardan Pozitif Sulara, Karma Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2014, s.10.

¹³ Gülay İpek Çoban -Sinem Türer, “Ahlaki Gelişim Ve Hemsirelik”, Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi, Gümüşhane 2014, sy:3 s. 955.

¹⁴ Niyazi F. Eres, Kişisel Gelişimin Temeli; Ahlak, Gülistan Dergisi, 70. Sayı, Ekim 2006.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

1. Sünnet Çerçevesinde İnsanca Yaşama Kriterleri

1.1. Barış formülü: Selamlaşma

İnsanlar arası iletişim anahtarı sayılan selamlaşma ile insanlar birbirlerine hayır dileklerini sunmakla birlikte aralarında herhangi bir dargınlık veya kırgınlık olmadığını zımnen ifade etmiş olurlar. Yani birbirleriyle barış içinde yaşadıklarını aralarında beraber yaşama problemi olmadığını söylemiş olurlar. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) Medine’ye hicret ettikten sonra “*Aranızda selamı yayınız.*”¹⁵ şeklinde bir tavsiyede bulunmuştur. Esasen Hz. Peygamber (a.s.) bu tavsiyesi ile barış, huzur ve güvenin topluma egemen olmasını ve bu anlayışın toplum zihniyetine kazınmasını amaçlamıştır. Barış ve esenlik anlamına gelen “selam” kelimesi toplum içinde yaşayan bireylerin birbirlerine sevgi ve saygı duyduğunun ifadesi ve birbirlerine pozitif enerji vermeye büyük bir vesiledir. Zira birbirlerini tanımayan kişilerin selamlaşmaları kalıcı dostluklara, pozitif ilişkilere dönüşebilir.

İnsanlar arası ilişkilerin normale dönüşmesini sağlayan selamlaşma ile ilgili Hz. Peygamber’in (as.) birçok tavsiyesine rastlayabiliriz. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) Bir hadis-i şeriflerinde “*لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوْ لَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمْوهُ تَحَابَّبْتُمْ؟ أَفَسُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ*” “*Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayınız!*”¹⁶ buyurmaktadır. Keza Hz. Peygamber’in (a.s.) selam vermeyi güzel hasletlerden saymış,¹⁷ selama karşılık vermeyi Müslümanın vazifelerinden addetmiş,¹⁸ çocuklara¹⁹ ve kadınlara²⁰ selam vermiş hatta kabirleri ziyaret ederken ölüleri dahi selamlamış olması²¹ rivayetler arasındadır.

Bireysel yaşam tarzının hayatımıza egemen olduğu günümüzde yüzlerce evi içinde barındıran site hayatı sebebiyle komşularımızın kim olduğunu tanımıyoruz. Hatta zaman zaman aynı apartmanda oturmamıza rağmen komşumuzun hastası veya ölüşünden haberdar olamayabiliyoruz. Gelişen teknoloji karşısında kendimizi güvenlik kameralarıyla donanmış, evlere hapsedebiliyoruz. Bu tür sebepler doğrultusunda insani ilişkiler asgariye indirilmiş bulunmaktadır. Herkes içinde bulunduğu topluma uyumsuzluk hali ve adaptasyon sorunu yaşar hale gelmiştir. İşte selam insanlar arası örülen bu duvarı yıkmış ve İslamın huzurlu toplum idealini gerçekleştirmenin bir formülü olmuştur. Barış toplumu olabilme adına Hz. Peygamber (a.s.) selamlaşmayı yaymanın yanı sıra insanlara gülyüz göstermeyi de sadaka addetmiştir.²² İletişim kopukluğuna sebep olacak davranışları yasaklamıştır. Mesela Müslümanın Müslümandan üç gün küsmesinin helal olmadığını²³ ifade etmiştir.

¹⁵ Tirmizi, Sıfatu'l-Kiyâme, 42.

¹⁶ Müslim, İman 93; İbn Mâce, Edep, 11.

¹⁷ Buhârî, İman, 6.

¹⁸ İbn Mâce, Cenâiz, 1.

¹⁹ Ebu Dâvûd, Edep, 147.

²⁰ İbn Mâce, Edep, 14.

²¹ Ebu Dâvûd, Cenâiz, 83.

²² Tirmizi, Birr, 36.

²³ Buhârî, Edeb 57, 58, 62; Müslim, Birr 23, 24, 28, 30–32; Ebû Dâvûd, Edeb 47; Tirmizî, Birr 24; İbni Mâce, Duâ 5.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber (a.s.) insanı topluma adapte etmeye çalışmış, Müslümanın sosyal bir kişilik sahibi olmasını istemiş, küskünlük, dargınlık gibi toplumsal iletişimi kesecek şeyleri yasaklamış ve toplumu ideal bir toplum seviyesine getirmeyi hedeflemiştir.

1.2 Sulh/İnsanların Arasını Bulma/Anlaşmazlıkların Giderilmesi

Sulh terimi sözlükte “barışma, barış, iki gurubun uzlaşması, anlaşması; iki grubu barıştırma” gibi anlamlara gelmektedir.²⁴ “ Bu terim, fıkıh literatüründe daha çok fertler arasında mevcut bir anlaşmazlığın karşılıklı rıza ile ortadan kaldırılmasını konu alan akit veya görülmekte olan bir davanın anlaşmayla sona erdirilmesi anlamında kullanılır.”²⁵ Kur’ân-ı Kerim’de eşler arası geçimsizlik²⁶, iki Müslüman topluluğun arasının bozulması halinde onların arasını bulma, anlaşmazlıklarını giderme, iki tarafı barıştırma yani taraflar arası sulh teşvik edilmiştir.²⁷ Keza Müslümanların anlaşmazlıklarının giderilmesi Müslümanın görevi olduğu ifade edilmiş²⁸ ve sulhun hayırlı, iyi bir çözüm olduğu vurgulanmıştır.²⁹ Bununla beraber Enfâl suresi 1. ayetinde toplum fertlerinin kendi aralarında sulh’u tesis etmeleri فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ “Allah’tan korkun ve aranızı düzeltin.”³⁰ ifadeleriyle emredilmektedir.³¹

Günümüzde insanlar arası anlaşmazlıklar yoğun bir şekilde yaşanmaktadır. Mahkemelerin bu yoğunluğa yetişemedikleri bu sebeple irtikâp edilen suça verilen cezanın suçluyu caydırmadığından şikâyetçi olunmaktadır. Bu da mahkemelerde iş yükünün çoğalması, davaların uzun süre sonuçlanamaması sonucunu doğurmaktadır. Bunun için günümüzde hukuk uyuşmazlıklarının arabuluculuk yoluyla çözümlenmesine ilişkin her türlü arabuluculuk faaliyeti için yönetmelikler hazırlanmaktadır.³² Oysa insanlar arası ıslahı Kur’ân ve Sünnet 1400 yıl önce tavsiye etmiştir.

İnsanca yaşama kriterlerinden biri olan ıslah Hz. Peygamber’in (a.s.) sünnetinde geniş yer tutmaktadır. Nitekim hadis kitaplarına bakıldığında konu ile ilgili “Kitâbu’s-Sulh” başlığı altında bablar ihdas edilmiştir³³.

Hz. Peygamber’den nakledildiğine göre insanlar arası anlaşmazlıkları düzeltmek için “ لَيْسَ الْكُذَّابُ الَّذِي (1) يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ فَيَنْبِي خَيْرًا أَوْ يَقُولُ خَيْرًا كَسْتَيْلًا بِرِزْقٍ سَوِيًّا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ” İyilik kastıyla bir sözü birisine isnad edip veya iyilik kastıyla bir söz söyleyip de insanların arasını düzelden kimse yalancı değildir.”³⁴ buyurmuştur. Burada dikkat edilirse iki kişinin arasını düzeltmek amacıyla söylemediği bir sözü söyleyerek kırgın olan bir kimsenin gönlünü kazanmak için yalan söylemek veya iyi yönde söylediği sözü abartarak karşı tarafa

²⁴ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), Kitâbu’l-Ayn, Thk. Mehdî Mahzûmî, Dâru Mektebeti’l-Hilal, Bağdat 1985, c.III, s. 177.

²⁵ Fahrettin Atar, “Sulh”, DİA, İstanbul 1997, c. 37, s. 481.

²⁶ Bakara 2/228; Nisâ 4/35.

²⁷ Hucurât 49/9.

²⁸ Enfâl 8/1; el-Hucurât 49/10.

²⁹ Nisâ 4/128.

³⁰ Enfâl 8/1.

³¹ Adem Yıldırım, “Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh Ve Uzlaştırma)”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 23, 2014, s. 254.

³² Resmi Gazete, sy: 30439 <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/06/20180602-1.htm>, Erişim Tarihi: 07.09.2018.

³³ Muhammed b. İsmail abu Abdullah el-Buhârî, el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahih el-Muhtasar min Umûri Resûlillah ve Sünenihi ve Eyyâmih, Dâru’n Necat, 1422 İstanbul, c. III, s.182.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 45, 241; Buhârî, Sulh, 53(2); Müslim, Birr, 27.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

aktarmak suretiyle anlaşmazlıkları gidermek caiz görülmüştür. Esasen İslam dininde yalan söylemek büyük günahlardan addedilse de insanca yaşayabilme, insanlar arası ilişkileri düzeltme, ilişkilerin samimi bir atmosferde devam edebilmesi için Resûlullâh (a.s.) bu duruma cevaz vermiştir.

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ أَهْلَ قُبَايَا أَقْتَلُوا حَتَّى تَرَامُوا بِالْحِجَارَةِ، فَأَخْبَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ، فَقَالَ: «ادْهَبُوا بِنَا نَصْلِحْ بَيْنَهُمْ». *“Yine Sehl b. Sa’d Kubâlılar birbirlerine taş atacak derecede kavga ettiler. Bu durum Resulullah’a (a.s.) bildirildi. O da “ Haydi gidip aralarını bulalım.”*³⁵ buyurarak insanlar arasını düzeltmeyi Müslümanın vazifesi saymıştır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber (a.s.) insanlar arasını düzeltmeyi sadaka saymıştır. Nitekim Ebû Hureyre efendimizden yapılan bir rivayette Hz. Peygamber (a.s.) *“İnsanın üzerine güneşin doğduğu her günde her bir eklemi için vermesi gereken bir sadaka vardır. İki kişinin arasını düzeltme bir sadakadır....”*³⁶ buyurmuştur. Bilindiği üzere insan vücudundaki eklemeler çok önemli vazife icra etmektedir. Zira eklem yerlerimizin olmadığı bir durumda hayatımız oldukça zorlaşacaktır. Eklemeler vücudun kemiklerini birbirine bağlar ve vücudun bir bütün olarak çalışmasını sağlamaktadır. İşte bu hadiste insanın dünya hayatında insanca yaşamasını sağlayacak olan bireyler arası anlaşmazlıkların giderilmesi toplum içinde sağlıklı bir hayat yaşanmasına vesile olacaktır.

1.3. Kul Hakkı/Kamu Hukukunun Korunması

Toplumları insanca yaşama kıvamına getiren hasetlerden biri de toplum içerisinde bireylerin şahsi hukuklarının ve kamu hukukunun korunmasıdır. Bireyin şahsi hukukunun veya toplum hukukunun temelleri doğru bir zemine oturtulmazsa bu toplumun dünya ve ahiret saadetleri sağlanamaz. Toplumda yaşayan bireylerin birbirleriyle aynı ortamı paylaşabilmeleri insan haklarına saygı duyma esası üzerine kurulu bir sisteme bağlıdır. İnsan hakkı ise diline, dinine, ırkına, sosyal statüsüne, rengine bakılmaksızın insana insan olması hasebiyle verilen haklardır.³⁷

Kur’ân-ı kerimde kul hakkına riayet edilmesi istenmiş, bu anlamda dedikodu, iftira, su-i zan, lakap takma³⁸ gibi filler kişilerin itibarını zedeleyen, onları rencide eden, kişisel haklarını ihlal eden davranışlar olarak nitelendirilmiştir. Keza borç ilişkilerinde borç alan ve borç verenin hakkını koruyabilmek maksadıyla borçlanıldığı zaman bu borcun yazılması emredilmiştir.³⁹ Böylece borç ilişkilerinde kul hakkı ihlalinin önüne geçilmiştir. Yine yetim, yoksul ve akrabaların haklarının gözetilmesi emredilmiş⁴⁰, bununla beraber anne babaya iyi davranılması⁴¹, çocukların fakirlik korkusuyla öldürülmemesi⁴² böylece haklarının ihlal edilmemesi emredilmiştir.

Hadis kitaplarında Kitâbu’l-Mezâlim, Rikâk, Edep, Birr, gibi, başlıklar altında kul hakkının ihlal edilmesinin önlenmesine yönelik hadis rivayetleri toplanmıştır. Bu anlamda hadislerde de kul hakkı

³⁵ Buhârî, Sulh, 53 (3).

³⁶ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XII, 512 ;Buhârî, Sulh, 11; Müslim, Zekat, 56.

³⁷ İslam’da Temel hak ve Hürriyetler konusunda geniş bilgi için bkz. Servet Armağan, İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, DİB Yayınları, Ankara 2015.

³⁸ Hucurât 49/11-12.

³⁹ Bakara 2/282.

⁴⁰ Nisâ 4/2, 6, 10; el-İsrâ 17/34; Zâriyât 51/ 19; Meâric 70/24-25.

⁴¹ İsrâ 17/23.

⁴² İsrâ 17/31.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

üzerinde oldukça durulmuş, kul hakkından doğan zararların telafisi hakkı yenen kişinin affına bağlanmıştır. Nitekim hadiste hak sahibine hakkı ödenmediği sürece cennet gidilemeyeceği bildirilmiştir: “Kim ki, üzerinde (bir din kardeşinin nefesine, yahut malına tecavüzden kaynaklanan) hak bulunursa – dinar, dirhem bulunmayan (kıyamet günü gelmez)den evvel bugün (dünyada) mazlumdan o hakkı bağışlamasını istesin (helalleşilmediği zaman) zalimin sâlih ameli bulunursa, ondan (kıyamet günü) zalimin zulmü miktarı alınır (da mazluma verilir). Eğer zalimin sevabı bulunmazsa mazlumun günahundan alınıp zalim üzerine yükletilir.”⁴³ Keza ulvi bir mertebede olan şehitlerin dahi kul hakkı ihlali olan günahlarının affolunmayacağı bildirilmiştir.⁴⁴ Öte yandan kul hakkına riayet etmeyen kişilerin “ müflis/iflas eden “ olduğu da ifade edilmiştir.⁴⁵ Ayrıca hadislerde Müslümanın elinden ve dilinden emin olan kişi olarak⁴⁶ tarif edilmesi onun kul hakkı yemeyeceği bir pozisyona bırakılmıştır.

Yine kul hakkına riayet edilmesi bağlamında Müslümanın Müslümana zulmetmemesi gerektiği, hakkını yememesi ve yedirtmemesi ,onu yüzüstü bırakmaması gerektiği tavsiye edilmiştir: “ الْمُسْلِمُ أَحْوُ لَا تَعْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ؛ / Müslüman Müslümanın kardeşidir, Ona haksızlık yapmaz, onu yüzüstü bırakmaz, onu haksızlığa da teslim etmez.”⁴⁷ Yine hadislerde Müslümanın Müslüman üzerinde haklarının olduğu da ifade edilmiştir: “Müslümanın Müslüman üzerinde 5 hakkı vardır: Karşılaştığında selam verir, hastalandığında onu ziyaret eder, vefat ettiğinde cenazesine katılır, davetine icabet eder, aksırduğu zaman elhamdülillah derse yerhamükallah der.”⁴⁸

Müslümanların birbirlerinin ayıplarını araştırmamaları gerektiği/ لَا تَعْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ؛ /⁴⁹ Müslümanın Müslümana mal, can ve namuslarının haram olduğunu, dokunulmaz olduğunu/ وَعِزُّهُ/ 50; kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için istemesi gerektiğini/ يُجِبُّ لَأَخِيهِ مَا يُجِبُّ لِنَفْسِهِ / birbirlerine buğz etmemeleri, sırt çevirmemeleri, birbirlerini kıskanmamaları⁵² gibi insanca yaşama kriterleri sunmuştur. İnsanlar arası ilişkilerin zedelenmemesi, sıcak ilişkilerin devam etmesinin sağlanması için Müslümanların birbirlerine küsmeleri helal görülmemiştir./ وَلَا يَجِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ /⁵³ Keza Müslüman kardeşini hakir görme de yasaklanmıştır./ بِحَسَبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْوِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ /⁵⁴.

Yine günümüzde kul hakkının en çok ihlal edildiği alanlardan biri aile müessesesidir. Hz. Peygamber’in (a.s.) sünneti incelendiğinde Anne ve babaya büyük önem verilmiş ve onların haklarının zayi edilmemesi gerektiği ifade edilerek cennetin anaların ayakları altında olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Allah’a karşı işlenen en faziletli amelin anne ve babaya iyilik yapmak olduğu/ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى

⁴³ Buhârî, Mezâlim 10; Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyâme 2.

⁴⁴ Müslim, İmâre, 117.

⁴⁵ Müslim, Birr 59.

⁴⁶ Buhârî, İmân 3,4.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, IX, 463; Buhârî, Mezâlim 4.

⁴⁸ Müslim, Selâm 4; Ebû Dâvûd, Edeb 98.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXIII, 20; Ebû Dâvûd, Edeb 40.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XIII, 159; Müslim, Birr, 32; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, Sünen, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût 1952, Fiten, 2.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXI, 389; Buhârî, İman 6; Müslim, İmân 71; İbn Mâce İman 66.

⁵² Müslim, Birr 23.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 105; Buhârî, Edeb 57; Müslim, Birr 25; Ebu Davud Edeb 55.

⁵⁴ Müslim, Birr 32.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

فَقَالَ: / قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجَاهِدْ؟ قَالَ: «لَكَ أَبَوَانِ؟» / «أَمْكَ قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجَاهِدْ؟ قَالَ: «لَكَ أَبَوَانِ؟» / «فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ»⁵⁵ , Sohbet yapmaya en layık kişinin anneler olduğu/ «بِرُّ الْوَالِدَيْنِ الصَّلَاةُ عَلَى وَفَّيْتَهَا» قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «بِرُّ الْوَالِدَيْنِ»⁵⁶ , cihâd için izin almaya gelen kişiye anne ve babasına hizmet etmesini, bu yolda cihâd etmesini tavsiye etmesi/ «فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ»⁵⁷ anne baba haklarının toplumda zayıf edilmemesi gerektiğini ifade eden Peygamber tavsiyelerindedir.

Aile fertlerinin hakkının korunması, çocukların anne-baba üzerinde bulunan haklarının olduğu ve bu hakların çiğnenmemesi gerektiği hadislerde ele alınan diğer bir husustur. Nitekim çocuğa karşı sevgi, merhamet ve şefkatle yaklaşmak⁵⁸, onların yeme-içme-giyim masraflarını karşılanması sorumluluğu⁵⁹, çocukların güzel ahlak üzere yetiştirilmesi⁶⁰, onlara dini mükellefiyetlerin öğretilmesi⁶¹ aile içi ihlal edilmemesi gereken kul haklarından addedilmiştir.

Hadislerde akraba, komşu, arkadaş, misafir, yetim ve dul haklarına riayet edilmesi ve bu hakların ihlal edilmemesi gerektiği de vurgulanmıştır. من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليحسن إلى جاره، ومن كان /يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه، مازال جبريل يوصيني “Kim Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa komşusuna iyilik yapsın ve her kim Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa misafirine ikramda bulunsun.”⁶², “Cebrail bana komşu hakkında o kadar çok tavsiyede bulundu ki; ben (Allah Teâlâ) komşuyu komşuya mirasçı kılabileceğimi zannettim.” / *أَكْرَابَالَارِي إِي لِيْشِكِسِينِي كَسَنِ سِنِنِي* / *مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحْمَتَهُ*,⁶³ *“Rızıkının bol ve ömrünün uzun olmasını isteyen kimse yakınlarıyla ilgilenin.”*⁶⁴ / *أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا*,⁶⁵ *“Ben ve yetimi himaye eden kimse cennette şöylece beraber bulunacağız”* buyurdu ve işaret parmağıyla orta parmağını, aralarını biraz aralayarak, gösterdi.⁶⁵ *“Dul ve fakirlere yardım eden kimse, Allah yolunda cihâd eden veya gündüzleri nafile oruç tutup geceleri ibadetle geçiren kimse gibidir”*⁶⁶ tarzındaki hadisler akraba, komşu, misafir, yetim ve dulların haklarının korunmasını sağlamaktadır. Bir toplumda güçsüzlerin hakkı korunuyorsa işte o toplum ideal toplum seviyesine ulaşmış demektir. İşte sünnet-i Seniyye toplumunda insanların haklarının ihlal edilmemesini emretmekte ve insanlara medenî ve ahlâkî davranış tarzlarını öğretmiştir.

Öte yandan kamu hukukunun ihlal edilmemesi konusu da sünnete-i seniyyeye konu olmuştur. Kamu hukukunun ihlal edilmemesi için sünnet bir takım tedbirler almıştır. Günümüzde şehirleşmenin ortaya çıkarmış olduğu bir takım problemler söz konusudur. Kişi mahremiyle beraber çarşı, pazar ve sokaklarda dolaşamamaktadır. Bunun sebebi kaldırımların işgal edilmesidir. Bu da kamu hukukunun

⁵⁵ Buhârî, Edeb 1.

⁵⁶ Buhârî, Edeb 2.

⁵⁷ Buhârî, Edeb 3; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, el-Câmiu'l-Kebîr (Sünen-i Tirmizi), Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1998, Cihâd 2.

⁵⁸ Buhârî, Edeb 18.

⁵⁹ Buhârî, Nafakât 3; İbn Mâce, Edeb 3.

⁶⁰ Tirmizî, Birr, 33.

⁶¹ Ebû Dâvûd, Salât 26.

⁶² İbn Mâce, Edeb 4.

⁶³ Buhârî, Edeb 11.

⁶⁴ Buhârî, Edeb 12.

⁶⁵ Buhârî, Edeb 24.

⁶⁶ Buhârî, Edeb 25.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ihlali anlamına gelmektedir. İşte Hz. Peygamber (a.s.) bu problemi önleme adına *إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطَّرِيقَاتِ* / “Yollarda oturmaktan sakınınız.”⁶⁷ buyurmuş oturması gerekiyorsa hakkının verilmesi yollarda oturmanın hakkının ise iyiliği emretmek kötülükten alıkoymak olduğu bildirilmiştir. Keza *يُمِيطُ الْأَذَى* ⁶⁸ / *كَمُيُطُّ الْأَذَى* / kamuyu rahatsız edecek engellerin yoldan temizlenmesi de sadaka nevinden sayılmıştır. Yine kamu hukukunu koruma adına yollara idrar yapılması yasaklanmıştır. « *أَتَقُوا اللَّعَانَيْنِ* » قَالُوا: وَمَا اللَّعَانَانِ « *lanete sebep olacak iki davranıştan sakının. Onlar da O iki şet nedir ey Allah'ın Resûlü! deyince O da: 'İnsanların yoluna ve gölgeliklerde abdest bozanlardır.'* buyurdu.”⁶⁹ Yollar herkesin gelip geçtiği yerler olduğu için buralara yapılacak olan idrar hem buraların pis kokmasına sebep olur hem de hastalıkların bulaşmasına sebep olur. gölgelikler de insanların istifade ettiği yerler arasındadır. Buraları kirletmek, insanların buralardan istifade etmesine engel olmak kamu hukukunun ihlali demektir.

1.4. İyilik/Merhamet İnsanı Olmak

Bir toplumun fertlerini birbirlerine yaklaştıran, birleştiren, onların gücüne güç katan, şeref ve onur sahibi kılan bir takım meziyetler vardır. Toplum bu meziyetleri huy haline getirir ve bu meziyetlere sıkı sıkı bağlı kalırsa huzurlu bir hayata kavuşur. Bu meyanda İslam dini de bütün emir ve yasaklamalarında insanlığın salahını esas almış, insanlığa zarar verecek olan durumları nehyetmiştir. İnsanlar arası ilişkilerin daha samimi olması için iyilik ve hayırda önder olunması meziyetini insanlığa kazandırmaya çalışmıştır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de *فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ* / “Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın”⁷⁰ / *وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ* / “İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın”⁷¹ gibi ayetlerle insanı esasen iyilikle inşa etmeyi hedeflemiştir. Kötülüğe karşılığı misli ile verilirken iyilik on misline kadar çıkarılmıştır.⁷² Allah Hz. Musa’yı inkarın zirvesinde olan Firavun’a gönderdiğinde “O’na güzel ve yumuşak söz söyle”⁷³ emriyle iyiliğin düşmanı dost edecek kadar etkili bir materyal olduğunu göstermektedir. Kur’an-ı kerim kişiye elinin uzanabildiği herkese anneye, babaya, akrabaya, yakın-uzak komşuya, eşine, çocuklarına, yolcuya, elinin altında olanlara iyilik yapmayı emretmiş⁷⁴ ve “Birr”in hayırlı işlerde genişlik anlamının⁷⁵ fert ve toplum üzerinde tecelli etmesini istemiştir.

Hadislerde de geniş yer bulan iyilik kavramı *birr*, *hayır*, *ihsan* kavramları ile işlenmiştir. İslam dini iyilik, hayır, takva ve ihsan şuuruyla donatılmış bir yapı taşı olarak bireyi yetiştirmek ister. İhsan şuuru ile bireyin sadece kendini değil kendinden önce kardeşini düşünen ideal bir fert olmasını ister.⁷⁶

⁶⁷ Buhârî, Mezâlim 23.

⁶⁸ Buhârî, Mezâlim 25.

⁶⁹ Müslim, Tahâret 68; Ebu Davud, Tahâret 14.

⁷⁰ Bakara, 2/148

⁷¹ Mâide, 5/2.

⁷² En’âm, 6/160.

⁷³ Tâhâ, 20/44.

⁷⁴ Nisa 4/36.

⁷⁵ Râgıp el-İsfahânî, Müfredat fi Garîbi'l-Kur’an, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Beyrût 1412, c. I, s.114.

⁷⁶ Ahmet Keleş, “Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat”, (Sünnet Sosyolojisi Ed. Mustafa Tekin İçinde), Eskiye Yayınları, Ankara 2013, s. 323.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Abdullah b. Mes'ûd Hz. Peygamber'e (a.s.) Allah'a en çok yaklaştıracak ameli sormuş. Hz. Peygamber (a.s.) da vaktinde kılınan namazdan sonra anne ve babaya iyilik yapılmasını Allah'a yaklaştıracak ameller arasında zikretmiştir.⁷⁷ Yine cihada katılmak isteyen kişiye annesinin hayatta olup olmadığını sormuş. Hayatta olduğunu söyleyince dönüp annesine iyilik etmesini emretmiştir.⁷⁸

Akrabaya iyilik yapma hususunda Hz. Peygamber'e (a.s.) cennete sokacak ameller sorulduğunda “*Allah'a ibadet edersin, ona hiçbir şeyi ortak koşmazsın, namazı kılarsın, zekâtı verirsin, bir de sıla-ı rahim yaparsın. (Akrabalık bağını sürdürürsün.)*”⁷⁹ şeklinde cevap vererek akrabaya yapılan iyiliği cennete götüren ameller arasında saymıştır.

Düşkünlere iyilik yapmakla ilgili Hz. Peygamber (a.s.) her Müslümanın sadaka vermesinin gerekli olduğunu söyleyince topluluktan biri sadaka verecek bir şey bulamaması durumunda ne yapılması gerektiğini sorar. Hz. Peygamber de (a.s.) çalışıp kazanıp sadaka vermesini söyler. Yine de sadaka verecek bir şey bulamazsa sorusu üzerine ihtiyaç sahibi birine yardım etmesini emreder. Buna rağmen yine de sadaka verecek birini bulamaması halinde durumun ne olacağı sorulunca “*İyi işler yap, kötülük yapmasın. Bu da bir sadakadır.*”⁸⁰ buyurarak iyi işler yapmayı sadaka nev'inden addetmiştir.

Komşulara iyilik yapmakla alakalı Hz. Peygamber (a.s.) “*Komşuna iyi davran ki Müslüman olasın*”⁸¹, “*Komşuna iyilik yap ki mümin olasın.*”⁸² buyurarak Müslüman olmanın kriteri komşuya iyilikle kıyas edilmiştir. Bununla beraber komşularla iyi ilişkiler içinde olunması ve komşulara eziyet edilmemesi⁸³, komşuya güven verilmesi⁸⁴ gibi ölçütler komşulara iyi davranışlarda bulunulması gerektiği ifade eden hadislerdir. Hatta komşusunun belalarından emin olmayan kişinin cennete giremeyeceği⁸⁵ ifade edilmiş, böylece Sünnet komşularla birlikte huzurlu ve mutlu bir yaşamın kriterleri belirlemiştir.

İnsanca yaşama kriterleri çerçevesinde yolcuya da iyilik yapılması emredilmiştir. Nitekim günümüzde yaşanan mülteci sorunları gittikçe artmaktadır. Bunların yeme, içme, giyim ve barınma ihtiyaçları yapılan yardımlar vasıtasıyla karşılanmalı ve onları yolcu kapsamında değerlendirerek yardım eli uzatılmalıdır. Konu ile ilgili bir hadis-i şeriflerinde Hz. Peygamber (a.s.) “*Malını miskine, yetime ve yolcuya veren Müslüman ne iyi Müslümandır.*”⁸⁶ buyurarak insanca yaşamının bir ölçütünü bizlere bildirmiştir.

⁷⁷ Müslim, İman 85.

⁷⁸ İbn Mâce, Cihâd 12.

⁷⁹ Buhârî, Zekât 1.

⁸⁰ Buhârî, Zekât 30; Müslim Zekât 55.

⁸¹ İbn Mâce Zühhd 24.

⁸² Tirmizî, Zühhd 2.

⁸³ Müslim, İman 75.

⁸⁴ Müslim, İman 73.

⁸⁵ Buhari, Edeb 29; Müslim, İman 73.

⁸⁶ Müslim, Zühhd 45.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Yine günümüz insanının ikili ilişkiler noktasında en çok karşılaştığı problem işçi-işveren, amir-memur ilişkileridir. İşverenler bazen kendilerine verilen yasal haklar dışında elinin altında çalışan işçilerin hakkını gasp edebilmekte tek taraflı keyfi uygulamalar yapılabilmektedir. Bu da toplumun ve ferdin huzurunu bozarak kişileri işvereni öldürme, işyerine zarar verme gibi problemlere sebep olmaktadır. Bu meyanda Sünnet bu duruma da bir önlem almış ve Hz. Peygamber (a.s.) “فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ / تَحْتَ يَدَيْهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيَلْبَسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ عَلَيْهِ” *“Kimin yanında çalıştığı bir kardeşi varsa ona yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin, gücünün yetmediği işler emretmesin. Eğer çalışanından yapamayacağı zor bir iş isterse ona yardım etsin”*⁸⁷

Yukarıda hadisler eşliğinde saydığımız kriterlere uyan bir toplum hem medeni toplum seviyesine erişmiş hem de huzurlu, mutlu insanca bir yaşama elde etmiş olacaktır. Zira iyiliğin esas olduğu toplumlar ortak iyiyi ararlar. Ortak iyiyi arayan bir toplumun fertlerinde insanlığa dair idealler gelişir. Edimlerinde insancıl olmayı hedefler. Yaptığı işlerde insanı özne kabul eder. Özdenetim, fazilet, ahlaki gelişim sürekli pozitif yönde ilerler. Kendisi ve başkası için iyi olanı araştırmaya teşvik eder. Böylece hürriyet, saygı sevgi, adalet, mutluluk sağlık güven gibi evrensel değerler o toplumun insanî yaşamına hâkim hale gelir.

1.5. Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Ruhü

Günümüzde sanayileşme, köyden şehre göç, çarpık şehirleşme gibi olgular beraberinde birçok mâlî, sosyal ve kültürel problemi getirmiştir. Dünya ekonomisinin tekelden yönetilmesi dünyanın fakirlik oranını artırmıştır. Teknolojinin akıl almaz bir şekilde gelişmesi insan gücüne olan ihtiyacı azaltmıştır. Bu da küresel bir işsizliğin ve fakirliğin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. İslam dini toplumun bu problemini çözmek üzere toplumsal yardımlaşmayı öne sürmüştür. Bu toplumsal yardımlaşmayı bireye zaruri bir sorumluluk olarak “zekât” şeklinde belirlemiş, bunun dışındaki yardımları ise “infâk” adı altında sosyal yardımlaşmalara teşvik etmiştir.

Sünnete baktığımızda sosyal yardımlaşmayla alakalı Hz. Peygamber (a.s.) ya bizatihi kendisi infak veya tasadduk ederek bu toplumsal yardımlaşmanın yaygınlaşmasını temin etmiştir. Hatta bu konuyu “Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir.” buyurarak fertleri birlikte yaşadığı diğer bireyleri düşünmeye ve bu konuda duyarlı olmaya çağırmıştır. Sünnet bu anlamda yapılan birçok ameli sadaka hükmünde olduğunu ifade etmiştir.

- “İnsanların her bir eklemi için her gün bir sadaka gerekir. İki kişi arasında adâletle hükmetmen sadakadır. Bineğine binmek isteyene yardım ederek bindirmen yahut yükünü bineğine yüklemen sadakadır. Güzel söz sadakadır. Namaz için mescide giderken attığın her adım bir sadakadır. Gelip geçenlere eziyet veren şeyleri yoldan gidermen de sadakadır.”⁸⁸ Yine hadislerde Hz. Peygamber (a.s.);
- “Her birinizin her bir eklemi (ve kemiği) için bir sadaka gerekir. Binaenaleyh her tesbîh sadakadır, her hamd sadakadır, her tehlîl sadakadır, her tekbîr sadakadır. İyiliği tavsiye etmek sadakadır,

⁸⁷ Müslim, Eymân 40.

⁸⁸ Buhârî, Sulh 11, Cihâd 72, 128; Müslim, Zekât 56.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kötülükten sakındırmak sadakadır. Kulun kuşluk vakti kılacağı iki rek’at namaz bütün bunları karşılar.”⁸⁹

- “Herhangi bir Müslümanın diktiği ağaçtan yenen şey onun için sadakadır. Çalınan şey de sadakadır; eksiltilen de onun için sadakadır.”⁹⁰

- “.....Misafirlük üç gündür. Misafiri üç günden fazla ağırlamak ise sadakadır.”⁹¹ buyurmuştur.

Daha birçok rivayeti nakledebileceğimiz bu konuda Hz. Peygamber (a.s.) toplumun birbiriyle dayanışma içinde olmasını, toplumda ekonomik durumu iyi olmayanların yardımına koşulması böylece sağlam bir toplum ve sosyal hayat kurmak suretiyle insanca yaşayan bir toplum meydana getirmeyi hedeflediğini söyleyebiliriz.

1.6. İnsanca Yaşam İçin Muhtelif Kriterler

Hız. Peygamber (a.s.) insanca yaşamın temel kaidelerini topluma öğretme gayreti içerisinde olmuştur ve O tüm toplumlar için geçerli olan evrensel öğreti sistemi geliştirmiştir. Zira toplumun doğasını düzelter evrensel doğrular vardır. Yani insan ister eğitilmiş olsun ister cahil, ister Müslüman olsun ister Budist, ister erkek olsun ister kadın bütün insanlık için geçerli temel değerler vardır. Bu değerlerin doğruluğu bin sene önce geçerli olduğu gibi bugün de geçerlidir.⁹² Bu anlamda Hz. Peygamber (a.s.) sünnet-i seniyyesinde sağlıklı insan ilişkilerinin var olduğu, temeli sağlam bir toplum modeli oluşturmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Nitekim hadis kitaplarının özellikle Kitâbu’l-edep bölümleri sünnetin öngördüğü beşeri ve medenî davranış ilke ve uygulamalarını içerirler. Hadis kitaplarının mezkûr bölümleri insanı insan yapan temel kriterler içermektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber (a.s.) toplum içerisinde yok olmaya yüz tutmuş değerleri ortaya çıkarma, toplumu insan mertebesine çıkartmak için bu değerleri diriltme için görevlendirildiğini *“بِنَمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ”* *“Ben sadece güzel ahlakı tamamlamak(uygulamak)için gönderildim.”⁹³* hadisiyle ifade etmiştir. Güzel ahlak ise insanlarla güzel muamelede bulunmaktır. Nitekim Muaz b. Cebel’e “İnsanlarla güzel ahlakla muamele et” buyurmuştur. Hatta insanın imanı ile ahlakının paralel seyrettiğini

أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا، أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا / *müminlerin iman bakımından en mükemmel ahlak bakımından en güzel olanıdır.*⁹⁴ şeklinde ifade etmiştir. İnsanlarla iyi geçinen, sosyal ve beşeri ilişkileri iyi olanlar en hayırlı kimseler en sevgili kimseler olarak vafedilmiştir. Sünnet çerçevesinde insanların birbirleriyle saygı, sevgi, merhamet kavramları çerçevesinde insanca yaşamaları için getirilen kriterleri şöyle sıralayabiliriz: Sadakat ve sıdk ve sorumluluk: Müslüman sorumludur ve sorumluluk sahibidir. *“Hepiniz bir sorumlusunuz ve hepiniz yönettiklerinizden mesulsünüz....”⁹⁵*

⁸⁹ Müslim, Musâfirîn 84, Zekât 56.

⁹⁰ Müslim, Mûsâkât 7.

⁹¹ Buhârî, Edeb 31, 85, Rikâk 23; Müslim, Lukâta 14.

⁹² Doğan Cüceloğlu, İletişim Donanımları, Remzi kitabevi, İstanbul 2015, s.181.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XIV, 513.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, Sünnet 15.

⁹⁵ Buhârî, İstikrâz, 20.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Müslüman doğru sözlüdür. “ *Doğruluktan ayrılmayın. Çünkü doğruluk insanı iyiliğe, iyilik de cennete götürür....*”⁹⁶

Cömertlik: Müslüman cömert olmalıdır. “ *Bir insanın kalbinde cimrilik ve iman asla birlikte olamaz.*”⁹⁷, “ *Bozguncu, cimri ve yaptığı iyiliği başa kakan cennete giremez.*”⁹⁸

Diğerkâmlık-İsâr: Müslüman mümin kardeşini kendine tercih etme alicenaplığını göstermelidir. “ *Sizden biriniz kendisi için istediğini mümin kardeşi için istemedikçe iman etmiş olamaz.*”⁹⁹

Vefakârlık: Müslüman kadirşinas olmalıdır. “ *İyiliklerin en güzeli evladın baba dostlarını ziyaret etmesidir.*”¹⁰⁰

Ahde vefa: Müslüman sözünde durmalıdır. *لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ/Emanete riayet etmeyenin imanı yoktur, ahde vefa göstermeyenin ise dini yoktur.*”¹⁰¹

Affetmek: Müslüman her zaman af yolunu tercih etmelidir. “ *... Allah affeden bir kulunun ancak şerefini artırır.*”¹⁰²

Doğru sözlü olmak: Müslüman her zaman doğrunun peşindedir. Yalana asla tenezzül etmez. “ *Hiç şüphe yok ki doğruluk iyiliğe götürür. İyilik de cennete götürür. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında siddik (doğru sözlü) diye yazılır. Yalancılık kötüye götürür. Kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzâb (çok yalancı) diye yazılır.*”¹⁰³

Müsamaha ve hoşgörü: Müslüman her zaman sevgi temeline dayanan ahlaki bir erdem sayılan hoşgörü huy edinmelidir. “ *Hoşgör ki hoş görülesin.*”¹⁰⁴

Rıfk (Yumuşak huyluluk/Zerâfet): Müslüman her zaman zarif, zarafet sahibi olmalıdır. “ *Mümin ırza, namusa dil uzatan, lanet eden, çirkin işler yapan, edepsiz konuşan kimse değildir.*”¹⁰⁵

Yukarda zikrettiğimiz hadisler insanca yaşam için yapılması istenen fiillerdir. Öte yandan insanca yaşamaya engel olan fiiller de sünnet-i seniyye tarafından yasaklanmıştır:

Gıybet: Müslüman yanlış düşüncelerinin tesiri altında kalmamalı ve insanların özel hayatlarını, hata, kusur ve günahlarını araştırmamalıdır. “ *Müslümanların gıybetini yapmayın ve onların gizli hallerini araştırmayın....*”¹⁰⁶

Dalkavukluk: Müslüman kendi çıkarı için yüzüzlük yapılmamalıdır. “ *Birbirinizi aşırı şekilde övmekten sakının. Çünkü bu bir nevi öldürmektir.*”¹⁰⁷

⁹⁶ Müslim, Birr, 105.

⁹⁷ Nesâî, Cihâd, 8.

⁹⁸ Tirmizi, Birr, 41.

⁹⁹ Tirmizi, Sıfatu'l Kıyâme, 59.

¹⁰⁰ Müslim, Cihâd ve Siyer, 14.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XIX, 376.

¹⁰² Müslim, Birr, 69.

¹⁰³ Buhârî, Edeb, 69.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 103.

¹⁰⁵ Tirmizi, Birr, 48.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, Edep, 35.

¹⁰⁷ İbn Mâce, Edep, 36.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Alay etmek: insanları eğlendirmek veya karşıdaki insanı küçük görmek, kıskanmak sebebiyle insanlarla alay etmemelidir. “ *Kardeşinin başına gelen bir şeye sevinip gülme. Sonra Allah ona merhamet eder de seni o şeyle imtihan eder.* ”¹⁰⁸

İftira: Müslüman dili ile cinayet işlememeli, iftira, karalama, kötü şeylere itham etme, gibi şeref ve haysiyeti zedeleyen davranışlardan uzak durmalıdır. “ *Kişinin haksız yere bir Müslümanın şeref ve namusuna dil uzatması, büyük günahların en büyüklerindedir.* ”¹⁰⁹

Su-i Zan: Müslüman kalbini, zihnini, düşüncelerini yalan ve yanlış bilgi kırıntılarından arındırmalıdır. “ *Zandan sakının, çünkü zan, yalanın ta kendisidir.* ”¹¹⁰

Tecessüs: Müslüman, toplumu fesada ve huzursuzluğa sevk edecek merak, casusluk hislerini kontrol altına almalıdır. “ *Birbirinizin gizli hallerini araştırmayın, başkalarının konuştuklarına kulak kabartmayın, birbirinize karşı kin beslemeyin, kardeş olun.* ”¹¹¹

Aldatmak: Müslüman çarşıda, pazarda, evde, işte, okulda nerede olursa olsun diğer Müslümanlara zarar vermemelidir. Kardeşlik bağlarını zayıflatan ve güven duygusunu sarsan davranışlar sergilememeli. “ *Müslümanlar arasında aldatma olmaz. Bizi aldatan bizden değildir.* ”¹¹²

İsraf: Müslüman maddi imkânları yok eden, insanları sorumsuz ve disiplinsiz hale getiren savurganlıktan kaçınmalıdır. “ *Allah size dedikodu etmeyi, çok soru sormayı, malı zayi etmeyi hoş karşılamamıştır.* ”¹¹³

Bencilik: Müslüman özgeci bir karaktere sahip olmalı, ben fikrinden sıyrılıp biz düşüncesine sahip olmalıdır. “ *...size cehennemlikleri haber vereyim mi? Kaba, bencil, ve büyüklük taslayan herkes.* ”¹¹⁴

İltimas: Sünnet adalet ilkesine aykırı olan, toplumsal huzuru zedeleye, hak ihlaline sebep olan iltimas ve adam kayırmayı yasaklamıştır. “ *Allah'ın hadlerini(kanunlarını) size yakın olan ve uzak olan herkese uygulayın. Hiçbir kınayanın kınaması sakın ola ki sizi Allah'ın kanunlarını uygulamadan alıkoymasın.* ”¹¹⁵

Haset: bireysel ve toplumsal ölçekte büyük zararlara sebep olan hasedin girdiği toplumda sosyal barış, insanca yaşama, birlik ve dirlik, adalet gibi hasletlerden bahsedilemez. Bu sebeple Müslüman hased etmemelidir. “ *Bir kulun kalbinde iman ve haset bir arada bulunamaz.* ”¹¹⁶

İhanet: Müslüman hain olamaz ve olmamalıdır da. Kendine verilen emanete emin vasfıyla bakmalı, kendi sağlığına bakmayan kendine karşı, ailesinin ihtiyaçlarını karşılamayan ailesine karşı, çalıştığı işe özen göstermeyen kişi kurumuna karşı, çevresini tahrip eden çevresine karşı, vatandaşlık sorumluluğunu yerine getirmeyen devlete karşı, mânevî değerlerinin gereğini yerine getirmeyen dini değerlere karşı ihanet içindedir demektir. Oysa Allah resulü (a.s.) “ *Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona hainlik*

¹⁰⁸ Tirmizi, Sıfatu'l Kıyâme, 54.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, Edep, 35.

¹¹⁰ Müslim, Birr, 28.

¹¹¹ Buhârî, Nikâh, 46.

¹¹² Müslim, İman, 164.

¹¹³ Buhârî, İstikrâz, 19.

¹¹⁴ Müslim, Cennet, 46.

¹¹⁵ İbn Mâce, Hudûd, 3.

¹¹⁶ Nesâî, Cihâd, 8.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

yapmaz...”¹¹⁷ “ *Sana verilen emaneti sahibine iade et. Sana ihanet edene sen ihanet etme.*¹¹⁸

Buyurmuştur.

Kötülüğe engel olma: Hz. Peygamber (a.s.) kötülük yapmayan ve buna engel olan bir insan modeli oluşturmaya çalışmıştır. İyiliğin huy edinilip kötülükten yüz çeviren toplumlar insanca yaşayabilir, toplum refah ve mutluluk içerisinde olur. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) “ *Allah’a yemin olsun ki ya iyiliği emreder kötülükten men edersiniz, zalime engel olup onu hakka yöneltirsiniz ve onu hak üzere tutarsınız ya da siz de aynı sonuca varırsınız. (sonunuz onlar gibi olur.)*”¹¹⁹

Sonuç

Sünnet, İslam toplumunun sağlıklı temeller üzerine bina edilmesinde, islam medeniyetinin oluşturulmasında, toplum fertlerinin birbirleriyle insanca yaşama kriterlerinin oluşturucu gücü ve yaşama teminatı olmuştur. Bu sebeple günümüzde her alanda bozulmaya yüz tutan toplum yapısı başlangıcından bu yana sünnetin yazılı hali olan hadis-i şeriflerle tadil edilmeye, olması gereken toplum haline ve orijinal şekline büründürülmeye çalışılmıştır. Kaleme alınan hadis kitaplarında insanca yaşamının kriterlerinin yoğun bir şekilde bulunduğu Kitâbu'l-Edeb'ler müstakil bab başlıkları halinde dizayn edilmiştir. Bundan da öte konunun ehemmiyetine binaen Buhârî'nin Edebu'l-Müfred'i tarzında hususi eserlerde bu konu işlenmiştir.

Sünnet ferdin ve toplumun maddî ve manevî gelişmesini sağlayan, toplumdaki insani ilişkileri denetleyen, varsa aksak yönlerini ortaya çıkarıp bu eksiklikleri onarmaya, bu onarmanın yol ve yöntemini belirlemektedir. Bu anlamda Sünnetten yaralanmadan insani ilişkilerin geliştirilmesi, toplumun temel yapı taşı olan aile kurumunun muhafaza edilmesi, insanlar arası hak-hukuk ilişkilerinin düzeltilmesi, eşitlik-hürriyet-adalet gibi temek hak ve hürriyetler, şahsi-manevi haklar ve iktisâdî ve sosyal hakların onarılması yaşadığımız realite karşısında neredeyse imkânsızdır.

Araştırmamızda beş ana başlık altında Sünnete göre insanca yaşama kriterlerini vermeye çalıştık. Özellikle insanca yaşamaya engel olacak Kul hakkı, bireyler ve toplumlar arası yaşanan ikili ilişkilerde yaşanan problemler ve bunun dışında insanca yaşamaya engel olabilecek toplumsal davranışları engellemek için Sünnetin onarıcı yönünü ortaya çıkardık. Bu anlamda sünnetin bireysel ve toplumsal çözülmeyi önleme gibi ehemmiyetli bir görevi üstlendiği sonucuna vardık. Bununla beraber sünnet sosyal hayatın dengeli ve düzenli bir şekilde sürdürülmesinde etkin bir rol oynadığını gördük. Netice itibarıyla Sünnet insanın birey olarak ve toplumun bir ferdi olarak diğer insanlarla yaşama biçimi sunmuştur. Gücünü Kitap'tan alan Sünnet, insanın insanca yaşayabilmesi için vazgeçilemez bir olgudur. Bu itibarla; bir toplum şu üç hadisi hayatında norm ve form haline getirirse o toplum en güzel insanca yaşama modelini elde etmiş olur.

¹¹⁷ Tirmizi, Birr, 18.

¹¹⁸ Tirmizi, Büyü', 38.

¹¹⁹ Ebû Dâvûd, Melâhim, 17.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- *Kendiniz için arzu ettiğiniz bir şeyi, Müslüman kardeşiniz için istemediğiniz müddetçe gerçek mümin olamazsınız.*
- *Müslüman, insanların elinden, dilinden emin olduğu kimsedir.*
- *İnsanlığın ilk peygamberlikten duyduğu sözlerden biri ‘ utanmazsan dilediğini yap ’ sözüdür.*

KAYNAKÇA

- ARMAĞAN, Servet, İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, DİB Yayınları, Ankara 2015.
- ATAR, Fahrettin “Sulh”, DİA, İstanbul 1997, c. 37.
- BAYMUR, Feriha, Genel Psikoloji, Aka Yayınları, İstanbul 1976.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail ebu Abdillâh, el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahih el-Muhtasar min Umûri Resûlillah ve Sünenihi ve Eyyâmih, Dâru'n Necat, c. III, İstanbul 1422.
- CÜCELOĞLU, Doğan İletişim Donanımları, Remzi kitabevi, İstanbul 2015.
- CÜCELOĞLU, Doğan İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- ÇOBAN Gülay İpek - TÜNER, Sinem “Ahlaki Gelişim Ve Hemşirelik”, Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi, Gümüşhane 2014, sy:3.
- ERES, Niyazi F. Kişisel Gelişimin Temeli; Ahlak, Gülistan Dergisi, 70. Sayı, Ekim 2006.
- FERÂHÎDÎ, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el- (el-Fürhûdî), Kitâbu'l-Ayn, Thk. Mehdî Mahzûmî, Dâru Mektebeti'l-Hilal, Bağdat 1985.
- HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. eş-Şeybânî Mervezî, Müsned, Thk. Şuayb Arnavut- Âdil Mürşid, Müessesetu'r-risale, Beyrût 1421/2001.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, Sünen, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût 1952.
- İSFAHÂNÎ, Râgıp, Müfredat fi Garîbi'l-Kur'an, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1412.
- KELEŞ, Ahmet, “Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat”, (Sünnet Sosyolojisi Ed. Mustafa Tekin İçinde), Eskiye Yayınları, Ankara 2013.
- MAVİSU, Habibe, Bireysel Kariyer Planlamanın Aşamalarından Biri Olarak Hedef Belirleme ve Kariyer Başarısı İlişkisi, Dokuz Eylül ÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2010.
- ÖZBAY, Adem, ERENGİL, Cengiz 6. Hissi Geliştirmek, Armoni Yayınları, İstanbul 2004.
- Resmi Gazete, sy: 30439 <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/06/20180602-1.htm>, Erişim Tarihi: 07.09.2018.
- SAYGIN, Oğuz Negatif Limanlardan Pozitif Sulara, Karma Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2014.
- SELÇUK, Ziya, Gelişim ve Öğrenme, Nobel Yayınları, 7. Baskı, Ankara 2000.
- ŞİRİN, Turgay, Kişisel Gelişim Medeniyeti, Armoni Yayınları, İstanbul 2005.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) el-Câmiu'l-Kebîr (Sünen-i Tirmizi), Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1998.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

TOKUR, Behlül, Kişisel Gelişim (NLP)-Din ilişkisi Üzerine Bir Araştırma, Atatürk ÜSBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2006.

YILDIRIM, Adem, “Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh Ve Uzlaştırma)”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 23, 2014.

Sünnet Perspektifinde İnsan Onuru

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK

Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Özet

İnsan Allah'ın yeryüzünde kendine halife olarak seçtiği dağların ve yerlerin taşıyamadığı emaneti yüklediği yaratılmışların en üstünü olan bir varlıktır. Fakat insan için en önemli özellik yaratılıştan sahip olduğu onurunu ve tüm değerlerini koruyup koruyamadığıdır. Bu noktada da insan yalnız bırakılmamış Peygamberler ve kutsal kitaplarla fitratını koruması için yardımcı olunmuştur. Bu çizginin son halkası olan İslam da insanı insan yapan değerler üzerinde hassasiyetle durmuş Hz. Peygamber (s.a.v) de bu değerleri bizzat sünnetiyle hayatında uygulayarak insanlığa ışık tutmuştur.

İnsan onuru için Hz. Peygamber (s.a.v) sünnetinde ortaya koyduğu ilkeler; doğruluk, merhamet, cömertlik, sevgi, iffet, saygı gibi değerleri içine alır. Tüm bu değerleri kapsayan ve kendisi de ayrı bir değer olarak kabul edilebilecek olan kavram ise “onur”dur. O, insana insanlığı, hakkı, adaleti, şahsiyetli olmayı, onuru, insan onur ve şerefine uygun olarak yaşamayı yeniden öğretmiştir. Onun ebedî mesajı ile insanlık sadece saygıyı değil hem kendine hem de başkalarına saygılı davranmayı öğrenmiştir. Onu imanla takip edenler, onur kelimesinin sadece adını değil onur adına nasıl mücadele edileceğini ve nasıl onurlu yaşanılacağını da öğrenmişlerdir. Günümüz dünyasında da insanlık onuruyla bağdaşmayacak olaylara, cinayetlere, aşağılamalara, temel hak ve hürriyetleri zedeleyen uygulamalara hemen hemen her gün şahit olunmaktadır. Maalesef insan onurunun en çok çiğnenip ayaklar altına alındığı bölge ise İslam coğrafyasıdır. Biz bu coğrafyanın çocukları olarak Hz. Peygamber (s.a.v)'in sünnetinde insan onuruna verdiği değeri hem kendi onurumuza hem de diğer bireylerin onuruna sahip çıkabilme adına yeniden inceleyerek içselleştirme durumundayız. Biz bu çalışmada insan onurunun korunması adına Hz. Peygamber (s.a.v)'in sünnetinden örnekler sunarak sünnetin bu husustaki güncelliğine vurguda bulunacağız.

Anahtar Kelimeler: Peygamber, İnsan, Sünnet, Onur

HUMAN HONOR IN THE PERSPECTIVE OF SUNNAH

Man is an entity that Allah created on earth as a caliph, in a moment of reckoning, bearing the trust that the mountains and the earth can not carry, the earth and the earth, and the emre of the earth. The human body and soul are created in a way that is based on the adjectives. But the most important reality for man is that he has the honor of having created and he can not protect and protect all his values. At this point, people are not left alone, Prophets and sacred books have been helped to protect the disposition. Islam, the last circle of this line, has stopped with sensitivity to the values that make man human, Hz. The Prophet (s.a.v) shed light on mankind by practicing these values in his life through circumcision.

For human honor Hz. The principles revealed by the Prophet (s.a.v) circumcision include values such as righteousness, mercy, generosity, love, chastity, and respect. The concept which covers all these values and which can be regarded as a separate value itself is "honor". He has re-taught life in accordance with humanity, right, justice, personality, honor, human dignity and honor. With his eternal message, mankind has learned not only to respect but also to respect himself and others. Those who follow him with faith have learned not only the name of honor, but also how to fight for honor and how to be honored. In today's world, almost every day are witnesses of practices that harm incompatible events, murders, humiliations, fundamental rights and freedoms. Unfortunately, the region where human dignity is most abused and trampled is Islamic geography. We are the children of this geography. We must internalize the value that the Prophet (s.a.v) has given to human dignity in his circumcision by reexamining it in his own honor and in honor of the honor of the other individuals. In this study, in order to protect human dignity, We will emphasize the update of circumcision on this issue by offering examples from the Sunnah of the Hz. Prophet (s.a.v).

Keywords: Prophet, Human, Sunnah, Honor,

Giriş

Yaşadığımız yüzyıl insanoğlunun teknik alanlarda önemli mesafeler kat ettiği bir dönem olmakla beraber yaşanan hızlı değişim ve gelişimler beraberinde pek çok sorunu da getirmiştir. Bu sorunların başında insanoğlunun hızla gelişen teknoloji karşısında kaybettiği beşeri değerlerdir. Bu değer ve ilkelerin korunmasında en büyük pay ve sorumluluk dinlere düşmektedir. Dinlerin özellikle de İslam'ın ortaya koyduğu ilkeler, doğruluk, merhamet, cömertlik, sevgi, iffet, saygı gibi değerleri içine alır. Tüm bu değerleri kapsayan ve kendisi de ayrı bir değer olarak kabul edilebilecek olan kavram ise “onur”dur.

İnsan onurunun korunması günümüzde daha da önemli hale gelmiştir. Belki de bu yüzyıl tarih boyunca insanlık onurunun en fazla zedelendiği dönem olmuştur. Bazı beşerî ve dînî metinler incelendiğinde insan onurunu koruyan ve güvence altına alan birçok düzenlemenin olduğu hemen görülecektir; fakat buna rağmen tarihin seyrine bakıldığında bu düzenlemelerin çoğunun zamanla

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

önemini ve değerini kaybettiği de anlaşılmaktadır. Bu sebeple insanların bu durumu düşünerek geleceğine yön verirken nerede durduğu ve birbirine ne kadar değer verdiği önem arz etmektedir.¹

Onur, hem Türkçe’de hem de farklı dillerde anlamının ötesinde bir içeriğe sahiptir. Onur kelimesi Fransızca şeref ve vakar anlamındaki honneur kelimesinin Türkçe’deki telaffuz şeklidir.² Arapça karşılığı izzet olan onur; şeref, saygı, haysiyet gibi anlamlara sahiptir.³ İzzet, insanın mağlup olmasını engelleyen bir durum anlamında kullanılır. Sözlükte “güçlü ve üstün olmak, galip gelmek, saygın olmak” gibi manalara gelen izz kökünden isim olan izzetin bu anlamları yanında, bireyin başkaları karşısında bedensel, ekonomik, psikolojik yönlerden üstün olması gibi anlamları da vardır. Alçaklık ve acizlik, izzetin karşıtıdır.⁴ Onurun bireyin kendisiyle ilgili olan yönü olduğu gibi diğer bireylerle alakalı yönü de söz konusudur. Kişinin kendine duyduğu özsaygı onuru ifade ederken, başkalarının gösterdiği saygıya dayanan gurur ve şerefe de onur denilebilir.⁵

Hz Peygamber ve İnsan Onuru

Peygamberler, insanların örnekleri, önderleri, yol göstericileri olarak seçildikleri gibi onur açısından da insanların en önde gelenleridir. Onlar Allah’ın seçkin kulları olduğu gibi onurlu yaşamlarıyla da insanların önderleridir. En yüksek ahlâka sahip olan insanlar olarak peygamberler onurla ahlâk arasındaki bağı bize yansıtan kişilerdir.⁶ Peygamberler aynı zamanda insanlığın onurunu korumak için çaba sarf etmiş olan bireylerdir. Her yönüyle örnek ve önder olan Hz. Peygamber (s.a.v) de diğer peygamberler gibi bir onur, şahsiyet ve erdem insanıdır. Hz. Peygamber, kendinden önce gelen peygamberlerin nurlu izini takip ederek insana insanlığı, hakkı, adaleti, şahsiyetli olmayı, onuru, insan onur ve şerefine uygun olarak yaşamayı yeniden öğretmiştir. Onun ebedî mesajı ile insanlık sadece saygıyı değil, hem kendine hem de başkalarına saygılı davranmayı öğrenmiştir. Onu imanla takip edenler, “onur” kelimesinin sadece adını değil, onur adına nasıl mücadele edileceğini ve nasıl onurlu yaşanılacağını da öğrenmişlerdir. Hz. Peygamber, insan onurunun değeri ve korunması noktasındaki temel yaklaşımını Kur’an’dan almaktadır. Kur’an insan onuruna aykırı birtakım davranışları sayar ve yasaklar. Bu ayetlerden her biri, Hz. Peygamber’in diliyle de en güzel şekilde açıklanır ve fiili sünnetiyle örneklendirilir. Mesela, Kur’ân değişik vesilelerle insan onurunu zedeleyen davranışların temeli olan yalan söylemeyi yasaklar ve yalancıları zemmeder. (Münafikun, 63/1) Yalanı münafıklık alameti sayan Hz. Peygamber ayrıca şu açıklamayı yapar: “*Size doğru olmanızı emrederim; çünkü doğruluk iyi olmaya, iyilik (birr) de cennete götürür. İnsan, doğrulukta sebat ederek Allah katında “siddik” diye yazılır. Sizi yalan söylemekten de menederim; çünkü yalan suç işlemeye suç (fücur) da cehenneme*

¹ Hasan Dam, Meryem Karataş, *Değerler Eğitimi Açısından Veda Hutbesinde İnsan Onuru*, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Eylül/2014, Yıl: 1, Sayı: 2, s. 49

² Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 862.

³ TDK *Türkçe Sözlük*, s. 1806; Onurla ilgili olarak kullanılan bazı kavramlar vardır. Hak, şeref, haysiyet, izzet ve tekrim bunlardandır. Bunlarla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. Bilgiz, *Kur’an’da İnsan Onuru*, ss. 15-18.

⁴ Râgıb el- İsfahânî, *Kuran İstihlâk Sözlüğü- Müfredat*, Çıra Yayınları, İstanbul 2007, ss. 207- 208.

⁵ Musa Bilgiz, *Kur’an’da İnsanlık Onuru*, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 11.

⁶ Raşit Küçük, “Hz. Peygamber’in Örneğinde İnsan Onuru”, *Hz Peygamber ve İnsan Onuru*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 21.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*götürür. İnsan yalan söyleye söyleye sonunda Allah katında “kezzab” diye yazılır.”*⁷ Kur’ân, bir müslümanı küçümsemeyi, alaya almayı ve lakap takmayı insan onuruna aykırı bulduğu için yasaklar. (Hucurat, 49/11) Hz. Peygamber de bunların Müslüman şahsiyet ve ahlakına aykırı olduğunu ifade etmiştir.⁸ Kur’ân gıybeti ölü eti yemek kadar çirkin bulur. (Hucurat, 49/12) Hz. Peygamber de ilgili hadisinde gıybetin insan onurunu zedeleyici yönüne dikkat çeker.⁹ Kur’ân insanlara el açıp dilenmeyi alışkanlık hâline getirmeyi insan onuruna aykırı bulup tenezzülsüz ve gani gönüllü (afif) olmayı önerirken (Bakara, 2/273), Hz. Peygamber, dilencililiği meslek hâline getirmenin bir iffetsizlik olduğunu belirtmiştir. Elinin emeğiyle geçinme imkânı varken dilenerek mal biriktirenlerin, ahirette yüz etleri soyulmuş vaziyette Allah’ın huzuruna çıkarılacaklarını da ifade etmiştir.¹⁰ Böylece insanlık, gıybet, çekiştirme, lakap takma, gammazlık yapma gibi davranışların hem kötü hem de insan onurunu zedelediğini Kur’an ile ve onun en güzel müfessiri olan Hz. Peygamber ile öğrendi.

Hz. Peygamber’in ilahi vahye muhatap olmadan önce de bir birey olarak üzerine düşeni yaptığı, haklının yanında onur mücadelesi verdiğini görülmektedir. Zulme uğrayan güçsüz ve zayıfların haklarını koruma amacıyla kurulan Hilfu’l-fudul’da yer alması ve bu komitede aktif olarak görev yapması, onun zulme karşı tavrını gösteren önemli bir örnektir.¹¹

Hz. Peygamber kendisine ilk vahiy geldiğinde endişeye kapılmış, hemen Mekke’ye dönerek eşi Hz. Hatice’den üzerini örtmesini istemiş ve başına gelenleri anlatmıştır. Hz. Hatice’nin eşine olan cevabı onun ahlâkını anlatması açısından oldukça önemlidir: “*Sen daima eli açık ve cömert idin, iyilik yapardın; fakir ve muhtaçlara daima yardıma koşardın. Muhakkak ki Allah seni şeytanın aldatmalarına uğratmayacaktır.*”¹² Bu sözler Hz. Peygamber’in risâletinden önce de yüce bir ahlâkının olduğunu ve bununla bağlantılı olarak da onurlu davranışlar sergilediğini göstermektedir.¹³

Hz. Muhammed, cahiliye döneminde çiğnenen insanlık onurunu korumak ve hak ettiği seviyeye yükseltmek için çok önemli kurallar getirmiştir. Hz. Muhammed, insanın gerçek onuruna kavuşması için peygamberlikten önce ve sonra sadece teoride kalan söylemlerde bulunmamış, insan onurunu koruyacak her faaliyetin içinde yer almıştır. İnsan onuruna saygı Kur’an ve Hz. Peygamberin temel eğitim metodu olmuştur. Kadınlar, çocuklar, köleler onun sayesinde insan olarak muamele görmüşler, temel haklarına kavuşmuşlardır. Modern dünya, alınan bunca tedbire ve imzalanan sözleşmelere rağmen, hala insan hakları ve onuru konusunda Hz. Muhammed dönemindeki seviyeye ulaşamamıştır.¹⁴

⁷ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-V, Dâru’l-Ulûmi’l-İnsâniyye, Dimeşk, 1413/1993 Edeb, 69; Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, Dâru’l-hadis, Kahire, 1997. Birr, 102-105

⁸ Müslim, Birr, 10

⁹ Müslim, Birr, 20

¹⁰ Buhârî, Zekât, 52; Müslim, Zekât, 103, 104

¹¹ Saffet Köse, “İslam Hukukunda İnsan Onuruna Dayalı Bazı Hükümler”, *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 124.

¹² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 82.

¹³ Hasan Dam, Meryem Karataş, *Değerler Eğitimi Açısından Veda Hutbesinde İnsan Onuru*, s. 54.

¹⁴ Mustafa Önder, Kur’an Ve Sünnette İnsan Onuruna Eğitim Açısından Yaklaşım, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, s.41.

Hz. Peygamberin İnsan Onurunu Korumada Kullandığı Yöntemler

Hz. Peygamberin insanlarla olan münasebetlerinde davranışlarının temel karakterini insana saygı ve insana saygıyı öğretmenin oluşturduğunu görüyoruz.¹⁵ Peygamberimiz, inancı ne olursa olsun muhataba insan olarak değer vermiş, insanın temel hak ve hürriyetlerine saygı göstermiş, daima insan haysiyet ve onurunu gözetmiş, kimsenin kusurunu yüzüne vurmuyarak haysiyetini rencide etmemiş, insanı kazanmayı esas almıştır. İnsanı eğitmede sevgi, tedricilik ve sabır göstermiştir.¹⁶ Peygamberimiz insanların yaratılıştan getirdiği duyguları sahiplerine keşfettirmeyi, geliştirmeyi ve her türlü aşırılıktan korumayı esas almıştır.¹⁷ Bütün bunları yaparken Kur'an kaynaklı bazı yöntemleri kullanmıştır. İnsan onuruna saygı, kullandığı yöntemlerin başında gelmektedir. Mekke'nin en azılı müşriklerini bu yöntemi kullanarak ikna etmiştir. Şimdi Peygamberimizin kullandığı yöntemleri sırasıyla ele alabiliriz.

İnsana Değer Vermesi

Peygamberimiz öncelikle insana değer veriyordu. İnancı, rengi, kabilesi ne olursa olsun insan onun için değerliydi. Yaratanın kul olmaya layık görüp yarattığı insan onurlu bir varlıktı. Cabir b. Abdullah'tan rivayet edilen şu olay bunun örneklerinden birisidir: “*Bir defasında yanımızdan bir cenaze geçti. Rasulullah ayağa kalktı. Biz de kendisine uyararak ayağa kalktık ve Ya Rasulallah! Bu bir Yahudi cenazesidir dedik. Peygamberimiz: Bir cenaze gördüğünüzde (Müslim olsun, kâfir olsun) kalkınız. Çünkü ölüm korkunç bir şeydir.*”¹⁸ buyurdular. Benzer bir rivayette Abdullah İbn-i Amr İbn-i As şöyle nakletmektedir: “*Bir kimse Peygamberimize bir şeyler sordu ve dedi ki: Ya Rasulallah! Yanımızdan kâfir cenazesi geçiyor. Buna da ayağa kalkacak mıyız? Evet kâfir cenazesine de kalkınız. Çünkü siz hakikatte o cenazeye değil, belki insanların ruhlarını kabzededen Allaha ta'zim için kalkıyorsunuz.*”¹⁹ buyurdu. Kays b. Sa'd'ın (r.a.) rivayetinde İbn Ebî Leyla şöyle nakletmiştir: Kays b. Sa'd ile Sehl b. Huneyf, Kadisiyye'de bulunurlarken yanlarından bir cenaze geçti. Bunlar ayağa kalktılar. Kendilerine; bu cenaze, bu yer halkından (yani zımmilerden) dir, denildiğinde Kays ile Sehl de: Resulullah'ın (s.a.v) yanından bir cenaze geçmişti. Allah Resülü, ayağa kalktı. Bunun bir Yahudi cenazesi olduğu kendisine bildirildiğinde: “*Bu da bir insan değil mi?*” buyurdu.²⁰

Savaşlarda dahi kadınlara, çocuklara, yaşlılara dokunulmamasını; insanların yüzlerine karşı kılıç, ok ve mızrak kullanılmamasını, insan yüzünün feyz-i ilahiye'nin aksi olduğunu söylemiştir. Bedir savaşı kazanıldıktan sonra müşrikler ölülerini ortada bırakarak kaçmışlardı. Peygamberimiz yanındakilere müşrik ölülerinin gömülmesini emrederek müthiş bir insanlık dersi vermiştir. Harp

¹⁵ M. Şevki Aydın, “Peygamber Efendimizin Örneğinde İnsan Onuruna Saygı Bilincini Kazandırmak”, *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru*, DİB Yayınları, Ankara, 2013, s. 58.

¹⁶ Ali Akyüz, *Yaşayan Kur'an Hz. Peygamber*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 449.

¹⁷ Ferhat Koca, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamberin Örnek Hayatı*, TDV Yayınları, Ankara, 2009, s. 34.

¹⁸ Müslim, *Cenaiz/78*; Buhârî, *Cenaiz/50*.

¹⁹ Buhârî, *Cenaiz/78*.

²⁰ Müslim, *Cenaiz/78*.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

esirlerine iyi davranılmasını emretmiştir. Hz. Peygamberin muhatabın inancına bakmadan insan onuruna saygı göstermesi sayesinde birçok kişi müslümanlığı kabul etmiştir.²¹

Onurlu İnsanlara Değer Vermesi

Hz. Peygamberin en önemli özelliği onurlu bir hayat yaşaması ve her davranışta bunun en güzel örneklerini muhatablarına göstermesidir. Düşmanlarını dahi etkileyen bu yaşam tarzı dost-düşman herkesi etkilemiştir.

Peygamberimizin onurlu insanlara verdiği değere Hatem’in kızı Seffane ile arasındaki diyalogu örnek olarak verebiliriz. Tayy kabilesinin reisi Adiy b. Hatem İslam’a karşı çıkıyordu. Babası Hatem cömertliği ile tanınmıştı. Hz. Ali komutasında bir birlik onlara gönderildi. Adiy b. Hatem Hıristiyan olduğu için Suriye taraflarına kaçtı. Hz. Ali onların putunu kırarak birçok esirle birlikte Medine’ye döndü. Hatem’in kızı Sofane (Seffane) de esirler arasındaydı. Peygamberimizle görüşmek istedi ve kendisine şunları söyledi: *“Ya Rasulallah! Babam öldü, kardeşim kaçtı. Kurtuluş fidyesi verecek gücüm yok. Kurtuluşum için sana sığınyorum. Babam cömert ve kabilesinin ulusu idi. Esirleri kurtarır, kadınların ırzını korur, fakarayı doyurur, felakete uğrayanlara yardım eder, çıplağı giydirebilir, konduğu ağırlar, karşılaştıklarına selam verir hiçbir isteği reddetmezdi. Ben onun kızıyım.”* Bunun üzerine Peygamberimiz: *“Senin baban İslam’ın telkin ettiği faziletle süslü bir adamdı.”* dedikten sonra; *“Hatem’in kızı serbesttir, babası insanlık sever bir adamdı, Allah merhametli olanları sever ve mükâfatlandırır”* buyurdu. Diğer bir rivayette: *“Ne diyorsun, bu saydıkların müminlerin özellikleridir. Bu kadını serbest bırakın. Çünkü bunun babası güzel ahlakı seviyordu. Allah da güzel ahlakı sever”* buyurdu. Bunun üzerine orada bulunan Ebu Burde b. Yonar ayağa kalkarak: *Ey Allahın Resulü, Allahüteâlâ güzel ahlakı seviyor mu?* dedi. Peygamberimiz: *“Nefsimi kudret elinde tutan Allah’a yemin ederim ki, bir kimse cennete ancak güzel ahlakı sebebiyle girer”* buyurdu.²² Sofane’ye elbise ve yol harçlığı vererek onu Suriye’ye kardeşinin yanına gönderdi.²³ Sofane, olup biteni anlatınca kardeşi de gelip Müslüman oldu. Bu olayda da görüyoruz ki, Peygamberimiz ayırım yapmadan her inançtaki onurlu ve ahlak sahibi insanlara sahip çıkmış, onları övmüştür. Hz. Peygamber gençlik yıllarında da hep onurlu ve ahlaklı kişiler ile arkadaşlık yapmıştır. Onun risaletten önceki dönemde en yakın arkadaşları Kureyş içerisinde saygınlığı olan, herkesin dürüstlüklerinde ittifak ettiği Ebu Bekir, Osman, Hâkim b. Hizam (Hz. Hatice’nin yeğeni), Dımad b. Sa’lebe ve Kays b. Saib gibi kişilerdir.²⁴ Cahiliye döneminde Araplar arasında akli başında, zeki ve putlara tapmayı reddeden kişiler (hanif) vardır. Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris ve Zeyd b. Amr bunlardandır. Peygamberimiz bu kişilerle yakın ilişki kurmuş, ilk vahyin gelmesi aşamasında Varaka b. Nevfel’in görüş ve tavsiyelerine itibar etmiştir.²⁵

²¹ A. Himmet Berki, Osman Keskiöğlü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara, 2010, s. 257, 258.

²² Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali., *Şuabü’l-îmân*, Beyrut, Dar’ul-Kutub el-İlmiyye, X, 373.

²³ Berki, Keskiöğlü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 398, 399.

²⁴ Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 79; Ahmet Önkal, “Asr-ı Saadet’te İslam’a Davet Metodu”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, c. II, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 77.

²⁵ Berki Keskiöğlü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 24, 56, 63; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 84; M. Asım Köksal, *İslam Tarihi* (Mekke Devri), Şamil Yayınevi, İstanbul, 1981, s. 135.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İnsanları Onurlu Olmaya Yönelmesi

Peygamberimiz ilk vahyi alıp risaletle görevlendirildikten sonra ilk olarak Mekke halkına tebliğde bulunmuş ve onları düşünmeye, akıllarını kullanmaya davet etmişti. Onun kullandığı eğitim metotlarından birisi de insanları Kur'an'a yöneltmekti.²⁶ Çünkü Kur'an, kişiye onurunu keşfettirmeyi, başka insanların da onuruna saygı duymayı öğretir. Mekke döneminde peygamberimizin tebliği inanç ağırlıklı olmuştur. İnançın her türlü putperestlikten, şirkten ve ahireti inkârdan temizlenmesi, tevhid inancının yerleştirilmesi esas alınmıştır. Bu hususları gerçekleştirmek için ise insanların kanıtı dayalı ve gönül rızası ile inanabilmeleri için, aklın kabul edebileceği gerçekler dile getirilmiş, insanın ve evrenin yaratılışındaki düzenle ilgili deliller ortaya konulmuştur.²⁷ Hz. Peygamberin insanların aklı ve onurunu korumacı yöntemi tebliğinde takip ettiği en belirgin özelliğidir.

Hz. peygamber onurun, can ve mal gibi dokunulmaz olduğuna dikkat çekmektedir. “*Müslüman kardeşini küçük görmesi kişiye kötülük olarak yeter. Her Müslüman'ın kanı, malı ve onuru diğer Müslüman'a haram (dokunulmaz)dır.*”²⁸ diyerek kişinin onurunun canı kadar değerli ve dokunulmaz olduğunu vurgulamıştır.

O, Mü'minin, kendi onuru gibi kardeşinin onurunu da koruması gerektiğine dikkat çekmiştir. “*Her kim bir Müslüman'ın saygınlığının kaybolacağı, onurunun zayıflayacağı bir yerde yardımsız bırakırsa, Allah da onu kendisine yardım edilmesini arzu ettiği yerde yalnız bırakır. Kim de bir Müslüman'a onurunun zayıflayacağı ve saygınlığının yitirileceği bir yerde yardım ederse, Allah da ona kendisine yardım edilmesini arzu ettiği bir yerde yardım eder.*”²⁹

Onur uğruna yapılanları ise sadaka olarak kabul etmiştir. “*Mü'minin onurunu korumak amacıyla yaptıkları, kendisi için sadakadır*”³⁰

Onurlu kişinin değerleri uğruna canını dahi vereceğine dikkat çeker. *Kim malını korurken öldürülürse şehittir. Kim dini uğruna öldürülürse şehittir. Kim uğruna öldürülürse şehittir. Kim ailesi uğruna öldürülürse şehittir.*³¹

Mü'minin en önemli özelliğinin onurlu olmak olduğuna dikkat çekmektedir. “*Mü'min onurlu ve kerem sahibidir*”³²

İnsanın dirisinin de, ölüsünün de saygın olduğunu buyurmuştur. “*Allah Resulü (sav) in yanından bir cenaze geçmişti. Efendimiz (hürmeten) hemen ayağa kalktı. Orada bulunanlar kendisine “O bir*

²⁶ Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Selam Yayınevi, Konya, 1995, s. 110,111

²⁷ Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 113.

²⁸ Müslim, *Birr*,32.

²⁹ Ebu Dâvûd Süleymân b.Eş'as b. İshâk b. el-Ezdf es-Sicistâni, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Kemâl Yusûf el-Hût, Beyrut 1990/1410, *Edep*,36.

³⁰ Ebû Dâvûd et-Tayalisi, *Müsned*,1,237.

³¹ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünenü't-Tirmizî*, *Diyat*,21.

³² Ebu Dâvûd, *Edeb*,5.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Yahudi cenazesidir” deyince, Allah Resulü (sav): “ O da bir can değil mi?” buyurdu.”³³“Hz. Peygamber (sav) savaş meydanında çocuk cesetleri görünce gözlerinden yaşlar süzüldü. Peygamberimizin çok üzüldüğünü gören sahabe,“Ya Resulellah! Onlar müşrik çocuklarıdır” deyince, Peygamber (sav): “ Farkında değil misiniz? Sizin en hayırlınız da müşriklerin çocuklarıydı. Aman ha! Çocukları öldürmeyin! Çünkü onlar fitrat üzere doğarlar” buyurmuştur.”³⁴

Mü'min'in onuru, kutsaldır. “Abdullah b. Amr, Resulullah (sav) ı tavaf ederken gördüğünü ve şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “ (Ey Kabe!) Ne kadar hoşsun, kokun ne kadar da güzel! Şanın hürmetin ne kadar da yüce! Muhammed'in canı elinde olan Allah'a yemin ederim ki, Allah nezdinde müminin hürmeti (dokunulmazlığı), malı, canı, onuru senin saygınlığından daha büyüktür.”³⁵

Onur Zedeleyici Hususlardan Sakındırması

Hz. peygamber bir başkasının onuruna ilişmeği, en büyük günahlardan saymıştır. “Kişinin haksız yere bir Müslüman'ın onuruna dil uzatması, en büyük günahlardandır.”³⁶

Hz. peygamber kardeşinin onurunu koruyan kişiyi, Allah (cc) cehennem azabından koruyacağını müjdelemiştir. “Kim Müslüman kardeşinin onurunu savunursa Allah da kıyamet gününde onun yüzünden cehennem ateşini savar.”³⁷

Yine onur kırıcı durumlarda insanlarla helalleşmek gerektiğine vurguda bulunmuştur. “Mal ve onur hususunda kardeşinde herhangi bir hakkı bulunup da bu dünyada onunla helalleşen kişiye Allah rahmet etsin. Çünkü kıyamet günü ne dinar ne de dirhem bulunur. Eğer o kimsenin iyilikleri vara onlar haksızlık edilen kimseye verilir. Şayet sevapları yoksa haksızlık yapılan kimsenin günahları buna verilir.”³⁸

Başkasının onurunu kırmak haramdır. “Usame b.Şerik şöyle demiştir: Bedevilerin Peygamber (sav) e: “ Şu işi yapmakta bize bir günah var mıdır? Falan şeyde bize bir günah var mıdır?” diyerek soru sormalarına şahit oldum. Peygamber (sav) onlara şöyle buyurdu: “ Ey Allah'ın kulları! Allah sorduğunuz şeyleri işleyenlerden günahı kaldırmıştır. Ancak din kardeşinin onurundan bir şey kırpan kimse bu hükmün dışındadır. İşte günah budur”³⁹

Onurlu yaratılan insan, kendi onurunu kaybetmemelidir. “Bir gün Resulullah (sav) hutbesinde şöyle buyurdu: “Bakınız! Rabbim, bana öğrettiklerinden bilmediklerinizi bugün size öğretmemi emretti ve buyurdu ki: “ Bir kula verdiğim her mal helaldir. Ben kullarımın hepsini hanif olarak (tertemiz bir

³³ Müslim, *Cenaiz*,81; Buhârî, *Cenaiz*,49.

³⁴ Buhârî, *Cenaiz*,80.

³⁵ İbni Mace, *Fiten*, 2.

³⁶ Ebu Dâvûd, *Edep*,35.

³⁷ Tirmizî, *Birr ve Sıla*.20.

³⁸ Tirmizî, *Sıfatü'l-Kiyame*, 2.

³⁹ İbn Mace, *Tib*,1.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

fitrat üzerine) yarattım. Ama şeytanlar onlara gelerek kendilerini bu dinlerinden alıp götürdüler. Benim kendilerine helal kıldıklarımı, onlara yasakladılar...”⁴⁰

Küs durmak, müslüman onuruyla bağdaşmaz. “*Bir Müslüman’a kardeşine üç geceden fazla küsmesi helal değildir. Birbirleriyle karşılaşırlar, o yüz çevirir; bu da yüz çevirir. Bunların en hayırlısı, ilk selam verendir.*”⁴¹

Gıybet ve iftira, onur kırıcı olumsuz davranışlardır. “*Resulullah (sav) ashabına: “Gıybet nedir bilir misiniz?” diye sordu. Onlar: “Allah ve Resülü daha iyi bilir” dediler. Bunun üzerine Peygamber (sav): “Kardeşini hoşlanmadığı bir şeyle anmandır!” buyurdu. Ashap: “Ya kardeşimde o söylediğim durum varsa ne dersin? “ sorusuna ise, “Söylediğin şey eğer onda varsa gıybet etmişsindir. Şayet onda yoksa ona iftira etmiş olursun.” Cevabını verdi*”⁴²

Onuru zedeleyici tartışmalar ve şakalaşmalar yasaklanmıştır. “*Kardeşinle (düşmanlığa varan) tartışmaya girme, onunla (kırıcı şekilde) şakalaşma ve ona yerine getiremeyeceğin sözü verme.*”⁴³

İnsan Haklarını ve Onurunu Koruma Amaçlı Her Oluşumda Yer Alması

Hz. Peygamber daha peygamber olmadan insanların onurunu korumuş ve bunu sağlayacak hertürlü oluşumu desteklemiştir. Bunun en bariz örneği “Faziletli kişilerin dayanışma yemini” anlamına gelen Hılfu’l-Füdûldur. Yemen’in Zebid kabilesinden birisi Mekke’ye satmak için bir deve yükü mal getirdi. Mekke’nin ileri gelenlerinden As b. Vail bu malları satın aldı, ancak bedelini ödemedi. Yemenli, birçok ileri gelen aileye başvurarak yardım istedi ancak reddedildi. Nihayet Ebu Kubeys dağına çıkarak Kâbe’nin etrafında oturan Kureyş’in ileri gelenlerine okuduğu bir şiir ile uğradığı haksızlığı dile getirdi. Peygamberimiz ve amcası Zübeyr b. Abdülmuttalip hemen harekete geçtiler. Mekke’nin ileri gelenleri itibarı, tecrübesi ve zenginliği ile herkesin saygı gösterdiği Beni Temim kabilesinden Abdullah b. Cüd’an’ın evinde toplandılar. Yemekten sonra aralarında müzakereler yaparak, bundan sonra Mekke’de yerli yabancı hiç kimsenin zulme uğramaması, mazlumların gasp edilen hakları alınmıncaya kadar kendilerine yardımcı olunması kararlaştırıldı.⁴⁴

Hılfu-l Füdül mensupları ilk iş olarak Yemenli Zebid kabilesindenolan tüccarın malını gaspeden As b. Vail’den alarak iade etmek oldu. Sonra Has’am kabilesinden Kâbe’yi ziyaret maksadıyla gelen birisininyanında getirdiği güzel kızını Nübeyh b. Haccac zorla kaçırmıştı. Kızı kaçırılan adam telaşla yardım isterken Mekke’liler kendisine Hılfu’l-Füdûl’a başvurmasını tavsiye ettiler. Hılfu’l -Füdûl üyeleri hemen Nübeyh’in evine giderek kızı kurtarıp babasına teslim ettiler.⁴⁵ Bu tür olaylar cereyan

⁴⁰ Müslim, *Cennet*, 63.

⁴¹ Müslim, *Birr*,25.

⁴² Müslim, *Birr*, 70; Tirmizî, *Birr*, 23.

⁴³ Tirmizî, *Birr*,58.

⁴⁴ Berki Keskiöğlü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 46,47; Köksal, *İslam Tarihi* (Mekke Devri), s. 93; Yücel, *Peygamberimizin Hayatı*, s. 34. Yücel, *Peygamberimizin Hayatı*, s. 44; Köksal, *İslam Tarihi* (Mekke Devri), s. 94; Sarıçam,*Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 139-142; Muhammed Hamidullah, *İslam’a Giriş*, çev. Cemal Aydın, TDV Yayınları, Ankara, 2006, s. 7; Abdurrahman Çetin, *Örneklerle Peygamberimiz*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2006, s. 46.

⁴⁵ Köksal, *İslam Tarihi* (Mekke Devri), s. 94, 95.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ederken 20 yaşlarında olan Peygamberimiz, risaletle görevlendirildikten sonra Hılfu'l -Füdûl hakkında: “Ben, Abdullah b. Cüd'an'ın evinde yapılan bir antlaşmada bulundum ki, bu antlaşmayı güzel ve kızıl tüylü develere değişmem. İslam'da böyle bir antlaşmaya çağrılısam derhal kabul ederim”⁴⁶ buyurmuşlardır. Hz. Peygamberin düşmanlarla savaşmasının nedenlerinden birisi yine insan haklarını ve onurunu korumak, inanç hürriyetini güvence altına almaktır.⁴⁷

Peygamberimiz birisi Mekke'de, diğeri Medine'de olmak üzere iki kez kardeşleştirme (muahât) projesi uygulamıştır. Mekke'deki proje insanlık onuru bakımından son derece önemlidir. Çünkü bu çerçevede Kureyşe mensup bazı Müslümanlarla azatlı köleler kardeş yapılmıştır. Bu uygulama o devirde tam anlamıyla bir inkılâptır. Hz. Peygamberin azatlısı Zeyd b. Harise ile Hz. Hamza, Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Salim ile Ebu Ubeyde b. Cerrah ve Hz. Ebubekir'in azatlısı Bilal-ı Habeşi ile Ubeyde b. Haris kardeş ilan edilmiştir.⁴⁸

Kadınların ve Kız Çocuklarının Onurunu Koruması

Cahiliye döneminde kadınların ve kız çocuklarının durumu hiç iç açıcı değildi. Kadınların hiçbir hakkı yoktu. Bir mal gibi alınıp satılırlar, onurları çiğnenir, ikinci sınıf insan muamelesi görürlerdi. Ancak çocuk doğurunca aileden sayılırlar, miras haklarından yoksundular. Kız çocukları da maddi olarak yük kabul edilir, manevi bakımdan utanç vesilesi sayılırdı.⁴⁹ Hz. Peygamberin en önemli uygulamalarından birisi kız çocuklarını erkek çocuklarla eşit statüye getirmesidir. Cahiliye döneminde kız çocukları bir utanç vesilesi ve aileye yük olarak görülür, çoğu kez öldürülürlerdi. Kur'an-ı Kerim bu durumu kınamış ve kız çocuklarının öldürülmesini yasaklamıştır (Nahl, 16/58, 59.). Peygamberimiz de onlara önem vermiş, kız çocuğu yetiştirenleri övmüştür.⁵⁰ Sadece kadınların ve kız çocuklarının değil, kölelerin haklarını ve onurunu da korumuştur. Bir gün, Ma'rur isminde bir kişi peygamberimizin arkadaşlarından Ebu Zer'e rastlamıştı. Ebu zer'in yanında bulunan kölesi gayet güzel ve temiz bir şekilde giyinmişti. Bunu gören Ma'rur, Ebu Zer'e, “Ey Eba Zer! Bu adamın üstündeki giysiyi alıp başka bir şey giydiresene” dedi. Ebu Zer, Ma'rur'a şunu anlattı: “Bu gördüğün köleyle benim aramda senin bilmediğin bir olay yaşanmıştır. Ben, bir gün bu adama sövmüş ve annesinin siyahî oluşundan dolayı ona hakaret etmiştim. Peygamberimiz bunu duyanca, ‘sende hâlâ Cahiliye döneminin izleri var. Bu insanlar sizin kardeşlerinizdir. Yediklerinizden onlara da yedirin, giydiklerinizden onlara da giydirin’ diyerek beni azarlamıştı.”⁵¹

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/90, 313; Berki, Keskiöglü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 47; Hamidullah, *İslam'a Giriş*, s. 8, 9. Ayrıca bkz. Mustafa Önder, “Peygamberimizin Kardeşlik Uygulamaları ve Günümüz Açısından Değerlendirilmesi”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 14, sayı: 14, Bolu, 2014, s. 231-243

⁴⁷ Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 149.

⁴⁸ Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 139, 140.

⁴⁹ Bkz. Nahl, 16/58, 59; Zuhuf, 43/17; En'am, 6/140, 151; Çetin, *Örneklerle Peygamberimiz*, s. 36, 37, Mehmet Hatipoğlu, “İslam'da Kadın Eğitiminin Doğuşu”, *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara İlahiyat Vakfı Yayınları, Ankara, 1981, s. 90-95, Fahri Kayadibi, “Vahiy Sürecinde Kadın”, *Kadın ve Aile Yazıları*, DİB Yayınları, Ankara, 2012, s. 28-31.

⁵⁰ Tirmizî, IV/319; Müslim, Birt/149.

⁵¹ Buhârî, İman I/13.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Peygamberimiz Mekke'nin fethinde, Veda Hutbesinde insan hakları ve insanlık onuruna özel bir vurgu yapmıştır. *“Ey insanlar! Hayatınız, mallarınız, haysiyet ve şereflerinizi, Rabbinizle buluşacağınız güne kadar, bu yerde (Mekke), bu ayda (Zilhicce), bu günün mukaddes olması gibi mukaddes ve mükerremdir. Kadınlar hususunda Allah'tan korkup çekinin ve onlara karşı en iyi bir tarzda davranıp muamele edin. Kölelerinize yediklerinizden yedin, giydiklerinizden giydirin. Ey insanlar! Rabbiniz bir, atanız birdir. Hepiniz Âdem'den türemiş bulunuyorsunuz. Âdem ise topraktan yaratılmıştır. Allah indinde en mükerrem ve makbul olanınız ondan en fazla korkup çekineninizdir. Bir Arabın Arap olmayana üstünlüğü yoktur. Üstünlük takva'dadır.”*⁵²

Görüldüğü gibi Peygamberimiz bu önemli ve yoğun katılımlı hitabesinde temel insan haklarına, onuruna, herkesin eşit olduğuna, kadın haklarına vurgu yapmış ve orada bulunanların söylediklerini herkese, her yere götürüp anlatmalarını istemiştir. Günümüz dünyasında birçok düzenlemeye rağmen; insan hakları ihlalleri, ayrımcılık, modern kölelik, kadınlara karşı şiddet, çocuk istismarı gibi problemler hala çözülememiştir. Müslüman ülkelerde de aynı problemlerin yaşanması gerçekten ayrı bir üzüntü kaynağıdır. İnsan onuru ve bu onura saygı sadece söylemlerde kalmayıp, uygulamaya geçmelidir. Aksi halde yaşanan insan hakları ihlalleri bitmeyecektir.

Hz. Peygambere Göre Onurun Sınırları

Hz. Peygamber (s.a.v) insan onuru için farz edilenden daha geniş bir çerçeve çizmektedir. Bu çerçeve başkalarına zarar vermektan insanları taklit etmeye, borcunu geciktirmeye kadar çok farklı unsurları kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in onur kırıcı olarak kabul ettiği bazı durumlara şu örnekler verilebilir.

İmkânı olduğu halde borcunu ödemeyenin, onur dokunulmazlığı kalkar: *“Borcunu geciktiren varlıklı kimse, onurunu çiğnetmeye ve cezalanmaya müstahak olur”*⁵³

Onurlu kişinin insanlara eziyet etmeyeceğini söyler. *“ Kıyamet günü en çetin azap görececek kimseler, dünyada insanlara en çok işkence eden kimselerdir.”*⁵⁴

Ölmüş kişilerin onurunun da korunması gerektiğini hatırlatır: *“Ölülerinizin iyiliklerini anın, kötülüklerini dillendirmekten kaçının.”*⁵⁵

Birisini taklit etmenin onur kırıcı olumsuz davranışlardan olacağını şu sözleriyle ifade eder *“Karşılığında bana dünyayı verseler bile kimsenin taklidini yapmak istemem.”*⁵⁶

⁵² Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 390, 391; Berki, Keskioglu, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 430, 431.

⁵³ Ebu Dâvûd, *Kada' (akdiyye)*, 29.

⁵⁴ İbn Hanbel, *IV*, 90.

⁵⁵ Ebu Dâvûd, *Edep*, 42; Tirmizî, *Cenaiz*.

⁵⁶ Tirmizî, *Sıfatu'l-kıyâme*, 51.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Onurun mal çokluğunda değil, gönül tokluğunda olduğuna şu hadisle işaret eder: “ *Zenginlik mal çokluğu değildir; asıl zenginlik gönül tokluğudur*”⁵⁷

Onurlu olmanın adaletli olmayı gerektiğine de şu hadisiyle işaret eder: “Sizden önceki ümmetleri ancak şu helak etmiştir: İçlerinde şerefli biri hırsızlık yaptığında onu cezasız bırakırlar, fakat zayıf kimseler aynı şeyi çaldığı zaman onlara ceza verirlerdi. Allah’a yemin ederim ki, Muhammed’in kızı Fatıma da hırsızlık etse, onu cezasız bırakmazdım.”⁵⁸

Sonuç

İnsanlığa gönderilen bütün ilahi mesajlarda insanın manevi şahsiyetinin en önemli ögesi olarak onurun korunmasına özel bir önem verilmiştir. Bu mesajlara karşın insanlık tarihi, insan onurunun çiğnendiği, haysiyetli bir hayat sürmenin imkânsızlaştığı dönemleri yaşamıştır. Günümüz dünyasında da insanlık onuruyla bağdaşmayacak olaylara, cinayetlere, aşağılamalara, temel hak ve hürriyetleri zedeleyen uygulamalara hemen hemen her gün şahit olunmaktadır. Bu ilahi çizginin son halkası olan İslam da, insanı insan yapan değerler üzerinde hassasiyetle durmuş, Hz. Peygamber (s.a.v) bu değerleri bizzat hayatında uygulayarak insanlığa ışık tutmuştur.

Hz. Peygamber (s.a.v)’in insan onuruna yaklaşımında en belirgin özelliği insan onurunu koruyan kaide ve kuralların teoride kalmayıp günlük hayatta uygulanmasıdır. Bu nedenle Peygamberimizin bütün hayatı boyunca yaşama, eşitlik, adalet, güvenlik, mülkiyet, kötü muamele ve işkencenin yasaklanması, kişi dokunulmazlığı, inanç ve düşünce özgürlüğü gibi temel insan haklarını savunmuştur. Alay, tahkir, gıybet ve koğuculuk ile ayıp ve kusurların ifşa edilmesinin yasaklanması, insan onurunun korunmasına yönelik uygulamalardan sadece birkaçıdır. Aslında dinin ibadet, ahlak ve muamelat şeklinde tasnif edilen hükümlerinin hemen her biri insanın onurunu korumaya bir başka ifadeyle onun onurlu bir hayat sürmesine yönelik düzenlemelerdir. Peygamberimiz, cahiliye dönemindeki insan onuruna yakışmayan her türlü davranışı yasaklamış, insan onuruna saygının en güzel örneklerini göstererek, bu yöntemle okuma yazma bilmeyen bir toplumu kısa sürede eğitebilmiştir.

Yakın-uzak coğrafyalarda insan haklarına ve insan onuruna yönelik saldırılara maruz kalan insanlık, diğer taraftan insanı insan yapan değerler hususunda aynı oranda bir yozlaşmaya, yoksunluğa tanık olmaktadır. Bu değerler erozyonu, çoğu zaman insanlık için vurdumduymazlığı, terör ve şiddeti, acımasızlığı, adaletsizliği sorgulama yetisini/sorumluluğunu göz ardı etmeyi beraberinde getirmektedir. İktidar hırsı, bencillik, merhametsizlik ortada ne hak, ne hukuk ne de onur bırakmaktadır. İşte böylesi bir gidişat karşısında dinin ve dindarların ya da insani erdemleri yeğleyen kesimlerin söyleyecek sözleri olmalıdır. Şüphesiz bu katkı sadece söz bağlamında kalmayıp söz konusu aşınmışlıklara merhem olacak eylemleri de gerekli kılmaktadır. Her duyarlı insanın hangi coğrafyada vaki olursa olsun bu çılgınlığa, merhamet ve şefkatin, hak ve hukukun, onur ve şerefın dirilişi ya da diri tutuluşu adına ses vermesi hem

⁵⁷ Buhârî, *Rikâk*, 15.

⁵⁸ Buhârî, *Ehadisu’r-Enbiya*, 54; *Hudud*, 12; Müslim, *Hudud*, 8.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

dinî hem de insani bir gerekliliktir. Özellikle birbirine kenetlenmiş binalar hatta kardeşler olarak nitelendirilen müslümanların, vuku bulan bu olumsuzluklara bigâne bir şekilde sırt çevirmeleri, duyarsız kalmaları, ne ilahî vahiy ne de Rahmet Elçisinin perspektifinden onaylanabilir.

Kaynakça

- Akyüz, Ali *Yaşayan Kur'an Hz. Peygamber*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Aydın, M. Şevki “Peygamber Efendimizin Örneğinde İnsan Onuruna Saygı Bilincini Kazandırmak”, *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru*, DİB Yayınları, Ankara, 2013.
- Berki, A. Himmet; Keskiöğlü, Osman *Hz. Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali,, *Şuabü'l-îmân*, Beyrut, Dar'ul-Kutub el-İlmiyye.
- Bilgiz, Musa, *Kur'an'da İnsanlık Onuru*, Fecr Yayınları, Ankara 2012.
- Çetin, Abdurrahman *Örneklerle Peygamberimiz*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2006.
- Dam, Hasan; Karataş, Meryem, *Değerler Eğitimi Açısından Veda Hutbesinde İnsan Onuru*, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Eylül/2014, Yıl: 1, Sayı: 2.
- Doğan, Mehmet *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Ebu Dâvûd, Süleymân b.Eş'as b. İshâk b. el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Kemâl Yusûf el-Hût, Beyrut 1990/1410.
- Hatipoğlu, Mehmet “İslam'da Kadın Eğitiminin Doğuşu”, *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, Ankara İlahiyat Vakfı Yayınları, Ankara, 1981.
- Kayadibi, Fahri “Vahiy Sürecinde Kadın”, *Kadın ve Aile Yazıları*, DİB Yayınları, Ankara, 2012.
- Koca Ferhat, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamberin Örnek Hayatı*, TDV Yayınları, Ankara, 2009.
- Köksal, M. Asım *İslam Tarihi* (Mekke Devri), Şamil Yayınevi, İstanbul, 1981.
- Köse, Saffet “İslam Hukukunda İnsan Onuruna Dayalı Bazı Hükümler”, *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru*, DİB Yayınları, Ankara 2013.
- Küçük, Raşit “Hz. Peygamber'in Örneğinde İnsan Onuru”, *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru*, DİB Yayınları, Ankara 2013.
- Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-V, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimeşk, 1413/1993.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1995.
- _____, *İslam'a Giriş*, çev. Cemal Aydın, TDV Yayınları, Ankara, 2006.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru'l-hadis, Kahire, 1997.

Önder, Mustafa “Peygamberimizin Kardeşlik Uygulamaları ve Günümüz Açısından Değerlendirilmesi”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 14, sayı: 14, Bolu, 2014.

_____, Kur'an Ve Sünnette İnsan Onuruna Eğitim Açısından Yaklaşım, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4.

Önkal, Ahmet “Asr-ı Saadet'te İslam'a Davet Metodu”, *Bütûn Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.

Özbek Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Selam Yayınevi, Konya, 1995.

Râgıb el- İsfahânî, *Kuran İstılahları Sözlüğü- Müfredat*, Çıra Yayınları, İstanbul 2007.

احترام مشاعر المسلمين و غير المسلمين في السنة النبوية

Dr. Mohsin Ibrahim Ahmed ed-Duskî

Duhok Üniversitesi/IRAK

ملخص البحث

جمع الاسلام مكارم الأخلاق ومن هذه الأخلاق خلق مراعاة مشاعر الآخرين، وعدم إيذاء أحاسيسهم، والإساءة إليهم بأي نوع من أنواع الإساءة مهما حتى أن الإسلام أرشدنا، وعلمنا عدم المساس بمشاعر الغير حتى برائحة الأكل الكريه فنبهنا إلى الابتعاد عن المساجد إذا تناولنا الثوم والبصل فقال p ((مَرَّةً مَنْ أَكَلَ الْبِصَلَ وَالثُّومَ وَالْكَرَاثَ - فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَتَأَذَى مِمَّا يَتَأَذَى مِنْهُ بَنُو آدَمَ)) رواه مسلم، وكذلك حذرنا شرعنا الحنيف من إيذاء الجار حتى برائحة الأكل، فربما يكون مسكيناً، فإذا شم أطفاله رائحة الأكل اشتاقت نفوسهم إليه، وأحبوا تذوقه منه، ولا يجدونه، فيكون ذلك مؤلماً لنفوسهم، وجارحاً لمشاعرهم.

فأرشدنا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى صفة تُعدُّ في القمة من الأخلاق، وفي الذروة في مراعاة مشاعر الآخرين، وهي إذا أدخلنا السرور على أهلنا وبيوتنا، فينبغي ألا ننسى أولاد الجيران، فقد ثبت أن رسول الله p قال: ((لَا يَخْفَرَنَّ أَحَدُكُمْ شَيْئًا مِنَ الْمَعْرُوفِ وَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَلْقَ أَخَاهُ بِوَجْهِ طَلِيْقٍ وَإِنْ اشْتَرَيْتَ لَحْمًا أَوْ طَبَخْتَ قِدْرًا فَأَكْثِرْ مَرَقَتَهُ وَأَعْرِفْ لِجَارِكَ مِنْهُ)) رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

وقد حاولت جاهداً في هذا البحث المتواضع عن جمع ما يربو على خمسة عشر موضعاً مما وقفت عليه من نصوص السنة النبوية التي حذرت من إيذاء مشاعر المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الاسلامي ونصوصاً من السنة والسيرة النبوية التي تدل على مدى رقي المجتمع الاسلامي من ناحية الحفاظ على العلاقات الاجتماعية كي يبقى المجتمع متماسكاً قوياً بعيداً عن المنازعات والمشاحنات سواء في علاقات المسلم مع المسلم أو غيره. والله ولي التوفيق.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد:

لا يخفى على دارسي ومحبي السنة النبوية ما تحتويه المساحة الشاسعة التي أخذتها نصوص السنة النبوية وكذلك المواقف الكثيرة التي وردت في السيرة النبوية من حرص النبي ﷺ على تأليف القلوب ومحاولة عدم إيذاء الغير سواء باللسان أو باليد وجعل النبي ﷺ هذا المفهوم عنوانا للمسلم وتعريفا له، حيث قال عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده عن أنس بن مالك، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: ((الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ، وَالْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَاجَرَ السُّوءَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَبْدًا لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بِوَأَيْقَهُ)) (1)

وكذلك في الحديث الذي رواه الإمام أحمد والترمذي والنسائي عن أبي هريرة، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: ((الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَانِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ)) (2).

وكما يظهر جليا من هذين الحديثين ومن أحاديث أخرى أنه ﷺ ذكر كلمة: ((الناس)) وهي تشمل المسلمين وغير المسلمين.

وموضوع احترام المشاعر واسع وعريض يشتمل على كثير من أخلاقيات التعامل بين بني آدم وكذلك مسألة المشاعر محل خلاف بين العلماء وكذلك الطبائع تتنوع لذلك أخذت حيزا كبيرا في حياته ﷺ من ناحية التعامل بين أفراد المجتمع.

وقد حاولت في هذا البحث المتواضع أن ألم بالموضوع وأن أجمع بعض النصوص النبوية من دواوين السنة في هذا الموضوع، هذا وقد قسمت الدراسة إلى مبحثين اثنين:

ففي التمهيد نتطرق إلى التعريف بالاحترام وبالمشاعر عند علماء النفس والمعنيين بالدراسات الاجتماعية ومن ثم في المبحث الأول سأتناول إحترام مشاعر المسلمين في السنة النبوية وذلك ضمن فقرات عديدة وفي المبحث الثاني والأخير سأتطرق إلى المراد ب ((غير المسلمين)) في عصر الرسالة، سأذكر النصوص الواردة في السيرة والسنة النبوية في التعامل مع اليهود والنصارى من تقدير واحترام مشاعر وذلك أيضا ضمن فقرات ، وسأختتم بأهم نتائج البحث ومن ثم أهم مصادر الدراسة.

والله ولي التوفيق.

تمهيد

معنى احترام المشاعر وأهميته

عرف المشاعر بأنها المشاعر هي الأحاسيس التي يحسها الإنسان اتجاه الآخرين من حب وكره ومن ما يتبعهما.

(1) مسند الإمام أحمد (29/20).

(2) رواه الإمام أحمد في المسند (499/14) والترمذي (17/5 برقم 2627) ، والنسائي (105-104/8) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح..

و عرف أيضاً على أنها تجربة إيجابية أو سلبية، ترتبط بنمط معين من النشاط الفسيولوجي. وتنتج المشاعر تغيرات فسيولوجية وسلوكية وإدراكية مختلفة. وكان الدور الأصلي للمشاعر هو تحفيز السلوكيات التكيفية التي ساهمت في الماضي في بقاء البشر. وتعتبر المشاعر ردود على أحداث داخلية وخارجية كبيرة.

وفي تعريف آخر للمشاعر: هي ردود الفعل المعرفية التي ترتبط بك وتظهر ردود فعلك على أفعال الآخرين. قد تكون المشاعر شديدة جداً وتقود الناس إلى الانخراط في طرق لمواجهةها.

فهي أذاً ردود فعل داخل النفس الانسانية يحس بها الإنسان سلباً وإيجاباً أو حباً وكرهاً وإظهارها تجاه الآخر يكون بقدر سيطرة الفرد على تصرفاته وسلوكياته وسيطرة الفرد خاضع لمبادئه والتزاماته العقدية والدينية .

لا يوجد دين أو عقيدة أشد حرصاً من الإسلام في الحفاظ على مشاعر الآخرين سلباً أو إيجاباً ففي الحالات الايجابية أرشدنا ديننا الحنيف على إبداء المشاعر تجاه الآخرين حتى يسود الحب والاحترام بيننا ففي الحديث الذي رواه البخاري في الأدب المفرد عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: لَقِيتُ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخَذَ بِمَنْكِبِي مِنْ وَرَائِي قَالَ: أَمَا إِنِّي أَحْبَبْتُكَ. قَالَ: أَحَبُّكَ الَّذِي أَحْبَبْتَنِي لَهُ. فَقَالَ: لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِذَا أَحَبَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَلْيُخْبِرْهُ أَنَّهُ أَحَبُّهُ)) مَا أَخْبَرْتُكَ(3).

وهكذا كل ما يسر به المقابل ويكون احتراماً لمشاعره أكدت النصوص الشرعية على إبدائها وأما ما يكون جرحاً للمشاعر فقد أرشدنا الإسلام إلى كتمها وعدم إبدائها وهذا ما سنفصل القول فيه إن شاء الله.

المبحث الأول

احترام مشاعر المسلمين في السنة النبوية

حاولنا الالمام بأهم المواضيع التي راعى فيها الإسلام احترام مشاعر المسلم لأخيه وإن كان الاستيعاب صعباً وخاصة كثير من المواضيع محل اجتهاد وقد حاولت جاهداً ذكر بعض منه وهي:

1/ طلب الاستئذان في الدخول

الاستئذان هو طلب الدخول في مكان لا يملكه المستأذن بل وأحياناً يشمل الطلب في الاستماع لحديث لا يخصه يتحدث به غيره فيريد مشاركتهم في الاستماع والتدخل.

وهو خلق رفيع يدل على أن المتحلي به يلتزم بخلق الحياء والعفة والأصل فيه الوجوب لقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا } سورة النور (27) .

وحرص الإسلام على أن يكون تربية الطفل المسلم على هذا الخلق الرفيع كما في قوله تعالى { وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ } النور (59)

ونظراً لأهمية الاستئذان في الإسلام بينت نصوص السنة النبوية مسائل مهمة تتعلق به سواء من البداية من طلب الدخول وانتهاءً بالجلوس في المجلس ومن ثم المغادرة.

(3) الأدب المفرد (279/1).

ففي بداية الوقوف عند باب الغير وكيفية الاستفتاح في الاستئذان ورد عن النبي ﷺ في حديث رواه أبو داود عن عبد الله بن بسر -رضي الله عنهما-، قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَى بَابَ قَوْمٍ لَمْ يَسْتَقْبَلِ الْبَابَ مِنْ تَلْقَاءَ وَجْهِهِ، وَلَكِنْ مِنْ رُكْنِهِ الْأَيْمَنِ أَوْ الْأَيْسَرِ، وَيَقُولُ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، وَذَلِكَ أَنْ الدَّورَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا يَوْمَئِذٍ سَتُورٌ(4).

وفي حديث آخر رواه أبو داود أيضاً عن هُرَيْلٍ، قال: جَاءَ رَجُلٌ فَوَقَفَ عَلَى بَابِ النَّبِيِّ ﷺ يَسْتَأْذِنُ، فَقَامَ مُسْتَقْبِلَ الْبَابِ- فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: ((هَذَا عِنكَ -أَوْ هَذَا- فَإِنَّمَا الْإِسْتِئْذَانُ مِنَ النَّظَرِ)) (5).

وأنكر النبي ﷺ على من ينظر إلى داخل بيت غيره قبل أن يأذن له بالدخول كما في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: أَطَّلَعَ رَجُلٌ مِنْ جُحْرٍ فِي حُجْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَ النَّبِيِّ ﷺ مِدْرَى يَحْكُ بِهَا رَأْسَهُ فَقَالَ: ((لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعْنْتُ بِهَا فِي عَيْنِكَ ، إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ)) (6).

وأما عن صفة الاستئذان فلا بد أن يبدأ بالسلام كما ورد في الحديث الذي رواه الامام أحمد في المسند عَنْ رَبِيعِ بْنِ حِرَاشٍ ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي عَامِرٍ ، أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ : أَلَلَّجُ ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِخَادِمِهِ : أَخْرِجِي إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا يُحْسِنُ الْإِسْتِئْذَانَ، فَقَوْلِي لَهُ : فَلْيَقُلِ السَّلَامَ عَلَيْكُمْ أَدْخُلْ ؟ قَالَ : فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ ذَلِكَ فَقُلْتُ : السَّلَامُ عَلَيْكُمْ ، أَدْخُلْ ؟ قَالَ : فَأَذِنَ ، أَوْ قَالَ : فَدَخَلْتُ...)) (7).

ومن ثم يذكر اسمه لمن يخاطبه خلف الباب حتى يعرف من هو الطارق، كما ورد في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُكَدَّرِ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي دِينِ كَانَ عَلَى أَبِي، فَدَقَّقْتُ الْبَابَ، فَقَالَ: ((مَنْ دَأَى؟)) فَقُلْتُ: أَنَا، قَالَ: ((أَنَا، أَنَا؟)) كَأَنَّهُ كَرِهَهُ(8).

ويكون الاستئذان ثلاثاً كما ورد في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: ((إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا، فَلَمْ يُؤْذَنَ لَهُ، فَلْيَرْجِعْ)) (9).

ونصوص أخرى كثيرة تتعلق بالدخول إلى المجلس وكيفية الجلوس والتوسعة على الجالسين والنهي عن الجلوس في مكان الغير لا يتسع المبحث لذك كل هذه النصوص.

2/ النهي عن التناجي بين الاثنين دون الثالث

التناجي: هو التحدث سراً بصوت منخفض وغير مسموع أو التحدث بلغة غير مفهومة لدى الشخص الثالث ، فلا يجوز التناجي في جميع الحالات سواء كان في الخير أو الشر فإن كان في الخير فهو مكروه وإن كان في الشر فهو حرام. والأصل في تحريمه هو قول الباري عزوجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبَيِّنَاتِ وَالنَّفْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ} {المجادلة:9} .

(4) رواه أبو داود في سننه (348/4).

(5) المصدر نفسه (344/4).

(6) صحيح البخاري (66/8).

(7) مسند الامام أحمد (207-206/38).

(8) صحيح البخاري (68/8) وصحيح مسلم (1697/4).

(9) صحيح البخاري (67/8) وصحيح مسلم (1694/3).

ثم بين الله تعالى سبب المناجاة (الكلام سرّاً) فقال: {إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِهِمْ شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ} المجادلة:10

وسبب تحريم التناجي بين الاثنين دون الثالث في الشر: أن التناجي يؤدي الشخص الثالث ويحزنه ويوقعه في الحرج ويشعره بمهانتة وذلك وقد يؤدي ذلك إلى أن يقع الشخص الثالث في سوء الظن ويحث عنده شكوك مقابل غيره ويحمل كلامهما إلى محمل غير جيد ولا يكون ذلك مرادهما ولكن التناجي كان سبباً في ذلك. ، وقد ورد في الحديث المتفق عليه عن عبد الله ع قال النبي ص : ((إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى رَجُلَانِ دُونَ الْآخَرِ، حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ، أَجَلٌ أَنْ يُحْزِنَهُ)) (10).

وإيذاء المؤمن وإحزانه حرام لقوله تعالى: [وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كُتِبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا] الأحزاب:58

أما إذا كانوا أكثر من ثلاثة فيجوز لما روى الإمام مالك في الموطأ عن عبد الله بن دينار قال: كنت أنا وابن عمر عند دار خالد بن عقبة التي في السوق فجاء رجل يريد أن يناجيه وليس مع ابن عمر أحد غيري فدعا ابن عمر رجلاً آخر حتى كنا أربعة فقال لي وللرجل الذي دعا: استأخرا شيئاً، فإني سمعت رسول الله ص يقول: ((لا يتناجى اثنان دون واحد)) (11).

ويدل لجواز تناجي اثنين دون اثنان دون اثنان فلا بأس بالإجماع والله أعلم باقي الجماعة إذا كانوا أربعة فأكثر ما في صحيح مسلم من مناجاة الرسول ص لابنته فاطمة رضي الله عنها بحضور أمهات المؤمنين رضي الله عنهن (12).

وقال الامام النووي في شرح حديث لا يتناجى ((اثنان دون الآخر)): وفي هذه الأحاديث النهي عن تناجي اثنين بحضور ثالث وكذا ثلاثة وأكثر بحضور واحد وهو نهى تحريم فيحرم على الجماعة المناجاة دون واحد منهم إلا بإذن ومذهب ابن عمر ع ومالك وأصحابنا وجماهير العلماء أن النهي عام في كل الأزمان وفي الحضر والسفر ... أما إذا كانوا أربعة فتناجى اثنان دون اثنان فلا بأس بالإجماع (13).

وقال ابن حجر في الفتح عند شرح حديث مناجاة الرسول ص لفاطمة: قال ابن بطال: مساررة الواحد بحضور الجماعة جائز، لأن المعنى الذي يخاف من ترك الواحد لا يخاف من ترك الجماعة (14).

3/ كظم الغيظ أثناء الجدل والمناقشة

من الخصائص المهمة التي يجب أن يتحلى بها المسلم في جميع حالاته هو كظم الغيظ والتحلي بالصبر، وإذا لم يتحلى به الإنسان سيؤدي إلى جرح مشاعر الغير والتجاوز عليه، نبين أولاً ما المراد بكظم الغيظ ومن ثم أجره وفائدته:

(10) صحيح البخاري (80/8) وصحيح مسلم (1718/4).

(11) الموطأ (988/2).

(12) صحيح مسلم (1904/4) ولفظه فيها حديث عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا فاطمة ابنته فسارها فبكت، ثم سارها فصجكت، فقالت عائشة: فقلت لفاطمة: ما هذا الذي سارك به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبكت، ثم سارك فصجكت؟ قالت: سارني فأخبرني بموته، فبكت، ثم سارني، فأخبرني أنني أول من يتبعه من أهله فصجكت.

(13) شرح النووي على صحيح مسلم (169-168/14).

(14) فتح الباري (80/11).

كظم الغيظ: هو الإمساك، والجمْع للشّيء، وأيضاً يُعرف بأنه حبس الشيء عند امتلانه، أما الغيظ فيعني في اللغة العُضْب، وقيل أيضاً: (الغَيْظُ عُضْبٌ كَامِنٌ لِلْعَاجِزِ، وقيل: هو أشدُّ من العُضْبِ)، ومعنى كَظُمَ الغَيْظُ اصطلاحاً: هو السكوت عن الغضب؛ وكظم غيظاً أي (سكت عليه، ولم يُظهِره بقولٍ أو فعلٍ، مع قُدْرته على إيقاعه بعدوّه)، وكما قال الإمام القرطبي: قوله: (فَهُوَ كَظِيمٌ) أي مَکْظُومٌ مَمْلُوءٌ مِنَ الحُزْنِ مُمَسِّكٌ عَلَيْهِ لَا يَبِيْئُهُ، وَمِنْهُ كَظُمَ الغَيْظُ وَهُوَ إِخْفَاؤُهُ، فَالْمَکْظُومُ الْمَسْدُودُ عَلَيْهِ طَرِيقُ حُزْنِهِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: {إِذْ نَادَى وَهُوَ مَکْظُومٌ} [القم: 48] أَي مَمْلُوءٌ كَرَبًا. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَکْظُومُ بِمَعْنَى الْكَاطِمِ، وَهُوَ الْمُشْتَمَلُ عَلَى حُزْنِهِ. وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: كَظِيمٌ مَغْمُومٌ (15).

وردت نصوص كثيرة عن النبي p في ثواب كظم الغيظ وعدم التسرع عند الغضب منها الحديث الذي رواه الامام ابن ماجه في سننه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ p: ((مَا مِنْ جُرْعَةٍ أَكْظَمَ أَجْرًا عِنْدَ اللهِ مِنْ جُرْعَةٍ غَيْظٍ كَظَمَهَا عَبْدٌ ابْتِغَاءً وَجْهَ اللهِ)) (16).

والحديث الذي رواه الامام البزار في مسنده أن النبي p مرَّ بِقَوْمٍ يَصْطَرِعُونَ فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ هَذَا فُلَانٌ الصَّرِيحُ مَا يُصَارِعُ أَحَدًا إِلَّا صَرَعهُ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ p: ((أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ: رَجُلٌ ظَلَمَهُ رَجُلٌ فَكَظَمَ غَيْظَهُ فَعَلَبَهُ وَغَلَبَ شَيْطَانَهُ وَغَلَبَ شَيْطَانُ صَاحِبِهِ)) (17).

ولعظم ثواب كظم الغيظ قال p في الحديث الذي رواه الامام أحمد في المسند عن سهل بن معاذ، عن أبيه، عن رسول الله p أنه قال: ((مَنْ كَظَمَ غَيْظَهُ، وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَنْتَصِرَ دَعَاهُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ، حَتَّى يُخَيَّرَهُ فِي حُورِ الْعَيْنِ أَيَّتَهُنَّ شَاءَ...)) (18).

وأما فوائد كظم الغيظ فإنها كثيرة جداً منها: وأهمها هي طلب الثواب من الله تعالى والحصول على الأجر وبينت السنة النبوية كيفية كظم الغيظ إذا تعرض الانسان لإثارة غضبه ففي الحديث الذي رواه الامام أحمد في المسند وابن حبان في صحيحه عن أبي ذر، أن رسول الله p قال: ((إِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ قَائِمٌ فَلْيَجْلِسْ، فَإِنْ ذَهَبَ عَنْهُ الْعُضْبُ وَالْأَفْلِيضُ طَجَعَ)) (19).

وأما سيرته p فملينة بمثل هذه المواقف ففي الحديث الذي رواه الشيخان عن عروة أن عائشة، رضي الله عنها، رَوَى النَّبِيُّ p حَدِيثَهُ أَنَّهَا قَالَتْ لِلنَّبِيِّ p هَلْ أَتَى عَلَيْكَ يَوْمٌ كَانَ أَشَدَّ مِنْ يَوْمٍ أَحَدٍ قَالَ لَقَدْ لَقِيتُ مِنْ قَوْمِكَ مَا لَقِيتُ ، وَكَانَ أَشَدُّ مَا لَقِيتُ مِنْهُمْ يَوْمَ الْعُقَبَةِ إِذْ عَرَضْتُ نَفْسِي عَلَى ابْنِ عَبْدِ يَالِيلِ بْنِ عَبْدِ كَلَالٍ فَلَمْ يُجِئْنِي إِلَى مَا أَرَدْتُ فَانْطَلَقْتُ وَأَنَا مَهْمُومٌ عَلَى وَجْهِهِ فَلَمْ أَسْتَفِقْ إِلَّا وَأَنَا بِقَرْنِ الثَّعَالِبِ فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا أَنَا بِسَحَابَةٍ قَدْ أَظَلَّتْنِي فَنَظَرْتُ فَإِذَا فِيهَا جَبْرَيْلُ فَنَادَانِي فَقَالَ إِنَّ اللهُ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ لَكَ وَمَا رَدُّوا عَلَيْكَ وَقَدْ بَعَثَ إِلَيْكَ مَلَكَ الْجِبَالِ لِتَأْمُرَهُ بِمَا شِئْتِ فِيهِمْ فَنَادَانِي مَلَكُ الْجِبَالِ فَسَلَّمَ عَلَيَّ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ فَقَالَ ذَلِكَ فِيمَا شِئْتِ إِنَّ شِئْتِ أَنْ أَطِيقَ عَلَيْهِمُ الْأَخْشَبِينَ فَقَالَ النَّبِيُّ p بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللهُ مِنْ أَصْلَابِهِمْ مَنْ يَعْْبُدُ اللهُ وَحْدَهُ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا)) (20).

(15) تفسير القرطبي (249/9).

(16) سنن ابن ماجه (1401/2).

(17) مسند البزار ، البحر الزخار (475 /13)

(18) المسند (384/24).

(19) المسند (278/35) وصحيح ابن حبان (501/12)

(20) صحيح البخاري (140/4) وصحيح مسلم (1420/4).

ومن الفوائد أيضاً عدم صدور الألفاظ البذيئة من فم الانسان والتعود على الصبر عند الشدائد والرافة بالذي يخطئ أمامك وسندم لاحقاً وفوائد أخرى كثيرة.

4/ تحريم الغيبة والنميمة والتجسس

من آفات اللسان المنتشرة والتي لا يحسب لها المسلمون حساب إنتشار هذه الأمراض الفتاكة بالمجتمع وهي إنتشار الغيبة والنميمة والتجسس على الآخرين والتي تكون جرحاً لمشاعر الغير وسبباً في إنتشار البغضاء بينهم.

فالغيبة أن تذكر أخاك بما يكره من العيوب وهي فيه، فإن لم تكن فيه فهو البهتان، كما في الحديث الذي رواه الامام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة τ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ρ قَالَ: ((أَتَذَرُونَ مَا الْغَيْبَةُ؟)) قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: ((ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ قِيلَ أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَخِي مَا أَقُولُ قَالَ إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ فَقَدْ اغْتَبْتَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ)) (21).

أما النميمة: فهي السعي للإيقاع في الفتنة بين اثنتي فأكثر كمن ينقل كلاماً بين صديقين، أو زوجين للإفساد بينهما، سواء كان ما نقله حقاً وصدقاً، أم باطلاً وكذباً، وسواء قصد الإفساد أم لا، فالعبرة بما يؤول إليه الأمر، فإن أدى نقل كلامه إلى فساد ذات البين فهي النميمة،

وكذلك التجسس على المسلمين وتتبع عوراتهم والأصل في تحريم هذه الآفات الخبيثة قول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ } الحجرات: 12.

وكذلك قول المصطفى ρ في الحديث الذي رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ρ بِحَانِطٍ مِّنْ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ ، فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَذِّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ρ : ((إِنَّهُمَا لِيُعَذِّبَانِ، وَمَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرٍ ثُمَّ قَالَ: بَلَى إِنَّهُ لَكَبِيرٌ أَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزِرُ - لَا يَسْتَنْزِرُهُ - مِنْ بَوْلِهِ ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ وَفِي رِوَايَةٍ: وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُعَذِّبُ فِي الْغَيْبَةِ (22).

بما أن الاسلام حرم هذه الصفات المذمومة فكذلك سداً للذريعة حرم الأسباب المؤدية إلى إليها ومن الأسباب التي تؤدي إليها هي رفقاء السوء وكذلك الحسد وضعف الايملن وحب الدنيا والحِرص عليها، والتنافس على ما فيها من حُطامها الزائل.

5/ عدم الترحيب المناسب عند المقابلة

من الصفات التي كان يتحلى بها الرسول ρ هو أنه كان متبسماً عند اللقاء وكان يحث المسلمين على هذه الخصلة الحميدة ففي الحديث الذي رواه الامام مسلم عن أبي ذر τ قَالَ قَالَ لِي النَّبِيُّ ρ : ((لَا تَحْفِرَنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ شَيْئًا وَلَوْ أَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهِ طَلْقٍ)) (23).

ومن الجانب الآخر فإن من الأخلاق المذمومة في الاسلام هو أن يكون الانسان عبوساً في وجه أخيه لأنه يؤدي إلى جرح شعوره وقد يسيء الظن به ففي الحديث الذي رواه عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ρ : ((أَلَا

(21) صحيح مسلم (4/2001).

(22) صحيح البخاري (1/64) وصحيح مسلم (1/240).

(23) صحيح مسلم (4/2026).

أُخْبِرْكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ؟)) قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: ((كُلُّ عُنْتٍ (24) جَوَاطٍ (25) مُسْتَكْبِرٍ جَعْظَرِيٍّ (26) جَمَاعٍ (27) مَنَاعٍ (28))) (29).

6/ عدم الاهتمام بالمتحدث عند التحدث

للحديث مع الغير آداب كثيرة وردت في كتب الأخلاق الإسلامية والموعظة وحتى يشعر محدثك أنك تهتم به وتحترم مشاعره عند الحديث لا بد أن تلتزم بآداب كثيرة منها الإقبال على المتحدث بالوجه فإن الناس في أثناء خطبة الجمعة يلتفتون بوجوههم إلى الخطيب كما قال الصحابة في وصف حالهم مع النبي ﷺ: إذا خطب التفتوا بوجوههم إليه. وهذا أمر يغفل عنه كثير من الأئمة، كان النبي ﷺ إذا سوى الصفوف أقبل عليهم بوجهه فسوى الصفوف، وأمرهم بتسويتها، فالتفت إليهم بوجهه، ولا يقول من مكانه: ((تراصوا واعتدلوا)) وهو لا يعرف هل استواوا واعتدلوا أم لا . ولا بد أن يبتعد عن الكلام الغير النافع حتى لا يشعر المتحدث بأنك لا تهتم به أو تنزل من منزلته. وقد ذكر المارودي رحمه الله شروط الكلام النافع في كتابه أدب الدنيا والدين فقال:

وَاعْلَمْ أَنَّ لِلْكَلامِ شُرُوطًا لَا يَسْلَمُ الْمُتَكَلِّمُ مِنَ الزَّلَلِ إِلَّا بِهَا، وَلَا يَغْرَى مِنَ النَّقْصِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَسْتَوْفِيَهَا وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: فَالشَّرْطُ الْأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ لِذَاعٍ يَدْعُو إِلَيْهِ إِمَّا فِي اجْتِلَابِ نَفْعٍ أَوْ دَفْعِ ضَرَرٍ. وَالشَّرْطُ الثَّانِي: أَنْ يَأْتِيَ بِهِ فِي مَوْضِعِهِ، وَيَنْوَحِي بِهِ إِصَابَةَ فُرْصَتِهِ. وَالشَّرْطُ الثَّلَاثُ: أَنْ يَقْتَصِرَ مِنْهُ عَلَى قَدْرِ حَاجَتِهِ. وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ: أَنْ يَتَخَيَّرَ اللَّفْظَ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ، فَهَذِهِ أَرْبَعَةٌ شُرُوطٍ مَتَى أَحَلَّ الْمُتَكَلِّمُ بِشَرَطٍ مِنْهَا فَقَدْ أَوْهَنَ فُضِيلَةً بِأَقْبِيهَا (30).

7/ التناصح بين الملأ

لا شك أن النصيحة في الإسلام في غاية الأهمية لذا وضع لها آداب وشروط حتى تؤتي ثمارها ولأهمية النصيحة حصر النبي ﷺ الدين فيها حيث قال في الحديث الذي رواه مسلم عن تميم الداري قال: قال رسول الله ﷺ: ((إنما الدين النصيحة)) - ثلاث مراتٍ - (31).

ولكن قد تكون هذه النصيحة جرحاً لشعور المقابل إذا لم يلتزم الناصح بالشروط التي وضعها العلماء مستندين إلى نصوص الشرع ، منها أن تكون النصيحة خالصة لوجه الله تعالى ولا تكون لتشهير أو تأنيب، ومنها أن يبتعد الناصح عن الجرح وإيذاء المشاعر وقد كان الرسول ﷺ يفضل الأسلوب غير المباشر في النصح فيقول: ((ما بال أقوام يفعلون كذا و كذا)) فعن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ((مَا بِالْ أَقْوَامِ يَرْفَعُونَ أَبْصَارَهُمْ إِلَى السَّمَاءِ فِي صَلَاتِهِمْ فَاسْتَدَّ قَوْلُهُ فِي ذَلِكَ حَتَّى قَالَ لِيُنْتَهْنَ عَنْ ذَلِكَ أَوْ لَتُخَطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ)) (32)

(24) العُنْتَلُ: الْجَافِي ، الشَّدِيدُ الْخُصُومَةِ بِالْبَاطِلِ، وَقِيلَ: الْجَافِي الْفَطُّ الْعَلِيظُ.

(25) الْجَوَاطُ: الْعَلِيظُ الْفَطُّ ، أَي: سَبِيءُ الْخُلُقِ.

(26) الْجَعْظَرِيٌّ: الْفَطُّ الْعَلِيظُ الْمُتَكَبِّرُ، وَقِيلَ: هُوَ الَّذِي يَتَمَدَّحُ وَيَنْفُجُ بِمَا لَيْسَ عِنْدَهُ.

(27) الْجَمَاعُ: كَثِيرُ الْجَمْعِ لِلْمَالِ.

(28) أَي: كَثِيرُ الْمَنْعِ لَهُ وَالشَّحُّ وَالتَّهَافُتُ عَلَى كَنْزِهِ

(29) مسند الامام أحمد (585/11).

(30) أدب الدنيا والدين (ص: 275)

(31) صحيح مسلم (74/1).

(32) رواه البخاري (191/1) والنسائي (101/14) وأبوداود (303/1) وابن ماجه (332/1) والدارمي (339/1) والامام أحمد في المسند (121/19).

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: صنع النبي ﷺ شيئاً فرخص فيه فتنزهه عنه قوم فبلغ ذلك النبي ﷺ فخطب فحمد الله ثم قال: ((ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعهُ فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدُّهم له خشيةً)) (33).

ومنها اختيار الوقت المناسب والمكان المناسب فليس مقبولاً أن ننصح إنساناً وهو في شدة غضبه، أو في ظروف لا تسمح له بالاستجابة، وتجعله يرفض النصيحة ويفعل عكسها. فتبوء بائمه وكذا اختيار الموضع المناسب لأن النصيحة على الملا فضيحة.

عن أبي مسعود البدري قال: كنت أضرب غلاماً لي بالسوط فسمعت صوتاً من خلفي: ((اعلم أبا مسعود)) فلم أفهم الصوت من الغضب، فلما دنا مني إذا هو رسول الله ﷺ فإذا هو يقول: ((اعلم أبا مسعود اعلم أبا مسعود)) فألقيت السوط من يدي - وفي رواية: فسقط من يدي السوط من هيبيته - فقال: ((اعلم أبا مسعود أن الله أقدركم مني على هذا الغلام)) فقلت لا أضرب مملوكاً بعده أبداً - وفي رواية: فقلت يا رسول الله ﷺ هو حر لوجه الله ﷻ فقال: ((أما لو لم تفعل للفتك النار أو لمستك النار)) (34).

ومنها الحكمة والموعظة الحسنة كما في الحديث الذي رواه الامام أحمد في المسند أن النبي ﷺ قال: ((يا عائشة، لم يدخل الرفق في شيء إلا زانه، ولم ينزع من شيء إلا شانه)) (35). وكل ذلك يؤدي إلى احترام مشاعر الغير وتوقيره.

8/ الابتعاد عن المن في العطية

المن: ذكر العطية أو الفعل على صورة يتأذى بها الآخذ والاعتداد بها.

قال ابن منظور (36): المن أن تمنّ بما أعطيت وتعتد به.

المن بالعطية محرم، بل هو كبيرة من الكبائر، يبطل الشكر، ويمح الأجر، ودليل على الدناءة، وسوء الخلق. ودليل على عدم إحترام المحتاج وجرح شعوره.

قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ *قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتَّبَعَهَا أَدَىٰ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَدَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿[8].

عن أبي ذر ر عن النبي ﷺ أنه قال: ((ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم)). قلت من هم يا رسول الله ﷺ قد خابوا وخسروا أعاذها ثلاثاً. قلت من هم يا رسول الله ﷺ خابوا وخسروا فقال «المُسْبِلُ وَالْمَنَانُ وَالْمُنْفِقُ سَلَعَتُهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ» (37).

(33) رواه البخاري (31/8).

(34) رواه مسلم (1281/3) والبخاري في الأدب المفرد (71/1).

(35) المسند (167/21).

(36) لسان العرب (4279/6).

(37) رواه مسلم في صحيحه (102/1) الامام أحمد في المسند (344/35).

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمَرَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : ((ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُ لِوَالِدَيْهِ، وَمُذْمَنُ الْخَمْرِ، وَالْمَنَّانُ بِمَا أُعْطِيَ)) (38).

قال القرطبي (39): المن يقع غالباً من البخيل والمعجب، فالبخيل تعظم في نفسه العطية، وإن كانت حقيرة في نفسها، والمعجب يحمل العجب على النظر لنفسه بعين العظمة، وأنه مُنعم بما له على المُعطى، وموجب ذلك كله الجهل، ونسيان نعمة الله فيما أنعم به عليه.

وقال بعض السلف: من من بمعرفه سقط شكره، ومن أعجب بعمله حبط أجره.

9/ مراعاة الوضع الخلفي للمقابل إن كان من ذوي الاحتياجات الخاصة

لم يهتم نظام بذوي الاحتياجات الخاصة أو المعاقين بديناً وعقلياً مثلما اهتم بهم الإسلام ولعل أول ما يخلد في البال هي حادثة الصحابي الجليل ابن أم مكتوم ونزول سورة عبس كما رواه الترمذي عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: أَنْزَلَتْ: {عَبَسَ وَتَوَلَّى} [عبس: 1] فِي ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ الْأَعْمَى، قَالَتْ: أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَجَعَلَ يَقُولُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَرَشِدْنِي، قَالَتْ: وَعِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ رَجُلٌ مِنْ عِظَمَاءِ الْمُشْرِكِينَ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْرِضُ عَنْهُ وَيَقْبَلُ عَلَى الْآخِرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "يَا فُلَانُ أَتَرَى بِمَا أَقُولُ بِأَسَا" فَيَقُولُ: لَا، فَتَرَلْتُ {عَبَسَ وَتَوَلَّى} (40).

وهذا أعظم تكريم للمعاقين أن يعاتب الله نبيه ﷺ بسبب أعمى وجعله قرآناً يتلى إلى يوم القيامة، واحترام لمشاعره وإن كان لا يرى، ونصوص أخرى كثيرة تدل على إحترام مشاعر المعاقين وحتى إن رأينا مبتلياً فلا يجوز أن ننظر إليه كثيراً إن كان به مرض ظاهر يؤثر على هيئته كما في الحديث الذي رواه ابن ماجه عن ابن عباس، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: ((أُتِيْتُمْ بِالْمُتَعَلِّمِ إِلَى الْمَجْدُومِينَ (41).

ولقد اهتم الإسلام اهتماماً بالغاً بذوي الاحتياجات الخاصة (المعاقين) وأولاهم رعاية وعناية خاصة وحرص على عدم جرح مشاعرهم وقرر الدين الحنيف أن الاعتبار للعقيدة والتقوى وليس بالجسم والهيئة كما في الحديث الذي رواه الامام أحمد في المسند عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ كَانَ يَجْتَنِي سِوَاكَا مِنَ الْأَرَاكِ وَكَانَ دَقِيقَ السَّاقَيْنِ فَجَعَلَتْ الرِّيحُ تَكْفُوهُ فَضَحِكَ الْقَوْمُ مِنْهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِمَّ تَضْحَكُونَ قَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ مِنْ دِقَّةِ سَاقَيْهِ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَهُمَا أَنْتَقُلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ أُحُدٍ)) (42).

وعندما شرح العلماء الذكر الذي يقال في رؤية المبتلى : ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَاقَبَنِي مِمَّا ابْتَلَاكَ بِهِ، وَفَضَّلَنِي عَلَيْكَ وَعَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ تُفْضِيلاً)) (43) قالوا: إنه لا يجهر به، ويخفيه عن المبتلى؛ لنلا يتأذى من ذلك.

10/ مراعاة صاحب الدار في الضيافة

الجود والكرم من الأخلاق التي حث الإسلام عليها ومنها الضيافة ولكن مراعاة ظروف صاحب الدار من الأمور المهمة، ومن هذا الباب: فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَأَنْتَشِرُوا الْأَحْزَابَ: من الآية 53؛ حتى لا يؤدي أصحاب البيت بطول مكث الضيوف

(38) سنن النسائي (80/5).

(39) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (311/3).

(40) سنن الترمذي (289/5)

(41) سنن ابن ماجه (1172/2).

(42) المسند (99-98/8)

(43) سنن الترمذي (430/5) وسنن ابن ماجه (1281/2).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

عندهم، وهذه الآية نزلت في بناء النبي ﷺ بزینب، وذلك أنه لما أطعمهم جلس بعض القوم بعد العشاء، فتهياً النبي ﷺ للقيام؛ ليشعرهم ببارادته مغادرتهم، فلم يفتنوا ولم يقوموا، فتهياً للقيام مرة أخرى فلم يفتنوا ولم يقوموا، فنزل قول الله عز وجل: {إِنَّ لَكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ} {الأحزاب: من الآية 53} .

ومن مراعاة حال صاحب المنزل ومقامه أن الإنسان لا يتصدر في مجلسه إلا بإذنه، ولا يتقدمه في الإمامة أيضاً إلا بإذنه كما في سنن الترمذي عن أبي مسعود، أن رسول الله ﷺ قال: ((لَا يَوْمُ الرَّجُلِ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا يُجْلَسُ عَلَيَّ تَكْرِمَتِهِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ)) (44) فهو الذي يكون إماماً إذا كان أهلاً للإمامة، ولو كان بعض الزوار أفضل أو أحفظ إلا إذا أذن لهم.

ومنه أيضاً قبول الهدية ممن يهدى وإذا رده لا بد من ذكر السبب مراعاة لشعوره ففي الحديث الذي رواه البخاري عن الصَّعْبِ بْنِ جَثَامَةَ اللَّيْثِيِّ أَنَّهُ أَهْدَى لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ حِمَارًا وَحَشِييًّا وَهُوَ بِالْأَبْوَاءِ ، أَوْ بَوْدَانَ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَلَمَّا رَأَى مَا فِي وَجْهِهِ قَالَ إِنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إِلَّا أَنَا حُرْمٌ)) (45) فالمحرم لا يجوز له أن يصيد، ولا يجوز له أن يأكل ما صيد لأجله. فالشاهد من القصة: أن النبي ﷺ لما رد الهدية ولم يكن من عادته ردها، بين السبب؛ كل ذلك جبراً لنفسية الشخص، ومراعاة لشعوره.

11/ إكرام الشيب والعطف على الصغير

لقد حثَّ الإسلام على حُسن معاملة الكبير والاهتمام به من خلال احترامه وتوقيره وتقديمه في الكثير من الأمور والأعمال، ومن ذلك ما جاء في قول النبي ﷺ ففي الحديث الذي رواه الترمذي عن زُرَيْبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: جَاءَ شَيْخٌ يُرِيدُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَبْطَأَ الْقَوْمُ عَنْهُ أَنْ يُوسِّعُوا لَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ((لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوقِّرْ كَبِيرَنَا)) (46). ويظهر ذلك التوقير والاحترام في العديد من الجوانب العملية في الحياة اليومية والممارسات الفعلية في حياة الفرد المسلم، وقد أُرشد النبي ﷺ كما ورد في الأحاديث الصحيحة على احترام الكبير وتوقيره وطبَّق ذلك في عدة مجالات من أمور الحياة، ففي الصلاة فضل النبي ﷺ أن يكون الذين من وراءه هم الكبار والعقلاء فقال في الحديث الذي رواه الإمام مسلم عن أبي مسعود ر قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ: ((اسْتَوْوَا وَلَا تَخْتَلَفُوا فَتَخْتَلَفَ قُلُوبُكُمْ لِيَلِينِي مِنْكُمْ أَوْ لَوْ الْأَحْلَامَ وَالنَّهْيَ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ)) (47).

ومن توقير الكبير أن يحتفظ له منزلته ويظهر هذا جليا في سيرته ﷺ ففي الحديث الذي رواه الإمام أحمد في المسند عن شِهَابِ بْنِ عَبَّادٍ أَنَّهُ سَمِعَ بَعْضَ وَفِدِ عَبْدِ الْقَيْسِ وَهُمْ يَقُولُونَ قَدِمْنَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَشْتَدَّ فَرْحُهُمْ بِنَا فَلَمَّا انْتَهَيْنَا إِلَى الْقَوْمِ أَوْسَعُوا لَنَا فَفَعَدْنَا فَرَحَبَ بِنَا النَّبِيِّ ﷺ وَدَعَا لَنَا ثُمَّ نَظَرَ إِلَيْنَا فَقَالَ مَنْ سَيِّدُكُمْ وَرَزِيعُكُمْ فَأَشْرَزْنَا بِأَجْمَعِنَا إِلَى الْمُنْدِرِ بْنِ عَانِدٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَهَذَا الْأَشْجُ وَكَانَ أَوَّلَ يَوْمٍ وَضِعَ عَلَيْهِ هَذَا الْإِسْمُ بِضَرْبَةِ لَوْجِهِ بِحَافِرِ حِمَارٍ فَلْنَا نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَتَخَلَّفَ بَعْدَ الْقَوْمِ فَعَقَلَ رَوَاحِلَهُمْ وَضَمَّ مَتَاعَهُمْ ثُمَّ أَخْرَجَ عَيْبَتَهُ فَأَلْقَى عَنْهُ ثِيَابَ السَّفَرِ وَلَيْسَ مِنْ صَالِحِ ثِيَابِهِ ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ

(44) سنن الترمذي (369/4) وقال: هذا حديث حسن.

(45) صحيح البخاري (203/3).

(46) الترمذي (385/3)

(47) صحيح مسلم (123/1).

وَقَدْ بَسَطَ النَّبِيُّ ﷺ رِجْلَهُ وَاتَّكَأَ فَلَمَّا دَنَا مِنْهُ الْأَشْجُ أَوْسَعَ الْقَوْمُ لَهُ وَقَالُوا هَاهُنَا يَا أَشْجُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَاسْتَوَى قَاعِدًا وَقَبِضَ رِجْلَهُ هَاهُنَا يَا أَشْجُ فَقَعَدَ عَنْ يَمِينِ النَّبِيِّ ﷺ فَرَحَّبَ بِهِ وَأَلْطَفَهُ...)) (48) الحديث.

وكان من تربية النبي ﷺ لصحابته رضوان الله عليهم أن يكونوا موقرين لمن هم أسن منهم كما في الحديث الذي رواه الشيخان أن سمرة بن جندب قال: لَقَدْ كُنْتُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ غُلَامًا، فَكُنْتُ أَحْفَظُ عَنْهُ، فَمَا يَمْنَعُنِي مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا أَنْ هَا هُنَا رَجَالًا هُمْ أَسَنُّ مِنِّي.. (49).

وأما الرفق بالصغار فقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة تدل على عطف النبي ﷺ بهم وأنه راعى شعورهم كما في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في المسند عن أبي هريرة قال كُنَّا نُصَلِّيَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْعِشَاءَ فَأِذَا سَجَدَ وَثَبَ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عَلَى ظَهْرِهِ فَأِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ أَخَذَهُمَا بِيَدِهِ مِنْ خَلْفِهِ أَخَذًا رَفِيقًا وَيَضَعُهُمَا عَلَى الْأَرْضِ فَأِذَا عَادَ عَادَا حَتَّى إِذَا قَضَى صَلَاتَهُ أَعَدَّهُمَا عَلَى فَخْدَيْهِ قَالَ فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَدْتُمَا فَبَرَقَتْ بَرَقَةً فَقَالَ لَهُمَا الْحَقَّا بِأَمْرِكُمَا)) (50) وكذلك كانت تربيته ﷺ لصحابته على أن يعطفوا على الصغر فعن عائشة، قالت: قَدِمَ نَاسٌ مِنَ الْأَعْرَابِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالُوا: أَتَقْبِلُونُ صِبْيَانَكُمْ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَالُوا: لَكِنَّا وَاللَّهِ مَا نُقْبِلُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَأَمْلِكُ إِنْ كَانَ اللَّهُ نَزَعَ مِنْكُمْ الرَّحْمَةَ» (51).

12/ مراعاة شعور الناس في الصلاة والإمامة

جاءت هذه الشريعة السمحة، باليسر والسهولة، ونفى العنت والحرص. ولهذا أمر النبي ﷺ بالإمام التخفيف فيها، لتيسر وتسهل على المأمومين، فيخرجوا منها وهم لها راغبون. ولأن في المأمومين من لا يطيق التطويل، إما لعجزه أو مرضه أو حاجته.

روى البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله - ﷺ - قال: ((إذا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ، وَالسَّقِيمَ، وَالْكَبِيرَ، وَإِذَا صَلَّى لِنَفْسِهِ فَلْيَطْوِلْ مَا شَاءَ)) (52).

وأمر النبي ﷺ على معاذ بن جبل حيناً أطال في الصلاة كما في صحيح البخاري أن جابر بن عبد الله الأنصاري قال أَقْبَلَ رَجُلٌ بِنَاصِحِينَ وَقَدْ جَنَحَ اللَّيْلُ فَوَافَقَ مُعَاذًا يُصَلِّيَ فَتَرَكَ نَاصِحَهُ وَأَقْبَلَ إِلَى مُعَاذٍ فَقَرَأَ بِسُورَةِ الْبَقَرَةِ ، أَوْ النَّسَاءِ فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ وَبَلَغَهُ أَنَّ مُعَاذًا نَالَ مِنْهُ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَشَكَاَ إِلَيْهِ مُعَاذًا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا مُعَاذُ أَفَتَانَ أَنْتَ ، أَوْ فَاتِنٌ ثَلَاثَ مِرَارٍ - فَلَوْلَا صَلَّيْتُ بِسَبِّحِ اسْمِ رَبِّكَ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ، فَإِنَّهُ يُصَلِّي وَرَاعَكَ الْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ)) (53) فإن كان المصلي منفرداً فليطول ما شاء. لأنه لا يضر أحداً بذلك.

(48) مسند (327/24).

(49) مسلم (664/2).

(50) المسند (386/16).

(51) مسلم (1808/4).

(52) صحيح مسلم (340/1).

(53) صحيح البخاري (181-180/1).

ومن كراهته p للتطويل، الذي يضر الناس أو يعوقهم عن أعمالهم، أنه لما جاءه رجل وأخبره فَقَالَ إِنِّي لَأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ مِنْ أَجْلِ فَلَانٍ مِمَّا يُطِيلُ بِنَا فَمَا رَأَيْتَ النَّبِيَّ p غَضِبَ فِي مَوْعِظَةٍ قَطُّ أَشَدَّ مِمَّا غَضِبَ يَوْمَئِذٍ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفَرِينَ فَأَيْكُمْ أَمْ النَّاسَ فَلْيُوجِزْ فَإِنَّ مِنْ وَرَائِهِ الْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةَ (54).

ومن مراعاة شعور المصلين ونفسياتهم أن النبي p كما في حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَادٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ p فِي إِحْدَى صَلَاتَيِ الظُّهْرِ أَوْ العَصْرِ وَهُوَ حَامِلٌ الحَسَنَ أَوْ الحُسَيْنَ فَتَقَدَّمَ النَّبِيُّ p فَوَضَعَهُ ثُمَّ كَبَّرَ لِلصَّلَاةِ فَصَلَّى فَسَجَدَ بَيْنَ ظَهْرَانِي صَلَاتِهِ سَجْدَةً أَطَالَهَا فَقَالَ إِنِّي رَفَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا الصَّبِيُّ عَلَى ظَهْرِ رَسُولِ اللَّهِ p وَهُوَ سَاجِدٌ فَرَجَعْتُ فِي سُجُودِي فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ p الصَّلَاةَ قَالَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ سَجَدْتَ بَيْنَ ظَهْرَانِي صَلَاتِكَ هَذِهِ سَجْدَةٌ قَدْ أَطَلْتَهَا فَظَنْنَا أَنَّهُ قَدْ حَدَّثَ أَمْرًا أَوْ أَنَّهُ قَدْ يُوحَى إِلَيْكَ قَالَ فَكُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ وَلَكِنَّ ابْنِي ارْتَحَلَنِي فَكَرِهْتُ أَنْ أُعَجِّلَهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ وتتعدى مراعاته لمشاعر الطفل إلى أمه أيضاً وذلك كما في الحديث الذي رواه ابن حبان عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ p: "إِنِّي لَأَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ أُرِيدُ أَنْ أُطِيلَهَا، فَاسْمَعْ بِكَاءِ الصَّبِيِّ، فَأُخَفِّفَ مِمَّا أَعْلَمُ مِنْ شِدَّةِ وَجْدِ أُمِّهِ بِهِ" (55)

فهو يريد أن يطيل الصلاة، فيسمع صراخ طفل باكياً، فيقصر النبي p من صلاته؛ مما يعلم من وجد أمه عليه، وعاطفتها، ورحمتها له، وهذا من مراعاته عليه الصلاة والسلام للألم وطفلها
13/ مراعاة المخطئ

من المواقف المهمة التي يجب فيها مراعاة شعور الغير هو موقف المخطئ ونجد أن هذه المراعاة للنفوس حتى في حال إنكار المنكر، كما إذا كان الرجل من أهل الجفاء والجهل فإنه يراعى في حال نصحه جهله، ولكن لا يترك تعليمه، كما في الحديث المشهور الذي رواه جمع من الأئمة عن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَعْرَابِيٌّ قَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ p: ((دَعُوهُ وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ ، أَوْ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ)) (56).
" فلم يوبن ولم يسب "الأمر في الظاهر منكر عظيم، لكنه عليه الصلاة والسلام لم يترك المنكر، بل تعامل معه بالحكمة فوعظ الرجل وعلمه ونبيهه بالأسلوب المناسب له، ولك أن تتصور لو هاجم الصحابة هذا الأعرابي حال بوله، لأدى ذلك إلى منكر أكبر، بانتشار البول في مكان أوسع إذا هرب وترك مكانه، فالمقصود أن المنكر لا يترك، ولكن يعالج بالأسلوب الأمثل الذي لا يؤدي إلى إحداث منكر أكبر منه.

14/ النهي عن سب الأموات

لم يقتصر تكريم الانسان في الاسلام مقتصرًا على الأحياء فقط بل للميت تكريم أيضاً فنهانا الشرع الحنيف عن الجلوس على المقابر كما ونهانا عن سب الأموات وأمرنا بذكر محاسنهم وقد ورد في الحديث الذي رواه الامام أحمد عن الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ p: ((لَا تَسُبُّوا الْأَمْوَاتَ، فَتُؤْذُوا الْأَحْيَاءَ)) (57).

(54) صحيح البخاري (33/8).

(55) صحيح ابن حبان (510/5).

(56) صحيح البخاري (65/1).

(57) مسند الإمام أحمد (150/30).

وحتى إذا كان الميث يستحق السب، لما فيه من البلايا والطامات، لكن ينبغي السكوت عن ذكر مساوئه والنيل منه، وذلك لأنه قد أفضى إلى ربه، والله حسيبه ويتولاه هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ لأجل قربه الحي وإكراماً له واحتراماً لمشاعره.

15/ الالتزام بأدب الحوار

كثيراً ما يفقد احترام المشاعر بسبب غياب أدب الحوار ونود هنا أن نشير إلى بعض النماذج من أدب الحوار في السنة النبوية والتي تكون سبباً لاحترام المشاعر أما موضوع أدب الحوار فقد كتب عنه الكثير ولا نحتاج إلى الدخول في التفاصيل.

ففي الحديث الذي رواه الامام أحمد ومسلم والبخاري وابن حبان عن أبي هريرة: أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي قَزَّازَةَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّ امْرَأَتَهُ وَوَلَدَتُ غَلَامًا أَسْوَدًا. وَكَأَنَّهُ يُعْرِضُ أَنْ يَنْتَفِيَّ مِنْهُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " أَلَيْسَ بِكَ؟ " قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: " مَا أَلْوَأُنْهَا؟ " قَالَ: حُمْرٌ. قَالَ: " هَلْ (1) فِيهَا ذُوْدٌ أَوْرَقٌ؟ " قَالَ: نَعَمْ، فِيهَا ذُوْدٌ أَوْرَقٌ. قَالَ: " وَمِمَّا ذَاكَ؟ " قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ. قَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " وَهَذَا، لَعَلَّهُ يَكُونُ نَزَعَهُ عِرْقٌ)) (58).

فبهذا الحوار الجميل والأدب الرقي والابتعاد عن جرح المشاعر نفى النبي ﷺ عن زوجة الرجل ارتكاب الفاحشة واقتنع الرجل بذلك بسبب الحوار المقتنع.

وحواره ﷺ مع حاطب بن أبي بلتعة وكيف عفى عنه بسبب شهوده بديراً مع أنه فعل ما فعل كما في حديث جابر بن عبد الله أَنَّ حَاطِبَ بْنَ أَبِي بَلْتَعَةَ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ يَذُكُرُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَرَادَ عَزْرَهُمْ فَذَلَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْمَرْأَةِ الَّتِي مَعَهَا الْكِتَابُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَأَخَذَ كِتَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا وَقَالَ يَا حَاطِبُ أَفَعَلْتَ قَالَ نَعَمْ أَمَا إِنِّي لَمْ أَفْعَلْهُ عَشْنَا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ يُونُسُ عَشْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا نِفَاقًا قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ مُظْهِرٌ رَسُولَهُ وَمِمِّمْ لَهُ أَمْرُهُ غَيْرَ أَنِّي كُنْتُ عَزِيْرًا بَيْنَ ظَهْرِيهِمْ وَكَانَتْ وَالِدَتِي مِنْهُمْ فَأَرَدْتُ أَنْ أَتَّخِذَ هَذَا عِنْدَهُمْ فَقَالَ لَهُ عَمْرُ أَلَا أَضْرِبُ رَأْسَ هَذَا قَالَ أَتَقْتُلُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ ااعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ)) (59).

ولم يحكم عليه النبي ﷺ بالارتداد بل حاوره وبرر فعله حاطب وعفا عنه النبي ﷺ . ونماذج أخرى كثيرة تدل على رقي أدب النبي ﷺ مع أصحابه وكل ذلك كان مصداقاً لقول الباري عز وجل لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ { التوبة 128.

16/ ضرورة الالتزام بأدب التغافل

التغافل: هو أن تتكلف الغفلة، مع العلم والإدراك لما يتغافل عنه، تكرماً وترفعاً عن سفايف الأمور، وهو من حُسن العشرة،

ومن أعظم فوائد وثمرات التغافل: أنه يكسب صاحبه طمأنينة النفس وراحة البال، سواء أتعرض لهذا الأدب مع الصديق أو مع العدو فقد كان لنا في رسول الله ﷺ إسوة حسنة، فقد كان المشركون يسبونهم ويشتمونهم، كم في الحديث الذي

(58) صحيح مسلم (1137/2) مسند الامام أحمد (171/15) ومسند البخاري (159/14) صحيح ابن حبان (416/9)

(59) مسند الامام أحمد (91/23)

رواه البخاري عن أبي هريرة τ قال: قال رسول الله ρ : ((أَلَا تَعَجَّبُونَ كَيْفَ يَصْرِفُ اللَّهُ عَنِي شَتْمَ فَرِيضٍ وَلَعْنَهُمْ؟! يَسْتَمُونَ مُدْمَمًا، وَيَلْعَنُونَ مُدْمَمًا، وَأَنَا مُحَمَّدٌ)) (60).

ومن فوائد التغافل دوام المودة والعشرة سواء بين الأقارب أو الأصدقاء أو الأزواج... فكم من علاقات فسدت بسبب خطأ بسيط، وكم من بيت هدم بسبب تتبع الأخطاء والعثرات...

المبحث الثاني احترام مشاعر غير المسلمين في السنة النبوية

إن أول ما يبادر إلى الذهن من عبارة (غير المسلمين) هو أن المراد بها هم اليهود والنصارى وقد صنّف علماء المسلمين كتباً كثيراً عن أحكامهم والمسائل المتعلقة بهم في ديار الإسلام ولكن عند دراسة النصوص الشرعية من قرآن وسنة نجد من ناحية المشاعر وردت نصوص تشير إلى التعامل مع المشركين والمنافقين أيضاً وإن كانت ظاهرة النفاق كانت مستجدة في المجتمع حينما قويت شوكة الإسلام فبرزت ظاهرة النفاق ونقصد به النفاق العقدي الذي يخرج به الإنسان من الملة، وستكون هذه النصوص إرشاداً للمسلمين على مر العصور لكل نحلة أو ملة تواجهها كما كانت الحالة في التعامل مع المجوس كما ورد الحديث الذي رواه الإمام مالك في الموطأ: أَنَّ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ذَكَرَ الْمَجُوسَ فَقَالَ: مَا أَدْرِي كَيْفَ أَصْنَعُ فِي أَمْرِهِمْ؟ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ((سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ)) (61).

إنّ المسلم مأمور بحسن التعامل مع غيره من الناس ممن لا يدينون دين الحق كالنصارى واليهود طالما عاشوا مسالمين لا يعتدون على المسلمين.

وسنذكر في هذا المبحث بعض المواقف التي وردت في السنة النبوية من التعامل مع غير المسلمين وكان كل ذلك احتراماً لمشاعرهم وأحاسيسهم، ومن ذلك:

1/ قبول الهدية منهم

الأصل في شرعنا الحنيف جواز قبول المسلم للهدية التي يقدمها إليه الكافر لأن النبي ρ قبل الهدايا من أكيدر دومة وفروة بن نفاثة والمقوقس وغيرهم،

وقد عقد البخاري رحمه الله في صحيحه في كتاب الهبة باباً تحت عنوان باب قبول هدية المشركين فروى عن أبي حميد الساعدي قال غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم تبوك وأهدى ملك أيلة للنبي ρ بغلة بيضاء وكساه بزدا وكتب له ببحرهم (62).

وروى أيضاً عن أنس τ قال: أهدى - وفي رواية: إن أكيدر دومة أهدى - للنبي - صلى الله عليه وسلم - جبة سندس، وكان ينهى عن الحرير، فعجب الناس منها (63).

وروى البخاري بلفظ العموم عن عائشة، رضي الله عنها، قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويثيب عليها (64).

(60) صحيح البخاري (225/4).

(61) الموطأ (278/1)

(62) البخاري (213/3).

(63) المصدر نفسه.

(64) المصدر نفسه (206/3)..

وأما هدايا المشركين فقد روى الامام أحمد في المسند عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال قدمت فتيلة ابنة عبد العزى بن عبد أسعد من بني مالك بن حسل على ابنتها أسماء ابنة أبي بكر بهدايا ضباب وأقط وسمن وهي مشركة فأبت أسماء أن تقبل هديتها وتدخلها بيتها فسألت عائشة النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عز وجل { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين } إلى آخر الآية فأمرها أن تقبل هديتها وأن تدخلها بيتها (65).

2/ النهي عن المجادلة إلا بالحسنى

الجدل قال ابن فارس : الجيم والداد واللام أصل واحد وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام (66).

أما الجدل اصطلاحاً : فكما يعرفه الجويني هو : إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة (67).

والأصل فيه قوله تعالى : { وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ } العنكبوت 46

ومن أبرز حواراته صلى الله عليه وسلم تلك التي كانت بينه وبين قومه المشركين ما يروي الإمام ابن أبي شيبة في المصنف وابن هشام وعن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - قال : اجتمعت فرئيس يومًا فقالوا : انظروا أعلمكم بالسحر والكهانة والشعر ، فليات هذا الرجل الذي قد فرق جماعتنا ، وشنت أمرنا ، وعاب ديننا ، فليكنمه ، ولينظر ماذا يرد عليه ، فقالوا : ما نعلم أحدًا غير عتبة بن ربيعة ، فقالوا : أنت يا أبا الوليد ، فاتاه عتبة ، فقال : يا محمد ، أنت خير أم عبد الله؟ ، فسكت رسول الله p ثم قال : أنت خير أم عبد المطلب؟ فسكت رسول الله p فقال : إن كنت تزعم أن هؤلاء خير منك فقد عبدوا الألهة التي عبتنا ، وإن كنت تزعم أنك خير منهم ، فتكلم حتى نسمع قولك ، إنا والله ما رأينا سخلة قط أشأم على قومه منك فرقت جماعتنا ، وشنت أمرنا ، وعبت ديننا ، وفصحننا في العرب ، حتى لقد طار فيهم أن في فرئيس ساحرًا ، وأن في فرئيس كاهنًا ، والله ما ننتظر إلا مثل صيحة الخبلى ، أن يقوم بعضنا إلى بعض بالسيوف حتى نتفانى ، أيها الرجل ، إن كان إنما بك الباعة فأختر أي نساء فرئيس شنت ، ونزوجتك عشرًا ، وإن كان إنما بك الحاجة ، جمعنا لك حتى تكون أغنى فرئيس رجلًا وإحدًا ، فقال رسول الله p : ((أفرغت؟)) قال : نعم ، فقال رسول الله p : { بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، حم ، تنزيل من الرحمن الرحيم ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ، بشيرا ونذيرا ، فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه ، وفي آذاننا وقر ، ومن بيننا وبينك حجاب ، فأعمل إننا عاملون ، قل إنما أنا بشر مثلكم ، يوحى إلي أنما إليكم الله واحد ، فاستقيموا إليه واستغفروه ، وويل للمشركين ، الذين لا يؤتون الزكاة ، وهم بالأخرة هم كافرون ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون ، قل أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ، وتجعلون له أندادا ، ذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسي من فوقها ، وبارك فيها ، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ، ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض : أنتين طوعا أو كرها ، قالتا : أتينا طائعين ، فقضاهن سبع سموات في يومين ، وأوحى في كل سماء أمرها ، وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ، ذلك تقدير العزيز العليم فإن أعرضوا ، فقل

(65) المسند (38/26).

(66) مجمل اللغة (179/1).

(67) الكافية في الجدل (ص21).

أَنْدَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ { (3) فَقَالَ عُتْبَةُ: حَسْبُكَ , حَسْبُكَ, مَا عِنْدَكَ غَيْرُ هَذَا؟, قَالَ: " لَا ", فَرَجَعَ إِلَى قُرَيْشٍ , فَقَالُوا: مَا وَرَاعِكَ؟ , فَقَالَ: مَا تَرَكْتُ شَيْئًا أَرَى أَنْ تُكَلِّمُونَهُ إِلَّا قَدْ كَلَّمْتُهُ, قَالُوا: فَهَلْ أَجَابَكَ؟ , قَالَ: نَعَمْ, قَالَ: لَا وَالَّذِي نَصَبَهَا بَنِيَّةً مَا فَهَمْتُ شَيْئًا مِمَّا قَالَ , غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: {أَنْدَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ}, قَالُوا: وَيَلَّكَ , يُكَلِّمُكَ الرَّجُلُ بِالْعَرَبِيَّةِ فَلَا تَدْرِي مَا قَالَ؟, قَالَ: لَا وَاللَّهِ مَا فَهَمْتُ شَيْئًا مِمَّا قَالَ , غَيْرَ ذِكْرِ الصَّاعِقَةِ(68).

وفي رواية ابن إسحاق عن مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبِ الْفُرْطِيِّ, قَالَ: حَدَّثْتُ أَنَّ عُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ, وَكَانَ سَيِّدًا, قَالَ يَوْمًا وَهُوَ جَالِسٌ فِي نَادِي قُرَيْشٍ, وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ وَحَدَهُ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ, أَلَا أَقُومُ إِلَى مُحَمَّدٍ فَأُكَلِّمُهُ وَأَعْرِضَ عَلَيْهِ أُمُورًا لَعَلَّهُ يَقْبَلُ بَعْضَهَا فَنُعْطِيهِ أَيَّهَا شَاءَ, وَيَكْفُفُ عَنَّا؟ وَذَلِكَ حِينَ أَسْلَمَ حَمْزَةُ, وَرَأَوْا أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَزِيدُونَ وَيُكْثِرُونَ؛ فَقَالُوا: بَلَى يَا أَبَا الْوَلِيدِ, فَمُ إِلَيْهِ فُكَلِّمُهُ؛ فَقَامَ إِلَيْهِ عُتْبَةُ حَتَّى جَلَسَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا بَنَ أَخِي, إِنَّكَ مِنَّا حَيْثُ قَدْ عَلِمْتَ مِنَ السَّيِّئَةِ 1 فِي الْعَشِيرَةِ, وَالْمَكَانِ فِي النَّسَبِ, وَإِنَّكَ أَتَيْتَ قَوْمَكَ بِأَمْرِ عَظِيمٍ فَارْتَبْتَهُ بِجَمَاعَتِهِمْ وَسَفَهْتَهُ بِأَحْلَامِهِمْ وَعَبْتَهُ بِهَيْهَاتِهِمْ وَوَدَيْتَهُمْ وَكَفَّرْتَ بِهِ مِنْ مَضَى مِنْ آبَائِهِمْ, فَاسْمَعْ مِنِّي أَعْرِضْ عَلَيْكَ أُمُورًا تَنْظُرُ فِيهَا لَعَلَّكَ تَقْبَلُ مِنْهَا بَعْضَهَا. قَالَ: فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قُلْ يَا أَبَا الْوَلِيدِ, أَسْمِعْ", قَالَ: يَا بَنَ أَخِي, إِنْ كُنْتُ إِنَّمَا تُرِيدُ بِمَا جِئْتُ بِهِ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ مَالًا جَمَعْنَا لَكَ مِنْ أَمْوَالِنَا حَتَّى تَكُونَ أَكْثَرَنَا مَالًا, وَإِنْ كُنْتُ تُرِيدُ بِهِ شَرَفًا سَوَدْنَاكَ عَلَيْنَا, حَتَّى لَا نَقْطَعَ أَمْرًا دُونَكَ, وَإِنْ كُنْتُ تُرِيدُ بِهِ مَلَكًا مَلَكْنَاكَ عَلَيْنَا: وَإِنْ كَانَ هَذَا الَّذِي يَأْتِيكَ رِيَاءًا تَرَاهُ لَا تَسْتَطِيعُ رَدَّهُ عَنْ نَفْسِكَ, طَلَبْنَا لَكَ الطَّبَّ, وَبَدَلْنَا فِيهِ أَمْوَالَنَا حَتَّى نَبْرِكَ مِنْهُ, فَاتَهُ رَبُّمَا غَلَبَ النَّابِغَ عَلَى الرَّجُلِ حَتَّى يُدَاوِي مِنْهُ أَوْ كَمَا قَالَ لَهُ, حَتَّى إِذَا فَرَّغَ عُتْبَةُ, وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسْتَمِعُ مِنْهُ, قَالَ: "أَفْذُ فَرَعْتُ يَا أَبَا الْوَلِيدِ؟" قَالَ: نَعَمْ قَالَ: "فَاسْمَعْ مِنِّي"; قَالَ: أَفْعَلْ. فَقَالَ: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ {حم؟}, تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ, كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ فُرَاتًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ, بِشِيرًا وَنَذِيرًا { ثُمَّ مَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا يَقْرَأُهَا عَلَيْهِ فَلَمَّا سَمِعَهَا مِنْهُ عُتْبَةُ أَنْصَتَ لَهَا, وَأَلْقَى يَدَيْهِ خَلْفَ ظَهْرِهِ مُعْتَمِدًا عَلَيْهِمَا يَسْمَعُ مِنْهُ; ثُمَّ انْتَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى السَّجْدَةِ مِنْهَا, فَسَجَدَ ثُمَّ قَالَ: قَدْ سَمِعْتُ يَا أَبَا الْوَلِيدِ مَا سَمِعْتُ, فَأَنْتَ وَذَلِكَ.

رأى عتبة: فَقَامَ عُتْبَةُ إِلَى أَصْحَابِهِ, فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: نَخْلَفُ بِاللَّهِ لَقَدْ جَاءَكُمْ أَبُو الْوَلِيدِ بِغَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي ذَهَبَ بِهِ. فَلَمَّا جَلَسَ إِلَيْهِمْ قَالُوا: مَا وَرَاعَكَ يَا أَبَا الْوَلِيدِ؟ قَالَ: وَرَأَيْتِي أَنِّي قَدْ سَمِعْتُ قَوْلًا وَاللَّهِ مَا سَمِعْتُ مِثْلَهُ قَطُّ, وَاللَّهِ مَا هُوَ بِالشَّعْرِ, وَلَا بِالسَّحْرِ, وَلَا بِالْكَهَانَةِ, يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ, أَطِيعُونِي وَاجْعَلُوا بِي, وَخَلُّوا بَيْنَ هَذَا الرَّجُلِ وَبَيْنَ مَا هُوَ فِيهِ فَاعْتَرِضُوهُ, فَوَاللَّهِ لَيَكُونَنَّ لِقَوْلِهِ الَّذِي سَمِعْتُ مِنْهُ نَبَأًا عَظِيمًا, فَإِنْ تَصَبَّه الْعَرَبُ فَقَدْ كَفَيْتُمُوهُ بِغَيْرِكُمْ, وَإِنْ يَظْهَرُ عَلَى الْعَرَبِ فَمَلِكُهُمْ وَعَزُّهُ عَزُّكُمْ, وَكُنْتُمْ أَسْعَدَ النَّاسِ بِهِ؛ قَالُوا: سَحَرَكَ وَاللَّهِ يَا أَبَا الْوَلِيدِ بِلِسَانِهِ؛ قَالَ: هَذَا رَأْيِي فِيهِ, فَاصْنَعُوا مَا بَدَأَ لَكُمْ(69).

3/ معاودة مرضاهم

مما يجبر خاطر غير المسلمين واحترام مشاعرهم وقد تكون سببا في هدايتهم هو عيادة مريضهم كما ورد عن النبي ﷺ في الحديث الذي رواه البخاري عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ, قَالَ: كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ, قَالَ: كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ, فَامْرَضَ, فَاتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُهُ, فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ, فَقَالَ لَهُ: «أَسْلِمَ»، فَظَنَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ فَقَالَ لَهُ: أَطْعَ أَبَا الْقَاسِمِ ﷺ, فَحَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ: ((لِحَمْدِ اللَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ)) (70) .

(68) المصنف لابن أبي شيبة (195/14 وما بعده).

(69) سيرة ابن هشام (262-261/1).

(70) صحيح البخاري (118/2) .

وأيضاً ما ورد في عيادة النبي p لعمه أبي طالب في مرض موته، روى البخاري ومسلم من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه قال " : لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ p وَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلٍ بِنِ هِشَامٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بِنِ أَبِي أُمَيَّةَ بِنِ الْمُغِيرَةَ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ p: يَا عَمُّ، قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أَحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ بِنِ هِشَامٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بِنِ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ، تَرَعْبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟: فَلَمْ يَزَلَا يُكَلِّمَانِهِ حَتَّى قَالَ: آخِرَ شَيْءٍ كَلَّمَهُمْ بِهِ: عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ النَّبِيُّ p لِأَسْتَعْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَتِهِ عَنْكَ فَتَزَلْتِ {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلِيَا قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ} (71).

4/ احترام موتاهم

لم يفرق الإسلام بين موتى المسلمين وغيرهم من حيث تكريمهم من ناحية الاحترام وكان ذلك لأمرين أحدهما أن إكراماً للميت والثاني إحتراماً لمشاعر الأحياء وقد روى الطبراني في الكبير عن ابن أبي ليلى، قال: كَانَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ، وَقَيْسُ بْنُ سَعْدٍ، بِالْقَادِسِيَّةِ، فَمَرُّوا عَلَيْهِمَا بِجَنَازَةٍ، فَقَامَا، فَقِيلَ لَهُمَا: إِنَّمَا هُوَ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، فَقَالَا: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ p مَرَّتْ بِهِ جِنَازَةٌ فَقَامَ، فَقِيلَ: إِنَّهَا جِنَازَةٌ يَهُودِيٍّ، فَقَالَ: ((لَيْسَتْ نَفْسًا)) (72).

5/ إجابة دعوتهم

إجابة دعوة غير المسلم لابد لكن إذا لم تكن هنالك ما يخالف الشرع الحنيف ولعل الأحاديث الواردة التي تؤكد إجابة الدعوة يشمل غير المسلمين أيضاً كما في الحديث الذي رواه البخاري عن عبد الله بن عمر ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ p قَالَ : ((إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْوَلِيمَةِ فَلْيَأْتِهَا)) (73).
ومما رواه أيضاً عن أبي موسى عن النبي p قَالَ : ((فُكُّوا الْعَانِيَّ وَأَجِيبُوا الدَّاعِيَ وَعُودُوا الْمَرِيضَ)) (74) .

6/ العدل في معاملتهم ورفع الظلم عنهم

الحكمة والموعظة الحسنة واللين واحترام المشاعر، أمرنا الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة في الدعوة والنصح فقال تعالى: {وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ}. [فصلت: 34].

وروى البخاري في صحيحه، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلَ يَهُودِيٌّ عَلَى النَّبِيِّ p فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ p: ((وَعَلَيْكَ)) قَالَتْ عَائِشَةُ: فَهَمَمْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، فَعَرَفْتُ كَرَاهِيَةَ رَسُولِ اللَّهِ p لِذَلِكَ، فَسَكَتُ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرَ فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقَالَ: «وَعَلَيْكَ» ، فَهَمَمْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ فَعَرَفْتُ كَرَاهِيَةَ النَّبِيِّ p لِذَلِكَ، ثُمَّ دَخَلَ الثَّلَاثُ فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَلَمْ أَصْبِرْ حَتَّى قُلْتُ: وَعَلَيْكَ السَّامُ وَعَضَبَ اللَّهُ وَلَعْنَتُهُ إِخْوَانَ الْقِرْدَةِ وَالْخَنَازِيرِ، أَتُحْيُونَ رَسُولَ اللَّهِ بِمَا لَمْ يُحْيِهِ اللَّهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ p: ((نَّ اللَّهُ لَا يُحِبُّ

(71) البخاري (87/6) ومسلم (40/1).

(72) المعجم الكبير 90/6

(73) البخاري (31/7)

(74) البخاري (31/7).

الْفُحْشَ وَالنَّفَحْشَ قَالُوا قَوْلًا، فَرَدَدْنَا عَلَيْهِمْ، إِنَّ الْيَهُودَ قَوْمٌ حُسَدٌ، وَإِنَّهُمْ لَا يَحْسُدُونَا عَلَى شَيْءٍ كَمَا يَحْسُدُونَا عَلَى السَّلَامِ، وَعَلَى آمِينَ)) (75).

أرشدنا نصوص الكتاب والسنة إلى أن نبحت عن الأسلوب الأحسن والأجمل في الرد ، وعلى هذا الدرب المنير، سار الرسول p في حوارهِ مع عتبة بن ربيعة سيد قريش، ودعوته إلى خالد بن الوليد وامتداحه لعقله وذكائه وإمكاناته القتالية رغم شركه!

ويظهر هذا جليا في رسائله إلى ملوك الأرض وزعمائها، فقد عاملهم فيها معاملة مساوية في الاحترام والتقدير بغض النظر عن مللهم ونحلهم، يقول p في رسالته إلى قيصر الروم: ((من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم..)) (76) وغيرها، ونصوص والسنة ومواقف السيرة كثيرة في هذا المجال.

7/ جواز مناكحتهم وأكل ذبائحهم

مما يكون سبباً في احترام مشاعرهم وتأليف قلوبهم هو جواز مناكحتهم وأكل ذبائحهم والأصل فيه قوله تعالى {الْيَوْمَ أَحْلَلْنَا لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلًّا لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلًّا لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ} [المائدة: 5] ونصوص السنة واردة في هذا حينما قرر الرسول p أن يكون معاملة المجوس كأهل الكتاب غير ناكحي نسايتهم، وَلَا أَكَلِي ذَبَائِحِهِمْ (77).

8/ النهي عن سبهم وسب آلهتهم

ويكون هذا احتراما لمشاعرهم من ناحية ومن ناحية أخرى تجنباً أن يقع أحدهم في سب ديننا ومقدساتنا وقد نهانا الله تعالى عن ذلك بقوله ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنعام: 108]، نهى صريح عن النيل من الآلهة التي يعبدها المشركون من الوثنيين والبوديين، وكل هذا صوتاً لكرامة الإنسان، وحفاظاً على حرّيته، واحتراماً لمشاعره؛ يقول الإمام القرطبي عند تفسير هذه الآية الكريمة (78): قال العلماء : حكمها باق في هذه الأمة على كل حال ؛ فمتى كان الكافر في منعة وخيف أن يسب الإسلام أو النبي عليه السلام أو الله عز وجل ، فلا يحل لمسلم أن يسب صلبانهم ولا دينهم ولا كنانسهم ، ولا يتعرض إلى ما يؤدي إلى ذلك ؛ لأنه بمنزلة البعث على المعصية.

(75) البخاري (104/8) صحيح ابن خزيمة (3/3)

(76) صحيح البخاري (45/6).

(77) مصنف ابن أبي شيبة (488/3).

(78) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (61/7).

المصادر

1. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ) ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988 م.
2. الأدب المفرد، تأليف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ) لمحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط3، الأدب المفرد
3. الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، تأليف: الامام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط:2، 1384هـ - 1964 م
4. سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ) تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3) وإبراهيم عطوة عوض (ج4، 5) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط:2، 1395 هـ - 1975 م
5. سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السنجستاني (المتوفى: 275هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت،
6. الجامع الصحيح، صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ) دار الشعب - القاهرة، ط1، 1407 - 1987
7. سنن ابن ماجه، للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ) دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
8. سنن الدارمي، تأليف: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ) دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1407 تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي
9. سنن النسائي، المجتبى من السنن، تأليف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط2، 1406 - 1986، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة.
10. السيرة النبوية تأليف: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ) تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
11. صحيح ابن خزيمة، تأليف: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (المتوفى: 311هـ) حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1424 هـ - 2003 م

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

12. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت852 هـ) دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب.
13. الكافية في الجدل، تأليف امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني تحقيق فؤاد حسن محمود، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1979.
14. لسان العرب، تأليف محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفریقی (ت711 هـ) تحقيق : عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.
15. مجمل اللغة ، تأليف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين المعروف بابن فارس (المتوفى: 395هـ) دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1406 هـ - 1986 م.
16. المعجم الكبير، تأليف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
17. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1420هـ ، 1999م.
18. مسند البزار المسمى البحر الزخار، تأليف: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خالد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ) تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1، (بدأت 1988م، وانتهت 2009م)
19. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت
20. المُصنّف، تأليف: بو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيببة العبسي الكوفي (159 - 235 هـ) تحقيق : محمد عوامة، نشر دار القبلة، ط1، 1427-2006.

Kur’an’a Göre İslam Davetçisinin Temel Özellikleri

Arş. Gör. Büşra ÖZDEMİR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

İslam davetinin başarıya ulaşmasında dikkate alınması gereken bir takım faktörler vardır. Daveti etkili kılan faktörlerin başında kuşkusuz davetçinin sahip olduğu nitelikler ve özellikler gelmektedir. Bundan başka elbette ki tebliğin içeriği, muhatap kitlenin durumu, ortam ve uygulanan yöntemlerin de büyük etkisi vardır.

İslamî tebliğin başarıya ulaşmasında en büyük rolü kuşkusuz tebliğci oynamaktadır. Tebliğcinin başarılı olması da her şeyden önce onun sahip olduğu nitelikler ve özelliklere bağlıdır. Bu noktada başarılı bir davetçi olarak Hz. Peygamber’in sahip olduğu özellikler önemlidir. Kur’ân-ı Kerim ayetlerinde İslam davetçisinde bulunması gerektiğine işaret edilen ve önemine dikkat çekilen başlıca özellikler vardır. Biz de bu bildiride Kur’ân-ı Kerim perspektifinde İslam davetçisinin sahip olması gereken özellikleri işlemeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslam, Davetçi, Kur’ân, Tebliğ, İnsan.

Abstract

There are a number of factors that must be taken into account in the success of the Islamic invitation. The factors that make the invitation effective are of course the qualities and characteristics of the inviter. Moreover, the content of the invitation, the situation of the respondent audience, the environment and the methods applied have a great effect.

The greatest role in the success of the islamic invitation is undoubtedly playing a inviter. The success of the inviter is, above all, dependent on the qualities and characteristics he possesses. At this point, the characteristics of the Prophet are important as a successful inviter. In the Qur'anic verses, there are some important features that are pointed out that they should be present in an Islamic presenter and that they are emphasized. In this paper, we will try to process the characteristics that the Islamic inviter should have in the perspective of the Quran.

Keywords: Islam, Presenter, Inviter, Quran, Communication, Human.

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm muhtevası itibariyle bizlere örnek bir Müslüman prototipi sunmaktadır. Nitekim örnek bir Müslümanın sahip olması gereken en önemli özelliklerinden biri de onun davetçi kimliğidir. Bu kimlik peygamberlerde ve İslam önderlerinde vücut bulmuştur. Şüphesiz Peygamberlere ve İslam Önderlerine de bu kimliği kazandıran Kur’ân-ı Kerim’dir. Nahl suresi 125. Ayette olduğu gibi Kur’ân davet ve tartışma konusunda muhataplarına yöntem bilgisi vermiştir. Ayette şöyle buyrulmaktadır: “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir,”¹ Ayette muhatap belirtilmemiş, ifade mutlak bırakılmıştır, bu da genel olarak davet ve tartışma konusunda bir yöntem bilgisinin verildiğini açıkça göstermektedir. Başka bir ifadeyle âyet, farklı seviyelerdeki insanlara yönelik olarak özelde İslâm davetinin, genelde ilmî ve fikrî tartışmaların, eğitim ve öğretimin başlıca yöntemlerini özetlemektedir.² Yine aynı ayet tartışma yollarının en güzelinin tatlı dil ve yumuşaklık olduğunu, şiddet ve kabalıktan sakınılması gerektiğini öğütler.³ Şimdi gerek bu ayet gerek Kur’ân-ı Kerîm’in

¹ Nahl, s.125.

² Kur’an Yolu Tefsiri c.3, s. 453-454.

³ Zemahşeri, el-Keşşaf, ed. Murat SÜLÜN, TC Kültür Bakanlığı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, c.3, s.1054.

diğer ayetleri çerçevesinde Müslüman davetçinin sahip olması gereken başlıca özellikleri maddeler halinde özetleyeceğiz:

1. İnanırlık/Güven

Davetçinin muhatapları üzerinde tesir icra edebilmesinin ön şartı, onların gözünde saygın bir yere sahip güvenilir bir şahsiyet olmasıdır. Davetin başarılı olmasında bilgi kadar, samimi ve güvenilir olmak da önemlidir. Zira gerek tecrübeler gerekse yapılan bilimsel araştırmalar halklara yönelik propagandalarda inanılır kişilerin daha etkili, inanç ve tutumların değişmesinde daha etkili olduklarını göstermektedir. Bir davetçiyi güvenilir kılan ise onun muhataplar nazarındaki saygınlığı ve güvenirliliğidir. Halkın güvenirliliğini ve saygınlığını kazanamamış bir tebliğcinin başarılı olması mümkün değildir. Bu yüzden halkının güvenini kazanan peygamberler tebliğlerine önce kendilerinin “güvenilir” bir resûl olduklarına dikkat çekerek başlamışlardır.

“Kardeşleri Nuh onlara şöyle demiştir: (Allah’a karşı gelmekten) sakınmaz mısınız? Bilin ki ben, size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Artık Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. Buna karşı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ecrimi verecek olan, ancak âlemlerin Rabbidir.”⁴

Bu sözler sadece Nuh’un değil, esasen Hûd, Lût, Salih, Şuayb gibi insanları hak yola davetle görevlendirilmiş bütün peygamberlerin sözleridir.⁵ Bu arada henüz peygamberlikle görevlendirilmeden önce Resûl-i Ekrem’e de bütün toplum kesimlerince “Muhammed el-Emîn (Güvenilir Muhammed)” lakabının verildiğini hatırlatmak gerekir.

Âyet-i kerimede güvenilirlik sıfatı yanında şahsî bir menfaat beklentisi içinde bulunmama özelliğine de dikkat çekilmiştir. Zira yüce hakikatlerin insanlığa ilanında böyle bir beklenti içerisinde bulunmak, güvenilirlik ve inanılırlığın önünde duran en büyük engeldir. Şahsî bir menfaat beklentisi içinde olan bir tebliğci, muhatapları nazarında güvenilir ve inanılır olamayacağı gibi davetinde de istenen etkiyi gerçekleştiremeyecektir. Yapılan araştırmalar, düşünce ve görüşlerini takdim ederken kişisel beklenti ve maddî ikbal duygusuna sahip olduğu izlenimi veren davetçilerin nutuklarından halkın pek etkilenmediğini göstermektedir. Bu bağlamda Kur’ân’ın özellikle başarılı olmak isteyen İslam davetçilerine sunduğu davetçi modeli, tarih boyunca insanların gerçek hidayet rehberleri olan peygamberlerin şahsiyetlerinde temessül ettiği üzere, tebliğ ve telkinlerinde asla kişisel menfaat beklentisi içinde bulunmayan, tam tersine muhatapların yararlarını gözeten, halkın güven ve itimadını kazanmış inanılır bir davetçidir. Davette kişisel beklenti içerisinde

⁴ eş-Şuarâ 26/106-109.

⁵ bkz. eş-Şuarâ, 26/106-109.

bulunmak, davetçi hakkında güvensizlik telkin ederek muhatabın kendisinden yüz çevirmesine ve uzaklaşmasına sebep olabileceği gibi bunun insanlara ağır gelmesi neticesinde tebliğ karşı kalplerinde psikolojik bir soğuma ve nefrete de yol açabilir.⁶

2. Söz ve Davranış Birliği

Söz ve davranış birliği, eğitim açısından olduğu gibi tebliğ ve davetin başarılı olması bakımından da büyük önem arz etmektedir. Davranış olarak dışa vurmayan bir bilgi, mücerret sözden ibaret kalır ki bu Kur’ân-ı Kerim’de yerilen bir anlayıştır.

“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylersiniz? Yapmayacağınız şeyi söylemeniz, Allah katında büyük gazaba sebep olur”⁷

“İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz?”⁸

Yüce Allah’ın insanlığa örnek ve önder olmak üzere seçip görevlendirdiği peygamberin yaşantılarında bu üstün ilkelere aykırı uygulamalara rastlanmaz. Onların bu konudaki tavırları, Hûd’un (a.s.) *“Size yasak ettiğim şeylerin tersini yaparak size aykırı davranmak istemiyorum”⁹* sözünde temessül etmiştir. Nitekim Hz. Muhammed de *“emrettiği bir iyiliği önce kendisi yapar, yasakladığı şeyleri de önce kendisi terk eder”¹⁰*.

Mevlana: *“Bilgi bellemenin yolu sözdür; san’at bellemenin yolu ise iştir”*, J.J. Rousseau da: *“İyi bilmek, onu yapmak demek değildir”* derken¹¹ bilgi ile eylem arasındaki farklılığa dikkat çekmişlerdir.

Söz-davranış uygunluğu, kişinin şahsiyetinin sağlam ve mazbut olduğunu gösterdiği gibi onun inandırıcılığı, tebliğ ve telkinlerinin muhataplar üzerindeki tesiri bakımından da önemlidir. Zira kuru söz ve nutukların insanların kalpleri üzerinde kalıcı tesirler yapması mümkün değildir. Diğer taraftan laf kahramanı ve fazilet şarlatanı olarak nitelendirilebilecek derecede telkin etmeye çalıştığı faziletlerden kendi nasibini almamış laf cambazları, yarım doktorun insanı canından ettiği gibi insanları inanç ve ideallerinden uzaklaşmalarına da sebebiyet verebilir. Nitekim İslam tebliğine muhatap olan gayr-i Müslimlerden çok kere şu cevabın alındığı nakledilmektedir: *“Bizim İslâm’a girişimizi engelleyen şey, İslam’a*

⁶ bkz. Yunus, 10/72; Tur 52/40; Kalem, 68/46.

⁷ Saf 61/2-3.

⁸ Bakara 2/44.

⁹ Hûd 11/88.

¹⁰ Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, İst. 1312, I. 208.

¹¹ Mehmet Şanver, *Kur’anda Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, İstanbul 2001, s. 102.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bağlıların yaşayışlarında gördüğümüz yaşama tarzıdır.”¹² Bu nedenle Hasan el-Basrî'nin şu tavsiyesi her zaman İslam davetçilerinin kulağında küpe olmalıdır: “*Sen âlimlerim ilmîni, filozofların hikmetli sözlerini toplayan ve davranışlarında ise sefihlerin yolunu takip eden kimselerden olma*”¹³

Gazzâlî'nin ifadesiyle lisân-ı hâl ile söylemek, sözle söylemekten daha fasihtir. İnsanın tabiatı, sözlere uymaktan ziyâde davranışlarda görmeye daha meyillidir.¹⁴ Buna göre başarılı bir davetçi, hitabet bakımında zayıf bile olsa, samimi davranışlarıyla insanların hakka ulaşmasına vesile olabilir. Zira bir şeyi anlatmanın bir başka yolu da onu yaşamaktır. Güzel ahlakın yanında söz-fiil uygunluğu, davetçinin örnek bir insan olmasını sağlayan güzel yaşayışın dayandığı iki önemli esastan biridir.

“*Seninle beraber tövbe edenlerle birlikte emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*”¹⁵ âyeti Resûl-i Ekrem'in şahsında bir İslam davetçisinin sahip olması gereken söz davranış bütünlüğüne dikkat çekmektedir. İslam davetçisi açısından sahip olunan bilginin yaşantı ile de teyit edilerek aktarılması, hem tutarlı olmanın hem de muhataplara güven telkin etmenin ön koşuludur. Bu durum, pedagojik bir ilke olarak da önem taşımaktadır.

3. Muhatap Kitleyi Tanıma

Davetin etkili olabilmesinin temel şartlarından biri de muhatap alınan kitlenin ideolojik örgüsünün; inanç ve düşünce yapısının, bunların dayanaklarının, kişisel özelliklerin, zeka ve idrak seviyelerinin, eğitim durumlarının, sosyo-ekonomik durumlarının bilinmesidir. Muhatap kitlenin tanınması, tedaviden önce hastalığın teşhisine benzer.

Kur'ân-ı Kerim insanın psikolojik ve sosyo-psikolojik bakımdan özelliklerine sık sık işaret ettiği gibi İslam davetçisine yol göstermek bakımından bir çok âyette de farklı insan topluluklarından¹⁶, tebliğ tepkileri bakımından insan gruplarından¹⁷, fertlerin veya toplumların inanış ve yaşayış biçimlerinden¹⁸, bunların beslendiği kaynaklardan¹⁹, insanların zihinsel yapılarından, idrak seviyelerinden ve kişilik özelliklerinden²⁰ bahsetmektedir. Böylece peygambere ve onun mirasçıları olan davetçilere muhataplarını iyi tanımaları

¹² Şanver, a.g.e., s. 103.

¹³ Gazzâlî, İhyâu ulûmiddîn, Beyrut ts. I, 49.

¹⁴ Gazzâlî, Bidâyetü'l-hidâye, Beyrut 1990, s. 22.

¹⁵ Hûd 11/112.

¹⁶ Âl-i İmrân, 3/64-65, 75, 78; Mâide, 5/77, 82-83; Ankebût, 29/46; Bakara, 2/6-7vb.

¹⁷ bkz. Bakara, 2/3-4, 8-9; âl-i İmrân, 3/199; Hâc, 22/71; Lokmân, 31/20; Nisâ, 4/142-143; Tevbe, 9/124-125 vb.

¹⁸ bkz. Tevbe, 9/30-31; Nisâ, 4/51, 142; Münâfikûn, 63/1-4.

¹⁹ Zan ve arzular gibi bkz. Necm 53/23.

²⁰ bkz. Bakara, 2/142; Hucurât, 49/4.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

gerektiği telkin edilmekte ve onlara karşı nasıl davranacakları ya da davette nasıl bir yöntem takip edecekleri konusunda kendilerine rehberlik edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerim’in muhatabın anlayış ve zevkine uygun bir yöntem önermesi nokta-i nazarından Mekkî ve Medenî sûrelerdeki muhteva ve üslûp farklılığı dikkat çekicidir. Mekkî sûreler Mekkelilerin inanç örgülerine, edebî zevklerine uygun olarak muhteva bakımından daha çok inanç ve ahlak konularından bahsederken, Medenî sûrelerin Medine İslam toplumunun geldiği noktayı dikkate alarak genellikle ibadet ve muamelat; yani hukûkî meseleleri konu edindiği görülmektedir. Üslûp bakımından da Mekkî âyet ve sûreler, Medenî olanların aksine daha kısa ve vecizdir.

Hiz. Peygamber de: “*Herkes derecesine göre davranın,*”²¹ hadisiyle davette muhatabı tanımının ve ona göre hareket etmenin önemine işaret etmiştir. Yine Muâz b. Cebel’i Yemen’e vali ve davetçi olarak gönderirken: “*Sen ehl-i kitap olan bir kavme gidiyorsun*”²² buyurarak kendisini muhatap alacağı kitle hakkında bilgilendirmiştir.

Davetin başarılı olabilmesi için muhatap kitlenin önceden tanınması, ona göre bir üslup ve yöntem kullanılması büyük önem arz eder. Aksi takdirde muhatabın seviyesine ve durumuna uygun tebliğ ve davet yapmak mümkün olmaz. Bu da davetin başarısızlıkla sonuçlanması anlamına gelir. Nitekim Hiz. Peygamber’in uygulamalarında da davet ve tebliğde muhatabın durumunun dikkate alındığını görmekteyiz. Meselâ: Amellerin hangisi daha üstündür? sorusuna, soruyu soran zatın durumuna göre farklı şekillerde cevaplamıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

- “*Az da olsa devamlı olanıdır*”.²³

- “*Allah için sevmek, Allah için buğzetmektir*”.²⁴

- “*Yemek yedirmen, bildiğin ve bilmediğin herkese selam vermendir*”.²⁵

Muhatabı çok yönlü olarak tanımak, basiretli hareket etmek, olayları gerçekçi ve kapsamlı olarak değerlendirmek ve ileri görüşlülük bakımından bir İslam davetçisinde mutlaka bulunması gereken önemli bir özelliktir.

4. Söz ve İfade Güzelliği

²¹ Ebû Dâvud, “Edeb” 23.

²² Buhârî, “Zekat” 41; Müslim, “İman” 29.

²³ Buhârî, Rikâk, 18.

²⁴ Ebû Dâvud, Sünnet, 3.

²⁵ Buhârî, İman 20.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Davette kullanılan dilin muhatabın dili ile aynı olması önemlidir. Aksi takdirde tam bir iletişim kurmak mümkün olmaz. Bu da yanlış anlamalara sebebiyet verir ki, bu durumda davetle gerçekleştirilmek istenen amacın tam tersi bir sonuçla karşılaşmak da pekâlâ mümkündür. Bütün peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle hitap etmeleri bu bakımdan önemlidir.

Davette başarılı olmak için sadece kullanılan dilin aynı olması yeterli değildir. Aynı zamanda sözlerin ve kelimelerin de hoş ve güzel, ifadelerin açık ve cezbedici olması da önemlidir. İnsanlık tarihine bakılırsa fert ve toplumları derinden etkileyen, onları harekete geçirip dönüştürenlerin genellikle güzel yazma ve konuşma özelliğine sahip kişilerin olduğu görülür. Nitekim Hz. Peygamber: *Beşanda büyüleyici bir gücün bulunduğu muhakkaktır*, buyurmuştur. Bu bakımdan Kur’ân’da yer alan Musa’nın şu duası dikkat çekicidir:

“(Musa) Dedi ki: *Rabbim, göğsüme ferahlık ver. İşimi kolaylaştır. Dilimden şu bağı çöz. Ki, sözümü anlasınlar.*”²⁶

Burada Musa’nın dilindeki tutukluğun tebliğde olumsuz bir etki yapacağından endişelendiği görülmektedir. Nitekim bir başka âyette belirtildiğine göre kendisinden daha güzel konuşma kabiliyetine sahip olan kardeşi Hârûn’un davetinde kendisine yardımcı kılınmasını talep ediyor²⁷ ve onun bu talebi Cenab-ı Hak tarafından karşılanıyor. Zira insanların eğitim ve öğretiminde, insanlar arası iletişimde söz, en güvenilir ve en çok kullanılan bir araç ve tekniktir. Dolayısıyla tebliğ ve davetçiler, ya dili iyi kullananlar ve güzel konuşanlar arasından seçilmeli ya da güzel konuşma ve hitap etme eğitiminden geçirilmelidirler.

5. İnsanların Sevgisini Kazanmak

Sevgiyle oluşturulacak bir bağlılık, kişide başka yollarla mümkün olmayan devamlı ve zevkli bir bağlılıktır. Zira bir şahsa karşı beslenen samimi sevgi, insanları o kişiyi taklide, ona güvenmeye ve onunla özdeşleşmeye götürür. Böylece onun tutumlarını, zevklerini, giyim-kuşam tarzlarını, konuşma ve davranış biçimlerini benimsemeye meylederler. Bunun için İslam davetçisi her şeyden önce insanların sevgisini kazanmanın yollarını aramalıdır. Bunun için muhatapların kusur ve hataları, nezaketsiz ve kaba davranışları karşısında sabırlı ve

²⁶ Tâ hâ 20/25-28.

²⁷ Kasas 28/34.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

hoşgörülü olmalıdır. Yanlış davranış ve anlayış içerisinde olanları kırıncı ve incitici bir şekilde tenkit etmekten sakınmalıdır. Bu konuda Resûl-i Ekrem'in: “*Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin*” vecizesini hiçbir zaman aklından çıkarmamalıdır. Yine bu konuda Resûl-i Ekrem'in ashabına karşı tutumunu göstermesi ve sonrakilere model olması bakımından şu âyet de önemli bir ilke vermektedir:

“*O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hususunda onlara danış.*”²⁸

6. Mütevazı Olmak

Kendisiyle övünen, kendisinden çok bahseden ve sık sık kendini ön plana çıkarmaya çalışan, mevkice ve malca kendisinden daha aşağı olanları küçümseyen ve onlara tepeden bakan kibirli insanlar, toplumda sevilmez ve saygı görmez. Bu yüzden kibirli kimselerin kendileri toplumda saygın bir yer kazanamadıkları gibi davaları da insanlar tarafından dışlanarak reddedilir ve zarar görür. Bu İslam davetçisinin amacına ters düşen bir sonuçtur. Zira o, toplumun üstünde veya dışında değil, içinde yer almak, insanlarla sıcak ve samimi ilişkiler kurmak durumundadır.

Ancak mütevazılık, hafiflik derecesine vardiirilmamalı, dengede tutulmalıdır. Bunun için davetçi, mütevazı olduğu kadar, vakarlı ve ağırbaşlı olmaya da dikkat göstermelidir.

Tevazu konusunda Yüce Allah, sevgili peygamberinin şahsında bütün inananlara şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

“*Yeryüzünde kibirlenerek dolaşma...*”²⁹

“*Kibirlenerek insanlardan yüz çevirme. Yeryüzünde şımarık da yürüme...*”³⁰

“*Sana uyan müminlere (şefkat ve tevazu) kanadını ger...*”³¹

Yine “*De ki: Ben de sizin gibi bir insanım...*”³² âyetiyle de esasen Hz. Peygambere mütevazı olması emredilmektedir. Denmek istenen şudur: Ben, Melek değilim, sizin gibi

²⁸ Âl-i İmrân 3/159.

²⁹ İsrâ 17/37.

³⁰ Lokman 31/18.

³¹ Şuarâ 26/215.

³² Kehf 18/118; Fussilet, 41/6.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

âdemoğluyum. Beşerî güdü ve ihtiyaçlar bakımından sizden farkım yoktur. Ve ben Allah'ın bana öğrettiğinden başka bir şey de bilmiyorum.

Resûl-i Ekrem'in hayatı tevazu örnekleriyle doludur. O hastaları ziyaret eder, cenazelere katılır, kölelerin davetine icabet ederdi.³³ Onun sıradan bir insan gibi yaşaması, toplumun her kesimine karşı mütevazı oluşu davetindeki başarısının en önemli sırrıdır. Zira o vahiyle terbiye edilmişti. Tevazuya aykırı gibi görünen en ufak davranış ve tutumları derhal vahyin ikazına konu olmuştur. Meselâ Abese sûresinin ilk on âyeti böyle bir konuyla ilgilidir. Allah Resulü (s.a.s.) Kureyşin ileri gelenlerine İslam'ı anlatıp onları iknaya çalışırken yanına âmâ bir Müslüman olan Abdullah b. Ümmi Mektûm gelir ve “Allah'ın sana öğrettiğinden bana da öğret ya Resûlullah!” der. Resûlullah'ın ileri gelen müşriklerle ilgilenip ona karşı ilgisiz kalması, hatta yüzünü ekşitip soğuk davranması Allah tarafından sert bir şekilde uyarılmasına yol açmıştır.

Yine Kureyş ileri gelenlerinden bazılarının Peygamber'e, Ammâr, Bilâl-i Habeşî gibi fakir ve zayıf müminleri yanından uzaklaştırması durumunda kendisiyle oturup konuşabileceklerini söylemeleri üzerine Yüce Allah'ın şu uyarısı gelmiştir:

*“Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte candan sebat et. Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme.”*³⁴

Bu benzeri âyetler davet konusunda kişisel tutkularının esiri olan güçlü ve üstün tabakalara imtiyazlı davranmak yerine, güçsüzlere karşı daha mütevazı olmanın gereğine işaret etmektedir.

7. Sabırlı ve Azimli Olmak

İslam davetçisinin hedef kitlesi genellikle yetişkinlerdir. Amaç ise onların sahip oldukları düşünce, inanış ve yaşayış biçimleridir. Sosyalleşme yoluyla kişilerin yüksek düzeyde bağlandıkları tutum ve inançların değiştirilmesi oldukça zordur. Esasen tebliğcilerin ve peygamberlerin karşılaştıkları sıkıntı ve zorlukların kaynağı da budur.

³³ İbn Mâce Zühd, 16.

³⁴ Kehf 18/28.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İlk peygamberden itibaren bütün peygamberler karşılaştıkları güçlükleri ve sıkıntıları sabır ve azimle yenmişlerdir. Nitekim şu âyetler bütün peygamberlerin aynı güçlüklerle karşılaştıklarını gösterir:

“(Ey habibim) Senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı. Onlar, bizim yardımımız kendilerine ulaşıncaya kadar gördükleri eziyetlere ve yalanlamalarına karşı sabretmişlerdi.”³⁵

“O halde sen de, peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettikleri gibi sabret.”³⁶

İlâhî daveti insanlara ulaştırarak kişilerin bu yolda karşılaştıkları her türlü zorluk ve sıkıntıya karşı sabır ve azim silahıyla donanmış olmaları, görevin tamamlanması ve sonuca ulaşılması bakımından büyük önem arz eder. Sabrın bu önemi sebebiyledir ki, Kur’ân’da yüzden fazla âyette sabırdan bahsedilmiş ve yetmişden fazla âyette de sabır övülmüştür. Asr sûresinde hüsrandan kurtulmanın yolu olarak iman, salih amel ve hakkı tavsiyenin yanında sabrı tavsiyeye de dikkat çekilmiştir.

Sabır sadece dış çevreden gelen hâricî baskı ve eziyetlere karşı olmaz. İnanan insan inancını başkalarına duyurma yolunda karşılaşılabilecek zorluk ve sıkıntılara göğüs germesini bilme yanında aynı zamanda, inancına göre yaşabilme uğruna kendi nefsinden gelen şehvî arzu ve tutkulara karşı da sabretmesini bilmelidir. Kısaca davetçi davet yolunca karşılaşılabilecek her türlü maddî ve manevî güçlükler, sıkıntılar ve eziyetlere sabır ve azimle direnmelidir. Ayrıca muhatapları tarafından yöneltilen sorulara da sabırla cevap vermeye çalışmalı, onların kusur ve hatalarına bakmamalıdır.

Bu konuda yine en güzel örnek peygamberlerdir. Meselâ Hz. Peygamber’in Hicrete kadar kendi hemşerilerinden gördüğü kötü muâmele, ashabına reva görülen her türlü işkence ve eziyetler, Müslüman topluluğa uygulanan boykot ve ambargo kararları, İslam’ı tebliğ için gittiği Tâif’te gördüğü insanlık dışı muâmele; hakaret ve eziyetlere karşı gösterdiği tahammül ve sabrı, toplum yararına büyük işler başarmak isteyen lider kişiler için en güzel örnektir.

8. Şefkat ve Merhamet

Şefkat ve merhamet, kalplerin katılığını yumuşatan, insanlar arasında sevgi ve saygıya dayalı yakınlaşmanın vücuda gelmesine sebep olan, kardeşlik ve dayanışma ruhunu yükselten ulvî bir duygudur. İnsanlar arasında rahmet ve merhameti yaygınlaştırmak İslam’ın en büyük

³⁵ En’âm 6/34.

³⁶ Ahkâf 46/35.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

hedefleri arasındadır. Nitekim Hz. Peygamber hakkında: “*Biz seni Âlemlere rahmet olarak gönderdik*”³⁷ âyeti bunun en büyük göstergesidir.

Şefkat ve merhamet duygusunun sosyal ilişkilere yansımaları ise insanlara karşı yumuşak ve nezaket kuralları dahilinde davranmak şeklinde olur. Kur’ân Resûl-i Ekrem’in bu yönünü şöyle ifade etmektedir:

“*Allah’ın rahmeti sebebiyledir ki sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, etrafından dağılır giderlerdi...*”³⁸

“*Andolsun size kendinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O size çok düşkündür, müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir.*”³⁹

Davette yumuşak ve kibar davranmak, genellikle katı kalplilerin hidayete ermesine vesile olur, kin ve nefretle dolu kalpleri yumuşatır, sertlik ve şiddetle elde edilemeyen pek çok yarar ve hayrın elde edilmesine vesile olur. Nitekim bir âyeti kerimde şöyle buyurulmuştur:

“*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde defet. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur*”⁴⁰ Burada kötülüğü güzellikle defetmek, öfkeye sükûnetle, kabalığa yumuşaklıkla, hatalara af ile karşılık vermek suretiyle olur.

Allah Resûlü de “*Merhamet etmeyene, merhamet edilmez*”⁴¹, “*Küçüklerimize şefkat, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir*”⁴² buyurarak, şefkat ve merhameti, imanî bağla irtibatlandırmış, bu surette onun toplum fertlerini birbiriyle kaynaştırmadaki önemine dikkat çekmek istemiştir.

Esasen mümin, ilahî mesajdan haberdar olmayanlara karşı da son derece şefkatli ve merhametli olmalıdır. Bu yüzden hakikati onlara tebliğ etmek suretiyle böyle kimseleri uyarmak, onların karanlık ve sapıklıktan aydınlığa çıkmaları için gayret göstermek her mümin için bir vazifedir. İslam davetçisinin kişisel çıkarlarının olmadığı böyle bir görevi bütün zorluk ve güçlüklerle rağmen yapması, onun uhrevî sorumluluk duygusu yanında, başkalarına karşı duyduğu şefkat, merhamet ve fedakarlık hislerinin bir tezahürüdür.

9. İyi İmaj Vermek

³⁷ Enbiyâ 21/107.

³⁸ Âl-i İmrân 3/159.

³⁹ Tevbe 9/128.

⁴⁰ Fussilet 41/34.

⁴¹ Buhârî, Edeb, 18, 27; Müslim, Fezâil, 65.

⁴² Tirmizî, Birr, 15.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Davetçinin başarılı olmasında muhataplarına verdiği imajın da rolü büyüktür. İlk defa karşılaşılan kişinin görünümü ve insanlar üzerinde bıraktığı izlenim, yada geçmiş yaşantısından bıraktığı iz, insanların kendisini değerlendirmesinde büyük rol oynar. Nitekim Hz. Musa gençliğinde kazaen bir kimseyi öldürmüştü. Sonra kendisine tebliğ görevi verilince gideceği halkın kendisi hakkındaki düşüncesine işaretle: “*Onların bana isnat ettikleri bir suç da var*”⁴³ demiştir. O bu sözüyle insanlar ve toplum nazarında kendisi hakkında kötü bir imaj oluştuğu, bu yüzden yapacağı davetin olumsuz etkileneceği ve tepkilere yol açacağı yönündeki endişesini dile getirmiştir. Gelişen olaylar da Musa’yı (a.s.) doğrular mahiyettedir. Bu yüzden önce o olayın gerçek yüzünü anlatarak kendisini temize çıkarmak zorunda kalmıştır.⁴⁴

İmaj konusunda etki bir başka faktör de kılık kıyâfettir. Kılık kıyâfetin temiz ve insanın şerefe ve vakarına yaraşır tarda olması gerekir. Nitekim: “*Elbisenin temiz tut*”⁴⁵ âyeti bu bakımdan önemlidir. Kılık kıyâfetin temiz olması yanında düzenli ve güzel olması, muhatap üzerinde etki ve saygı telkin eden önemli bir faktördür. Dağınık ve düzensiz kıyafetle insanlar üzerinde istenen etkiyi yapmak mümkün değildir. Zira insanlar, göze hoş görünen ve bakmaktan rahatsız olmadıkları düzenli ve hoş görünlü insanları taklide meyyaldirler. Şekilcilikle başlayan taklit, ileride düşünce ve idealler bazında da kendini gösterir. Diğer yandan görünüşleriyle çevresini rahatsız eden kimseler, itici ve antipatiklerdir. İnsanları kendilerinden uzaklaştırırlar.

Sonuç olarak kişilik, kılık kıyafet, görünüm, konuşma şekli gibi faktörler, davetçi bakımından oldukça önemlidir. Bu bağlamda yine en güzel örnek Resûlullah’tır. O, “*bana güzel koku, kadın ve gözümün nuru namaz sevdirdi*”, derken esasen estetiğin insanların duyguları üzerindeki etkisine dikkat çekmek istemiştir. Yine özel günlerde ve özel davetlileri, elçileri, yabancı heyetleri kabulünde yeni ve güzel elbiseler giydiği malumdur.

10. Kararlılık ve Kendine Güven

Davetin etkili olması bakımından davetçinin kendine güveni ve kararlılığı büyük rol oynar. Zira güven ve kararlılık, muhatabın yapılan daveti ciddiye almasına ve üzerinden tekrar tekrar düşünmesine sebep olur.

Yüce Allah’ın şu emirleri kararlılığın esasını oluşturur:

“*De ki: Allah’ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişemez. O, bizim Mevlamızdır. Onun için müminler, yalnız Allah’a güvenip dayanmalıdır*”.⁴⁶

⁴³ Şuara 26/14.

⁴⁴ Şuarâ 26/20-21.

⁴⁵ Müddessir 74/4.

⁴⁶ Tevbe 9/51.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

“Allah bana yeter. O’ndan başka ilâh yoktur. Ben, sadece O’na güvenip dayanırım. O yüce arşın sahibidir.”⁴⁷

“Onlar seni yalanlarsa de ki: Benim işim bana, sizin işiniz de size aittir. Siz benim yaptığımdan uzaksınız, ben de sizin yaptığınızdan uzağım.”⁴⁸

Bu âyet-i kerimelerle peygamberin davetinin kaynağı belirtilmekte, gerektiğinde kararlılıkla net tavrın konulması ve takip edilen çizgiden en ufak bir taviz verilmemesi telkin edilmektedir.

Yine Kur’ân’dan özellikle inanmayanların gösterdikleri olumsuz tavır ve tepkilerden etkilenilmemesi ve onlara karşı kararlı bir tutum içinde bulunulması yolunda da âyetler bulunmaktadır.⁴⁹ Bu, aynı zamanda diğer peygamberlerin de inkarcılara karşı takındıkları tavidir.⁵⁰

Gibb Hz. Peygamber’in kararlı tutumu ve ashabının onun kişiliğine olan sevgi ve bağlılığının, onun davetinde başarıya ulaşmasında en önemli faktörlerden olduğunu belirtir.⁵¹

Sonuç

İslam dininin geniş coğrafyalarda yankı bulmasının en önemli sebeplerinden biri İslam davetçisinin kullandığı davet metodudur. Davette mesajın etkili olması kadar mesajın aktarımının etkili olması da çok önemlidir. İslam mesajının nasıl aktarılması gerektiğini bizlere en güzel şekilde öğreten yaşayan Kur’ân Efendimiz Aleyhisselam olmuştur. Efendimiz Kur’ân’ın teorik olarak ortaya koyduğu değerleri pratiğe dökerek islam ümmeti için en güzel örneği oluşturmuştur. Nitekim tebliğimizde bu değerlere/özelliklere maddeler halinde işaretlerde bulunduk. Konunun kapması genişlemeye müsait olmakla birlikte biz burada konuyla ilgili çok fazla ayrıntıya yer vermeden genel hatlarıyla islam davetçisinin özelliklerini gözler önüne sermeye çalıştık, gayret bizden, Tevfik Allah’dan.

KAYNAKÇA

Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahih-i Buhari*, Kahire, 2010.

⁴⁷ Tevbe 9/129.

⁴⁸ Yunus 10/41.

⁴⁹ Yunus 10/104; Yûsuf, 12/108; Ra’d, 13/30; Duhân, 44/21; Kâfirûn, 109/1-6.

⁵⁰ Yunus 10/71.

⁵¹ Gibb, H.A.R. Muhammedanism, Oxford Un. Press, II. Ed. London 1953, s. 23.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Ebû Dâvud**, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş‘as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebi Dâvud*, Beyrut, 2011.
- Gazzâlî**, *Bidâyetü'l-hidâye*, Beyrut, 1990.
- Gazzâlî**, *İhyâu ulûmiddîn*, Beyrut, 1990.
- Gibb**, H. A. R. (Hamilton Alexander Rosskeen), *Muhammedanism*, Oxford Un. Press, II. Ed. London 1953.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, Beyrut, 2010.
- Kadı İyâz**, *eş-Şifâ*, İstanbul, 1312.
- Kur'an Yolu Tefsiri**, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2007.
- Müslim**, Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyri en-Nişaburi, *Sahih-i Müslim*, Kahire, 2010.
- Nevevi**, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevi, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib Mutii, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003/1423.
- Razi**, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i kebir = Mefatihü'l-gayb*, ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş ; çev. Suad Yıldırım... [ve öte.] Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.
- Şanver**, Mehmet, *Kur'anda Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, İstanbul 2001.
- Taberi**, Ebû Cafer Muhammed bin Cerir, *Câmi'ul Beyân an-Te'vil'i Âyi'l-Kur'an*, (çev. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya), Hisar Yayınları, İstanbul, 1996.
- Tirmizî**, Muhammed bin İsâ Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, Kahire, 2010.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992.
- Zemahşeri**, *el-Keşşaf*, ed. Murat SÜLÜN, TC Kültür Bakanlığı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.

II. OTURUM/ II. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 17:00- 18: 30
29 September 2018 Time: 17:00 – 18:30

KUR’AN VE SÜNNETE GÖRE İNSAN TASAVVURU

MOLLA MUHAMMED CELALÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator Doç. Dr. Zahir ERTEKİN

İnsan Suresinde Beşeriyete Verilen İlahi Mesajlar
Doç. Dr. Abdülkerim SEBER

Eş’arî Düşünce Sisteminde
İnsanın Özgürlük ve Sorumluluk Sınırları
Doç. Dr. Mehmet KESKİN

Mirov û Mesela Qederê Bi Dîtin Seydayê Xani
Dr. Naif Mikail Tahir

İnanç ve İnsan
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK

الوحدة الانسانية في القرآن الكريم
Dr. Salim Ömer Tahir

İnsan Suresinde Beşeriyete Verilen İlahi Mesajlar

Doç. Dr. Abdulkerim SEBER

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

Kur’ân-ı Kerim’in 76. Sûresi olan İnsan Sûresi’nde insanlığın, kendisine ve Rabb’ine karşı sorumlulukları diğer sûrelere nazaran daha tafsilatlı olarak özetlenmiştir. İnsan Sûresi’nde insanlığın her aşırıdaki problemlerini çözecek temel meselelere değinilmiş ve bunlarla alakalı beşeriyete bir takım mesajlar verilmiştir. Bu mesajlar dikkate alınıp insanlık tarafından uygulandığı takdirde bizce günümüz dünyasının ve insanların çözölemeyecek ciddi bir problemi yoktur. Yani çözümlmesi asla mümkün olmayan müşküllerin pek çoğu ilahi mesajları dikkate almamamızdan kaynaklanmaktadır.

Bu tebliğde, beşeriyete verilen ilahi mesajlar “İnsan Sûresi” çerçevesinde kısaca anlatılacaktır. Tebliğimiz, İnsan Sûresi’nin muhtevası ve içerdığı mesajlar olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır.

Anahtar kelimeler: İnsan, Emanet, Yaratılış, Risalet, Nübüvvet ve Ahiret.

ABSTRACT

The Human Surah is the seventy-sixth drinker of the Qur'an. In this way, there is information to solve all the problems of people. In the Surah al-İnsan, the surmount of humanity towards him and his Lord may be summarized in more detail than in other Surahs. In the Surah al-İnsan, the main issues that solve the humanity's problems in the century are mentioned and there are some messages to the humanity. These messages are something that we apply from mankind. The fact that the divine messages of the mourners are based on our inability to receive.

In this communiqué, the divine messages to humanity will be briefly described in the “People Surah. This communiqué has two parts. In the first chapter, the content of Human Surah will be discussed. In the second part, the messages given by the Surah of Man will be discussed.

Key words: Human, Safety, Creation, Risale, Prophethood and the Hereafter.

GİRİŞ

Bugün dünyanın problemi dünyevi kaynakların yetersizliği, kıtlık, kuraklık değildir. Dünyevi problemlerin ekseriyeti insanın kendisini Rabb'ini, dünyaya ne için geldiğini ve dünyevi hayattaki mükellefiyetlerini, gideceği yeri tam manasıyla bilememesidir. Yahut bildiği halde gereğini yapamamasıdır. Bugün insanlar arasındaki en önemli problem, dünya nimetlerini paylaşmama problemidir. Bu problemler, insanoğlunun bencilliği, nefsanî arzuları, paylaşmasını bilememesi vs. sûrede verilen belli başlı mesajlardır. Bu dünyada yaşayanlar, bu dünyanın ve nimetlerinin insanlığın ortak malı olduğunu hesaba katarak hareket etmesi gerekir. Bütün insanlığın menfaatinin gözetilmesi yoksul, fakir, yetim köle her ne olursa olsun can taşıyan herkese yardım edilmesi herkesin uhdesine terettüp eden bir borçtur. Nihayet herkes bu dünyada yapıp ettiklerinin karşılığını öbür âlemde görecektir ve hesabını verecektir. İyilerin yeri cennet, kötülerin gideceği yer ise cehennemdir. Hâsılı, bunların hesabının bir gün mutlaka verileceğine dair muhasebe bu problemlerin çözülmesine sebep olacaktır.

Kâinata Allah Teâlâ tarafından kendilerine hayat hakkı verilen insanlarla birlikte başka bir takım yaratıkların bulunduğu bilinmektedir. Bu konuda ilk akla gelen varlıklar olan cinlerin ve meleklerin bulunduğunu bize yüce kitabımız haber vermektedir. Mahlûkattan her cins, kendi yaratılış gayesine uygun bir takım vazifelerle ve bu vazifelere uygun özelliklerle donatılmıştır. Binaenaleyh evrendeki her mahlûk kendisine verilen görevleri yerine getirmekle memur kılınmıştır. Allah Teâlâ insanoğluna da yeryüzünde bir takım vazifeler ve mükellefiyetler yüklemiştir. Yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerim'den anladığımız kadarıyla Allah Teâlâ'nın, yeryüzünü insanoğluna emanet ettiği ve arzda onu

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

muhatap aldığı anlaşılmaktadır. Zira Risalet, Nübüvvet, İmamet ve Hilafet gibi görevler Allah Teâlâ tarafından insanoğluna verilmiştir. Bundan dolayıdır ki, Allah Teâlâ beşeriyete, Hz. Âdem'den Hz. Peygamber Muhammed Mustafa'ya kadar pek çok peygamber göndermiştir. Kur'ân-ı Kerim'deki bir takım âyetler, “Ey Âdemoğulları!” ve “Ey İnsanlar!” hitabıyla başlamaktadır. Cenâb-ı Hak beşeriyetin ıslahını ve yeryüzünün imarını insanlara tevdi etmiş, insanoğlunu mahlûkatın en şerefli olarak takdim etmiş, en mukaddes görevleri de ona yüklemiştir. Bütün bunlar, Kur'ân-ı Kerim'in insan merkezli bir kitap olduğunu, ilahi kelamın insan merkezli bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir.¹

Bundan dolayıdır ki, Kur'ân'daki ana tema insandır. Bu sûrenin konusu da insanın yaratılışı maksadı, hilkat safhaları, yeryüzündeki görevleri ve öbür alemde dünyadaki ameline göre göreceği karşılık gibi konulardır (Kur'ân Yolu, V, 513). Bu durumun, Asır, Tîn, Müddessir ve Müzzemmil gibi sûrelerde de daha veciz bir şekilde görülmesi mümkündür.

I. İNSAN SÛRESİNİN MUHTEVASI

a. Süredeki âyetlerin taksimatı

1. İnsanın yaratılışını ve gayesini anlatan âyetler:

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla... 1. Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir. 2. Hakikatte biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; imtihan edelim diye onu işiten ve gören bir varlık kıldık. 3. Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör... 4. Ama biz inkârcılar için zincirler, halkalar ve alevli bir ateş hazırlamışızdır.

2. İyilerin (Ebrar) Ahirette nail olacakları nimetler ve muameleler:

5. İyiler ise içindekine güzel koku katılmış bir kadehten içecekler; 6. Bir su kaynağı ki Allah'ın has kulları istedikleri yerlere akıtarak ondan bol bol içerler. 7. Onlar, verdikleri sözü yerine getirirler ve dehşeti her yerde hissedilen bir günden korkarlar. 8. Onlar, kendileri sevip istedikleri halde yoksula, yetime ve esire de yemek verirler. 9-10 “Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz; biz, asık suratlı çetin bir günde Rabbimizden korkarız” derler. 11. Bu yüzden Allah onları o günün dehşetinden korur; yüzlerine aydınlık, gönüllerine sürur verir. 12. Sabretmelerine karşılık onları cennetle ve ipekli giysilerle ödüllendirir. 13. Orada koltuklara kurulurlar. Ne yakıcı bir güneş görürler orada ne de dondurucu bir soğuk. 14. Ağaçların gölgesi hemen üzerlerinde, meyveleri emirlerine amade kılınmıştır. 15-16. Her birinin etrafında gümüş kaplar, billûr kadehler, gümüş beyazlığında şeffaf kupalar dolaştırılır; ölçülerini de isteklerine göre kendileri belirlerler. 17. Ayrıca orada onlara zencefil karışımı dolu bir kadeh sunulur. 18. İçindeki, orada adına Selsebil denilen bir

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

pınardan alınmıştır o su. 19. Her birinin etrafında ölümsüz gençler pervane olur. Baktığında onları etrafa saçılmış inciler sanırsın. 20. Orada etrafa göz gezdirdiğinde benzersiz nimetler ve muhteşem bir saltanat görürsün. 21. Oradakilerin üzerlerinde yeşil renkli, ince ve kalın ipek elbiseler vardır; gümüş bileziklerle süslenmişlerdir, Rableri onlara tertemiz bir içecek verir. 22. (Onlara şöyle denilecektir:) “Bunlar sizin mükâfatınız olup (bu nimetler sizin dünyadaki) çabalarınızın karşılığıdır.”

3. İlahi tavsiyeler:

23. (Evet!) Kur’an’ı sana gerçekten biz indirdik. 24. Öyleyse Rabbinin hükmüne sabret; onlardan hiçbir günahkâra yahut nanköre boyun eğme. 25. Sabah akşam Rabbinin adını an. 26. Gecenin bir kısmında O’na secde et ve gece boyunca O’nu tesbih et. 27. Şu insanlar, ileride kendilerini bekleyen zor günü bir yana bırakarak geçici dünyayı seviyorlar. 28. Onları biz yarattık, yaratılışlarını sapasağlam yaptık. Dilediğimizde yerlerine benzerlerini de getirebiliriz. 29. Şüphesiz ki bu bir öğüttür; artık dileyen Rabbine bir yol tutar. 30. Sizler ancak Rabbinizin murat etmesi halinde dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. 31. Allah dilediğini rahmet (Cennet)’ine dâhil eder. Zalimlere gelince onlar için elem verici bir azap hazırlamıştır.

b. Sûrenin Muhtevası

Mezkûr sûreye Kur’ân ilimleri zaviyesinden bakarak yaptığımız bazı tespitlerle konuya girmek istiyoruz. Öncelikle sûrenin, “*İnsan Sûresi*” olarak isimlendirilmesi, kendisinde insanın mahiyeti, yaratıldığı madde, mükellefiyetleri, vazifeleri, dünya ve ahirette karşılaşacağı haller çarpıcı bir üslûpla anlatıldığı içindir. Keza Kur’an’ın Allah tarafından insanlar için öğüt ve nasihat olarak indirildiği, hidayet yolunun kendisine gösterildiği için böyle isimlendirilmiştir. Keza sûrede insanın hür olduğu kadar da sorumlu bir varlık olduğuna dikkat çekildiği içindir. Yani sûre-i celilede insanoğlu konu edildiği, insanoğlunun dünyevi ve uhrevi hayatına taalluk eden insani unsurlar ön plana çıktığı için kendisine “İnsan Sûresi” denilmiştir. (Âlûsî, IXXX, 151-155; Kuran Yolu, V, 513).

İkinci olarak, İnsan Sûresi’nin kendinden önceki ve sonraki bir takım sûrelerle münasebet halinde olduğu ve bunların müşterek bir muhtevaya sahip buldukları görülmektedir. Mesela İnsan Sûresi’nin Kıyâmet ve Murselat gibi sûrelerle muhteva bakımından benzer âyetlerinin bulunması manidardır. İnsan Sûresi’ndeki bazı âyetler, bu sûrelerdeki âyetler tarafından desteklenerek adeta tefsir edilmiştir. Mesela İnsan sûresinin ilk âyeti, kendisinden önceki Kıyame sûresinde “*İnsanoğlu atılan bir meniden yaratılmadı mı?*”(75. Kıyame, 37) denilirken kendisinden sonra gelen Murselât Sûresi’nde de “*Biz sizi hakir bir sudan yaratmadık mı?*” (77, Murselât, 20) denilmektedir. Sûre-i celilenin ilk âyeti, bunlar dışında diğer pek çok Mekkî âyetler tarafından desteklenmiştir. Târik Sûresi’ndeki “*İnsan neden yaratıldığına bir baksın. O, dökülen bir sudan yaratılmıştır.*” (86. Târik, 5, 6). Aynı durumu Mekkî pek çok sûrede görmemiz mümkündür (Bkz. Âlûsî, IXXX, 149-151, 155).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Üçüncü olarak Kur’ân-ı Kerim’deki sûrelerin ilk âyetlerinin (Fevâtîhu’s-Süver) ve son âyetlerinin (Havâtîmü’s-Süver) oldukça dikkat çekici, mesaj yüklü muhtevaya sahip oldukları bilinmektedir. Kur’ân’ın bu özelliğini bu sûrede de görmemiz mümkündür. Sûre-i celîleye çok cazip bir âyetle giriş yapılarak, ilk âyetlerde insanlığın yaratılış gayesi ve aslı maddesi veciz bir şekilde anlatılmıştır. “**Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz hatırlanan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir**” (76. İnsan, 1) âyetiyle de insanın Rabb’i karşısında bir hiç olduğuna dikkat çekilmiş yapması gereken kulluk vazifelerine dikkat çekilmiştir. Sûre-i celîlenin şu son âyetinde de bu durumu görmek mümkündür: “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Çünkü her şeyi en iyi şekilde bilen ve yaptıklarında bir hikmet bulunandır. O dilediğini cennetine koyar; zalimlere ise acıklı bir azap hazırlamıştır*” buyrulmuştur (76. İnsan, 30-31; Zemahşerî, VI, 274; III, 476-477)).

Mezkûr sûrede anlatılanların insanlar için uyarıcı nasihatler olduğu ifade edilmiş, bunlardan ders çıkarılması ve hidayet yolunun seçilmesi ise insanların hür iradelerine bırakılmıştır. Böylece insanın din ve vicdan özgürlüğüne sahip olduğuna, hiç kimsenin bu yollardan birini seçmesi için baskı altında tutulamayacağına işaret edilmiştir. Bununla birlikte kulun irade, tercih ve kararından söz edilirken Allah’ın iradesinin mutlaklığı da hatırlatılmış; ancak kulların yanlış fikirlere kapılmaları da engellenmek istenmiştir. Çünkü kullara tercih ve karar verme kabiliyetini veren de bunu her an yaratarak devam ettiren de Allah’tır. Âyette kulun dilemesinin Allah’a nispet edilmesinin anlamı budur. İlgili âyetler, hadisler ve akli deliller tahlil edildiği zaman, tek bir inanç ve davranışa mecbur kılınmış olan insanın ondan sorumlu tutulmayacağı sonucunu vermektedir. Buna göre Allah Teâlâ kullara dileme ve tercihte bulunup karar verme imkânını bahşetmiştir; insanın sorumluluğunun esası da budur. Allah’ın rızasına göre hareket etmeyi tercih edenlerin O’nun rahmetine ve cennetine nail olacakları, aksi yolu tutanların ise cehenneme gidecekleri bildirilmiştir (Âlûsî, IXXX, 152-155; Kur’ân Yolu, V,517).

Elmalılı’nın beyanına göre buradaki “Hîn” mutlak ve bütün zamanı değil, az veya çok bir müddeti ifade etmektedir. Bu zaman dilimi “dehr”in başlangıcı olan âlemin yaratılışı ile insanın yaratılışı noktalarıyla sınırlıdır. Hîn kelimesinin nekre olması bu zaman diliminin meçhul olduğuna işaret eder. Şu muhakkak ki, insan cinsi âlemin yaratılışından hayli müddet sonra yaratılmıştır. Âlemin yaratılışı ile başlayan “dehr”den, insan cinsinin yaratılmasına kadar sizin için meçhul, ancak sınırlı bir müddet geçmiştir. Öyle ki, o müddet zarfında insan, anılan ve tanınan bir varlık olmamıştır. (Beyzâvî, III, 476-477; Elmalılı, Hak Dini Kur’ân Dili, IX, 5492-5493; Kur’ân Yolu, V, 515-517).

Netice olarak âyet-i kerime **İnsanoğlu esamesinin okunmadığı bir zaman dilimi geçirmiştir**, manasına gelmektedir: Yani insanlık, adıyla şanıyla anılmadığı ve hiçbir şekilde tanınmadığı bir dönem geçirmiştir demektir. Kurtubî, insanoğlu üzerinden öyle bir zaman geçti ki, Âdem halife bile değildi demiştir. (Kurtubî, XXI, 446). Bunları takip eden şu âyetler de insanın aslında Rabbi karşısında bir hiç olduğuna işaret etmektedir: “**Hakikatte biz insanı karışık bir nutfeden yarattık; imtihan edelim diye onu işiten ve gören (bir varlık olarak) halkettik. Şüphesiz biz ona doğru yolu da gösterdik; artık o**

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ister şükreden biri olur, isterse küfreden biri olur” (76. İnsan, 2-4). Ayrıca bkz. (Zemahşerî, VI, 275-276; Elmalılı, IX, 5492-5493).

Kur’ân’ın pek çok âyetinde bu tema işlenmekte, insanın Rabbi karşısındaki değerinin O’na karşı olan vazifelerini yerine getirmesiyle ölçüleceği anlatılmaktadır. İnsanın yaratıcısına karşı gururlanmaması gereken bir varlık olduğuna vurgu yapılmaktadır. (Mesela bkz. 82. İnfitâr, 6). Çünkü insan O’na karşı sorumluluklarını yerine getirdiği takdirde ve onun gösterdiği hidayet yoluna sarıldığı müddetçe hiç olmaktan kurtulacaktır.

Müfessirler tefsirlerinde insana değer kazandıracak ve onu sorumluluktan kurtaracak mükellefiyetleri etraflıca işlemişlerdir. İnsan sûresindeki konuyla alakalı âyetlerle ilgili görüşleri üç maddede özetlenebilir:

1. Bu âyetlerde beş vakit namaz emredilmiştir. Zira onlara göre “Rabb’in adını anmak”tan maksat namaz kılmaktır. “Bükra” kelimesi sabah namazının vaktini, “Esîl” kelimesi ise öğle ve ikinci namazlarının vaktlerini ifade etmektedir. “Gecenin bir kısmında O’na secde et” diye tercüme edilen cümleden maksat akşam ve yatsı namazlarıdır. Gecenin uzun bir bölümünde kılınması emredilen namaz ise teheccüt namazıdır.

2. “Sabah-akşam Rabb’in adını anmak”tan maksat sadece namaz değil, sözle Allah’ı tesbih etmek ve O’nun noksan sıfatlardan tenzih, tesbih etmek, O’nun noksan sıfatlardan münezzeh, kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna inanarak ibadet etmektir. Bu da insandan gece gündüz bütün zamanlarda Allah’ı diliyle ve kalbiyle zikretmesinin istenmesi demektir.

3. Allah’ı zikirden maksat bunların tamamıdır; farz olan beş vakit namaz, Hz. Peygamber’e mahsus nâfile ve diğer namazlarla dua ve istiğfarın hepsi bu zikre dâhildir). Bu âyetlerde -beş vakit namaz da dâhil olmak üzere- genel olarak ibadetin, özellikle gecenin belli vakitlerinde namaz kılmak, tesbih, dua, tövbe-istiğfar gibi ibadet sayılan faaliyetlerde bulunmak suretiyle Allah’a kulluk, itaat ve bağlılık arz etmenin önemi üzerinde durulmuştur (Kur’ân Yolu, V, 522).

II. İNSAN SÛRESİNDE İNSANLIĞA VERİLEN MESAJLAR

İnsan sûre-i celilesinde beşeriyete verilen belli başlı mesajları beş maddede özetlememiz mümkündür:

a. İnsan önce asli terkiğini, neden ve ne için yaratıldığını, kâinattaki yerini, kendi hemcinsine ve diğer varlıklara karşı görevini, hulasa yeryüzündeki vazifesini bilmek durumundadır. Dünyanın ve nimetlerinin fani olduğunu düşünür. Bu vazifinin şuurunda olan bir insan bencillik yapamaz. Dünyanın yeraltı ve yerüstü zenginliklerinin tamamen kendisine ait olmasının hesabını yapamaz. Diğer insanların bu nimetlerden mahrum olmasını asla düşünemez.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

b. Kendisine verilen ömrü kullanma konusunda hür olmasına rağmen insan kendisinin hem Allah Teâlâ’ya hem de insanlara karşı sorumlu bir varlık olduğun bilmelidir. Allah Teâlâ’nın ve insanların kendi üzerindeki haklarını gözetmelidir. Allah Teâlâ’nın insanlar üzerindeki en önemli hakkının meccanen yaratılarak kendisine hayat hakkının verilmiş olmasıdır. Yani insanoğlu yoktan var edilerek yeryüzüne gönderilmiş ve Cenab-ı Hakk’ın varlığından haberdar edilmiştir. Bunun karşılığında da kendisinden bu nimetin şükrünün eda edilmesi istenmiştir. Dolayısıyla insan hem Allah’a hem de kullara karşı sorumluluğu bulunan bir varlıktır. Allah Teâlâ tarafından kendisine verilen vazifelerini ve kullara karşı sorumluluklarını yerine getirdiği takdirde ahiretinin mamur olacağı bildirilmiştir. Daha doğrusu uhrevi hayatının cennet ve cema-i ilahi ile müşerref olabilmesi sorumluluklarını yerine getirmesine bağlanmıştır. İnsanoğluna verilen ikinci nimet, kendisine ilahi kelam Kur’ân’ın indirilmesidir. Bu sayede kendisine hak ve batıl yollar öğretilmiştir.

c. İnsanoğlu sahip olduğu maddi manevi nimetleri paylaşmasını bilmelidir. Sevdiklerinden verdiği kadar hak nazarında sevilecektir. Kendileri muhtaç olsalar bile yoksul yetim ve esaret altında olanlara ikram edebilmelidir. Köle, mahkûm ve fakirler gözetilmelidir. Üstelik bunları kullardan bir karşılıksız beklemeden yapabilmelidir. Çünkü o çetin günün azabından korunmanın başka yolu yoktur. Zira mülk Allah’ımızdır. “*Bu mülk kimindir?*” sorusunun insanlara sorulup da “*Tek ve Kahlâr olan Allah’ındır*” diye Rabbimiz tarafından cevaplandığı günün dehşetinden korkulmalıdır.

d. İnsanoğlu verdiği sözleri yerine getirmeli ve ahdine sadık kalmalıdır. Sûre-i celilerde cennet nimetlerinden istifade edecek kimselerin, cennet havasını teneffüs edeceklerin, cennet meşrubatından ve *Selsebil* denilen ilahi kaynaktan içecek kimselerin, sözlerine sadık kimseler oldukları haber edilmiştir. “*Orada nereye bakarsan bak, muhteşem bir saltanat görürsün*” (76. İnsan, 20) âyetiyle ifade buyurulan mülkün sahibi Mevlâ’mızdır. O mülke sahip olabilmenin yegâne şartı ahde vefa olarak bildirilmiştir. (Beyzâvî, III, 279).

e. İnsan kula kul olmamalı, Küfre ve zorbalara boyun eğmemelidir. Köleliği kabul etmeyen bir insan başkasının hürriyetini ipotek altına alamaz. Hür olma herkes kadar kendilerinin de hakkı olduğunu düşünenler, diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kurmayı asla düşünemezler. İnsan kendi hem cinsine zulmetme hakkına sahip değildir. Zalimlerin yeri cehennemdir.

SONUÇ:

İnsan Sûresi insanlığın dünya çapında problemlerine geçmişte olduğu gibi bugün de çözüm sunmaktadır. Diğer bir yönüyle Kur’ân’ın nazil olduğu dönemde insanlığın problemi ile bugünkü problemlerin aynısı olduğu söylenebilir. Bu zaviyeden baktığımızda Kur’ân’ın evrensel bir mesaj olduğunu görebiliriz. Binaenaleyh, dünyadaki tabi, beşeri bütün problemlerin çözülmesi, Allah ve Resulünün emirlerine kulak vermekle mümkündür.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Cahiliye döneminde olduğu gibi, bugün insanlığın en büyük problemleri, güçlü devletlerin zayıflara hayat hakkı vermemesi, onlar üzerinde hâkimiyet kurması ve onların yeraltı, yer üstü zenginliklerini sömürmesidir. Hür olan kimselerin köle muamelesi görmesi hatta haksız yere öldürülmesidir. Hâlbuki Allah Teâlâ, herkesin yaşama ve hayatiyetini devam ettirme hakkının bulunduğunu, dünyanın nimetlerinin dünyada yaşayan herkesin hakkı olduğunu bildirmektedir. Hiçbir devletin, milletin ve ırkın diğerinden üstün olmadığını ve her canlının topraktan gelip toprağa gideceğini ve öbür âlemdaki hayatının dünyadaki ameline göre şekilleneceğini haber vermektedir.

KAYNAKÇA:

Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn, *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî,

Beyrut, t.y.

Beyzâvî, *Envâru't- Tenzîl ve Esrâru't- Te'vîl*, (Thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk), Muhammed Ahmed el-Etraş, Dâru'r-Reşîd, Beyrut, 2000.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.

Heyet, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. (Thk. 'Abdulmuhsin et-Turkî) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

Zemahşerî, *el-Keşşâf*. (Thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd) Mektebetü'l- 'Ubeykân, Riyad 1998.

Eş’arî Düşünce Sisteminde İnsanın Özgürlük ve Sorumluluk Sınırları

Doç. Dr. Mehmet KESKİN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Özet

İslam insana diğer canlılardan farklı bir değer vermiştir. Değer verdiği için ona yetki vermiş ve sorumluluk yüklemiştir. Varlık üzerinde felsefi boyutu tartışılrsa da kısmi olarak görünür bir tasarrufa insan sahiptir. İslam düşüncesinde hararetli tartışmaların yaşandığı konuların başında ilahi irade ve kudretin insan özgürlük ve sorumluluğuyla ilintisi, ilişkisi gelir.

İslam düşünce tarihine olan katkısıyla önemli bir yere sahip olan Eş’arî düşünce geleneğinin kurucusu olan İmam Eş’arî’nin, insan özgürlüğüne ve bu özgürlüğün boyutlarına nasıl yaklaştığı İslam düşünce tarihinin ana ekollerinden biri olması hasebiyle önem arz etmektedir. Aynı şekilde bu ana ekolün insan sorumluluğuna ve bu sorumluluğun boyutuna nasıl baktığı da önemlidir.

Bu bildiride akıl ve nakil başta olmak üzere iman, irade, kudret ve teklif gibi insan özgürlüğü ve sorumluluğuyla doğrudan alakalı olan kavramlardan hareketle İmam Eş’arî’nin insan özgürlüğü ve insanın sorumluluğuna yaklaşımı irdelenecektir. Böylece Eş’arî düşünce sisteminin bir yandan insan özgürlüğüne öte yandan insan sorumluluğuna yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunlar yapılırken İslam Düşünce Tarihinde köklü bir geleneğe sahip olan Eş’arî’nin ilk dönemden itibaren bu husustaki gelişim ve değişim sürecine kısaca değinilecektir. İmam Eş’arî’nin eserleri başta olmak üzere mezhebin önde gelen diğer alimlerin eserleri bu çalışmanın asıl kaynaklarını oluşturmaktadır. Bunların yanında Eş’arîler dışındaki ekollere mensup yazarların eserlerine de başvurulacaktır. Böylece ilgili konuda Eş’arî düşüncesinin İslam düşünce geleneği içerisindeki yerine ışık tutulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eş’arî, insan, özgürlük, sorumluluk, sınırlar

GİRİŞ

Özgürlük, kudret irade ve sorumluluk

Kur'an'da her iki yönde ayet bulunduğu bir yönden sorumluluk bildiren ayetler öte yandan mutlak ilahi irade ve sonsuz bir kudret (güç). Bir yandan insanın fiil (eylem) özgürlüğünü vurgulayan ve yaptıklarında hür ve sorumlu olduğunu vurgulayan ayetler öte yandan Allah'ın insan fiilleri ve iradesi üzerindeki hakimiyet ve ilahi müdahaleyi ifade eden ayetler. Bu durum İslam düşünürlerinde bir birlerinden farklı iki ayrı tutum almaya sevk etmiştir. Düşünürlerden bir grup; insan özgürlük ve sorumluluğu esas alarak bu anlamdaki ayetleri adeta muhkem açık ve sarîh kabul edip diğer ayetleri buna uygun tevil etme yolunu tutmuşlardır. Diğer grup ise insan ve diğer mahlukat üzerindeki ilahi irade, hakimiyet ve kudreti belirten ve insan fiillerinin ilahi meşiete (iradeye) bağlı olduğunu ve cebri tutuma destek kılınabilecek ayetleri adeta muhkem açık ve sarîh kabul edip diğer ayetleri buna uygun tevil etme yolunu tutmuşlardır. Böylece cebr ve ihtiyar (tafviz) konusunda iki ana metod/tutum ve bakış açısı karşımıza çıkmaktadır. Bunlar daha sonra sistemleşerek Cebriyye ve tevfiz (ihtiyar) kanadında yer alan Kaderiye ve Mutezile mezhepleri olarak teşekkül etmişlerdir. Temel de bu iki ayrı uç görüşler olmasına rağmen zamanla bu iki farklı ucu yakınlaştırma çabaları ortaya çıkmıştır. Bunlar orta yolu bulmaya yönelik çabalar olmakla birlikte aynı değillerdir. Bunlardan biri cebri görüşe yakın durarak vasat olmaya çalışmış ve sistemini bunun üzerine kurmuştur. Bu nedenle sonradan bu gruba cebr-i mutavassıt denilmiştir. Diğer grup ise tafviz görüşüne meylederek vasatı bulmaya çalışmış ve sistemini bunun üzerine kurmuştur. Bu gruba zamanla tafviz-i mutavassıt denilmiştir.

İster cebr ister tafvizi (ihtiyarı) esas alsın bu şekil bütüncüllükten uzak parçacı yaklaşımın bir süre sonra ortaya çıkardığı ciddi problemleri (ya ilahi hakimiyet, kudret ve iradeyi ihmal ya da kulun özgürlüğünü ve yaptıklarını yok sayarak kulun fiillerindeki sorumluluğunu adeta kaldırma gibi) gören bazı İslam düşünürleri bu iki bakış açısının olumsuz yönlerini gidermeye koyulmuşlardır. Ancak bunu yaparken tamamen parçacı yaklaşımdan kendileri koruyamamışlardır. Bu nedenle bu grup her ne kadar arayış bulmaya vasat bir tavır sergileyerek her iki gruptaki ayet ve delilleri görerek bunları uzlaştırmaya çalışmışlarsa da kendilerini parçacı yaklaşımdan tümüyle kurtaramamışlardır. Böylece iki ucu uzlaştırmaya yönelik bu grup ta iki ayrı gruba ayrılmışlardır. Bunlardan biri uzlaştırma yoluna giderken cebri bakış ve delilleri önceleyerek arayış bulmaya çalışmış diğer grup ise ihtiyari bakış ve delilleri önceleyerek vasat yola gitmeye çalışmıştır. Böylece İslam düşüncesinde insan özgürlük ve sorumluluğu ile ilgili başta iki sonrada iki bakış açısı ve düşünce ortaya çıkmıştır.

İlkin ortaya çıkan görüşler tefviz-i mutlak ve cebr-i mutlak olmuştur. İnsan fiillerinin tamamen kendi irade ve hürriyetiyle meydana geldiğini, bu fiillerde Allah'ın hiçbir şekilde müdahalesinin olmadığı, önceden ilahi takdir veya ilahi bilginin mevcut olmadığını, böylece insanın yaptığı her şeyden kendisinin sorumlu olduğunu mantıki olarak savunan grup olup ona tefvizi mutlak grubu denilir. Diğer

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

mantiki uçta yer alan ise insanın fiilleri dahil her şeyin Allah tarafından takdir edilip, irade edilmiş ve belirlenmiş olduğunu bunda kulun herhangi bir müdahale veya var olmasında ve işlenmesinde kulun rolü ve etkisinin olmadığını savunan grup olup bu grupta yer alanlara cebr-i mutlak grubu denilir.

Sonradan bu iki grubun görüşlerini uzlaştırıp yakınlaştırmaya yönelik mutavassıt iki grup ortaya çıkmıştır. Bunlardan tefviz-i (ihtiyarı) önceleyip cebri buna yaklaştıran ve daha çok tefvizi esas alan; insan fiillerinde hem Allah’ın hem de kulun irade ve etkisi olduğunu savunanlara tefviz-i mutavassıt denilmiştir. Cebri önceleyip tefvizi cebri düşünceye yaklaştıran; kulun fiilin meydana gelmesinde etkisinin olmadığını sadece kesb ederek (fiili işleyerek) ona sevap veya ikab (ceza) vasfını veren olduğunu ileri süren gruba Cebri-i mutavassıt denilmiştir. Bu dört grup dışında başka mutavassıt teoriler de yaygınlık kazanmamış olsalar da İslam düşünce tarihinde yer almışlardır.¹

Eş’ari düşünce sisteminde insanın özgürlük ve sorumluluk sınırlarının neler olduğunu İmam Eş’ari’nin bu husustaki temel üç meseleye olan bakışını esas alarak konuyu irdelemeye çalışacağız. Yüce yaratıcının kudret ve iradesi; insan fiilleri ve kesb; mükellefiyet ve vucubiyet konularında Eş’ari’in görüşlerini serd ederek bir sonuca varmayı hedeflemekteyiz.

1. İlahi Kudret ve İrade

Kudret:

Allah’ın kudreti bütün mümkünata şamildir. Allah her mümkünü var etmeye kadirdir ve icadında da müstakildir.² Eş’ari’ye göre Allah’ın en özel vasfı, yoktan var etme kudretidir ve bu sıfatta kimse ona ortaklık edemez. O’nun dışında kimse bununla vasıflandırılmaz ve kim bu sıfatta ona ortak kabul ederse iki ilah kabul etmiş olur.³ Çünkü Eş’ari’ye göre Allah’ın ilah olmasının anlamı uluhiyyet sahibi olması demektir ki bu da Allah’ın araz ve cevherleri var etme kudretidir.⁴

Allah’ın kudreti ile mahlukun kudreti arasında benzerlik yoktur. Ayrıca Kudret, ehdâs ve icadları meydana getirmenin onun özelliklerinden olduğu vucudi bir sıfatı ifade eder. Bu sıfat Allah’ın sıfatlarından olan kadim kudret ile insanlara mahsus olan muhdes kudret olmak üzere ikiye ayrılır. Allah’ın kudretinin delili alemin varlığıdır. Onun bir var edeni olmalıdır ki o da Allah’tır.⁵

¹ Bkz., M. Saim Yeprem, “İrade, Kader ve Mesuliyet İlişkisi”, *Kader Mes’alesi*, İstanbul, 2014, s.80-81.

² er-Râzî, *Mealimu Usûlü’l-Dîn*, s. 43; Krş., el-Bâkullâni, *el-İnsâf*, s. 51.

³ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 91; İbn Teymiyye, *el-Cevabu’s-Sahih*, III, 294.

⁴ İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 47. İbn Teymiyye, Eş’ari’nin sadece kudreti alıp onu isim mesabesine çıkarmasına itiraz eder ve halk arasında Allah’ın isimleri olarak bilinen isimler aslında Arap dili istilâhında bazı manalara delalet eder ki bunlar Allah’la kaim olan sıfatlar olduğunu belirtir. Örneğin hay, hayata, alim ilme delalet eder, kadir kudrete delalet ettiğini belirterek selefın de bu görüşte olduğunu söyler. Bkz., İbn Teymiyye, *el-Cevabu’s-Sahih*, III, 294. Şehristânî, Eş’ari’nin yaratma gücüne (el-kudretu ale’l-ihira’) özel bir önem vermesinin nedenini, onun temanü’ delilini dayandırdığı “O’nun yanında hiçbir tanrı yoktur, olsaydı, her tanrı kendi yarattığı ile beraber gider ve birbirinden üstün olmaya çalışırlardı” (Mü’minûn, 23/91) ayetinden kaynaklandığını ve bundan hareketle bu görüşe vardığını belirterek açıklar. Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 91. Bundan hareketle Eş’ari’nin insan fiilleri ve kesb teorisi ile ilgili sunduğu görüşlerinin de muhtemel nedeni ortaya çıkmaktadır.

⁵ Krş., el-Mağribî, *el-Firaku’l-Kelamiyye*, s. 297.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İrade:

Eş’ari ve Eş’arilere göre, Allah için bir irade sıfatı vardır. Çünkü, havâdislerden her biri önce ve sonradan var olması mümkün olmasına rağmen özel bir vakitte meydana gelir. Onun bu muayyen vakte has olması, onun bir muhassısının olmasını gerektirir. Bu muhassis kudret olamaz, çünkü kudretin icat etmede etkisi vardır ve bu vakitlerin değişmesiyle de değişmez. İlim de olamaz. Çünkü ilim maluma tabidir, döngünün imkansızlığından ötürü, bilineni gerektirmez. Hayat, sem, basar ve kelam gibi iradeden başka sıfatların buna uygun olmadığı açıktır. O halde başka bir sıfat olmalıdır. O da iradedir. Bu yani irade hudusun vaktini tayin ve tahsis edendir.⁶

Eş’ari Mutezile’den Allah’ın kullarının fiilleri ile ilgili iradesini emir veya emir dışında başka bir şey olarak yorumlayanlara karşı çıkmaktadır.⁷ Eş’ari bu ikinci görüşü savunanın Cübbâî olduğunu belirtir ve konuyu onunla tartışır.⁸ Böylece irade Allah için sabit olan hakiki bir sıfattır. Bunun anlamı, Mutezileden Nazzâm ve Ka’bî’nin dediği gibi, Allah’ın fiillerini irade etmesi onları yaratması ve kulların fiillerini irade etmesi de onunla emretmesi değildir.⁹

Eş’ari’ye göre Allah’ın başkasından meydana gelmesini emretmediği bir şeyin var olması, O’nun için bir zaaf gerektirmediği halde, başkasından irade etmediği bir şeyin meydana gelmesi durumunda zaafa uğrar. Ancak, Allah’ın meydana gelmesini irade ettiği halde emretmeyip yasakladığı bir şeyin meydana gelmesi ile O’na zaaf isnad edilmez.¹⁰ Böylece Eş’ari, kendi bakış açısıyla emir ile iradenin farklı neticelerini ortaya koymaktadır.

Eş’ari’ye göre irade iki kısımdır. Birisi muhdes iradedir ki bu arazdır, baki değildir ve kendi nefsiyle kaim olmayıp kaim olmak için bir canlıya ihtiyacı vardır. Diğeri ise, Allah’ın iradesidir. Kadimdir ve araz olmayıp bakidir.¹¹ Eş’ariler Allah’ın muhdes bir iradeyle dileyen olmasını kabul etmeyerek Mutezile’ye karşı çıkarlar. Onlara göre eğer irade sonradan olursa, başka bir iradeye muhtaç olur ki bu da teselsülü (döngüyü) gerektirir.¹²

Allah’ın iradesi birdir. Bu irade hayır, şer, taat veya masiyet olsun ihtisasa kabil her şeye taalluk eder.¹³ Böylece Eş’ari, İbn Küllâb gibi, sadece bütün hadise taalluk eden muayyen tek bir irade kabul

⁶ er-Râzî, *Mealimu Usûlü’-d-Dîn*, Beyrut, ts., s. 45; er-Râzî, *Kelam’a Giriş el-Muhassal*, s. 174; Bâkîllânî’nin de Allah’ın murid olduğuna akli delil olarak aynı şeyi sunduğu görülür. Ona göre, fiillerin tertibi ve her hangi bir vakitte değil de belli bir vakitte, her hangi bir mekanda değil belli bir mekanda ve aynı şekilde iradesinin bir şeyin bir şeyden önce olması ve bir şeyin bir mekanda diğer bir şeyin başka bir mekanda olması, bir şeyin bir şekilde (sıfatta) başka bir şeyin de farklı bir şekilde olması Allah’ın iradesinin olduğuna kanıttır. Bkz., el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 55.

⁷ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 29; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 75; Musa, *Neş’etu’l-Eş’ariyye*, s. 231. Eş’ari ve Eş’ariler, iradenin emre taalluk ettiğini ve ikisini bir sayanlara karşı çıkmışlardır. Ve iradenin emir olamayacağına dair bazı misaller getirmişlerdir. Sundukları örneklerden biri de Allah’ın olmasını irade etmemesine rağmen Hz. İbrahim’e oğlunu kurban etmeyi emretmesi meselesidir. Çünkü Eş’arilere göre Şayet Allah irade etseydi kurban gerçekleşecekti. O halde irade emre taalluk etmez. Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 257-258.

⁸ Bkz., el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 29-30.

⁹ el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 79vd.; eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 238-239.

¹⁰ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 31.

¹¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69.

¹² er-Râzî, *Kelam’a Giriş el-Muhassal*, s. 193; Krş. el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 79, 102.

¹³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 83; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 359. Bağdâdi, Eş’arilerin bu konuda icma ettiğini belirtir. Bkz., el-Bağdâdi, *Usûlü’-d-Dîn*, s. 102.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

eder. Onlara göre bütün olaylar özünde bir olan tek bir iradeden sadır olur. Bunlar bunu savunduklarından onların yanında iyilik ve kötülük açısından bütün havadis arasında fark olmamaktadır. Ancak fark insana olan taallukunda var olur.¹⁴

Eş’ari’ye göre, Allah, irade edilmesi mümkün olan her şeyin murididir. İrade zati sıfatlardan bir sıfat olunca, zati sıfatlardan olan ilim sıfatı mahiyeti itibariyle bilinmesi gereken her şeyi içine alacak şekilde umumi bir sıfat olması gerektiği gibi irade sıfatı da irade edilmesi caiz olan her şeyi kapsayacak şekilde umumi bir sıfat olması gerekmektedir. Ayrıca bütün deliller Allah’ın hâdis olan her şeyin yaratıcısı olduğunu göstermektedir. Öyleyse Allah’ın irade etmediği bir şeyi yaratması mümkün değildir. Nitekim Allah: "...(Allah) irade ettiğini hakkıyla yapandır"¹⁵ diye buyurmuştur. O halde Allah’ın irade etmediği bir şeyin O’nun hakimiyeti altında olması da caiz olamaz. Zira, Allah’ın irade etmediği bir şeyin O’nun hakimiyeti altında olması; ya Allah’ın hakimiyeti altında bulunduğu halde irade etmediği o şeyden sehvi, gaflet ve ondan habersiz olmasını veya ona ulaşmakta aciz, zayıf ve güçsüz olmasını gerektiren iki şıktan birisini gerektirir. Bunlardan hiçbiri Allah hakkında mümkün olmadığına göre, kendisinin irade etmediği bir şeyin O’nun hakimiyeti altında bulunması da muhal olmuş olur.¹⁶ Böylece Allah’ın, irade ettiği şey vuku bulunca, onu irade ettiğine ulaşmaktan sehvi, zayıflığı, güçsüzlüğü ve yetersizliği gerekmez. Ancak irade etmediği bir şey olursa o zaman O’nun irade ettiğine ulaşmakta sehvi veya acizliği, zayıflığı, güçsüzlüğü ve yetersizliği gerekir.¹⁷

O halde Eş’ari’ye göre, iyi kötü kainatta var olan her şey Allah’ın iradesiyle olmuştur. Bu nedenle Eş’ari, Allah’ın şerri irade edip yaratmasının O’nun şerir olarak nitelenmesini gerektirmeyeceğini savunur. Çünkü şerri kendisi için değil de başkası için dilemiş ve yaratmıştır.¹⁸ Aynı şekilde evrende sefahetin olması da O’nun sefih olarak nitelenmesini gerektirmez.¹⁹ Hayrı da hayr ehlinde ve onlar için hayır olsun diye irade eder.²⁰ Allah küfür ve maasiyi irade etmiş midir? şeklindeki soruya Eş’ari; “buna mutlak değil mukayyed olarak evet derim” der. Şöyle ki, “Allah küfrü kafir için nehy edilmiş, çirkin ve yaptığı için cezalandırılacağı bir şey olarak vuku bulmasını irade etmiştir” der. Çünkü “şunu irade etti” ifadesi dilin geniş kullanımından dolayı “emretti” anlamı çıkarılabileceğinden bunun mutlak anlamda söylenmesi yanlış anlaşılmaya neden olabilir ve hataya götürecektir her genel ifadede sakınmak gerekir.²¹

¹⁴ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 343.

¹⁵ Hûd, 11/107.

¹⁶ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 24.

¹⁷ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 25. Eş’ari, irade edilmesi caiz olan her şeyin muridinin Allah olduğuna Kur’an’dan da, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (İnsan, 76/30.) "Eğer Rabbin dilesseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi..." (Yunus, 10/99.), "Biz dilessek herkese hidayet verirdik...", (Secde, 32/13.) "Rabbin dilesseydi onu yapamazlardı..." (Enam, 6/112.) ve "...Allah dilesseydi onlar elbette savaşamazlardı. Lakin Allah, murad ettiğini (istediğini/dilediğini) yapar." (Bakara, 2/253.) mealindeki ayetleri delil olarak sunar. Bkz., el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 31; el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 164; Krş., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 72.

¹⁸ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 47; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69; Krş. Doğan, Lütfi, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş’ari Mektebi*, Ank. 1961, s. 41.

¹⁹ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 30; el-Eş’arî, *el-İbâne*, 163; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 73-74.

²⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 69.

²¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 70.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Muhib, razı, sahit gibi vasıfların tümü Eş’ariye göre irade sıfatına racidir. Ona göre Allah’ın müminlerden razı olması onları mükafatlandırmayı ve övmeyi irade etmesidir. Kafirlerle olan kızgınlığı (suhtu) ise onları cezalandırmayı ve yermeyi irade etmesidir. Allahın muhabbeti ve adaveti de böyledir. Rahmeti de iradeye raci eder.²² Eş’ari’ye göre, Allah’ın rıza ve suhtu iradeye racidir ve fiillerden öncedir. Böylece Allah’ın hayra muyesser kıldığı kişinin fiilleri Allah’ın rızasına uygun olur ve Allah ondan razı olur. Önceden suhtla Allah indinde mesbuk olan kimse, Allah’ın, kafir olmasını ve küfründen dolayı cezalandırmasını irade ettiği kişi olup aynı zamanda Allah’ın ilmiyle önceden durumunu bildiği kimsedir. Bu nedenle hakiki anlamda ondan razı oldum, ondan kızdım demesi caiz değildir. Çünkü Allah’ın hiçbir yönden değişikliğe uğraması mümkün değildir.²³ Eş’ari’ye göre bu durum Allah’ın zatında değişikliğin olmasına yol açar ki, bu da muhdes varlıkların özellikleridir.²⁴ Eş’ari, irade ile meşieti bir kabul eder ve arasında fark görmez.²⁵

Eş’ari, muhabbet, rıza, suht ve adaveti fiil olarak kabul edenlere karşı çıkmakta ve bu konuda İbn Küllâb’ın yolunu takip etmektedir. Onlara göre, Allah’ın yarattığında iman üzerinde öleceğini bildiği kişiden ezelden beri razı olmuştur. O’nun ondan razı olması onu taat üzerinde ikame edip mükafatlandırmasını irade etmesidir. Allah’ın yarattığında küfür üzerinde öleceğini bildiği kişiden ezelden beri ona kızgındır. O’na kızgın olması onu dinden saptırıp çeşitli azaplarla cezalandırmayı irade etmesidir. Eş’ari’nin velayet ve adavet konusundaki görüşleri de böyledir.²⁶

Eş’ariler irade kulun nail olduğu bir nimete taalluk edince muhabbet; kulun ceza görmesine taalluk edince suht adını aldığını, bunun da Allah’ın iradesinin kapsamında olduğunu belirterek bu konuda Eş’ari’nin yolunu takip ederler.²⁷

Belki de Eş’ari’yi “Allah kulları için küfre razı olmaz”²⁸ ayetini “mümin kulları için küfre razı olmaz ve mümin kulları için fesadı hoş görmez” şeklinde tevil etmeye sevk eden şey onun savunduğu bu görüştür.²⁹

Böylece Eş’ari ve takipçileri ilahi iradenin genel olduğuna ve kulların fiillerini de kapsadığını söylerler. Çünkü Allah’ın kullarından irade etmediği şeyin vuku bulması O’nun için zayıflık ve noksanlıktır ve bununla vasıflandırılması ise uygun değildir.³⁰

İlahi irade geneldir ve evrende olacak her şeye şamildir. Mutezile İlahi iradenin genel olması söylemine karşı çıkmıştır. Çünkü kulların fiillerinde şer olan da vardır. Halbuki Allah şerri irade etmez.

²² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 45.

²³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 73. Eş’ari rıza vb. fiil anlamında kullanılan ve ayetlerde kulların yaptıkları iyi veya kötü bir eylemden Allah’ın razı (hoşnut) veya kızgın vb. olduğunu ifade eden ayetleri tevil eder. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 73.

²⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 76; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 434.

²⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 76.

²⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 45; Krş. el-Cüveynî, *el-Akîdetu’n-Nizâmiyye*, s. 61.

²⁷ el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 61, 63.

²⁸ Zümer, 39/7.

²⁹ İbn Kemal b. eş-Şerîf, *el-Musayere*, ts., s.125.

³⁰ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 29.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Eş’ariler Mutezile’nin bu itirazına şu şekilde cevap vermişlerdir. Ezeli İlahi irade, kulların fiilleri ve kesbi olması, taatı veya masiyeti olması, hayır ya da şerri olması yönünde taalluk etmez. Bilakis müteceddid olması ve vucudla tahsis edilme yönünden taalluk eder. Bu yönüyle hayır ve şer ile vasıflanamaz. Allah fiilin varlığını irade eder. Fiilin niteliği ise kula racidir. O halde Allah, vakitlerde var etmenin muhassısı olma açısından olan her şeyin murididir. Bu hades kulun istitaatına nisbetle kesb olur şayet bu emre uygun olursa taat, emrin hilafına olursa masiyet olarak isimlendirilir.³¹ Yani irade vuku bulmaz, bilakis irade vuku için bir vakit tahsis eder.³²

Eş’ari ve Eş’ariler mutlak bir şerrin varlığını kabul etmezler. Vucud varlık olma açısından hepsi hayırdır. Şer ise var olduğu için varlıkta hayra müşareket eder ve bu yönüyle hayırdır ve muraddır. Buna göre vucutta şerri mahd tahakkuk etmez. O halde Allah vucudun ve hayrın mürididir. Buna göre şerri küllinin varlığı yoktur bilakis burada cüzi şer vardır. Külli hayırla birlikte cüzi şerrin varlığı var olmayandan –yani ademinden- hikmete daha yakındır. Çünkü yokluğu mevcudatın nizamını bozucudur. Bu da daha çok zarar ve daha çok şerdir. Gökten yağmur yağması varlık ve alemin nizamı için külli bir hayırdır. Yağmur nedeniyle yaşlı bir kadının evinin yıkılması aslında değil izafetle şerdir.³³

İnsan Fiilleri iradesi ve kudreti

Eş’ari, Mutezile’nin fiilleri kullara nisbet etmeleri, kulun fiillerine kudreti olduğunu ve Allah’ın kulların fiillerini yaratmadığı görüşüne karşı çıkmıştır. Ayrıca Allah’ın kulların fiillerini yarattığına dair deliller getirerek Mutezile’nin bu konudaki tutumunu eleştirmiştir.³⁴

Eş’ari kulun fiilin failinin Allah olduğunu kulun amelinin ise kulun fiili olmayıp kesbi olduğunu ve³⁵ Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyler. Ona göre Allah’ın fiili O’nun mefuludur. Bu nedenle Eş’ari zorunlu olarak kulların fiillerinin Allah’ın fiili olduğunu söyleyip, efalı ibadî Allah’ın fiili kılar. Ve fiilin kula nisbet edilmesinin mecazi olduğunu aslında onun kesbi olduğunu belirtir.³⁶ Bu nedenle hakikatte kullar fiillerinin yaratıcısı değil, muktesibidirler. Ancak Eş’ari ve Eş’ariler, fiil ile kesb arasında anlaşılır makul bir farkı ortaya koyma hususunda başarısızlıkla suçlanmışlardır.³⁷ Böylece Eş’ari’ye göre, kulun fiilin faili Allah’tır. Kulun ameli ise, onun fiili olmayıp kesbidir. Fakat Allah’ın fiilidir.³⁸ İnsan hakikatte fiilin faili olmamakla birlikte insanın fiilleri onunla kaim olup Allah’la kaim değillerdir.³⁹

³¹ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 252-256.

³² Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku’l-Kelamiyye*, s. 301.

³³ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 252-253.

³⁴ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 38 vd.; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94 vd.

³⁵ Merî’ b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Hanbelî el-Makdisî, *Refu’s-Şubheti ve’l-Garar anmen Yehteccu ala Fi’li’l-Maâsî bi’l-Kader*, Mekke, 1410/1989, s. 39.

³⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, I, 459; el-Makrizî, *el-Hutat*, II, 360.

³⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, II, 297.

³⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, III, 13.

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifau’l-Alil*, s. 131.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Eş'ari, Allah'ın kulların fiillerini yaratmadaki görüşünü hem akli hem de nakli delillere dayandırmaktadır. Bu konuda iki temel kıyasi delil sunmaktadır.

Birincisi: Şayet kul kendi fiillerinin yaratıcısı olursa Allah'tan başka bir yaratıcının olması gerekir. Halbuki Allah'ın dışında bir yaratıcının olması muhaldir. Ayrıca şayet kul kendi fiillerinin mucidi ve muhdisi olursa, fiilini her yönüyle bilmeli ve fiili onun iradesine uygun gerçekleşmelidir. Halbuki durumun böyle olmadığı görülür. Eş'ari bunu şöyle açıklar. Biz küfrü, kabih, fasid, batıl, çelişkili ve hilaf olarak görürüz. İmanı ise yorucu ve elem verici olduğuna görürüz. Ancak bu durumda kafiri, kendisini, küfrün güzel ve hak olmasının kast ve gayreti ve çabası içinde olduğuna görürüz. Ancak küfür onun kastına aykırı bir şekilde var olur. Aynı şekilde, mümin, imanı elem verici yorucu olmamasını dilemiş olsa da iman, onun irade ve isteğine göre olmamaktadır. Ayrıca, bir fiil, hakikati üzere ancak bir muhdisin ihdas ettiği nitelikte gerçekleştiği bilinmektedir.⁴⁰ Durum böyle olunca, küfür için onu batıl, çirkin ve küfür olarak ihdas eden ve bu şekilde olmasını kasteden bir muhdisin bulunması gerekir.⁴¹ Böylece Eş'ari'ye göre, şayet kul ilahi iradeden bağımsız olarak fiilini gerçekleştirebilseydi ona dilediği niteliği verebilmesi gerekirdi. Halbuki kulun güzel ve iyi olmasını istediği bir şey çirkin ve kötü olabilmektedir.⁴²

İkincisi: Eş'ari Allah'ın fiili olarak kabul edilen ve kulun iradesi dışında meydana gelen ıddırrari (istem dışı) hareketten yola çıkarak Allah'ın insan fiillerini yarattığını ispata çalışır. Eş'ari'ye göre, Allah'ın ıddırrari hareketi yarattığına dair delil, iktisab hareketinin yaratılmasına da delil teşkil etmektedir. Çünkü, Allah'ın zorunlu hareketi yarattığına delalet eden şey şayet o hareketin hudusu ise, iktisab hareketinde de durum aynıdır. Eğer onun ıddırrar hareketini halk ettiğine delalet eden o hareketin bir mekan ve zamana olan ihtiyacı ise, bu durum iktisab hareketinde de mevcuttur. Şu halde ıddırrari hareketin Allah'ın mahluku olduğuna delalet eden her kanıt, iktisab hareketinin de O'nun tarafından yaratıldığına delil teşkil etmektedir. Böylece ıddırrari hareketin yaratılışını gerekli kılan şeylerin aynısı, iktisab hareketinin yaratılmış olduğunu da gerekli kılar.⁴³ O halde hem ıddırrari hem de ihtiyari hareketlerin yaratıcısı Allah olduğuna göre insan fiilleri olarak nitelenen fiillerin de yegane muhdisi Allah'tır.

Razi fiillerin yaratılmasının kula nisbet edilmeyeceğini ispat için temanu delilinin bir çeşitini işletir. Kul bir cismin teskinini durgunluğunu dilese, Allah da hareketini istese, ya her ikisi birlikte gerçekleşmez ki bu imkansızdır. Çünkü onlardan her birinin dileğinin gerçekleşmesine diğerinin muradının varlığı engeldir. İkisi imkansız ise, ikisi beraber bulunur veya birlikte olur ki, bu da

⁴⁰ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 38. Krş., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94-95.

⁴¹ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 38.

⁴² el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 39.

⁴³ el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 41.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

imkansızdır. Veya biri olur diğeri olmaz, bu da batıl ve geçersizdir. Zira tek güç yetirilen nesneye tesir etmekte mustakil olan iki kudret eşittir. Tek bir nesne gerçek bir birlik olup bu farklılığı kabul etmez.⁴⁴

Eş’ari ve Eş’arilerin bu konuda sundukları deliller bu iki temel üzerinde cereyan eder. Çünkü onlar ilahi kemalin mutlak ilahi kudrette gerçekleştiğini görmekteler. Bu nedenle fiillerin kullara nisbet edilmesi, mutlak ilahi kudretin noksanlığı anlamına gelmektedir.

Eş’ari kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair semi deliller de getirmektedir. Ona göre, ef’âl-i ibâd yani kulların kesbleri Allah tarafından yaratılmıştır. Çünkü Allah "sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır"⁴⁵ diye buyurmuş ve başka bir ayette de "yaptıklarına karşılık olarak"⁴⁶ demiştir. O halde onların amellerine karşılık vuku bulduğuna göre yani amellerine karşılık verildiğine göre, onların amellerinin halıkı da O olmuş olur.⁴⁷ Ayrıca Eş’ari, "O, her şeyi hakkıyla bilendir"⁴⁸ ayeti, Allah'ın her malumu bildiğine delalet ettiği gibi " Allah her şeye kadirdir"⁴⁹ ayetinin Allah'ın kadir olmadığı hiçbir makdurun bulunmadığına ve "O, her şeyin yaratıcısıdır"⁵⁰ ayetinin de Allah'ın, meful ve muhdes olan her şeyin muhdisi, faili ve haliki olduğuna delalet ettiğini belirtir.⁵¹

Eş’ari’ye göre, irade sıfatı külli olup alemdeki bütün varlık ve olayları kuşatır, önemli olan, Allah'ın mutlak ve zâtî iradesidir. Aynı şekilde kulların fiilleri de ilahi iradeye göre cereyan eder. Eğer kul fiilini ilahi irade ve kudretten bağımsız olarak yapabilseydi ona dilediği niteliği verebilmesi gerekirdi. Halbuki kulun güzel ve iyi olmasını istediği bir şey çirkin ve kötü olabilmektedir.⁵² Bu anlayış Mutezile’nin muhdes irade anlayışına tepkidir. Eş’ari ve onun taraftarları, insan fiilleri konusunda orta yolu tutmayı arzulamış, ne Cebriyye'nin insanın iradesiz oluşu ve ne de Mutezile'nin iradeye sahip oluşu görüşlerini benimseyip bunlardan uzak kalmayı tercih etmişler ve her şeyi Allah'a bırakmayı yerinde bulmuşlardır. Böylece Eş’ari’nin “halku’l-efal” meselesinde cebr görüşünü savunanlarla Allah’tan mustakil olarak insanın kudretinin olduğunu söyleyen Mutezile arasında orta bir yol tuttıkları görülür. Mutlak ilahi kudretin gerçekleşmesi için fiili, halk cihetiyle Allah’a, insandan mükellefiyetin kalkmaması ve insanın yaptıklarından sorumlu tutulması için de fiili kesb yönüyle kula nisbet etmektedir. Bu prensibe göre bu konudaki bütün feri görüşlerin cereyan ettiği görülür. Bu sebeple onlara “cebr-i mutavassıt” denilmiştir.⁵³

Eş’ari, kulun fiilinin faili Allah olduğunu ve kulun ameli kulun fiili olmayıp kesbi olduğunu fakat Allah’ın fiili olduğunu söylemekle kendisine uyanların dışında bütün gruplara muhalif

⁴⁴ er-Râzî, *Kelam’a Giriş el-Muhassal*, s. 209.

⁴⁵ Sâffât, 37/96.

⁴⁶ Ahkaf, 46/14.

⁴⁷ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 37; el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 209; el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 201. Bu ayetlerle birlikte, En’âm, 6/102, Rum, 30/40, Mülk, 67/14 gibi ayetleri de delil olarak kullanmışlardır. Bkz., el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 202, 205.

⁴⁸ Bakara, 2/29.

⁴⁹ Bakara, 2/20.

⁵⁰ Ra’d, 13/16.

⁵¹ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 50-51.

⁵² el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 39.

⁵³ Krş., el-Mağribî, *el-Firaku’l-Kelâmiyye*, s. 330.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

düşmektedir. Çünkü Eş’ari ve bu konuda ona uyanların dışındaki herkes, kulun gerçek anlamda fiilinin faili olduğunu söyler.⁵⁴

Kesb Teorisi

Eş’ari, gerçek anlamda kesbi, “bir şeyin müktesibden muhdes bir kudretle vuku bulmasıdır”⁵⁵ şeklinde ifade eder. Onun eserlerinde bu ibareden başka ifadeleri kullanmadığı belirtilir.⁵⁶ Ona göre, kesbin bizzat kendisi hakikat üzere muhdes bir kudretle vuku bulmuş ve aynı zamanda hakikat üzere kadim bir kudretle de vuku bulmuştur. Fakat burada vukuun anlamı farklılaşmaktadır, kadim bir kudretle Allah’tan vuku bulması ihdas anlamında olmakta, muhdesten onun muhdes kudretiyle vukuu ise iktisab olmaktadır. Böylece Eş’ari, kesbin, fiilin muhdes bir kudretle gerçekleşmesi olduğunu; fiilin muhdes bir kudretle kendisinden vuku bulanın muktesip, kadim bir kudretle fiilin kendisinden meydana gelenin ise fail ve halık olduğunu belirtir.⁵⁷

Her fiil gerçekte onu yapacak bir faile ihtiyacı olduğu halde, onu iktisab edecek bir müktesibe ihtiyacı yoktur. Bu nedenle fiil kesb olunca, onun gerçek muktesibinin de Allah olması gerekmez.⁵⁸ Üstelik, insan Allah’ın ona kesb olarak yarattığından başkasını kesbetmez.⁵⁹

Böylece Eş’ari, bir makdurun, biri halıkı diğeri müktesibi olmak üzere iki kadir arasında olmasını caiz görür.⁶⁰ Ancak bir fiilin iki fail ve bir ihdasın iki muhdis arasında olmasını mümkün görmediği gibi bir kesbin de iki müktesib arasında olmasını mümkün görmez.⁶¹ Yani iki kadirin tek makdura nisbeti Eş’ari’ye göre değişmektedir. Makdur yaratma ve icad cihetiyle Allah’a, iktisab yönüyle de kula nisbet edilir.⁶²

Eş’ari’ye göre kulun kesbi Allah’ın fiili, mefulu ve mahluku olup, fakat kulun müktesebidir.⁶³ Bu nedenle kesb olan fiil, bir yönüyle yaratma diğer yönüyle kesbtir.⁶⁴

Eş’ari, kesb ile kesb olmayan şeylerin arasını ayırır. Çünkü kesb muhdes kudretle vuku bulandır ki müktesib o kesbten vaz geçip zıddına gitmek istediğinde bu durum onun için imkansız değildir. Birimizin kalkması, oturması, sağa sola gitme durumu gibi. Ancak acz ve zaruret durumu ürperen ve titreyenin durumu gibidir ki bu durumdan kurtulmak istense de isteği iradesine göre vuku bulmaz. Yatalak kimsenin veya damarların batini hareketi gibi. Halbuki mukteseb olan zahiri hareketler batini

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, III, 13-14; Bkz., el-Eş’arî, *Makâlât*, 539-541.

⁵⁵ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 42; Krş., *el-Luma* s.40; *Makâlât*, s.542; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, I, 459.

⁵⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92. Krş., el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 42; *Makâlât*, s. 542.

⁵⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92, 94. Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, s. 542; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifau’l-Alil*, s. 130.

⁵⁸ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 39.

⁵⁹ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 43.

⁶⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 92, 102. Eş’ari ve tabileri bunu Allah’ın kudretinin şumulu ve kulun kudretinin fiilin varlığında musir olmamasına binaen bir makdurun iki kadir arasında olmasını caiz görür. Bkz., Adududdin el-İci, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıfî İlmî’l-Kelâm*, Beyrut, ts., s.151.

⁶¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 102.

⁶² Krş., el-Mağribî, *el-Fıraku’l-Kelamiyye*, s. 321.

⁶³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 91.

⁶⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 203.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

hareketlerden farklı olarak kudretler, iradeler ve ihtiyarlara göre vuku bulur. Fakat batini hareketler ise kasta göre vuku bulmadığı gibi inkitanın ihtiyar edilmesiyle munkati olmaz ve iradenin değişmesine göre de değişmez. İşte bu şekilde cereyan eden hiçbir şey kesb değildir. Ancak ilk belirtilen şekilde cereyan eden her şey kesbtir.⁶⁵ Çünkü, Eş’ari’ye göre, ihtiyari ve ıddirari olan her iki hareketteki durum farklılık arz etmektedir. Biri zorunluluk anlamındadır. Bu nedenle zaruridir. Diğeri ise kesb anlamında olduğundan kesb olması gerekir. Çünkü insan kudreti bu hareketlerden birinde yani ihtiyari harekette mevcuttur. Aksi halde her iki durumda da insan aciz olsaydı her iki hareketteki davranışı aynı olurdu. Ancak yaratılma açısından ihtiyari hareket ile ıddirari hareketin varlık delili birdir. Bu nedenle biri yaratılmışsa diğeri de yaratılmış olması gerekir.⁶⁶

Böylece Eş’ari, kulun fiillerini yaratmaktan aciz olduğunu söylemesine rağmen kesb olan fiiller ile kesb olmayan fiilleri, titreme ve ürperme gibi irade dışı fiillerle iradeli fiillerin birbirinden ayrı olmaları prensibine dayanarak açıklar. Ona göre, İnsanın ancak iradeli fiillere kudreti vardır. Bu kâsib ve muhdes kudreti insana bağışlayan Allah’tır. Yani Allah fiilleri yaratıyor, kula ise bunu yapacak muhdes gücü ihsan ediyor. Bu yüzden insan bu fiillerin kasibidir. Ancak fiili gerçekleştirme gücü Allah’tandır. O halde bir fiilin kesb olmasını sağlayan tek şey insanın ihtiyaridir.⁶⁷

Eş’ari’ye göre, insanın kesbinden bazılarının kabih bazılarının da hasan olarak nitelendirilmesi, kesb olan eylemin Allah’ın emir ve nehiyelerine göre vuku bulmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁸ Aynı şekilde kesbin taat ve masiyet olarak nitelendirilmesi de emir ve nehye göredir.⁶⁹ Böylece sevab ve ikab eksaba mutaallıktır.⁷⁰ O halde kulun her ne kadar fiilin gerçek varlığında bir rolü yoksa da kesb ettiği fiilin iyi veya kötü olarak nitelenmesinde etkisi vardır.⁷¹ Ancak bunun iyi veya kötü olması sadece kulun eyleminin ilahi emre uygun veya muhalif olmasından kaynaklanır. İşte bu nitelik bir kesb olup, emir nehy sevap ve ikaba bu mutaallıktır. Çünkü, kulun taatinden sayılan hareket ile onun günahından sayılan hareket, hareket olma açısından aynı olmakla birlikte biri taat diğeri masiyet olma açısından birbirinden ayrılırlar. Fakat hareketin bizzat kendisi ve onun var olması Allah’ın kudreti ve icadıyla gerçekleşir. Ancak taat veya masiyet olması ise kulun muhdes kudreti ve tesiriyle olur.⁷²

Eş’ari’nin ortaya koyduğu kesb anlayışı ashâbı tarafından geliştirilmiş ve farklı yorumlar getirilmiş olmasına rağmen, Eş’ari’nin temel görüşünün benimsenmesine devam edildiği görülür. Mezhebin kurucusu Eş’ari’ye göre, kulun fiili kesb etmesinin anlamı fiile mahal olma dışında fiilin vücudunda etkisi yoktur. Sadece kudretine ve iradesine mukarene etmesidir. Kudret ve makdurun her ikisi de Allah’ın kudretiyle vuku bulur. Hadis kudretin kulun fiilinde etkisi yoktur. Sadece nitelik

⁶⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 100.

⁶⁶ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 41-42; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau’l-Alil*, s. 50.

⁶⁷ Krş., Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A’lamu’l-Felsefeti’l-Arabiyye*, s. 135.

⁶⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 96.

⁶⁹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 97.

⁷⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 99.

⁷¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau’l-Alil*, s. 49.

⁷² İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau’l-Alil*, s. 50.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kazandırır. Kendi ihtiyarı ile yukarı çıkan ile yukarıdan düşenin arasındaki fark gibi. Çünkü birincinin ihtiyarı var diğèrinin ise yoktur.⁷³

Bâkılânî'ye göre, Allah'ın kudreti fiilin aslına taalluk eder, kulun kudreti ise fiilin sıfatına yani masiyet veya taat olmasına, taalluk eder. Te'dip ve iza için yetime vurmada olduğu gibi. Çünkü vurmanın kendisi Allah'ın kudret ve tesiriyle olmuştur. Ancak birincisi için taat ikincisi için masiyet olması kulun kudret ve tesiriyle olmuştur. Ebu İshak el-İsferayini'ye göre fiil iki kudretle gerçekleşir, Allah'ın kudreti ve kulun kudreti olarak ve her ikisi birlikte fiile taalluk ederler. Cüveynî ise Allah'ın insanda kudret ve irade var ettiğini sonra bu ikisinin makdurun vücudunu gerekli kıldığını söyler.⁷⁴ Böylece her ne kadar vucudtta kulun kudretinin etkisini kabul etmeye yönelik gelişme varsa da bu insan kudretinin var etmede müstakil olmasızın etkisinin kabulünden öte bir şey değildir. Bu nedenle Eş'ari'nin ortaya koyduğu kesb anlayışından ayrılma anlamına gelmez. Aksine onun bu konudaki temel tezini daha savunulabilir hale getirme çabalarından ibaret olduğu söylenebilir.

Eş'arilerin kesbe dair getirdikleri bu yorum ve eklemelere göre denilebilir ki, kulun fiillerini yapmaya bir gücü vardır. Ancak bu kudret Allah'ın kudretinden bağımsız değildir. Ayrıca onun yaratma ve icatta rolü yoktur. İşte bu nokta Mutezile ile Eş'arilerin arasındaki ihtilafın temel sebebidir. Çünkü Mutezile Allah'tan bağımsız olarak kulun fiilini icat etme kudreti olduğunu söyler. Eş'ari ve onun ashabı ise Allah'tan bağımsız olmayan ve fiilin icadında herhangi bir etkisi olmayan kulun kudretinden söz etmektedir.⁷⁵

Eş'ari kesb teorisi ile, insanın özgür olarak fiillerini gerçekleştirdiğini savunan Mutezile ile her şeyin ve her fiilin gerçek failinin Allah olduğunu insanın hür olduğu söylenen fiillerinde bile özgür olmadığı hatta ihtiyar etme şansının da bulunmadığını söyleyerek adeta insandaki sorumluluğu kaldıran Cebriyyenin, arasını bulmaya çalışmıştır.⁷⁶

Biri muhdis diğeri kâsib olmak üzere, iki farklı nisbetle bir fiilin iki fail arasında vukubulmasını caiz gören Neccar, Dırar b. Amr, Muhammed b. İsa b. Hafs gibi kelamcılar ile Eş'ari'nin mezhebi arasında iki yönden fark vardır. Birincisi, bu görüş sahipleri, her ne kadar kul fiilin muhdisi ve muhtari'i olmasa da kulun hakikatte fail olduğunu söylerler. Eş'ari ise, her ne kadar fiil kula nisbet ediliyor olsa da kulun fail olmadığını, hakiki failin Allah olduğunu ve O'ndan başka failin bulunmadığını söyler. İkincisi, onlar Allah muhdistir, kul ise faildir derler, Eş'ari ve grubu ise kulların fiilleri hakikatte Allah'ın fiilleri olup, ancak mecazi olarak kulun fiilidir denilebileceğini söyler. Kalânîsî ve Ebu İshak'ın

⁷³ Adududdin el-İci, *el-Mevâkifü İlmî'l-Kelâm*, s. 150; MacDonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology*, New York, 1903, s. 192.

⁷⁴ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 208. Razi, Cüveynî'nin bu görüşünün, Mutezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basri ve bazı filozofların sözü olduğunu belirtir. er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 208; ayrıca Bkz., el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 47-50; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1, 84-85; eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 72-75.

⁷⁵ el-Mağribî, *el-Firaku'l-Kelamiyye*, s. 320.

⁷⁶ Krş., Nadir, Albert, *Medhal ile'l-Firaki'l-İslamiyye*, s. 102-103; Bâlî, *Numazic min Mezahibi'l-Firaki'l-İslamiyye*, s.,82.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bulunduğu bir grup ise, hakikaten hem Allah’ın hem de insanın fiili olduğunu, ancak insanın fiili olması onu yaratması anlamında değil de onun kesbi olması anlamında olduğunu belirtirler.⁷⁷

Kula tam bir hürriyet vermeyen Eş’ari’nin bu kesb teorisiyle ortaya koyduğu çözüm bazılarınca "cebr-i mutavassıt" olarak adlandırılmıştır. Onlara göre, Cebriyye’nin görüşü yumuşatılmış ve ona yeni bir hüviyet kazandırılmıştır.⁷⁸ Ayrıca, Eş’ari’nin ortaya koyduğu bu kesb anlayışı, hem tanım hem de fiil ile kesb arasındaki farkın anlaşılır olmaması, ayrıca insan kudretinin konumunun net olmaması gibi şeylerden dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu nedenle Kelâm ilminin anlaşılma zorlukları/tuhaf teorileri olarak sayılan Nazzam’ın Tafrâ teorisi ile Ebu Haşim’in Ahval teorisinin yanına Eş’ari’nin Kesb teorisi de yerleştirilmiştir.⁷⁹

İstitaat ve Kudret

Eş’ari’ye göre, istitaat kudret olup, hâdis ve kaimu binefsihi olmayıp hay olan cevherle kaim olan araz bir manadır. Kuvvet, kudret, avn, nasr, nusret, lütuf ve teyid kelimelerinin tümü anlamca kudrete racidir.⁸⁰ İnsan kendisinden gayrı olan bir istitaatla musteti’ olur.⁸¹ Çünkü insanı bazen mustaati’ bazen aciz, bazen alim bazen de alim olmadığı, bazen mutaharik bazen de mutaharrik olmadığı görülmektedir. O halde insan bizzat kendisi mustati’ olmayıp, kendi dışındaki bir şey ile olur.⁸² İnsan hakikat üzere nasıl kadir olarak vasıflandırılıyorsa aynı şekilde hakikat üzere istitaatla mustaati’ olarak nitelenir.⁸³ Fakat Allah’ın kudreti istitaat olarak nitelenemez. Çünkü bu hususta nass yoktur. Ancak anlam yönünden kudret anlamında Allah’ın sahip olduğu şey istitaat anlamındadır. Ayrıca Eş’ari, dilciler kudret ile kuvvet, ilim ile marifet ve hareket ile nakil arasında fark görmedikleri gibi istitaat ile kudreti de anlamca birbirinden farklı görmediklerini belirtir. Ona göre, istitaat musteti’de bir hal olmayıp, musteti’ ile kaim ve mevcut olan şeydir.⁸⁴

Eş’ari, buradaki kudreti, mali istitaat veya sıhhat ve selamet anlamında kullanılan kudretten anlamca ayırarak, kastedilen kudretin sıhhat ve selamet anlamında olmadığını, çünkü sıhhatin, terkinin sağlamlığı olup, selametın ise zıtları ve arızaların olmaması anlamına geldiğini, kudretin ise bunun ötesinde farklı bir anlamının var olduğunu belirtir.⁸⁵

⁷⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 51.

⁷⁸ Subhâni, *Buhusün fi'l-Milel*, II, 35-36.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 459, II, 297, III, 109; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 143.; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alil*, s. 50; Meñî b. Yusuf, *Refu's-Şubheti ve'l-Garar*, s. 39; Subhâni, *Buhusün fi'l-Milel*, II, 35; Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1992, s. 105.

⁸⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 107.

⁸¹ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 54; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 107.

⁸² el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 54.

⁸³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 107.

⁸⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 108.

⁸⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 117; Bu tanımla Eş’ari, kudretin bünyenin arıza ve sakatlıklardan salim olması anlamında olduğunu söyleyen Bişr b. Mu’temir ve ona uyanların tanımına karşı çıkmaktadır. Bkz., Adududdin el-İci, *el-Mevâkif fi İlmi'l-Kelâm*, s. 151.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bu nedenle Eş’ari, istitaat fiilden önce mi yoksa fiille beraber mi? şeklinde hiçbir kayıt konulmadan genel olarak kendisine sorulduğunda çoğu kere soruyu iki şıkka ayırarak; şayet istitaat mal ve bedeni hazırlık anlamında ise bu hem fiilden önce, hem fiille beraber hem de fiilden sonra da olur, şayet bu varlığıyla kesbin var olduğu bedeni kudret anlamındaki istitaat kasd ediliyor ise, bunun fiille takaddüm etmesi doğru olmaz diyerek cevapladığı görülür.⁸⁶

Eş’ari, kesble birlikte olmadan tek başına kudretin var olmasını mümkün görmez.⁸⁷ Çünkü kesb, bu muhdes kudretle meydana gelir. Halk ise kadim kudretle vuku bulur.⁸⁸ Böylece Eş’ari insan fiilinin yaratılması ve kesb edilmesinde rol alan kudreti, kadim ve hâdis olarak ikiye ayırır. Kadim kudret Allah’a ait olup yaratma bununla vuku bulur. Hâdis kudret ise insan için yaratılan kudrettir ve kesb onunla vukuu bulur. Bu muhdes kudret istitaatla aynı anlamdadır. Fakat her ne kadar istitaat anlamı kudret için uygunsa da bu hususta nass olmadığından ilahi kadim kudret için istitaat kullanılamaz.⁸⁹

Eş’ari’ye göre, her muhdes kudret diğer muhdes kudretlerden farklıdır. İlahi kudret ise bütün bu kudretlerden farklıdır.⁹⁰ Ayrıca Eş’ari, insanın yapmamaya kudreti vardır denilmesini muhal görür. Çünkü insanın kudreti, olmayana taalluk etmez. Fakat Allah’ın kudreti hem maduma hem mevcuda taalluk ettiğinden yapmaya ve yapmamaya kudreti vardır denilmesini ise sahih görür.⁹¹

Eş’ari’ye göre hakikatte üzere fiil Allah’ın olduğundan ve hakikatte tek fail Allah olduğundan, istitaat fiille beraberdir denildiğinde Eş’ari istitaatın kesb ile birlikte olduğunu ne önce ne de sonrasında olduğunu söyler.⁹²

Eş’ari, istitaatın fiille taalluk ettiği an fiilin ve istitaatın meydana geliş anıdır der. Bu fail için “yapıyor” denildiği durum olup, geçmiş veya gelecek ifade eden yaptı, yapacak denilen durum değildir. İstitaat fiilden önce olduğunu söyleyenlerin tümünün görüşünü Eş’ari muhal görmektedir. Ona göre bu durumda ya geçmiş veya gelecek olur ki, bu ifade iyice tahkik edildiğinde her iki durum da madumdur ve alemin varlığı gerçekleşmiş olmaz. Bu apaçık olanı inkardır.⁹³ Çünkü Eş’ari ve ashabına göre istiaat arazdır arazlar ise iki vakit kalmazlar.⁹⁴ Ayrıca illet malula takaddüm etmediği gibi, sebep de musebbebe takaddüm etmez. İstitaat kesbin sebebi olduğuna göre, o halde ona takaddüm etmez.⁹⁵ Üstelik istitaatın önce olması durumunda fiil madum bir kuvvetle gerçekleşir ki bu mümkün değildir.⁹⁶

⁸⁶ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 108; el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 62.

⁸⁷ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 54; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94.

⁸⁸ el-Eş’arî, *Makâlât*, s. 538-539; el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 40,42; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94.

⁸⁹ el-Eş’arî, *Makâlât*, s. 538-539, 542; el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 40,42; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94, 108.

⁹⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, s. 36.

⁹¹ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 117-118.

⁹² el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 54-56; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 109; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel*, III, 33; Adududdin el-İci, *el-Mevâkif fi İlmi’l-Kelâm*, s.151. Krş., el-Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 71.

⁹³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 113.

⁹⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 107; el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 54-55; el-Bâkillânî, *Temhid*, s. 325; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 84; er-Râzî, *Kelâm’a Giriş el-Muhassal*, s. 100.

⁹⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 110.

⁹⁶ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 54-55; el-Bâkillânî, *Temhid*, s. 325.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Eş’ari, bir istitaat ile ancak bir iş yapılabilceğini ve başka bir şeyin kesbi için uygun olmadığını belirtir. Ayrıca ona göre, tek bir istitaat, ister birbiriyle aynı, ister birbirinden farklı veya birbirine bedel veya birlikte olacak şekilde iki zıt olsun, bunlardan hiçbirine uygun değildir.⁹⁷ Çünkü bir şeye kudret sadece tek o şeye kudreti olmaktır.⁹⁸ Fiilin onunla tamamlandığı, fiille birlikte, ve sadece bir fiil için uygun olan bu istitaat iki zıttta birlikte uygun olmaz. Eş’ari kudretin varlığının süremeyeceği ve iki zıdda uygun olmayacağını delillerle ispatlamaya çalışır.⁹⁹

Fiilin varlığında veya makdurun icadında kulun kudretinin tesiri yoktur.¹⁰⁰ Sadece kesb olarak vuku bulmasını sağlar. Yani nitelik kazanmasında tesiri olup emir, nehiy, sevap ve ikab buna mutaaallıktır.¹⁰¹ Ancak kesbin yaratılması da Allah’tandır. Şayet kulun fiili kendi kudreti ile olursa bütün kainata kadir olan Allah’ın iradesi ile kulun iradesi çatışır.¹⁰²

Denilebilir ki, Eş’ari’ye göre, insan kudreti yaratıcı olmamasına rağmen kâsibtir. Örneğin kafir aczinden değil imanı terk edip zıddıyla meşgul olduğundan iman edemez. Kesb kulun iradesini amele doğru yönlendirmesinin neticesidir. İnsan iyilik yapmayı dilediğinde, Allah, işlemesine bir kudret yaratır ve bundan dolayı sevaba müstahak olur; kötülük yapmayı irade ettiğinde onda şerri yaratır ve ondan dolayı cezalandırır. O halde Eş’ari’ye göre kesb, Mutezile’deki yaratma konumundadır. İrade ise her iki tarafa göre, akibet ve sorumluluk için esas şarttır. Kulların ihtiyari fiillerine, Allah’ın kudreti icad yönünde taalluk eder. Kulun kudreti iradesine uygun olması kesbi taalluktur. Kulun kudretinin etkisi fiilin kesb olarak vuku bulmasıdır.¹⁰³

Eş’ari’nin düşünce sisteminde kudret sıfatı çok önemli bir yer tutar. Çünkü ona göre, Allah’ın en özel sıfatı ihtira’ (yaratma-icad etme) kudretidir. Muhtemelen bu nedenle Eş’ari, makdura tesiri olmayan bir kudretti kul için kabul eder.¹⁰⁴ Ancak insan için muhdes bir kudret kabul etmekle beraber, etkili bir kudreti kabul etmediğinden dolayı Eş’ari ve ashabı eleştirilmekte, onun kabul edip kudret diye adlandırdığı şeyin varlığı ve yokluğunun bir olduğu, böylece Cehm’in yolundan gittiği veya ona en yakın grup olduğu ve bu konuda çoğunluğa muhalif düştüğü belirtilmektedir.¹⁰⁵

⁹⁷ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 55; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 109; Adududdin el-İci, *el-Mevâkıfî İlmî’l-Kelâm*, s.153. Krş., el-Bâkîllânî, *Temhid*, s. 326.

⁹⁸ el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 56; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 118.

⁹⁹ Bkz., el-Eş’arî, *el-Luma*, s. 55-56. Krş., el-Bâkîllânî, *Temhid*, s. 325-326.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, III, 31, 109.

¹⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifau’l-Alil*, s. 49-50; Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu’l-Felsefetu’l-Arabiyye*, I, 180.

¹⁰² Adududdin el-İci, burada temanu delilinin bir çeşidini kullanır. Şöyleki, şayet Allah bir şeyi irade eder ve kul da onun zıddını irade ederse ya ikisi vuku bulur veya bulmaz ya da biri acza düşer. Bkz., Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 150.

¹⁰³ Krş., Fahuri Henna-Cerr Halil, *Tarihu’l-Felsefetu’l-Arabiyye*, I, 180; el-Mağribî, *el-Fıraku’l-Kelâmiyye*, s. 318.

¹⁰⁴ el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 360; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, III, 254; İbn Teymiyye, *el-Cevabu’s-Sahih*, III, 294.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, I, 398, III, 31, 74-75, 109.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sorumluluk ve Teklif-i mâ lâ Yutâk

Eş’ari ve ashabına göre, helalı veya haramı gerektiren teklif Allah’ın emir ve yasaklarıdır. Başkasının emir ve yasağıyla hiçbir şey vacip olmaz. Allah’ın vacip kılması olmadan hiç kimseye ne bir şey vacip olur ne de haram olur.¹⁰⁶

Eş’ari’ye göre, teklifi ma la yutak caizdir. Yani, Allah, kullarını güç yetiremedikleri şeylerle mükellef kılabilir.¹⁰⁷ Ancak Eş’ari güç yetirilemeyen şeyleri ikiye ayırır ve bunlardan sadece birinde teklifi caiz görür. Ona göre, memurun güç yetiremediği emir iki kısımdır. Bazen kişi memur olduğu şeyi terk edip, zıddıyla meşgul olup onu seçmesinden olur. Bazen de aczinden olur. Terk ettiği için memurun güç yetiremediği durumlarda emrin memura iktirarı inkar edilemez. Bu kısma emirler varid olur. Ancak aczden dolayı güç yetirilemeyen durumlar ile bunun misli olanlarda teklif var olmamıştır. Şayet böyle bir şeyin var olduğu farz edilse bile, Allah’ın bununla emretmesi mustahil olmayacağı gibi bu durum O’nun sıfatında sefeh ve kendisinden abesin meydana gelmesini de gerektirmez.¹⁰⁸ Eş’ari, teklif-i mâ lâ yutâk konusunda bundan daha ağır olan hususlar da bile ilahi emrin varid olduğunu belirtir. O da şudur. Allah’ın Ebu Leheb’i peygamberini tasdik etmek ile, iman etmeyeceği bilgisinin arasını cem etmekle emretmesidir. Çünkü onun ateşe gireceğini¹⁰⁹ ve akibetinin bu olacağını bildirmektedir. Bu nedenle Ebu Leheb’in iman ile, iman etmeyeceği bilgisini cem edip ikisini bir araya getirmesi mümkün değildir. Bu aciz olanı emretmekten daha öte bir şeydir.¹¹⁰

Aczin var olması ve uzvun bulunmaması halinde Allah’ın kulu bir şeyle mükellef kılmasını ise Eş’ari caiz görmez. Çünkü memur bir şeyi yapmak veya terk etmekle emr olunur. Fakat uzvun olmaması durumunda ne emri yapmak ne de yapmamak gerçekleşir. Aczin bulunması durumu da böyledir. Acz ile birlikte ne kabul ne terk ne de taaat veya masiyet sahih olmaz.¹¹¹

Bütün bu görüşlere rağmen Eş’ari, iki zıttı birleştirmek üzere şayet Allah’tan emir gelirse bunun O’ndan imkansız olmadığı gibi sefeh de olmayacağını belirtir. Eş’ariye göre zıddın anlamı, başka bir mana değil, sadece hudus cihetiyle iki mananın bir mahalde ictima etmelerinin imkansız olmasıdır.¹¹² Her ne kadar Eş’ari, Mutezileye karşı “teklif-i ma la yutak”ı savunurken onu ikiye ayırıyor ve memurun kabul ve terk etsin diye emr olunduğunu, böyle bir durumda teklifin varid olduğunu, fakat acz durumunda teklifin varid olmadığını belirtiyor sa da Eş’ari’nin bu husustaki görüşü ve mezhebinin muktazası şayet Allah birleştirilmesi mümkün olmayan şeyleri bile faraza emretse bunun aklen mümkün olduğu şeklindedir.¹¹³ Çünkü Allah faili muhtardır dilediğini dilediği şekilde yapar onu hiç kimse

¹⁰⁶ el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 207.

¹⁰⁷ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 58. Krş., el-Bâkîllânî, *Temhid*, s. 332; en-Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 164; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 84; Merî’ b. Yusuf, *Refu’ş-Şubheti ve’l-Garar*, s. 48; Yüksel, “Eş’ariler ile Mattüridiler”, *EAÜİFD*, Sayı X, s. 16.

¹⁰⁸ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111; Krş., el-Bâkîllânî, *Temhid*, s. 332.

¹⁰⁹ Tebbet, 111/1-5.

¹¹⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111; el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 178.

¹¹¹ el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 59-60; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 112; Krş., el-Bâkîllânî, *Temhid*, s.332.

¹¹² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111.

¹¹³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sorumlu tutamaz o herkesi sorumlu tutar. Ancak Eş’ari nassça böyle bir teklifin varid olmadığını belirtir. Bu nedenle Eş’ari, “Allah acizi mukellef kılabilir şayet mukellef kılırsa bu O’ndan kabih sayılmaz. Biz, Allah acizi mukellef kılmamıştır dememizin nedeni bu konuda teklifin varid olmamasındandır. Şayet böyle bir şeyin vurudu takdir edilse bu Allah’tan kabih olarak görülemez” der.¹¹⁴

Görüldüğü üzere Eş’ari ve ashabının savunduğu teklif-i mâ lâ yutak iki kısımdır. Birincisi, ya var olması mümkün olmayan yani mümkün olmadığı için güç yetirilemeyen şeyler, mesela; imkansız emretmek veya iki zıttı cem etmek, muhdesi kadim, kadimi ise muhdes yapmak gibi. Ya da acizden dolayı güç yetirilemeyen şeyler mesela; kalkamayan yatalak, konuşmaya güç yetiremeyen dilsiz gibi, bunların teklifi caiz değildir. İkincisi ise yapmaya güç yetirememesinin nedeni o şeyin imkansız olması veya kendisinin aciz olmasından değil de terk edip zıddıyla meşgul olduğundan kaynaklanır. Mesela; kafir, küfür halindeyken imanla mukellef kılınmıştır. Çünkü imandan aciz olmadığı gibi yapması imkansız da değildir. Bu maişetle meşgul olan birinin bu meşguliyetinden dolayı ilim yapmaya kadir olmaması gibidir. İşte ‘mâ lâ yutâk’ denilen teklifin bu çeşidiyle kulun mukellef kılınması hususunda ihtilaf olmayıp ittifak vardır. Ayrıca böyle bir teklif ne aklen ne de şer’an kabih sayılır. Ancak asıl tartışma bu çeşit bir teklifin, teklif-i mâ lâ yutak olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı hususundadır.¹¹⁵ Eş’ari ve onun gibi kudret ancak fiille birlikte olur diyenler. Bu ilkedен hareketle Allah’ın kafir ve fasıkı ‘mâ lâ yutâk’ ile mukellef kıldığını söylerler. Çünkü onlara göre, Allah’ın ezeli ilminde iman etmeyeceği bilinen kimse ebedi olarak imana güç yetiremez. Fakat Allah onu iman etmekle mukellef kılmıştır.¹¹⁶

Gerçek şu ki Eş’ari ve ashabının, ‘teklif-i mâ lâ yutâk’ı caiz görmelerinin nedeni, Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu, O’nun hiçbir fiili çirkin olmadığını, vucub alallahı reddetmeleri, mutlak ilahi iradeyi savunmaları ve insanların O’nun kulu ve mülkü olduğunu, malik olanın da mülkünde dilediği gibi tasarruf edeceğini, istediğini emr ve irade edeceğini, iradesini uzaklaştıracak, hükmüne engel olacak hiçbir varlığın olmadığını, hikmetinden ve hiçbir fiilinden sual olunamayacağını, kudretinin sonsuz olup sınırlandırılmayacağını, O’nun gayelerden ve faydalardan münezzehe olduğunu söylemelerindedir.¹¹⁷ Ayrıca kulun kudretinin iki zıtta uygun olmadığını savunmaları bir anlamda teklif-i mâ lâ yutak’ı kabul etmek demektir. Çünkü bu durumda teklif gerçek bir güç olmadan olur ki bu adeta cebri gerektirir. Bu nedenle Mutezilenin tümü istitaatın fiilden önce ve kudretin iki zıdda da uygun olduğunu söyleyip teklifi mâ la yutakı reddederler.¹¹⁸

Bazı kaynaklarda teklifi mâ lâ yutâk’ı bu şekilde ilk dile getirenin kesin olmamakla beraber, Eş’ari olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁹ Ancak bu muhtemelen “acz halinde bile şayet Allah kulu mukellef

¹¹⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 335.

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VIII, 295; Merî’ b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Hanbeli el-Makdisî, *Refu’ş-Şubheti ve’l-Garar*, s. 48.

¹¹⁶ Merî’ b. Yusuf, *Refu’ş-Şubheti ve’l-Garar*, s. 48.

¹¹⁷ Krş, el-Mağribî, *el-Firaku’l-Kelamiyye*, s. 325; Yüksel, “Eş’ariler ile Matüridiler”, EAÜİFD, Sayı X, s. 16; Öz, Mustafa, “Ebu’l-Hasen Eş’arî ve Eş’arî Mezhebinin Prensipleri” *Diyanet Dergisi*, 1974. c. XIII, Sayı, III, s. 192.

¹¹⁸ el-Eş’arî, *Makâlât*, s. 230.

¹¹⁹ el-Kâsimî, *İsâru’l-Hakki ale’l-Halk*, s. 324.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kılsa bu ondan caiz olur. Fakat böyle bir teklif varid değildir”¹²⁰ dediği acz halindeki teklif kasd edilmiştir. Çünkü aczden dolayı değil de terkten dolayı güç yetiremedikleri şeylerle mükellef kılınmayı Eş’ari’den önce Harici gruplardan İbadiyye, ayrıca Hüseyin b. Muhammed en-Neccar ve ashabı dile getirmiştir

Husun ve Kubuh (Güzellik ve Çirkinlik)

Burada kastedilen husun ve kubuh, mizacın hoş karşılaması veya tiksinişi yahut bir nesnenin kamil veya noksan olması şeklindeki anlamı değildir. Çünkü bu iki anlamda da husun ve kubuh akli olup, lezzet ve mutluluk bunlara ya da birisine ulaştırma husun hükmünü alır ve akli doğruluk bunu gerektirir. Elem, gam ve bunlara götüren veya birine götürene de kubuh hükmü verilir. Bu hususta Eş’ari ve ashabı ile hasımları arasında ihtilaf yoktur. Söz konusu olan husun ve kubuhun, fiilin sevap ve azabı, övülme ve yerilmeyi mucip kılması anlamına gelen şer’î kullanımı olup, tahsin ve takbih bu fiillerde şer’a göre anlamlandırılır. İşte husun ve kubuhun akliliğini savunan Mutezile’yle Eş’ari’nin ayrıldıkları nokta burasıdır.¹²¹

Eş’ari’ye göre, insan fiillerinden kabih olanlar, Allah’ın nehy edip yapılmasından sakındırdıklarıdır. Hasen ise Allah’ın kullarına yapmalarını emrettiği veya mendup kıldığı yahut da mubah kıldığı fiillerdir.¹²² Böylece kabihin kullardan kabih olarak vaki olmasının nedeni Allah’ın onu nehy etmiş olması olup, bu vasfı alması tamamen ilahi nehyeye bağlıdır.¹²³ O halde kulun kesbinden bir şeyin hasan olarak nitelenmesi, o şeyin Allah tarafından emredildiği anlamına gelmektedir. Kulun onu hasen kıldığı anlamında hasen olması ise caiz değildir.¹²⁴ Bu nedenle kesblerimizden bazıları için kabih, bazıları için hasan olarak nitelenmesi, sadece Allah’ın emrine veya nehyine uygunluğuna göre olup, bu nitelermeyi ancak bu yolla hakkederler. Taat veya masiyet olarak nitelenmesi de aynı olup, onların nitelenme durumları da emir ve nehyeye göredir. Fakat bir fiilin doğru ve hikmet olarak nitelenmesi ise, hem emre muvafakat, hem de ilim anlamında ki hikmet ve murada isabet anlamına gelir ki, bu aynı zamanda doğru ve muhkem bir fiil ve hasen bir fiil anlamına da gelir.¹²⁵

Böylece Eş’ari’ye göre, kullardan hasen olan şey fiillerinin ilahi emre uygun olmasıdır.¹²⁶ Allah’tan hasen olan şey ise, O’nun fiili olması, mülkünde vuku bulması ve O’na hiçbir itirazın olamayacağından dolayıdır.¹²⁷ Bir şeyin hasen (güzel) veya kabih (çirkin) sayılması Allah’ın onu nitelermesine bağlı olup buna aklen hüküm verilemez. Bu nedenle Eş’ari, “Allah yalanı çirkin saydığı için yalan çirkindir. Şayet Allah yalanı hasen saysaydı güzel olurdu. Şayet yalanla emretseydi ona karşı

¹²⁰ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 111; Krş., el-Bâkîllânî, *Temhid*, s. 332.

¹²¹ er-Râzî, *Kelam’a Giriş el-Muhassal*, s. 221.

¹²² el-Eş’arî, *Risale ila Ehli’s-Sağr*, s. 78.

¹²³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94; Krş., el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 76-77.

¹²⁴ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 95.

¹²⁵ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 96-97.

¹²⁶ el-Eş’arî, *Risale ila Ehli’s-Sağr*, s. 78; el-Eş’arî, *el-Luma’*, s. 71; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 94, 335; Krş., el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 76-77.

¹²⁷ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 335.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bir itiraz olmazdı. Ancak Allah’ın yalanı emretmesi aklen mümkün olmasına rağmen O’nun yalan söylemesi ise mümkün değildir. Çünkü, Allah emrettiği şeylerle vasıflandırılmaz” der.¹²⁸ Eş’ari’ye göre, Allah’ın kullarına namaz kılmayı emretmesiyle, O’nun namaz kılması caiz olmaz.¹²⁹

Akıl teklifi bir emri vacip kılamaz. Eş’ari, Allah’ın akılla bilinmesi ile Allah’ı bilmenin vucubunu birbirinden ayırmış ve “bütün mearif akılla tahsil edilir. Ancak sem’ ile vacip olur” demiştir.¹³⁰ Bütün vacibatın vucubunun şeri’ ile bilindiği hususunda Eş’ariler müttefiktirler. Bu nedenle hiçbir şekilde davetin kendisine ulaşmadığı kişinin mükellef tutulamayacağını ifade ederler.¹³¹

Bu nedenle Eş’ari, vacibatları akla değil sadece sem’e hasr eder. Ona göre, teklifin tümü sem’i olup akıl hiçbir şeyi vacip kılamaz. Akil olana bu yolla hiçbir şey mükellef kılınamayacağı gibi husun veya kubuh hükmü de verilemez. O halde ilahi davet ve risaletin kendisine ulaşmadığı kişinin durumu hakkında hüküm vermeyip susmak esastır. Çünkü böyle bir kişinin fiillerine, kabul veya redd, sevap veya ikab, taat veya masiyet, hasen veya kabih şeklinde hüküm verilemez.¹³²

Allah’ın hiçbir fiilin çirkin olarak nitelenemeyeceğini belirten Eş’ari’ye göre, Allah’ın ahirete masum çocukları azaplandırması aklen mümkün olup, yapması durumunda zalim olarak nitelenmeyeceği gibi bunu yapması adldir. Keza, suçluyu mütenahi bir suç nedeni ile sonsuz bir azapla cezalandırması; hayvanların bir kısmını diğer bir kısmının emrine vermesi; yarattıklarından bir kısmına bol bol nimet verip bir kısmına vermemesi ve bir kısım insanların kafir olacaklarını bildiği halde onları halk etmesi gibi, bütün bunları yapması zülüm olmayıp adldir. Ayrıca, Allah’ın, onları acıklı ve daimi bir azapla cezalandırması aklen kabih görülmeceği gibi, müminleri cehennemle cezalandırması, kafirleri de cennete koyması da çirkin olarak nitelenemez. Ancak Eş’ari, “Allah’ın böyle yapmayacağını söylememizin nedeni, kafirleri azaplandıracağını haber vermiş olmasındandır ki Allah’ın haberinde yalan olması mümkün değildir” der.¹³³ Üstelik Eş’ari’ye göre, Allah dileyip yaptığı her şeyi yapma hakkına sahiptir. Çünkü O, üstünde mubih, âmir, nâhi, çizgiler çizen ve sınırlar koyan bir varlık bulunmayan kahredici ve memluk olmayan olup her şeyin malikidir. Durum böyle olunca O’ndan hiç bir şey kabih sayılmaz. Çünkü, bizden bir şeyin kabih olmasının nedeni, çizilen çizgileri ve konulan sınırları aşip yapma hakkına sahip olmadığımız şeyi yapmamızdır. Allah, başkasının emri ve mülkü altında olamayacağına göre, O’ndan olacak hiçbir şey de çirkin olamaz.¹³⁴

O halde Eş’ari ve ashabına göre, husun ve kubuh izafidir. Fiilin zati bir niteliği olmayıp akli gereklilik veya nazar ve istidlal ile idrak edilemezler. Şahıslara göre hatta durumlara göre bir şahısta bile değişik olurlar. Ve bir yönden husun öte yandan kubh olur. Örneğin doğruluk zati bir hakikat

¹²⁸ el-Eş’ari, *el-Luma*, s. 71-72.

¹²⁹ el-Eş’ari, *el-Luma*, s. 74.

¹³⁰ eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 371.

¹³¹ el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 263.

¹³² İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 285; eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm*, s. 371; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 88.

¹³³ el-Eş’ari, *el-Luma*, s. 71.

¹³⁴ el-Eş’ari, *el-Luma*, s. 71; Krş, el-Eş’ari, *el-İbâne*, s. 163. Krş, el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 231; en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 164.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

değildir. Bilakis bir şeyi olduğu gibi haber vermektir. Doğru haberlerden bazıları vardır ki kınanır. Mesela zalimden kaçanın yerini bildirmek. Yalan haberlerden bazısı vardır ki sevap kazandırır. Zalimden kaçanın yerini bildirmemek gibi.¹³⁵ Allah'ın hiçbir fiili kabih olarak nitelemez. Kulların fiillerinin hasen veya kabih olarak nitelendirilmesi tamamen ilahi emre veya nehye olan uygunluk durumuna göredir. Akli istidlal bir şeyi vacip kılamaz. Vucubiyet tamamen sem' olup Allah'ın varlığı akli yolla elde edilir. Ancak semi' yolla vacip olur.¹³⁶ Böylece her ne kadar akıl kavrama açısından etkili ise de mükellefe güzel veya çirkin, iyi veya kötü, taat veya masiyet yönünden hiçbir şeyi gerekli kılmaz. Vacip kılıp kılmama, bir anlamda mükellefin sorumlu tutulup tutulmamasının tek belirleyicisi sem'dir.¹³⁷

Sonuç

Eş'ari'ye göre kural koymak, hesaba çekmek dilediğini dilediği şekilde yapma gücüne sahip olan yegane varlık Allah'tır. Allah için bağlayıcı hiçbir şey belirlenemez. Ancak kendi kendisine ilahi va'd ta bulunup sınır ve bağlayıcılık koyabilir. Çünkü Allah sözünden dönmez. Aklen O'na sınır çizilemez, sorumluluk, emir nehiy vb. yüklenemez. O' failimuhtardır. Bunun olabilmesi için Allah'ın üstünde bir kanun koyucunun, amirin, nahinin ve hesaba çekicinin olması gerekir ki bu durum Allah için imkansızdır. O halde yüce yaratıcıya bu durumda bağlayıcı ilkeler/hükümleri kim koyacak? Eş'ari'nin buna cevabı bizzat Allah'ın kendisinden başkası olamaz. O halde mümkün için aklen Allah şunu yapamaz, şunu yapması mümkün değil veya yaparsa ilahlıktan çıkar yahut zalim olur vs. denilemez. Ancak Allah bunu yapmaz çünkü bu hususta ilahi va'd var? Denilebilir. Böylece Eş'ariye göre tek başına akıl Allah'a hiçbir şeyi vacip kılmadığı gibi kula da bir sorumluluk yükleyemez. Şer'i anlamdaki bütün vucubiyetler nassla olmaktadır. Bir konuda nass yoksa sorumlulukta yoktur. Akıl elbette dini emirleri anlama ve algılamada etkilidir. Allah'ın varlığı ve birliği peygamberin peygamberliği elbette akılla bilinir. Ancak tebliğ olmadan kula Allah'a inanma ve peygamberi kabul etme yükümlülüğü aklen yüklenemez. Çünkü bu hususta var olan İsrâ 15. ayeti açık ve sarıh bir nas olup bu konudaki hükmü ortaya koyar. Bu nedenle hiçbir şekilde hiçbir peygamberin tebliğinin ulaşmadığı insanların Allah'ı bilmemeleri durumunda ahirette azap görmeyeceklerini Eş'ari söyler.

İlahi irade ve kudret karşısında insanın kendi fiillerinin yaratıcısı ve var edicisi olmadığı gibi fiilin meydana gelmesinde insanın irade ve kudretinin etkisini kabul etmeyen Eş'ari kulların fiillerini hatta kesbinin yaratıcısının da Allah olduğunu söyler. Böyle bir durumda kul yaptığından nasıl sorumlu olur? Sorusuna Eş'ari meşhur kesb teorisiyle cevap verir. Buna göre insan fiilinin bütün safhalarında yaratma tamamen yüce yaratıcının ezeli ve mutlak kudreti ve iradesiyle gerçekleşir. Fakat Allah kulun yaratılmış olan fiilini işleyebilmesi, kesb etmesi için kula o fiil için ve o fiille birlikte var olan ne önce ne de sonrasında var olmayan muhdes bir kudret verir kul bu yaratılmış kudretle fiili kesb eder. Böylece

¹³⁵ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 170-172; er-Râzî, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, s. 222; el-Cüveynî, *el-Akide'tu'n-Nizâmiyye*, s. 36-37; Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 92.

¹³⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 88; *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 371; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 263.

¹³⁷ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 171.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

işleyeceği fiil Allah’ın emrine uygunsu sevap değilse ikabı (ceza) hakkederek. Fiil yaratılış itibarıyla ne sevap ne de ikaptır. Çünkü Eş’ariye göre Hayrı mahd şerri mahd yoktur. Başka bir deyişle Allah’ın yarattıklarında bizatihi hüsn ve bizatihi kubh yoktur. İyilik ve kötülük yaratmada değil varlığa olan taalluku ile ilgilidir. O halde iahi emre uygun olursa hüsn uygun olmaz ise kubhtur. Böylece iyilik ve kötülük ilahi emre ve nehye göredir. İnsan bizzat fiilinin varlığına bu vasfı veremez. Ancak kulun kesbi o fiilin sevap mı ikap mı olma vasfını verir. Ceza veya mükafat fiilin yaratılması ile ilgili olmayıp emre uygun işlenip işlenmemesiyle ilgilidir. Mademki sevap veya günah vasfını kul muhdes kudretle gerçekleştirdiği kesbine verebiliyorsa ve ceza ve mükafatta buna göre ise o halde kul kesb anlamında yaptıklarından sorumludur. Eş’ari’nin bakış açısı her ne kadar cebri görüş ile tafvizi (ihtiyari) görüş arasında orta bir yol gibi görünüyorsa da onun muhdes kudret fiile ve onun zıddına uygun olmadığını ve insana verilen kudretin fiilim meydana gelmesinde tesiri bulunmadığını söylemesi Eş’ari’nin cebre daha yakın bir duruş sergilediğini söyleyebiliriz. Nitekim bu nedenden dolayı onun mezebine tefviz-i mutavassıt değil de cebr-i mutevassıt denilmiştir.

Kaynakça

- Adududdin el-İci, Abdurrahman b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm*, Beyrut ts
Balı, Mirfet İzzet, *Numazic min Mezahibi’l-Fireki’l-İslamiyye*, Kahire 1991.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *Usûlü’-d-Din*, Beyrut 1981.
- el-Bâkılânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib (403/1012), *el-İnsâf*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1986.
- Temhidu’l-Evâil ve Telhisu’-d-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987.
- el-Cüveynî, İmam’l-Haremeyn Ebu’l-Muâli Abdulmelik (478/1085) *Kitabu’l-İrşad*, thk., Es’ad Temim, Beyrut 1985.
- el-Akidetu’n-Nizâmiyye*, İstanbul, ts.
- el-Eş’ari, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail (324/936) *el-İbâne an Usuli’-d-Diyane*, Nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensari, Medine 1409/1988.
- Kitabu’l-Luma’ fi’r-Red ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, thk., Richard J. McCarthy, Beyrut 1953.
- Kitabu Makâlâti’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi’l-Musallîn*, thk., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Risale ila Ehi’s-Sağr*, thk., Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire 1987.
- el-Kâsımî, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. el-Murtezâ (840/1436), *İsâru’l-Hakki ale’l-Halk*, Beyrut 1987.
- el-Mağribi, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku’l-Kelâmiyyeti’l-İslamiyye*, Mısır 1986.
- el-Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali,(845/1441) *el-Hitat ve’l-Âsâr*, Kahire ts.
- en-Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1115) *Tabsiratü’l-Edille fi Usûli’-d-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, I.cilt, Ankara, 1993. II.cilt, Ankara 2003.
- er-Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *Kelam’a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Mealimu Usuluddin, Beyrut ts.

eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut 1992.

Nihayetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm, thk., Alfred Guillaume, London 1934.

Fahuri, Hennâ – Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982.

İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mucerredü Makâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk., Daniel Gimaret, Beyrut 1987.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, thk., İbrahim Nasr-Abdurrahman Umayre, Beyrut 1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'llil*, thk. Muhammed Bedruddin, Beyrut 1978.

İbn Kemal b. eş-Şerif, *el-Musayere*, İstanbul, ts.,

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani (728/1328), *Kutub ve Resail ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-Akide (Fetâvâ)*, thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdi, Riyad ts.

el-Cevabu's-Sahih Limen Beddele Dine'l-Mesih, thk. Dr. Ali Hasan Nasır, Dr. Abdulaziz İbrahim, Riyad 1414/1993.

en-Nubuvât, Kahire 1386/1966.

Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad 1406/1986.

Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990.

Macdonald, Duncan B. M. A, B. D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York 1903.

Merî' b. Yusuf b. Ebi Bekr el-Hanbeli el-Makdisî (1033), *Refu'ş-Şubheti ve'l-Garar anmen Yehteccu ala Fi'li'l-Maâsî bi'l-Kader*, thk., Es'ad Muhammed el-Mağribî, Mekke 1410/1989.

Nasri Nader, Albert Nasri, *Medhal ile'l-Firaki'l-İslamiyye es-Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye*, Beyrut 1989.

Subhâni, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1411/1990.

Yeprem, M. Saim, “İrade, Kader ve Mesuliyet İlişkisi”, *Kader Mes'alesi*, İstanbul, 2014.

Mirov û Mesela Qederê

Bi Dîtin Seydayê Xani

Dr. Naif Mikail Tahir

Duhok Üniversitesi/IRAK

Pêşgotin

Ehmedê xanî diête hijmartn êk ji mezne helbestvan u hizrmendên kurd ‘ ewên cihekê berçav heyn dinav milletê kurd da ‘u biuwête cihê pwête pêkir na vekuleran ‘u nimûneyekê berçav bû li ser nwîatî u werara şî'ra kurdî ‘ewê berhemê wy bixwînît dê çend rastîek êne berçavan ‘jwan jî :

êk: xanî li ser hemî babetan şî'r vehandîne ‘mîna şî'ra neteweyî ‘şî'ra fêrkirinê ‘şî'ra aynîhtd . xala diuwê jî : dê bînît ku xanî ne bitnê şa'r bû ‘belkî mirovekê zana u hizrmendbû ‘li ser gelek babetên felsefê u lujêkê wzanstên hizrî axfî ye .

demê xanî dîtî ku ronkirina meselên aynî jibo xelkî erkeke dikevîte ser milên kesên zana u şareza didînî da ‘ewî qelemê xwe bo vê çendê terxan kir ‘u gelek babetên aynî u perwerdeyî bo xelkî dîarkn ‘vêca çî dişakara xwe (mem u zîn)ê da ‘yan jî di vehînuka ('eqîde nameyê) da . jwan babetên bibha whestîar ewên wî behis jê kirîn ‘babetê (qezaw qederê)ye .

ev vekulîne hewleke bo dîarkna boçûna wî li ser vî babetî ‘jibo hindê layenekî jwan gelek layenên wî behis kirîn berçav bikeyn . hejî gotnê ye ku babetî dixwast li pêşî yê kurtîekê li ser babetî dîar bikeyn ‘u ddwîv ra boçûnên çend mezhebên îslamî li ser vê meselê berçav keyn jibo hindê bizanîn kanê boçûnên xanî wekî yên kîş mezhebî ne ‘herwesa ka ewî rexne li kê kirî ye .

pişka êkê

kurtîek li ser babetê qezaw u qederê

qederê link zanayan gelek pê nase hene ‘jwan :

qeder ew tişte ewê berî hîngê xudê yê pê zana ‘u hatî ye nivêsin dê bich êt ta dwîmahî yê ‘u xudê hemî karubarên çêkrîên xwe yê danayn berî hebûna wan ‘u yê pê agehdare kanê her karekê rwî bidet kengî û çewa dê rwî det ‘li dwîv wî nexşê xudê danaî .⁽¹⁾ anku : her tişte berî ku rwî bidet ‘ xudê ageh jê heye u dizanî ‘u link wî yê hatî ye nivêsin ‘u rwîdana wî tiştî li dwîv hezkrna xudê ye ‘ tiştê hez biket dê bî ‘u tiştê hez neket na bî ‘u ew bitnê ye afranderê hemî tişt .

ef babete diête hijmartn êk ji babetên aluzu hestîar ‘herçende vî babetî peywendîeka bi hêz digel babetê saluxetên xudê ve heye ‘lê pitr behsê layenê mirovî bi xwe ve digrît .

êk ji meselên qederê yê aluz ewe ‘erê mirov dwan karên diket da azadî heye yan ne ?

ef xale êk ji aluztirîn wan mesela ne yê ku feylesuf û zanayên ‘eqîdê pêve mayne heyyrî ‘hindeka jwan digot : mirov yê azade dikrîarên xweda ‘u ew berprse ji her karekê ew biket ‘yê baş ‘yan yê xirab .

hindeka jî digot : hindîke jîana mirovî ye dikefte dibn yasayekê ve ‘mîrov neşetê serpêçî yê li ser vê yasayê biket ‘ew yasa jî (qezaw qedere) .

hindekajî cudahî êxstîe navbera karên mirovî yê dibn desthelata mirovî da û karên ji derveî desthelata mirovî .

egerê serekî yê vê çendê jî dîtn û şirovekr na her xudan boçûnekê bû ‘bo hindek ayet u fermodeyên pêxemberî - silav lê bin - ‘ewên wan digotn ku ef ayete dihevjdjn .

jwan ayetan yê ku wesa têda dîar dibî ku mirov neyê azade dikarên xweda : [وما تشاؤون الا أن يشاء]⁽²⁾ anku : hwîn neşên çî biken eger xudê hez neket . u ayeta [قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا]⁽³⁾ anku : bêje : çî bela me na hingêvn ‘ew nebn ewên xudê bo me nivêsin .

u jwan ayetên têda dîar dibî ku mirof yê azade dikrîarên xweda [وقل الحق من ربكم فمن شاء : ayeta : [فليؤمن ومن شاء فليكفر]⁽⁴⁾ anku : bêje : heqî her ewe ewê ji def xudayê hewe hatî ‘vêca her kesê bivêt bila bawerîe bînî û her kesê bivêt bila kafr bî .

û ayeta : [لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر ، كل نفس بما كسبت رهينة]⁽⁵⁾ anku : bo yê bivêt bête pêş bi kirna xêrê û başî yê yan vemînî bi kirna gunehan ‘her kesek di gerewa karê xweda ye ‘jê der nakevî ta mafên li ser jê ne êne standin .

li ser vê çendê karên mirovî ji layê zanayan ve hatîne dabeşkirin li ser dû pişkan :

pişka êkê : ew karin ewên ne bi hezu vîana mirovî diêne encamdan ‘wekî karê gelek endamên leşê mirovî ‘hindîke ef karene ‘ne ji afrandna mirovî ne ‘u çî xelatkirin u cizadan li ser nînin .

pişka diuwê : ew karin ewên mirov bi hezu vîana xwe encam didet ‘wekî : axftnê ‘hatnuçûnê ‘ef karene yê ku boçûnên jiêk cuda ji layê zanayan ve hene ‘kanê ef cure kare jî bi îrada xudê ne ‘yan ya mirovî ne ?

li ser vê meselê zanayên musulmanan boçûnên jiêk cuda hene ‘u biuwîne gelek mezheb ‘jwan jî:

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

êk : mezhebê cebrî⁽⁶⁾

boçûna xudanên vî mezhebî li ser vê meselê bi kurtî ‘ewe ku mirovî çî hêz u hilbjartn û îrade nînin ‘ belkî her karekê mirov biket ‘bi îrada xudê ye ‘u ewe pê didete kîrn ‘u xelatkrn û ciza dan u erkên şer’î bi kotkî ne (cbr)in .

ef boçûne li ser binîatê wan ayetan hatî ye avakirin ewên ku wesa dîar diken ku kar u kirîarên mirovî didestê xudê da ne .

li ser vê çendê jî li cem wan çî ferman u paşve lêdanên şer’î nînin ‘herwesa hinartina pêxemberan çî raman nîne .⁽⁷⁾

dû : mezhebê qederî⁽⁸⁾

boçûna dwîkeftî yên vî mezhebî ewe ‘ku çî qeza u qeder nînin ‘hema her karekê mirof biket ‘ew li dwîf hez u vîan u îrada mirovî ye ‘u xudê çî peywendî pêve nîne .⁽⁹⁾

sê : mezhebê mu'tezlî⁽¹⁰⁾

boçûna mu'tezlî yan li ser babetî ewe ‘ku mirovî azadî heye di wan karan da ewên dişîana mirovî da ‘bi hêz u şîaneka nwî ku xudê didete mirovî ‘bi wê hêzê mirov dişêt karî biket yan neket ‘u ef karên bi vî rengî xudê na afrînît u berî hîngê jî ne darêjtîne ‘çinku eger em bêjîn xudê afranderê karên mirovî ye hîngê xelatkrn û cizadan namînin .

herwesa ew dibînin ku xudê yê zana u agehdare bi karên bendeyên xwe ‘u dizanît kanê kî dê bawerî yê înit u kî dê kafr bît . herwesa li nik wan fermana xudê u îrada wy ji êk cuda nabin ‘her dem digel êkin ‘u xudê ji mirovan divêt bawerî yê bi wî u pêxemberên wy bînin ‘u îbadetê wî biken ‘digel vê vîanê ferman li wan kirî ye ‘herwesa guneh u kafrî ji wan nevêt u fermanê jî bi vê çendê lê naket ‘ belê eve bi hez u hilbjartina mirovane .⁽¹¹⁾

çar : mezhebê eş'erî⁽¹²⁾

li cem eş'erî yan ‘ew karên mirovî ewên dişîanda bêne kîrn ‘ew ji afrandina xudê ne ‘u mirovî çî bar di afrandina wanda nîne ‘xudê karî diafrînît û hêza encamdana wî karî link mirovî peyda diket ‘ anku : afrandina karî jilayê xudê veye ‘u encamdana wy ji layê mirovî veye herwesa eş'erî li wê bawerê ne ku hemî kar ji afrandna xudê ne ‘yên baş û yên xirab ‘bawerî u kafrî ‘u encamdan jilayê mirovane . herwesa link eş'erî yan cudahî ya hey dinavbera ferman û îrada xudê da ‘beruvajî mu'tezlî yan ‘îrada xirabî yê ‘ne ferman bi kirna wê ye ‘her tiştêkê dizanîna xudê da ku ew tişt dê çêbît ew bi îrada wî ye ‘u her tiştêkê dizanîna wda ku ew tişt çênabî-t ew îrada wî li ser nîne .⁽¹³⁾

pişka diuwê

boçûna xanî dibabetê qeza u qederê da

demê mirov (mem u zîn)ê ‘yan (‘eqîdenameyê) bixwînît u hez biket boçûna xanî li ser vî babetî bizanît ‘dê bînit ku boçûneka taybete ‘hindek cara di gel wê boçûnê ye ewa dibêjît : ku mirovî çî azadî nîne di karu kirîarên xwe da ‘her tiştê xudê hezkrbît ‘ew dê çêbît ‘u ewa wî hez nekrbît ew çênabît ‘hindek caran jî boçûna wî wekî boçûna mezhebê eş'erî ye ‘ku afranderê karî xudê ye ‘u encamderê wî mirove .

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

li vêrê me divêt hindêk mesela berçaf keyn ewên boçûna wî li ser babetî têda dîar bît.

êk : zanîna xudê

êk jwan meselên 'eqîdê ewên peywendî bi babetê qeza u qederê ve hey ‘mesela zanîna xudê ye ‘ u diête hijmartn situwîna êkê ji situwînên qederê ‘ku xudê bitnê yê zanaye bi her tiştêkî ‘yê rwî bidet ‘u yê hêšta rwî neday ‘xanî li wê bawerîê ye ku her xudê bitnê ye tišta dizanît ‘demê dibêjît :

heqqa ku tenê wy hieq dizant
qet xeyrî wy kes bi heq nizant ⁽¹⁴⁾

herwesa xanî dibînît ku xudê yê agehdare bi hemî tišta ‘yên biçwîk u yên mezn ‘u afranderê waye ‘ u ew tiştê hezkirina wy li ser dê rwî det ‘eve hemî jî di (alluh almhfuz) da yê hatîe nivêsin ‘demê dibêjît :

lewra xudanê ins u cianan
wy xalqê erd u asmanan
roja ewy hub da hebîban
hingî ewy buxç da reqîba n
mewcûd kirin dema ji me'dûm
em pêkve dilazmn di melzûm ⁽¹⁵⁾

tiştê ji van malkan diête berçaf ewe ‘xanî bawerî yê diînît ku xudê afranderê hemî tišta ye ‘u ew tiştê rwîdet ‘ew yê pê agehdare .

li cihekê dî xanî dibînît ku her tiştêkê hebît ‘xudê di (ezel) da yê pê zanaye ‘u peydabûna wî tiştî dê li dwîf wê zanîne bît ‘demê dibêjît :

kengî ji mera dibt mwêsser
xalq ji ezel neket muqedder⁽¹⁶⁾

anku di (ezel) da xudê hemî tišta dizanît u peydabûna wan tišta li dwîf hez u zanîna xudê ye ‘u eger wî tiştêk hez nekrbît ‘ew tişt peyda nabît .

li cihekê dî xanî dibînît ku mirov çend yê şareza bît lê bi durstî dikarê xudê nagehît ‘her xudê bi tnê dikarê xwe digehît ‘anku zanîna mirovî beramber zanîna xudê gelek ya kême ‘demê dibêjît :

(alqse) ji hîmeta te agah
ferdek me nedî (tebark allh)⁽¹⁷⁾

herwesa xanî pitr dupatî yê li ser vê çendê diket ‘u danpêdanê bi hindê diket ku mirov yê nezane ‘ demê dibêjît :

me'lûmî te bû ku em nezanîn
qiedrê wî emanety nizanîn⁽¹⁸⁾

ew emanetê mirov qedr u bihayê wî nizanît ewe ku her ji destpêkê xudê rêz u cihekê bilnd daye mirovî ‘u kirîe cihgîr li 'erdî ‘diser vê hemîê ra mirov bi durstî bihayê vê çendê nizanît ‘ewjî jiber nezanîna xwe ‘eger yê zana ba da bi durstî vê çendê zanît ‘demê dibêjît :

euwel te jibo çî dame te'zîm

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

danî sere me tacê tekrîm
teşrîfê xîlafetê te dame
gava te emanetê xwe dame ⁽¹⁹⁾

li cihekê dî xanî dibînît ku xudê yê agehdare bi hemî tiştê ‘u peydabûna her tiştê li dwîv wê ye
ewa xudê yê pê agehdar berî hingê ‘anku : ewa xudê di (ezel) da hezkirbît û nivêsbît ew dê peyda bît
‘xwe eger gehşna dû evîndara jî bît ‘yan ne gehşna wan ‘demê dibêjît :

hindek ji wera bibn rîcaçy
hindek ji mera bibn du'a çiy
belkî kirbt xudê muqedder
wesla me û we bibt mwîesser ⁽²⁰⁾

dû : afrandn (alxlq)

piştî xanî behsê êkemîn sitwîna qederê (zanîna xudê) kirî ‘u nivêşîna wan boîerên rwîdayn yan
yên hêşta rwî nedayn ku di (luh almhfuv) da hatîne nivêşîn dê rwîden ‘u şîana xudê ya bê sinor diher
bîavekî da ‘livêrê behsê sitwîneka dî ya qederê diket ‘ku ewjî afrandine (alxlq).

zanayên 'eqîdê dipênaseya wê da dibêjn : afrandin peyda kirina tiştê ye ji nebûnê. xanî dibînît
ku xudayê mezin bitnê u bêy pêtvî bi çî harîkaru piştevana ‘afranderê 'erd u 'esmana û her tiştê li wan
herduwa ye ‘ji mirov û gîanewera wtştê bê ruh ‘u her tiştê xudê çêkrî ‘wesa yê çêkrî bêy çî
kêmasî têda hebin ‘u her tiştê li cihê wy yê durst yê hatîe danan ‘dicwanin u dibnecihin ‘u ew tişt
hemî xudê yê afrandîn bêy ku pêtvî bi çî maddeyên xaf (hîwla) bibît bo durstkrna wan ‘demê dibêjît :

ey xalqê erd u asmanan
wey faliqê cumle ins u canan
sibhank kilma xilqt e
ehsente fikyf e xilqte
her çî te çêkir ey nîkukar

her yek dihedê xweda sezawar
ef neh sedefê dipr mirarî

durê disfîd şefaf u tiarî
heftê di misal durrê xeltan

her şeş cihet u cihar erkan

hersê weledê dipr mewalîd

xebra u sema digel meqalîd
leuh û qelem u sewa bit u erş

2. ULUSLARARASI AHMED-Î HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

heywan u nebat u me'den u fers

zahir te kirm ef qeder senai'

peyda kirm ef qeder bedai'

herîek ji 'edem kim te peyda

ibda' kirm te bê hieywla⁽²¹⁾

ef çenda xanî gofî teikîde li ser van ayetên pîroz : [فاطر السموات والأرض]⁽²²⁾ anku: afranderê erdu asmanan . u ayeta [كل شيء عنده بمقدار]⁽²³⁾ anku : her tiştekekê hebît li cem xudê demê xwe yê destnîşankrî yê heî ‘ne diçîte paş u ne diête pêş . wayeta [تبارك الله أحسن الخالقين]⁽²⁴⁾ anku: pakî u bilindî bo baştrîn u çêtrîn afrander bît ‘ku xudê ye .

herwesa xanî wekî zanayekê (i'lm alkalam) îşaretê didete êk jiwan binemayên zanayên vî zanstî bikar înay bo selmandina afrandina çêkrî yan ‘ewjî (mbd'e alsbbîe al'qlfe)⁽²⁵⁾ ku ew dibînin her tiştekekê peyda bibît ‘divêt egerek hebît bo peydabûna wî xanî jî dibînît ku her tiştekekê peyda bibît ‘çi baş ‘yan xirab ‘divêt egerek hebît bo peyda bûna wî ‘u ewê tişt ji nebûnê peyda diket u dgel egerên peydabûna wan ‘her xudê bitinê ye ‘anku : hemî tişt bi teqdîr u îrada xudê peyda dibin ‘demê dibêjît :

herçî bibtn ji xeyr eger şer

bê da'îe nabitin mwîesser

ger wesle weger qumaşê dîdar

bê da'ye nabtn çiw bazar

ew da'îe cumle remz u halin

belkî ji cenabê (zu alclal)in⁽²⁶⁾

herwesa xanî pitr teikîde li ser wê çendê diket ku xudê afranderê hemî tişt ye ‘ji wan jî bawerî u kafîrî ‘yê xudê hez ket dê bawerî yê înit u yê ‘hez neket dê diserda çît ‘demê dibêjît :

meqsûd û muradê dil tu şayy

emma tw (tuzil men tişa)y⁽²⁷⁾

herwesa xanî dupatî li ser wê çendê diket ku hemî kar ‘yên baş ‘u yên xirab ‘bi îrada xudê ne ‘ anku : jilayê xudê ve hatîne afrandin ‘u çî tiştekek di gerdûnî da rwî nadet ‘eger îrada xudê li ser nebît ‘ demê dibêjît :

îradet diket ew bi xêr u şeran

riza nine emma bi fi'la şeran⁽²⁸⁾

dû tişt jivê malkê diêne zanîn :

yê êkê : ku xudê afranderê hemî tiştaye ‘zanayên 'eqîde dibêjne vê (îrada kewnî ya xelqî) .

yê diuwê : vîana wî tiştî yê rwî didet u yê jê razî ‘u hez jêkirina wî kesî yê wê biket ‘u ne razîbûna wî ji xirabî yê ‘zanayên 'eqîde dibêjne vî ringê îradê (îrada dînî ya şer'î) . piştî vê çendê xanî behsê meseleka bibha diket ‘ewjî ‘mirov ne afranderê karê xwe ye ‘belkî bitinê encamderê wî karî ye ‘bi wê hêzê ewa xudê didetê ‘u eger xudê hêzê ne detê ew neşet wî karî biket demê dibêjît :

bizan bende muxtarê fi'la xiweye

ne xaliq ‘ne mecbûrê fi'la xwe ye⁽²⁹⁾

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

vêca demê hisêb digel diête kîrn li ser binâtê hilbjartina mirovî ye bo her karekî ‘yê baş yan yê xirab ‘anku : cizadan u xelatkirin li ser wê çendê di rawstît kanê mirovî çî hilbjartî ye ‘neku li ser afrandna karî ye ‘çînkû hemî kar ji afrandna xudê ne .

ef çende jî (rd)e li ser mu'tezlî yan yê dibêjn : mirov afranderê karê xwe ye ‘u cizadan û xelatkirin li ser binâtê afrandna karî ye ji layê mirovî ve .⁽³⁰⁾

herwesa (rd) e li ser cebrîan ewên dibêjn : her karekê mirov biket ‘ew kar li ser mirovî yê hatî sepandn ‘u mirovî çî hilbjartn nîne bo wî karî .⁽³¹⁾

wesa diare boçûna xanî divê meselê da boçûna mezhebê eş'erî ye ewên dibêjn : ku afrandina karê mirovî xudê ye ‘u encamderê wî mirove ‘eş'erî dibêjne vê çendê (alksb) anku : bidestveînan .⁽³²⁾

herwesa xanî li wê bawerî ye kanê xudê çewa bivê dê wesa reftarê di gel çêkrîên xwe ket ‘ta wê raddê bo wî durste mirovî ciza det xwe eger mirovî çî xirabî jî ne kirbn ‘demê dibêjt:

eger bê guneh me mu'ezzeb biket

jîbo wy heye me miweddeb biket⁽³³⁾

ef boçûna xanî boçûna mezhebê eş'erî ye ‘li cem wan durste xudê bendeyê xwe ciza bidet xwe eger çî guneh jî ne kirbn .⁽³⁴⁾

herwesa li cem xanî durste ‘eger xudê mirovî teklîf ket bi erkekê zêdetir ji hêz u şîanên mirovî ‘demê dibêjrît:

rewaye biket ew li 'ebdî meşaq

bi qehra xwe teklîfê(ma la ytaq)⁽³⁵⁾

li vêrê jî boçûna xanî boçûna mezhebê eş'erî ye .⁽³⁶⁾

herwesa li cem xanî ferz nîne li ser xudê wê biket ewa baştr bo mirovî ‘her wekî mu'tezlî we dibêjn⁽³⁷⁾ belkî li ser mirovî wacibe wê biket ya bo xudê bi kêrdêt ‘demê dibêjt :

li me ferze herçî ji bo wî bi kêr

ne ferze li wî ya ji bo me bi xêr⁽³⁸⁾

ef boçûna xanî boçûna pitrî ya mezhebên musulmanane ‘u (rd)e li ser mu'tezlî yan .⁽³⁹⁾

li dwîmahî ya mesela afrandnê xanî dibînît ku her tiştekê xudê hezkirbît û danabît ‘ew tişt dê her peyda bît ‘û kes neşêt wî tiştî bi gohurît ‘yan hewl det nehêlît rwî det ‘demê dibêjt :

neqşê ku xudê kirî muxeyer

kî qiadre wî biket muxe yer⁽⁴⁰⁾

li vêrê xanî şêwazê (astfham înkârî) bikar înaye ‘anku divêt bêjt : ew tiştê xudê hezkrbît rwî det kesê hêzu şîana gohurîna wî tiştî nîne .

sê : xanî digel qelemê xwe

êk jwan meselên duhelwêstî ya xanî têda diar dibît ‘car boçûna wî boçûna eş'erî yan ‘u car jî boçûna cebrî yane ‘bi rîka wê danustandinê ya dinavbera wî û qelemê wy da hatî kîrn ‘bi şêwazekê rewanbêjî ku dibêjnê (tcsîd) anku : tiştekê bê ruh wekî êkê bi ruh lê bikey .

2. ULUSLARARASI AHMED-Î HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

demê xanî gaznda ji qelemê xwe diket ‘u dibêjîtê :divê jîanê da te gelek karên xirab kirn ‘u tu yê xirabî u bê 'arî û difn bilndî ‘karên te fihêtîne ‘u sera van karên te kes destxweşî yê li te naket ‘demê dibêjît :

ey xame bese te jî dirêj kir

ef name bese te pur qirêj kir

her çend kelam şubhî dur bit

bê qedir dibn dema ku pur bit

na bîny bi qîmetin cewahir

lewra ku dihdnkn dinadr

sehu u xelet u xeta u nisyan

mecmû'eê na pesend u 'isîan

tehrîr kirin te bê teemmul

kî dê biktin ji te tehemmwî

kes nîne biket jibo te tehsîn

goyendeê aferîn u nifrîn

ey bê edeba xerab u bê 'ar

gustax u sitemker u sîehkar ⁽⁴¹⁾

xanî şêwazê gazndê dijartr lê diket ‘dibêjîte qelemê xwe : herçende gelek asteng hatine di rêka te da ‘ji boy hindê da tu xirabî ya nekey u tu ne bîe bendeyê hezu dilçûnên cesteyy u ruhê jibîrkey ‘yabaş ew bû te gîanê xwe paqj kirba ‘da cesteyê (leş) te jî paqj biba ‘lê vê hemîê çi mifa nekir ‘demê dibêjît :

hindî ku serê te min qelem kir

ew çend te xetê xeta reqem kir

hindî

ku serê te min tiraşî

ew

çende tekr guneh telaşî

fehhaşî te kir ji ringê xany

neqqaşî tie kir misalê many ⁽⁴²⁾

piştî van hemî gaznda ‘xanî daxwazê ji qelemê xwe diket tewbe biket berî mirn bi serda bêt ‘çinku dergehê tewbê yê vekrîe ‘hindî mirov yê sax ‘herwekî difermodeya pêxemberî da _ silaf lê bin _ hatî: ⁽⁴³⁾ ((ان الله عز وجل ليقبل توبة العبد مالم يغرغر)) ‘anku : xudayê mezin tewba 'ebdî qebîl diket hindî nekefte di sekeratên mirnê da ‘demê dibêjît:

meşxûlî tekr bi le'b u lehwan

tewba xwe bike ji xeta u sehwan

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

carek

were ser terîqê tewbe

hindî ne gihştîe te newbe ⁽⁴⁴⁾

lê xanî qelemî na hêlîte bê deng ‘u rolî didetê ewjî bergrîe ji xwe biket bi hemî alavên bergrîe ‘û
bêjît : ewa bi min hatîe nivêsin ew bû ya te vîay bêjî ‘u çî bi min nebû ‘vêca boçî tu gaznda ji min dikey
‘gaznda ji min neke ‘demê dibêjît:

ew betlê dilawerê zeber dest

euwel kemera tehewwrê best

bû rakbê duldlê enamil

derhal digel me bû muqabil

kêşa ji zebanî (zu lfi qar) ek

bû xesm digel me şehsiwarek

sil bû rikîa ji wan 'itaban

ezman gerîa bi van ciewaban

go : ehmed eger tu ney xebîsî

herçî te di go min ew nivîsî

qewlê di te qenc eger xerabin

fi'lêd te xeta eger swabin

ey bed 'emelo tu qenc dizany

tu qail u fia'l u xiwdanî ⁽⁴⁵⁾

tiştê ji van malkan diête berçaf ewe ‘ku xanî divêt bêjît : kar ji afrandîna xudê ‘u bi îrada wy ye ‘u
xudanê durist yê karî her ewe ‘udemê mirov karî diket jî ‘mîrov dibîte xudanê karî bi şeweyê (mcazî)
neku (hqîqî) .

xanî pitr teikîdê li ser vê çendê diket ‘bi rêka înana belgeyên 'eqlî ‘hindîke mirove bi fermana xudê
(kn feykun) - hebe dê hebît - hatîe vê cîhanê ‘u bi fermana wî jî dê ji vê cîhanê çît ‘ew hêzu şîanên
ezmanî ‘u 'eqlî ‘û cestey hitd hemî jidana xudê ne ‘vêca her cure bizaveka hebît ‘dîbnîatda her
bo xudê dizivrît ‘û ji teqdîra xudê ne ‘xudanê wê yê bi durstî her xudê ye ‘u ewa xudê bo mirovî danay
her dê ête cih ‘demê dibêjît :

ney bûme di 'ialema ne yystan

mey bûm ne bi destê meyperstan

gava ku ez birim ji sazî

ne deng dimn hebû ne gazî

te dûr kirm ji nik hevialan

2. ULUSLARARASI AHMED-Î HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

mehcwr kirim ji mulk û mialan

bendê

u weslê dimn serabn

euwel te kirin bi emrê (kun)kun

paşî ku te kir dibaxê 'îşqê

kun kun dilê min daxê 'îşqê

te puf kire cismê min dema can

hatin ji dilê min ah u efxan

nefxa te li min dil û ceger sot

herçî te puf kirî min ew got

ez lalim u bê zeban u xamûş

bê nefes wnefes ji qismê qamûş⁽⁴⁶⁾

herwesa tişteke dî jî diête ber çaf 'ewjî xanî nêzîkî mezhebê (cebrî) dibît 'ewên dibêjn : çî tiştê xudê
bo mirovî danay 'dê bicih êt 'mîrovî bivêt yan nevêt 'demê dibêjît :

herçende ku zahrî heym ez

sazende twîy wekî neym ez

ma ney bi xwe tişteki dibêjît ?

xame bi xwe reşhekê dirêjît ?

katib qelemî diket sîe hikar

sazendeye ney ji dest bi hawar⁽⁴⁷⁾

herwesa xanî pitr dupatî yê li ser vê meselê diket ku xudê gişt karubarên çêkriên xwe yên danayn 'berî hebûna wan 'vêca ewa xudê danay dê her bicih êt 'demê dibêjît :

nay u qelem u midad u nîşan

tîr u hedef u keman u kîşan

(mehkum

eleyhî) bûn di teqdîr

ismê guneh nebuwîy te sitîr⁽⁴⁸⁾

herwesa xanî dupatî yê li ser wê çendê diket ku mirov û hemî karên wî didestê xudê da ne 'u eger xudê pîçek ji hilbjartinê dabîte mirovî jî 'ew pîçejî her hêlaye bi hîvî ya xewe 'vêca ka mirovî çî divêt bêjît 'yan qelemê didestê mirovî da çî pê bête nivêsin 'ew hemî dibn kartêkrna xudê daye 'u bi wî ye 'neku bi nivêser û qelemî ye 'demê dibêjît :

ger daye wî tie ixtîyarek

ew jî wê siparete bi carek

ew eger 'elem u weger qelem bû

peyweste didest te ser qedem bû⁽⁴⁹⁾

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

da ku kes wesa hizr neket xanî êke ji dwîkeftî yên mezhebê (cebrî) ‘birîarê didet ku xudê pîçeka hilbjartnê daye mirovî ‘lewma mirov beprse ji encamê karê xwe ‘ewjî ji ber hilbjartna mirovî bo wî karî yê encam didet ‘demê dibêjît :

lê daye me ciwziy ixtîarî
nefisa me bi lêb u hîlekarî ⁽⁵⁰⁾

lê careka dî xanî wesa dibînît ku mirov yê bin emre ‘ewa xudê bo mirovî danay ew bi cih diêt ‘lewma divêt li mirovê bin emir ne ête girtn ‘demê dibêjît :

gava ku li wî te ser qelem kir
herçy te îrade kir reqem kir
amir twî ew bi emrê meimwrr
meimwrr dibin hemîşe me'zûr ⁽⁵¹⁾

çar : xanî u mesela kutekî di siroştî da

xanî ta raddeyeka baş bawerî ê bi wê çendê diînît ku yasayên siroştî dikeve dibn desthelata xudê da ‘ewa xudê li ser siroştî feriz diket ew rwî didet ‘demê dibêjît :

ev rûh u cesed bi cebr û ikrah
tezwîc biuwîn bi emrê (ellah) ⁽⁵²⁾

anku : gîan u leşê mirovî xudê bi kutekî u bi fermana xwe lêkdayne . li vêrê wesa dîar dibît boçûna xanî ewe ku kutekî di yasayên siroştî da ya hey ‘evej layekî ve ‘u jilayekê dî ve divêt bêjît : ku her tişteke di gerdûnî da yê li jêr desthelata xudê .

pênc : xanî û mesela bê gonehî ya iblîsî

mesela iblîsî êke jwan meseleyên aloze di mîsulucîên mirovayetî yê da ‘di aynê îslamê bi wy rengê [واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون : wekî van ayetan : ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين . فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، إلا ابليس أبى أن يكون من الساجدين ، قال يا ابليس مالك الأ تكون مع الساجدين ، قال لم أكن لأسجد لبشر خلقتة من صلصال من حمأ مسنون ، قال أخرج منها فأنتك رجيم ، وان عليك اللعنة الى يوم الدين ، قال ربي فأنظرنى الى يوم يبعثون ، قال فأنتك من المنظرين ، الى يوم الوقت المعلوم ، قال رب بما أغويتني ⁽⁵³⁾] anku : demê xudayê te gotîe melaîketan : ez dê mirovekî ji teqneka reşa genî ya kizra wênekî çêkem ‘u eger min durist kir u min ruh dayê hwîn hemî bo herne succdê , melaîket hemî bo çone succdê ‘iblîs tê nebît nevîa digel wan bît ewên çoyne succdê ‘xudê gotê : ey iblîs te çî ye boçî tu digel succde biran nebuwîy ‘got : ne laîqî mine bo mirovekê te ji teqneka reşa genî ya kizra wênekî çêkî biçme succdê ‘gotê : jê derkeve u tu yê zirbarî ji dilovanî ya min ‘u le'net li tebn heta roja qîametê ‘iblîsî got : xudê yw ta roja qîametê xwe li min bigre u min ne

2. ULUSLARARASI AHMED-Î HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

mirîne ‘gotê: tu ji xwe lêgrî ya nî ‘ta wî demê diyarkirî ‘iblisî got : xudê yw çinkî te ez gumra kirim swînd bît ez gunehan bo wan didnîayêda xemlînim û hemî yan di serdabibem ‘jiblî bendeyên te yê bijare . herwesa ayeta [واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى وأستكبر وكان من الكافرين] ⁽⁵⁴⁾ anku : demê min gotîe melaîketan sucdeyê bo adem biben ‘hemî yan sucde bir ‘iblis tê ne bît ‘xwe da paş u xwe mezin dît bi vê çendê bo êk ji gawran .

gelek babetên girêdayy bi iblisî ve ‘wekî le'net kirina wî ‘recimandina wî ‘palvedana xirabî yê bo wî ‘u çarenvêsê wî ‘yên biuwîne cihê boçûnên cuda cuda ‘hindek ji sufîên muslimanan bergrî yê jê diken u hêceta ji pêşve di girn ta wê raddê wî di hjmêrin mezntirîn yekta perês u le'netkirina wî dibînin tiştêkê xelet ‘ u dibêjn : ew çenda wî kirî li ser hatbû sepandin . ⁽⁵⁵⁾

demê mirov mem u zîne dixwînît ‘dê bînît xanî bi vî rengî behsê meselê diket ‘demê dibêjît :

iblisê feqîr u bê cinayet

hindî te hebû digel 'inayet

her roj dikr hezar ta'et

lewra ku teda wîy istîta 'et

wy secde nekr li xeyrî me'bûd

gêra te jiber derê xwe merdûd

yek secde nebîr li pêşî exîar

ehra te kire (mixeled alnar) ⁽⁵⁶⁾

tiştê ji van malkan diête zanîn ev xalên xwarê ne :

1 - xanî danpêdanê diket ku iblis yê hatîe derêxstin ji layê xudê ve ‘sera wê çendê ya wî kirî ku fermana xudê bi cih ne îna û ne ço sucde bo adem _ silaf lê bin - .

2 - xanî nabînît iblis gunehbar ‘u ne jêder u afranderê xirabî uguneha ye jî ‘belkî xudê ye afranderê başî u xirabî yê ‘her çende xanî dizanît ku iblis ji wane yê heru her dimîynne di duzexê da ‘lê nabînît ew berpiris ji wê çenda wî kirî ‘belkî feqîre û bê tawane .

3- xanî dibînît ku iblisî rojê hizar cara ta'etê xudê kirî ye ‘u ew hêzu şîanên wî heyn ewn yê xudê dayynê . herwesa li dwîv boçûna xanî her tiştêkê hebît bi hevde wî diête nîasîn ‘ef çende jî dîar dibît demê xanî layenê xirabî yê diçîroka mem u zîne da di kesatî ya (bekir) da danay ‘û danaye beramber layenê başî yê (memê u zîne) ‘u wek iblis yê saloxday ‘demê dibêjît :

lewra ku nebit eger tiexaluf

temîyz mehale hem te'aruf

(alqse) bi iqtzaiê xilqet

mîrê bi kiemal u 'izz u rif'et

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

navê wî munafqy bekir biw

belky ji belûqîa betir biw

menna' u mwzebzebîn u iblîs

xedda' u xeber bezîn u telbîs

şagridê şeameta wî şeytan

şermende ji guhtina wî buhtan ⁽⁵⁷⁾

li cihekê dî u li ser ezmanê (tacdîn) y dibêjte (bekr) y ‘ey sebebê fesadê ‘fitneçî ‘rêgrê meqsedu muradan ‘perde dirê memê u zînê ‘iblîs u xebîs u pur nedamet ‘demê dibêjît:

tacdîn u bekr bi ittfaqî

bûn herdu li 'erdeki mullaqî

go : ey sebebê fesadê 'alem

şeytan sifetê li şeklê adem

ey ba'isê fitne u fesadan

wey man'îe meqsedu muradan

ey perde dirê memê u zînê

wey dax keşê li ser birînê

iblîs û xebîs u pur nedamet

bes nîne li min te kir qîamet ⁽⁵⁸⁾

derbarey çarenvêse iblîsî ‘xanî li ser ne axftîe ‘u amaje bi wan ayetan jî ne daye ewên behsê wê çendê diken ‘herçende didîtna xanî da ew yê bê gunehê ‘belê li ser mînakê iblîsî yê axftî ‘ku ewjî (bekre) ‘u gotîe : ku ew hejî xelatkrnê ye neku cizadanê ‘çînkû bi kutekî karên xirab yê kirîn ‘ewjî daku hîkmet ji hev dîjatî yê bête cih ‘demê dibêjît :

ez hîvî dikm niekn 'inadê

der heqê vî menbe'ê fesadê

lewra ku xudanê ins u canan

wî xaliqê erd u asmanan

roja ewî hub da hebîban

hingî ewî buxz da reqîban

mewcûd kirin dema ji me'dûm

em pêkve di lazimin di melzûm

em sor gulin ew ji bome xare

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

em gencn ew ji bo me miare

gul hifvz dibn bi nûkê xaran
gencîne xudan dibn bi miaran

ji welve eger çi wî cefa kir
axr bi mera ewî wefa kir
zahir wî eger muxalefet kir

batin bi miera mwafeqet kir

ger ew niebuwaye d inêv me hail
'îşqa me di bû betal u zail⁽⁵⁹⁾

herwesa xanî dibînît ku bekr hejî xelatkrnê bû 'lewma hatîe xelatkrn 'demê li ser ezmanê şêxekî vedguhêzît 'demê wî dixewnê da dîtî ku dû hizar horî diqesreka meznve bûn 'ew qesr ji duran hatbû avakirin 'êkê mîna bekrî gupalek didestî da bû 'u li ber derê wê qesrê yê rawstîay bû 'u demê pisîar jê kirî ka ew kê 'gotê : şêx ma tu min na nîasî 'ez ew bekrê derghevanim 'ez hevpskê memê û zînê me 'ev qesra heşt qat 'heft qat yên wane 'u êk ya mine 'demê dibêjît :

ageh ji halê dewr u eyyam
ef rengehe gote min serencam

go : pîremêrekê mihrdarê 'aşq
qewlê wî ji rengê subhê sadiq

wî pîrî bi xewn eger bi îl ham

ef rengehe kir heqîqet i'lam

go : ç û me di yarê baxê riçwan

min dî du hezar hûr u xilman

(bilcmle) di qesrekê 'elemdar
ew qesr bitûn ji dûrê şehwar

yek şwbhî bekir bi tac u bin per
westaye li ber derî muqerrer

coganekê hezeran di des bû
emma mi nizanî ew çi kes bû

min gote wî: ey xudan meratb
tu xudanî yan hacib ?

go : şeyx tu ma nizanî kîme
ez ew bekirê qabwçî me

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ez muşterekê memê u zînm
lew lêre he astan nişînim

ef qesre ku heşt tebeq 'eyanin

yek ya mine heft tebeq diwann⁽⁶⁰⁾

dibît li nik xanî eve çarevêsê iblîsî jî bît ‘lê neşîaye bi aşkeray vê çendê bêjît . ji vê çendê dîar dibît ku xanî jî zêde bi navda çiuwe ‘wekî gelek ji sufîên musulmanan ewên zêde bi navda çiuwîn ‘u behana bo iblîsî digirn demê fermana xudê bicih ne înay u neçuwîe sucdê bo adem .

encamên vekwîne

- 1- herçende babetê qeza u qedere babetekê aluz u hestîare ‘lê ehmedê xanî xwe jê dwîr ne êxstîe ‘ belkî wekî êkê zanaw şareza çiuwîe dinav babetî da .
- 2- didîtna xanî da ‘xudê yê zanaw agehdare bi her tiştê digerdûnî da ‘yên biçwîk u yên mezin ‘u hemî tişt dî (luh almhfuvz) da hatîe nivêsin .
- 3- xanî dibînît ku xudê afranderê hemî tiştê ye ‘jiwan jî karên benîên xwe .
- 4- boçûna xanî dihnde mesela da boçûna mezhebê eş’erî ye ‘u dihnde mesela da gelek nêzîkî mezhebê cebrî yane ‘u car jî wekî wan sufîya ne ewên zêde bi navda çiuwîn e .
- 5- digelek mesela da xanî (reddê) li ser mu'tezlî ya u cebrî ya diket .

perawêz :

- 1- binêre : لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرّة المضية في عقيدة الفرقة المرضية ، الشيخ محمد السفاريني : binêre : 1/ 348 الحنبلي ، ط3 ، دار الخاني للنشر والتوزيع ، 1991م .
- 2- soreta alinsan ‘ayeta (30) .
- 3- soreta altube -ayeta (50) .
- 4- soreta alkhif ‘ayeta (29) .
- 5- soreta almdsr ‘ayetên (37-38) .
- 6- cebrî : dwîkeftî yên (ce'dê kurê dîrhemî) u (cehmê korê sefwan)y ne ‘ef nave ji peyva (cbir) hatîe ‘anku : kotekî yan bi zorî ‘li dwîmahî ya sedê êkê yê mişextî ef mezhebe peyda bû ‘jibîro bawerên vî mezhebî : palvedana humî karan bo xudê ‘herwesa dibêjn ku mirovî çî îrade nîne bo encamdana karî ‘ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، للأمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي ، شركة الطباعة : الفنية المتحدة، 1978 م . الملل والنحل ، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ، تحقيق: محمد سيد كيلاني ، ط2 107- 101 . الفنية المتحدة، 1978 م . 107- 86. 101- 85- 1/ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1975 م .

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

7- الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم ، عبد القاهر البغدادي ، ط2 ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت – لبنان ، 1977 ، ص 199 . التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، أبو المظفر الأسفراييني تحقيق : كمال الحوت ، ط1 ، 1983 م ، ص 107 . الفصل في الملل والأهواء والنحل ، للأمام أبي محمد علي بن احمد المعروف بأبن حزم الأندلسي ، تحقيق : د. محمد ابراهيم و د. عبدالرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، (د . ت) ، 22 / 3 .

8- qederî : dwîkeftî yên (me'bedê cuhemî) ne ewê li sala (80) mişextî mirî 'êkem kes bû gotî : xudê çî peywendî bi karê mirovan ve nîne 'u mirove başî u xirabî yê diket 'u xudê ageh jê nîne 'u xudê yê dadperwere nabît karên xirab û sitemê bideyne pal xudê ve 'didwîv me'bedî ra (xeylanê dîmeşqî) u ('emrê kurê 'ubeydî) dwîkeftna wy kir . binêre : عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق بيان الفرقة الناجية منهم ، عبد القاهر البغدادي ، ص 96-94 .

9- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، د. عرفان عبد الحميد ، مطبعة أسعد ، بغداد ، 1977 م 227 .

10- mu'tezlî : mezhebekê hizrî yê îslamî ye 'li ser destê (waslê kurê 'etay) 'li dwîmahî ya sedê êkê yê mişextî li bajêrê (besre) li 'îraqê derket 'u li sedê duwê u sîê mişextî evî mezhebî rolekê karîger di hizra îslamî da hebû 'li dur navê wan gelek boçûn hene 'jwan : demê îmam hesen elbesrî gotî : wasl ji me veder bû 'u hndekên dibêjn : ji ber ku boçûna wan di mesela fasiqî da ya cudaye ji boçûna hemî musلمانان 'ku dibêjn : fasiq ne bawerdare û ne kafire 'yê dinavbera herduwan da 'bo pitr pêzanîna binêre :

الفرق بين الفرق ، عبد القاهر البغدادي ، ص 90-93 . التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، أبو المظفر الأسفراييني ، ص 63-97 . الملل والنحل ، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ص 43-85 .

11- شرح الأصول الخمسة ، لقاضي القضاة عبدالجبار بن احمد بن عبد الجبار الهمداني ، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان ، : binêre : ط3 ، مطابع الوفاء _ المنصورية ، 1411 هـ ، ص 771 . الفرق بين الفرق ، عبد القاهر البغدادي ، ص 94 .

12- eş'erî : mezhebekê hizrî yê îslamî ye li ser destê ebulhesen kurê îsma'îlê eş'erî 'ewê dinavbera salên 260-324 mişextî jîay peyda bû 'evî mezhebî belgeyên 'eqlî bikar diînan bo binechkrna bîru bawerên ayyînî 'ef mezhebe beramber mezhebê mu'tezlî rawstîa 'ewê zêde biha dida 'eqlî 'piştî ebulhesenî gelek zanayên musulmana li ser rêbaza wî çûn 'u ef mezhebe bipêş êxstn 'wekî baqlanî u xezalî u cweynî..... hitd 'ji girnktîrîn bîrubawerên vî mezhebî : binechkirina saluxetên xudê 'karên mirovî yên baş u yên xirab ji afrandîna xudê ne 'bo zêdetr binêre : : الدار العربية للموسوعات ، ط1 ، المدخل الى دراسة الأديان والمذاهب ، ط1 ، دار العربية للموسوعات ، : bo zêdetr binêre : ، بيروت – لبنان ، 1980 م ، 217-216/3 . الملل والنحل ، للشهرستاني ، 85/1 .

13- binêre : . 151 ص : الموافق في علم الكلام ، عضدالدين الأيجي ، عالم الكتب ، بيروت – لبنان ، ص 151 .

أصول الدين وهو الكتاب المسمى معالم أصول الدين ، فخرالدين الرازي ، راجعه : عبدالرؤف سعد ، دار الكتاب العربي ، بيروت- لبنان ، 1984 ، ص 14 . أصول الدين ، للأمام عبدالقاهر بن طاهر البغدادي ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، 1981 ، ص 34 . الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، للقاضي أبي بكر محمد الطيب الباقلائي ، قدم له : محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، 1369 هـ ، ص 127 . لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة عبدالملك الجويني ، تحقيق : د. فوقية حسين ، ط2 ، عالم الكتب ، 1987 ، ص 110 ، احياء علوم الدين ، أبي حامد الغزالي ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت-لبنان ، 11/1

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

. الأرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، أبي المعالي الجويني ، تحقيق : أسعد تميم ، ط1 ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت – لبنان ، 1985 ، ص 172 – 173 .

14- mem û zîn ‘berhevkirn : tehsîn îbrahîm doskî ‘çil ‘çapxana wezaretê ‘hewlêr ‘2005 ، bip 339 .

15 - her ew jêder ‘bip 316 .

16- her ew jêder ‘bip 353 .

17- her ew jêder ‘bip 34 .

18 - her ew jêder ‘bip 48 .

19- her ew jêder ‘bip 48 .

20 - her ew jêder ‘bip 133 .

21- her ew jêder ‘bip 29-30 .

22- soreta alen'am ‘ayeta (14).

24- sore ta almomnun ‘ayeta (14).

25- bo pitr pêzanîna binêre: جمعان بن محمد بن احمد الشهري ، رسالة ماجستير ، دراسة نقدية ، رسالة ماجستير ، جامعة أم القرى ، كلية الدعوة وأصول الدين ، قسم العقيدة ، 2008 .

26 - mem wzîn ‘berhevkirna : tehsîn îbrahîm doskî ‘bip 219.

27 - her ew jêder ‘bip 33 .

28 - 'eqîde nameya ehmedê xanî ‘berhevkirn : tehsîn îbrahîm doskî ‘çapxana hicî haşim ‘hewlêr ‘2011 ، bip 13-14 .

29 - her ew jêder ‘bip 13 .

شرح العقيدة الطحاوية ، للأمام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي ، تحقيق : د. عبدالله بن محسن التركي - 30 .
و شعيب الأرنؤوط ، ط3 ، مؤسسة الرسالة ، 1991م ، 640/2 .

31- her ew jêder ‘2/641 .

شرح العقائد النسفية ، سعدالدين مسعود بن عمر التفتازاني ، دار سعادت / شركة صحافية : عثمانية مطبعة سي- جمبرلي طاش جوارنده ، 1326هـ ، ص96. الأرشاد الى قواطع الأدلة ، الجويني ، ص217.

33- 'eqîdenameya ehmedê xanî ‘berhevkirna : tehsîn îbrahîm doskî ‘bip 12 .

34 - .55- . الأقتصاد في الاعتقاد، لحجة الإسلام الإمام محمد بن أبي حامد الغزالي، ط1 ، مطبعة حجازي ، القاهرة ، (د.ت) ، ص55- .

35- 'eqîdenameya ehmedê xanî ‘berhevkirna : tehsîn îbrahîm doskî ‘bip 13.

36- الأقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص55- .

37- الأرشاد الى قواطع الأدلة ، للجويني ، ص225-247 .

38 -'eqîdenameya ehmedê xanî ‘berhevkirna : tehsîn îbrahîm doskî ‘bip 13.

لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرّة المضية في عقيدة الفرقة المرضية ، الشيخ محمد السفاريني ، 1/ 329-332 .
332. شرح جوهره التوحيد ، الشيخ عبدالسلام اللقاني ، تحقيق : محمد محي الدين عبدالحميد ، ط3 ، مطبعة السعادة ، مصر ، 1955 ، ص 156- 190 .
شرح العقائد النسفية ، سعدالدين التفتازاني ، ص 130-132

40- mem wzîn ‘berhevkirna : tehsîn îbrahîm doskî ‘bip 146 . 41- her ew jêder ‘bip 356-357 .

42- her ew jêder ‘bip 357 .

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

سنن ابن ماجه ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر-بيروت – لبنان، 142/2 ، باب ذكر التوبة ، الحديث رقم 253 4-43.
سنن الترمذي ، تحقيق : احمد محمد شاكر وآخرون ، ط2، دار احياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، 5/ 547، باب في فضل التوبة والأستغفار وما ذكر من رحمة الله بعبادة ، الحديث رقم 3537.

44- mem wzîn ‘berhevkrna: tehsîn îbrahîm di’eskî ‘bip 357.

45- her ew jêder ‘bip 357-358.

46- her ew jêder ‘bip 358- 359.

47- her ew jêder ‘bip359.

48- her ew jêder ‘bip 359 .

49- her ew jêder ‘bip 360 .

50- her ew jêder ‘bip 354 .

51-her ew jêder ‘bip 360 .

52- her ew jêder ‘bip 27..

53-soreta alhîcr ‘ayetên (28-41) .

54- soreta albqre ‘ayeta (14).

55- bo pitr pêzanîna binêre pertuka-بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت- (نقد الفكر الديني) ، صادق جلال العظم ، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت-بيروت، 147-81 ، ص 1970 ، لبنان ،

56- mem û zîn ‘berhevkirna : tehsîn îbrahîm doskî ‘bip 34.

57- her ew jêder ‘bip 168-169.

58-her ew jêder ‘bip 310.

59- her ew jêder -bip 316.

60- her ew jêder ‘bip 333-334.

jêderîn mifa jê hatîe wergrtn

bi zimanê kurdî

1- tefsîra jîan ‘ravekrn : îsma’îl sigêrî ‘çapxana enwar dicle ‘2006 zi .

2-'eqîdenameya ehmedê xanî ‘berhevkrn : tehsîn îbrahîm doskî ‘çapxana hecî haşm ‘hewlêr ‘2011 zi .

3- mem u zîn ‘şirovekrn û vekolîna : emînê osman ‘çapa êkê ‘çapxana (alcah-v) ‘bexdad ‘1990z .

4- mem u zîn ‘berhevkrn : tehsîn îbrahîm doskî ‘çapa êkê ‘çapxana wezaretê perwerdê ‘hewlêr ‘2005 zi.

bi zimanê 'erebî

piştî qurana pîroz

1-أحمدي خاني شاعراً ومفكراً فيلسوفاً ومتصوفاً ، د. عز الدين مصطفى رسول ، مطبعة الحوادث ، بغداد ، 1979م.

2- احياء علوم الدين ، تصنيف : الإمام أبي حامد بن محمد الغزالي ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، (د.ت).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- 3- الأرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، لأبي المعالي الجويني ، تحقيق : أسعد تميم ، ط1 ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت – لبنان ، 1985 م .
- 4- أصول الدين للأمام الأستاذ أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1981 م .
- 5- أصول الدين وهو الكتاب المسمى معالم أصول الدين ، للأمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي ، راجعه : طه عبد الروؤف سعد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ن 1984 م .
- 6- اعتقادات فرق المسلمين والمشركون ، للأمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي ، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1978 م .
- 7- الأقتصاد في الاعتقاد ، لحجة الإسلام الأمام محمد بن أبي حامد الغزالي ، ط1 ، مطبعة حجازي - القاهرة ، (د.ت) .
- 8- الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، للقاضي أبي بكر محمد الطيب الباقلائي ، قدم له : محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، 1369 هـ .
- 9- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، للأمام أبي المظفر الأسفراييني ، تحقيق: كمال يوسف الحوت ، ط1 ، عالم الكتب ، 1983 م .
- 10 – دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، د. عرفان عبد الحميد ، مطبعة أسعد ، بغداد ، 1977 م .
- 11- سنن ابن ماجه ، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفكر ، بيروت (د. ت . ط .).
- 12 – سنن الترمذي ، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون ، دار احياء التراث العربي ، بيروت (د. ت . ط .).
- 13- شرح الأصول الخمسة ، لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار الخمذاني ، تحقيق : د. احمد سعد حمدان ، ط3 ، مطابع الوفاء ، المنصورية ، 1411 هـ ؟
- 14 – شرح جوهرة التوحيد، الشيخ عبد السلام اللقاني ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، ط3 ، مطبعة السعادة ، مصر ، 1955 م .
- 15 – شرح العقيدة الطحاوية ، للأمام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي ، تحقيق : د. عبدالله بن محسن التركي وشعيب الأرنؤوط ، ط3 ، مؤسسة الرسالة ، 1991 م .
- 16 – شرح العقائد النسفية ، سعدالدين بن مسعود بن عمر التفتازاني ، دار سعادت ، شركت صحافية عثمانية مطبعة سي – جمبرلي طاش جوارنده ، 1326 هـ .
- 17 – الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، للأمام عبدالقاهر بن طاهر البغدادي ، ط2 ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، 1977 م .

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- 18- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، للأمام أبي محمد علي بن احمد المعروف بأبن حزم الأندلسي ، تحقيق : د. محمد ابراهيم و د. عبدالرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، (د.ت) .
- 19- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرّة المضوية في عقيدة الفرقة المرضية ، الشيخ محمد السفاريني الحنبلي ، ط3 ، دار الخاني للنشر والتوزيع ، 1991م.
- 20- المدخل الى دراسة الأديان والمذاهب ، عبدالرزاق محمد أسود ، ط1 ، الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، 1980م.
- 21- الملل والنحل ، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني ، ط2 ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1975م .
- 22- المواقف في علم الكلام ، عضد الدين عبدالرحمن بن احمد الأيجي ، عالم الكتب ، بيروت ،
- 23- نقد الفكر الديني ، صادق جلال العظم ، ط2 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1970م.

İnanç ve İnsan
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK
Bitlis Eren Üniversitesi

Özet

Kur’ân’ın asıl muhatabı olan insan, Kur’an’da en çok tekrar edilen isimlerin başında gelmektedir. Kur’an’da insan her yönüyle ele alınmış, konuyla ilgili âyetler onun yaratılışı, mahiyeti ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. İnsan türünün ilk örneği kabul edilen Hz. Âdem’le ilgili olarak zikredilen âyetlere göre Allah onu “iki eliyle” yaratmış, yani ilk insan özel bir yaratışla varlık alanına çıkarılmıştır. Aslı topraktan olan bu gelecekteki yeryüzünün hükümrânına Allah “ruhum” dediği varlık ilkesinden bir soluk üflemiş, ona “isimlerin tamamını” öğreterek bu isimlerin gösterdiği varlık şemasını kavratmış, nihayet meleklerin insana secde etmesini istemiştir.¹

Ruhun Allah’a nispet edilmesi, onun, Rububiyet makamıyla mahrem bir münasebet kurma yeteneğinin bulunduğuna göndermede bulunmak içindir.² İnsan, varlıkların tüm özelliklerini taşıyan çok gelişmiş bir varlıktır. İnsan, meleklerin yoksun olduğu istek yetisine sahip olması sebebiyle, yeryüzünde Allah’ın halifesi olarak tayin edilmiştir.³

Kur’an perspektifinde insanı böyle tanıdıktan sonra, akabinde varlık nedeni akla gelmektedir. Dini yahut felsefî düşünce sisteminde oluş ve insanın varlığı meselesi, en büyük meseledir. Her zaman şu sorular sorulur: insan nereden geliyor? İnsanın bu dünyada var oluşunun kaynağı ve sebebi nedir? İşte bu, insan kafasını meşgul eden başlıca sorulardan birkaçıdır. Kur’an’a göre soruların tek doğru cevabı şudur: Oluşun kaynağı Allah’tır; varlık, insana Allah’ın bir lütfudur.⁴ İnsanın varoluş sebebi ise Kur’an’ın deyimiyle kendisine tevdi edilmiş halifelik görevinin gereği olarak yeryüzünü imar ve ıslah etmek üzere kullukta bulunmaktır.

¹ Bkz. Bakara 2/30-31; Nisâ 4/1; A’râf 7/11; Hicr 15/26-31; Ahzâb 33/72; Sâd 38/71-73.

² Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Ruhu’l-Meanî fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Seb’u’l-Mesani*, Daru’l-İhyau’t-Turasu’l-Arabi, Beyrut, ts, XXIV, 224.

³ Fahri Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, (Çev., Muammer İskenderoğlu vd.), Litera Yay., İstanbul 2004, 257, (Razi Kitabı’n-Nefs ve’r-ruh, ed. M. H. Masumi, 1968, 4’ ten naklen)

⁴ İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.152.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Abstract

The person who is the main subject of the Qur'an is one of the most repeated names in the Qur'an. In the Qur'an, people are treated in every direction, and the verses related to the subject are based on its creation, nature and unity in a unity. The first example of the human race is accepted as According to the verses mentioned about Hz. Adam, God created him with "two hands", that is, the first man was brought into existence by a special creation. This future earth, which is from the earth of truth, has blown a breath of being from the primordial world of being called "soul" by Allah, and has taught it to them by teaching them the "whole names" and finally convinced the angels to prostrate themselves.

Relative to the soul is to send him to the ability to establish a private relationship with the Rububiyet. Man is a highly developed entity that carries all the characteristics of beings. Man has been appointed as the caliph of God on earth because he has the will of angels.

In the Qur'anic perspective, once you know a person like that, then the reason for the existence of man comes to mind. The question of being in the religious or philosophical system of thought and the question of the existence of man is the greatest concern. Always ask the following questions: where does the person come from? What is the source of human existence in this world and why? That is a few of the main questions that keep the human head busy. According to the Qur'an, the only correct answer to the questions is: The source of the formation is Allah; being is a blessing from Allah. The reason for the existence of the human being is to serve in the place of zoning and rehabilitation of the earth as a requirement of the caliphate task entrusted to him in the words of the Qur'an.

1.GİRİŞ

İnsanın varlığı kendi başına bir problemdir. İnsanla ilgili çok şey yazılmış ve çizilmiştir. Buna rağmen insanla ilgili fazla bir şey bilinmemektedir. Zira insanla ilgili hala birçok nokta karanlıkta bulunup keşfedilmeyi beklemektedir. Bununla birlikte insanın ruh ve beden denilen iki kısımdan oluştuğu olgusu genel olarak kabul edilmektedir. Ruh-beden ve bunlara bağlı diğer özellikler mahiyetleri itibari ile birbirinin zıddı gibi görünse de aslında birbirlerinin rakibi değil aksine birbirini tamamlayan unsurlardır.

İnsanoğlu yeryüzünü imar ve ıslah etmek görevini üstlenmiştir. İnsanın yüklendiği bu emaneti anlamlı kılan hürriyeti, onun olumlu ve olumsuz birtakım güçlerle (yetenekler ve zaafarla) donatılmış olmanın sonucudur. İnsanda bu iki zıt kutbun potansiyel olarak içiçe bulunması, onun yeryüzündeki sınavı açısından kaçınılmazdır. Şöyleki, insanın bir şeyle sorumlu tutulması, o şeyi yapmaya kabiliyetli olması halinde anlamlıdır. Bir şeyi yapma kabiliyetine sahip olmak ise, o şeyi yapmama özgürlüğünü de beraberinde getirir. Şayet bu içiçelik sözkonusu olmasaydı, bir sınavdan değil, zorunlu bir rolden

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sözetmek gerekirdi.⁵ Bu durumda insanın yaratılmasına gerek kalmazdı. Çünkü zaten melekler zorunlu bir role sahiptiler.

Bedeni arzuları olan nefis işlediği kötülüklerle ruhta bir yandan huzursuzluğa sebep olurken diğer yandan ruhun kemalatına ve olgunlaşmasına yardımcı olmaktadır. Özeleştirici ile aynı mahiyette olan nefsin mertebelerinden Levvâme nefis, kendini kınayan nefis olmanın ötesinde kendini ıslah eden, hatalarını kendi ıslahı için malzeme olarak gören, ruh-beden dengesini uzlaşma zemini üzerinde adaletle tesis etmeye çalışan nefstir. Nitekim başta Hz. Adem olmak üzere, Hz. Musa ve Hz. Yunus gibi peygamberler ve ruh-beden dengesini sağlamayıp yanılığa düşenlerin yaptıkları içsel değerlendirmelerinde, adil davranmamakla kendilerine yazık ettiklerini itiraf etmişlerdir.

Mevcut varlıklardan farklı ve kendine özgü özellikleri olan insan, kendi yapısına etki eden, onu bulunduğu makamdan indiren hayvani özelliklerle mücadele ettikçe insanlık makamını koruyabilmektedir. Aksi durumda hayvanlardan daha aşağı seviyelere düşebilmektedir.⁶ Nefsin günah işlemeye meylini ve arzusunu baskılamak, bunların açığa çıkmalarını engellemek yani otokontrolünü sağlamak için bedeni ibadetlerle terbiye etmek gerekir. Sırtında yük olan ve ahlaki olgunlaşmasına engel olan hatalarından dolayı pişmanlık duyması, utanıp mahcup olması, hatalarına karşı tavır alması, daha güzel işler yaparak bu hatalardan ders çıkarması, insanı diğer varlıklardan ayıran, insana özgü “kendine yönelik eyleme geçebilen ve kendini düzenleyebilen varlık” özelliğidir.

2. İNANÇ VE İNSAN

Sözlükte inanç, “birini söylediği sözde tasdik etmek, söylediğini kabul etmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, şüpheye yer vermeden kalpten tasdik etmek; eman vermek, emin kılmak” anlamlarına gelen iman, ıstılahta, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği ve zarurat-ı diniyye olarak bilinen hükümleri, haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul ile bunların gerçek ve doğru olduğuna inanmak demektir.⁷ Dolayısıyla iman; bir şeyi gönül huzuru ile benimseme, ona içten ve yürekten inanmadır.

İnanç ve iman kavramları, literatürde zaman zaman birbirlerinin yerlerine kullanılmakla beraber inanç daha genel, iman ise daha özel bir durumu ifade eder. İnanca obje olabilecek olgular sınırsızdır. İman düzeyine çıkarılabilecek inançlar ise sınırlıdır. Ancak biz burada bu iki kavram arasındaki farkları belirtmekten ziyade, yukarıda da belirttiğimiz gibi insanın doğuştan yaratıcısını arama, merak etme, bulduktan sonra da O’na inama, isteklerini yerine getirme, meyil ve kapasitesini ele alacağız.

İnanma ister dar anlamda, ister geniş anlamda anlaşılabilir, insanın varlık temeline kök salmıştır. İnsan inanmadan yosun olamaz; inanma yok edilemez. Çünkü inanmayı yok etmek demek, insanı yok etmek

⁵ Özsoy, Ömer vd., *Konularına göre Kur'an*, Fecr Yayınları, Ankara 2013,37.

⁶ Bkz., A'raf, 7/179.

⁷ Rağıb el-İsfahani, *Müfredat*, Trc. Abdulbaki Güneş, Çıra Yayınları, İstanbul 2012, 100; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Kahire 1960, I-II, 56; İsmail Karagöz vd., *Dini Terimler Sözlüğü*, TDB Yayınları, Ankara 2010, 315.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

demektir.⁸ İman, insanlığı kapsayıcıdır. Çünkü inançsız bir hayat mümkün değildir. Çünkü o, insanın hayata bakışı, davranışları, ilgileri, duyguları, iradesini belirler ve yönlendirir. O doğrudan kişiliği kapsar. Kişilik ise, bireyin bütün psikolojik yapısında kendisinin gösterir.⁹

İman, tek bir unsurdan müteşekkil olmayıp, yapısında güçlü duygusal, bilişsel ve iradi unsurlar barındırır. Yönelindiği obje açısından gaybi özelliklere¹⁰ sahip olan imanın kesinlik ifade etmesi ve kapsayıcı olması diğer özellikleridir. Bu yönüyle inançlar, aynı zamanda bilgi kaynaklarıdır. Bu durum tahkiki mümkün olmayan alanlarda geçerli olduğu gibi tahkiki mümkün olan alanlarda da geçerlidir. Şöyleki, meseleye tahkiki mümkün olmayan bir şeyin varlığı veya yokluğu açısından bakıldığında, gerçeğin ne olduğunu bilmek imkansız olup, birey inandığı şeyin doğru olduğunu kabul etmek zorundadır. Örneğin ahiret hayatının varlığı veya yokluğunu ispat edecek zorlayıcı bir kanıt yoktur. İnananı açısından ahiret aynı zamanda bilgi sistemine eklenen yeni bir bilgidir. Çünkü onun için ahiret, artık ihtimalli bir durumdan çıkmış ve kesinlik boyutuna ulaşmıştır. Zira inanan için inandığı şey şüphelerden arınmış ve kesin bilgi düzeyine yükselmiş durumdadır.¹¹ Buna göre iman ve kesin bilgi aynı şey olup, iman dışındaki bilgiler az veya çok kesinlikten uzaktır.

Hem bir teorisyen hem de ruh hekimi olan Jung kendi klinik tecrübelerini şu meşhur cümlesiyle özetler: “Hayatının ikinci devresini yaşayan otuz beş yaş üzerindeki bütün hastalarımın rahatsızlıklarının temel sebebi hayatı dinî bir perspektifle yorumlamamalarıydı.” Buna göre iman etmekle kişi, hem kendi varlığı hem de bütün var oluşla ilgili olarak hayatın, dünyada çekilen sıkıntıların ve ölümün anlamı, insanın evrendeki yeri gibi temel sorulara cevaplar bulur.¹² Bu cevaplar insanın varlığa kutsallık atfetmesini ve iman, teslimiyet, ibadet gibi dinî tutumlarıyla kendisinin de bu kutsala ait olduğu hissini yaşamasını sağlar.

İnsan inandığı şeyin objektif bir gerçeklik olduğunu hissetme ihtiyacı duyar. “O’nun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz”¹³ meâlindeki âyetin işaret ettiği gibi iman, bizim aklı (zâhiri) ve hissî (bâtınî) algılarımızın karşılıklı etkileşiminden doğar. Bunlardan birinin tek başına ifade edeceği anlam sınırlı olacaktır. Böyle bir tek yönlülüğe itibar etmek, insan bedeninin işleyişini sadece fizyolojik bir mekanizmadan ibaret gören, bu mekanizmaya aynı zamanda psikolojik süreçlerin de tesir ettiğini göz ardı eden eksik bir tabâbet anlayışına benzer. Dolayısıyla iman, insanın yalnız bir melekesinin değil -biri diğerinden daha etkili olsa da- birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgudur. Nitekim Kur’an’da imanın zaman zaman hem rasyonel ve gözleme dayalı unsurlarla hem de duygusal tecrübelerle desteklenmesi bunu teyit etmektedir.

⁸ Mengüşoğlu, Takyettin, *İnsan Felsefesi*, Doğubatı Yayınları, Ankara 2015, 319.

⁹ Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Literatürk Yayıncılık, 6. Baskı, Konya 2012, 17; Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2017, 131.

¹⁰ Bkz. Bakara: 2/3.

¹¹ Karaca, a.g.e., 129.

¹² Köse, Ali, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 214-216.

¹³ Bkz. Fussilet:41/53.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Mevcut varlıklar içinde benliği olan tek varlık insandır. Buna rağmen insanların çoğu benliklerinin farkında değildir. Başka bir ifade ile benlikleri konusunda ya bilgileri yoktur ya da bu konudaki bilgileri az ve yanlıştır. Sosyal yaşamda yerimizi belirleyen en önemli faktörlerden biri benliğimiz ve kimliğimizdir. Benliğimiz ve kimliğimiz, başta yaratıcımızla ve diğer insanlarla ilişkilerimizi kolaylaştıran bir özellik içermektedir. Nitekim hadis olarak bilinen “kendini bilen rabbini bilir” ifadesi bu durumu en güzel bir şekilde ifade etmektedir. İnsanın kendisini tam anlamıyla tanıması, hayata ve olaylara bakış açısını etkilediği gibi nasıl, niçin ve neden düşündüğünü anlamasına ve bunun sayesinde de başkalarının kim olduğunu nasıl, niçin ve neden düşünüp hareket ettiklerini önceden kestirmesine yardımcı olur.¹⁴ Bu durumu daha iyi anlamak için, insanın kendisine sorduğu sorulara yine kendisinin içtenlikle cevap vermesi gerekir. Bu sorulardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:¹⁵

2.1. Ben Neyim?

Kişinin kendisiyle ilgili duyguları, düşünceleri ve algıları çok önemlidir. İnsanın kendisini tanıması için öncelikle bu soruya cevap araması gerekir. Bu sorunun cevabı benliğin gelişmesinde etkili olan faktörlere göre ya tamamıyla olumsuz ya da tamamıyla olumlu olabilir. Olumlu tarafından cevap verecek olursak; insan Allah Teala'nın yeryüzündeki halifesi misyonuyla “ahsen- takvim” mertebesiyle yaratılan, hayatta çeşitli endişe ve beklentileri olan bir varlıktır. Yerin, göğün ve dağların kabullenmekten çekindiği emanetin taşıyıcısı olan, Rububiyet sıfatının hakikatlerini gösteren ve tanıttıran, meleklerin önünde secde ettiği mükerrem bir varlıktır. Allah Teala'nın sıfatlarını yansıtan bir aynadır. Olumsuz tarafından baktığımızda ise insan; terbiye edilmemiş emmare nefsin dürtülerinin etkisiyle yaratılış gayesine uygun davranmadığında hayvanlardan daha aşağı seviyeye yani “esfel-i safilin”e düşme riskiyle karşı karşıya olan bir varlıktır.

2.2. Amaç ve Hedefim Nedir?

Bu soru ile kişi toplumsal yaşamdaki statüsü, rolü ve saygınlığını tespit etmektedir. Yaratılış amacının farkında olan kişi benliğinde kendisini nasıl görmek istediğini, kendisine nasıl bir değer biçtiğini, değerine ve saygınlığına zarar veren unsurları belirlemeye ve onlardan arınmaya çalışmaktadır. Kendisini ve yaşadığı çevreyi ıslah ve ikmal ile mükellef olan insan, imkân ve yeteneklerini kullanarak yaratılış amacına uygun hedef ve amaçlar belirlemelidir. Böylelikle kendisini gerçekleştirme ve ideal kişilik anlamına gelen insan-ı kamil¹⁶ olma hedefini ve mertebesini de gerçekleştirmiş olur.

¹⁴ Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, (2. Basım), Nobel Yay., Ankara 2012, 70.

¹⁵ Köknel, Özcan, *Kişilik*, Öz Dizgi Matbaası, İstanbul 1986, 79-80.

¹⁶ İnsan-ı Kamil: İlahi âlemler ile külli ve cüz'i olarak kevnî alemleri ihata etmiş zattır. İlahî kitapları ve kevnî kitapları cami' olan kitap da budur. İnsan-ı kamile, ruhu ve aklı itibarıyla “aklı kitap” denir. Ümmü'l-kitab şeklinde de isimlendirilir. Akl-ı evvelin alem-i kebire ve hakikatlerine nisbeti ne ise insan ruhunun bedene ve bedeninin kuvvelerine nisbeti aynıyla odur. Nefs-i natika insanın kalbi olduğu gibi külli nefis de alem-i kebirin kalbidir. Bunun için alem, insan-ı kebir; insan da alem-i sağır diye isimlendirilir. (bkz. Cürcani, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, (Trc. A. Mecdi Tolun), Litera Yay., İstanbul 2014,71-72.)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2.3. Ne Yapabilirim?

Bu soruyla kişi kendi kapasitesini belirlemeye çalışır. Bu konuda öncelikle yapılması gereken husus, bedensel, zihinsel ve duygusal gereksinimleri tam anlamıyla bütünleştirmektir. Ahsen-i takvim kıvamında birçok yetenekle donatılarak Rabbinin inayetiyle varlık alemine çıkan insan, varlık nedenine bağlı kaldığı müddetçe mükerrem varlık mertebesine ulaşabilirken, nefsin kural tanımaz isteklerinin peşinden gittiğinde ise hayvanlardan daha aşağılara düşme riskiyle karşı karşıyadır. Rabbine karşı son derece zayıf ve muhtaç olduğunun farkında olan kişi, Rabbinin inyeti olmadan nefes bile alamayacağını bilir. Öbür taraftan yine Rabbinin inyeti ve keremiyle her türlü zorluğun üstesinden gelebileceğini bilir. Kendini bu şekilde bilen kişi, Firavun gibi kavmine “Ben sizin biricik Rabbinizim” diyecek kadar haddini aşamaz. Bu durumda objektifliği yakalayamayan ve içinde bulunduğu benlikle olmak istediği benlik arasındaki farkı kestiremeyen kimi insanlar deyim yerinde ise kendini dev aynasında görerek benliğine gereğinden fazla anlam yüklemektedirler. Bu bağlamda arzularını ilahlaştıran Firavun gibi insanlar, acizyet ve çaresizliklerini ancak ölümün soğuk nefesini enselerinde hissettiklerinde anlarlar.

2.4. Doğru ve Yanlış Olanlar Nelerdir?

Bu soru, insan hayatını anlamlı kılan ve bu konuda cevap verilmesi gereken temel bir sorudur. Kişi, eylem ve söylemlerini kısacası yaşamını tüm yönleriyle ortaya koyup, belli bir değerler şablonu çerçevesinde değerlendirmesi gerekir. Değerler, insana iyiliği yapma, kötülüğü terketme mükellefiyeti yükler.¹⁷ O halde değer yargılarım nelerdir? neye ve kime göre doğru ve yanlış gibi sorulara verilen cevaplarla kişi içinde yaşadığı sosyal çevreden kendisine göre edindiği değerler sistemini tanımaya çalışır. Sözgelimi “başkalarına yardım edilmeli” veya “önce kendi çıkarımı düşünmeli” gibi cevaplarla insanlar olumlu veya olumsuz seçimler yapar. Bu seçimleri yapmada toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel yapısının etkisi oldukça büyüktür.¹⁸ İnsanın benliğini tanıması, duygularının etkisinde kalmadan bu sorulara objektif ve samimi bir şekilde cevap vermesi ile mümkündür.

3. İNANÇ AÇISINDAN İNSAN TİPLERİ

İslam inancına göre insanlar inanç açısından birkaç gruba ayrılmaktadır. Bunlar, mü'min, müşrik, münafık ve kafirlerdir. İnsanın olumlu ve olumsuz birtakım güçlerle donatılmış olması ve insanda bu zıt kutupların potansiyel olarak içiçe bulunması, onun yeryüzündeki varlık nedenidir. Nitekim, insanın bir şeyle sorumlu tutulabilmesi için, o şeyi yapıp yapmama kabiliyeti, gücü ve özgürlüğünün olmasına bağlıdır.

İnsan irade sahibi bir varlıktır. İnanç en genel anlamıyla bir kabul anlamı taşır. Dolayısıyla insan, doğuştan yaratıcısını arama, merak etme, bulduktan sonra da O'nun isteklerini yerine getirme, meyil ve kapasitesinde yaratılmıştır. Allah'ın varlığını kabul etmek, aynı zamanda inancın gerektirdiklerini yerine getirmeye (ibadet) hazır olmak anlamına gelir. İbadet psikolojik açıdan önemlidir, çünkü inanç

¹⁷ Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da Kişilik Psikolojisi*, İzci Yay. İstanbul 1997, 46.

¹⁸ Güney, a.g.e.,73.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kendisini destekleyici bir unsura her zaman muhtaçtır. İbadetler inancı yaşatan, onu sürekli yenileyen bir görev üstlenir; inanılan şeye bağlılığı sürekli hatırlatır. İnsan genetik olarak dini yapılar oluşturmaya eğimli olmasına karşılık, dindarlık biçimini içinde doğduğu ve aidiyet hissettiği kültür grubuna göre belirler.¹⁹ Hz. Peygamber insanın bu özelliğine şu hadis-i şerifle işaret ediyor. *"Her çocuğu annesi fitrat üzere dünyaya getirir. Onun bu hali konuşma çağına kadar devam eder, sonra anne-babası onu Hristiyan, Yahudi, Mecusi yapar. Eğer anne-baba Müslümansa, çocuk da Müslüman olur"*²⁰ Bu hadisten anladığımız kadarıyla, her ne kadar fitratın davranışlar üzerinde belirleyici bir etkisi olsa da bu etkinin zorlayıcı bir yönü yoktur.

İnsanın doğuştan getirdiği saf ve temiz fitratını koruyabilmesi, hayatında kötülüklerden ve zararlı tutum ve davranışlardan elinden geldiği kadar uzak durmasıyla mümkündür. Bu noktada, Kur'an'ın omurga kavramlarından biri olan takva yani kişinin iyi ve kötüye karşı geliştireceği tutum öne çıkmaktadır. Takva, kişinin Allah'ın kendisini sürekli kontrol ettiğinin bilinciyle zarara uğrayanlardan olmamak için Allah'ın çizdiği sınırlara yaklaşmamasıdır. Takva, kötülüğe ve insan karakterini bozup sağlam fitrattan uzaklaştıran sapkınlıklara karşı bir savunma mekânizmasıdır.²¹

İnançsızlık ise ret anlamına gelmektedir. İnanç ve inançsızlık iradi bir karar sonucunda oluşmaktadır. Çünkü irade kullanımı kabul ve ret ile mümkün olmaktadır.²² Herhangi bir konuda mevcut alternatiflerden birini tercih etmek, aynı zamanda onun doğru olduğuna yönelik bir inancı meydana getirir. İnanç oluşuktan sonra birey belirsizlikten kurtulur. Bunun en güzel örneği, âhirete inanmak gerektiğine dair ileri sürülen ve “bahse girişme” diye anılan kanıttır. İslâm dünyasında ilk defa Hz. Ali'nin bir inançsızla tartışması sırasında kullandığı belirtilen kanıtta göre âhirete iman eden kişi eğer inancında hata etmişse hiçbir şey kaybetmeyecek, fakat inanmayan kişi yanılmışsa çok şeyden mahrum olacaktır. Bu bağlamda kabul ve ret açısından insanları özetleyecek olursak:

3.1. MÜMİN

Allah'a, Hz. Peygamber'e ve O'nun haber verdiği şeylere yürekten inanıp, kabul ve tasdik eden kimseye mümin denir.²³ Müminler âhirette cennete girecekler, orada pek çok nimetlere kavuşacaklardır. Günahkâr müminler, suçları ölçüsünde âhirette cezalandırılırsalar da sonunda cennete konulacaklardır. Müminlerin ebedî cennetlik olacağına dair Kur'an'da pek çok âyet vardır:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

İman edip yararlı iş yapanlara gelince, onlar da cennetliklerdir. Onlar orada süreli kalırlar.²⁴

¹⁹ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2014, 63.

²⁰ Buhari, Cenaiz: 125, Müslim: 2047, Ebu Davud: 4714, Tirmizi: 2138, Ahmed b. Hanbel: 223.

²¹ Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara 2013, 48.

²² Karaca, a.g.e., 127.

²³ *İslam İlmihali*, TDV Yayınları, Ankara 2006, I, 77; el-İsfahani, a.g.e., 100.

²⁴ Bakara:2/82.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İlk anlamıyla iman, güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutumu anlatır. Bu tutum, samimiyetine inanıp güvendiğimiz bir yakınımızla aramızdaki irtibata benzer bir ilişkinin ifadesidir. Dolayısıyla iman, insanın ruhsal yönüne olumlu etki yapmaktadır. Bu bağlamda mü'min, insanların kendisinden emin olduğu, elinden ve dilinden zarar görmediği, etrafına güven veren kişidir. Hz. Peygamberin, canına kast eden düşmanlarının dahi kabul ettikleri “el-emin” sıfatı bunun en bariz örneğidir.

İnanmak, insanın temel özelliklerinden biridir. O, kendisine ve kendisini saran bütün bir tabiata hakim olan, sonsuz kudret sahibi bir yaratıcının var olduğu inancından ayrılmaz.²⁵ Ergenlik çağına gelmiş, aklını ve şuurunu yitirmemiş insan Allah'ın varlığını kabul eder. Bu, onun yaratılışının, aklını ve şuurunu kullanımının tabii bir sonucudur. Bununla birlikte inmayan, inancını şirkle kirletenler ve inanmadığı halde inanmış gibi davranan insanların da var olduğu bir gerçektir. Bunlar tabii yaratılışlarını koruyamamış kimselerdir.

Mü'minler; akıllı, zeki, alim, uyanık, idrak eden, kar ve zararı ayırt eden, dost ve düşmanı tanıyan, dünya ve ahireti arasında dengeyi sağlayan, ölümden sonraki hayatını düşünüp ve onun için çabalayan, nefsinin muhasebe edip gerektiğinde özeleştiri yapabilen, Müslümanları dost edininip kafirleri düşman bilen, Müslümanlara marş merhametli zalimlere karşı şiddetli olan, sabırlı, özverili ve diğerkam olmalıdır.

3.2. MÜŞRİK

*Allah'a zatında, sıfatlarında ve fiillerinde eş, ortak koşan, Allah'ın yanında başka ilahlar edinen kimse müşriktir.*²⁶ Şirk, ortaklık demektir, birlemek anlamına gelen tevhidin zıddıdır. Kur'an bütün insanlığı bir olan Allah'a inanmaya davet ediyor. İslam inancına göre şirk en büyük günah olup hiçbir şekilde bağışlanmayacağı belirtilmektedir.²⁷ Şirkin birçok çeşidi olmakla beraber en yaygın ve hemen hemen her dönemde mevcut olanı “şirk-i hafî” diye tarif edilen, Müslümanların amellerini gösteriş, riya olsun diye yapmalarından kaynaklanan gizli şirktir. Ayrıca bazı insanlar, nefsanî arzularını farkında olmadan ilah derecesine yükseltmeleri de bu nevi şirke girmektedir:

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَّةً أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا

²⁵ Topaloğlu, Bekir vd., *İslam İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, 24. Baskı, İstanbul 2016, 43.

²⁶ Gölcük, Şerafettin vd., *Kelam*, Tekin Kitapevi, Konya 1991, 125.

²⁷ Bkz. Nisa: 4/48.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?²⁸

Küfür, iman ve İslam esaslarının hepsini veya bir kısmını inkar olurken şirk, tevhid akidesine aykırı bir inanç tarzı oluyor. Çeşitli şekillerde tezahür eden ve tevhid inancını zedeleyen şirk en büyük zulüm olarak kabul edilerek İslam açısından reddedilmiş ve yasaklanmıştır. Tüm peygamberlerin ortak inancı olan tevhid, Allah Teala’yı zatında, sıfatlarında, fiillerinde bir ve tek kabul etmek, bu noktalarda O’na ortak koşmamaktır.

3.3. MÜNAFIK

Allah’ın birliğini, Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve onun, Allah’tan getirdiklerini kabul ettiklerini söyleyerek, müslümanlar gibi yaşadıkları halde, kalpten inanmayan kimselere münafık denir. Münafıkların içi başka dışı başkadır. Sözü özüne uygun değildir.²⁹ Bir âyette şöyle buyrulur: “İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde ‘Allah’a ve âhiret gününe inandık’ derler”³⁰ Münafıkların gerçekte kâfir oldukları bir başka âyette şöyle ifade edilir: “Onların Allah yolundan sapmalarının sebebi, önce iman edip sonra inkâr etmeleridir. Bu yüzden kalpleri mühürlenmiştir. Artık onlar hiç anlamazlar”³¹

Münafık, dünyaya ait bir menfaatinden dolayı Müslüman gözüktür. Kendisine, zahiren Müslüman gözüktüğü için, İslam’ın hükümleri uygulanır, Müslüman muamelesi görür. Ama gerçekte kalbinde tasdik olmadığı için kâfirdir. İnsanların inkar bakımından en tehlikelisi münafıklardır.

3.4. KÂFİR

İslâm dininin temel prensiplerine inanmayan, Hz. Peygamber’in yüce Allah’tan getirdiği kesin olan ve tevâtür yoluyla bize kadar ulaşmış bulunan esaslardan (zarûrât-ı dîniyye) bir veya birkaçını yahut da tamamını inkâr eden kimseye kâfir denir.³² Meselâ namazın farz, şarabın haram oluşunu inkâr eden, meleklerin ve cinlerin varlığını kabul etmeyen kimse kâfirdir. Kâfir sözlükte “örtün” anlamına gelmektedir.³³ Gerçek ve doğru inancı örttüğü, yanlış şeylere inandığı için böyle kimselere kâfir denmiştir. Bir insan kâfir olarak ölürse ebedî cehennemde kalacaktır. Bu konudaki âyetlerden birinde şöyle buyurulmuştur: “(Âyetlerimizi) inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüş olanlara gelince, işte Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üstünedir. Onlar ebediyen o lânet içinde kalırlar. Artık ne azapları hafifletilir, ne de onların yüzlerine bakılır”³⁴

3.4.1. İnkarcı Akımlar

²⁸ Furkan: 25/43.

²⁹ Gölcük, a.g.e., 124.

³⁰ Bakara: 2/8.

³¹ Münâfikun: 63/3.

³² Gölcük, a.g.e., 124.

³³ el-İsfahani, a.g.e., 918.

³⁴ Bakara 2/161-162.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

a. Materyalizm

“Kainatı kim yaratmıştır?” sorusuna verilen cevaplardan bir olumlu diğeri olumsuzdur. Olumlu olanı, “Kainatı Allah yaratmıştır” tarzında olanıdır. Olumsuzu ise, “Kainat yaratılmamıştır” veya “Kainatın yaratıcısı yoktur” şeklinde ifade edilebilir. Bu görüşü benimseyenlere göre kainat veya tabiatın oluşumu da işleyişi de madde iledir. Bu sebeple söz konusu düşünce tarzına “tabiatçılık” veya “maddecilik” (materyalizm) denilmiştir.³⁵ Oysa Allah Teala, bu düşüncenin ne kadar mantıksız ve temelden yosun olduğunu şöyle beyan atmaktadır.

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ

Yoksa onlar, yaratıcının, kâinata kanunlar koyanın varlığını hesaba katmadan, yaratıcısız, sebepsiz mi yaratıldıklarını düşünüyorlar? Yoksa kendilerinin, emre, yasağa muhatap olmayan, yaratıcılar olduğunu mu söylüyorlar?³⁶

b. Darwinizm

Evrim teorisi (tekamül nazariyesi) diye de anılan ve İngiliz biyoloji bilgini Darwin (1809-1982) tarafından geliştirilen bu görüş de kainatın yaratılışını meçhule bırakmış, başka bir deyişle maddenin yaratılmamış olduğuna inanmış materyalist bir akımdır. Bu görüşün taraftarlarına göre tabiata hakim olan, öna yön ve şekil veren yüce bir varlık yoktur.³⁷ Dolayısıyla Darvinsiler maddeyi yine madde ile izah ederek madde ötesi bir varlığın, yani Allah’ın mevcudiyetine gerek görmemek suretiyle küfre girmektedirler.³⁸

c. Pozitivizm

Allah’ın varlığı-yokluğu münakaşasında ön plana çıkan akımlardan biri de pozitivistizmdir. Bu düşünce akımını benimseyenlere göre, “insan”da Tanrı’ya inanma fikri ve duygusu yoktur. Onlara göre pozitif bilim çağına giren insan, bütün tabiat olaylarını deney ve gözlem yoluyla anlamakta, açıklayabilmektedir. Beş duyu ile idrak edilen tabiatın ve tabiat olaylarının dışında, insanın kavrayabileceği bir gerçek yoktur diyerek başta Allah’ın varlığı olmak üzere metafizi inkar etmektedirler.

d. Freudizm

Freudizm, Viyanalı doktor Sigmund Ferud (1856-1939) tarafından ileri sürülen görüştür. Ona göre insana hakim olan, onu idare eden iki önemli iç güç vardır: Korku ve cinsiyet duygusu. İnsanın davranışlarına yön veren, ondaki anne-baba sevgisi, vatan sevgisi, Allah sevgisi gibi yüksek duygulara

³⁵Topaloğlu, a.g.e., 46.

³⁶Tur: 52/35-36.

³⁷Topaloğlu, a.g.e., 48.

³⁸ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990, I/295.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kaynak teşkil eden bu iki duygudur, özellikle cinsiyet içgüdü. Aslında insan ruhunda, insan psikolojisinde Allah’a inanma temayülü yoktur.³⁹ Ne varki o, bir tarafından aciziyet ve korkunun, diğer yönden çeşitli engeller karşısında tatmin edilemeyen cinsi duyguların baskısı altındadır. Şuur altındaki bu rahatsızlık şekil değiştirerek vatan sevgisi, insanlık sevgisi, Allah sevgisi tarzında kendini gösterir. Dolayısıyla insanın gerçek yapısında Allah inancı, din duygusu diye bir şey yoktur diyerek inkara sapmıştır.

Tembellikleri, menfaatleri, aşağılık arzularının baskısı sebebiyle irade zaafına düşenler de Allah’ı inkar etmişlerdir. Gerçeği duymak istemedikleri için kulaklarını tıkaşlar, anlamak istemedikleri için akıllarını dondurmuşlardır. Onlar, bu hali zaman içinde tamamen benimseyerek karakter haline getirmişler ve adeta insani tabiatlarını değiştirmişlerdir. Böyleleri için Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyrulur:

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَّةً أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً
أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَ هُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلُ سَبِيلًا

Heva ve hevesini tanrı edinen kimseyi gördün mü? Şimdi onun üzerine sen mi vekil olacaksın (da onu Allah’ın azabından koruyacaksın)? Yoksa sen, onların büyük çoğunluğunun gerçekten senin davetini dinleyeceğini, yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar ancak hayvan gibidirler. Hatta onlar yolca daha da sapıktırlar.⁴⁰

O halde denilebilir ki, her asırda Allah’a inanan büyük kitlelerin yanında, O’na inanmayan insanlar da olacaktır. Başka bir deyişle Allah’ın varlığını gösteren bütün delillere rağmen inkarı peşinen kabul eden insanlar da olmuştur ve bundan sonra da olacaktır.

SONUÇ

İnanmak, insanın temel özelliklerinden biridir. O, kendisine ve kendisini saran bütün bir tabiata hakim olan, sonsuz kudret sahibi bir yaratıcının var olduğu inancından ayrılamaz. Bununla birlikte yerlerin, göklerin, canlı cansız bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah’ın varlığı şüphe götürmez bir gerçek olmakla beraber bu gerçeği kabul etmeyenler de mevcuttur. Kur’an-ı Kerim’de de belirtildiği üzere, hakikat bütün çıplaklığı ile onlara gösterilse bile inkar ve inatlarında vazgeçmeyenler, insandaki fitri inanma duygusunu yok edemezler. Gözleriyle görmedikleri hiçbir şeye inanmadıklarını iddia edenler dahi ölümün soğuk nefesini enselerinde hissettiklerinde kendiliğinden “Allah! Allah!” dediklerine çoğu kimse şahit olmuştur. Kavmine, “ben sizin biricik rabbiniz” diyen Firavun, Kızıl

³⁹ Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yayınları, İstanbul 1990, II/79; Topaloğlu, a.g.e., 53.

⁴⁰ Furkan: 25/43,44.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Denizde boğulacağını anlayınca, “İsrailoğulları'nın iman ettiğiinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de müslümanlardım”⁴¹ demek zorunda kalmıştır.

Demek ki dünya dediğimiz iki kapılı konağa imanla girilir, ondan imanla çıkarılır. Giriş anındaki iman tabii, bir bakıma şursuz ve iradesiz bir haldir. Çıkış anındaki iman –şuurlu olsa bile- gayri ihtiyari ve zoraki olması durumunda böyle bir imanın sahibine herhangi bir faydasının olmayacağı Kur'an-ı Kerim'de belirtilmektedir.⁴² Önemli olan, insan doğuştan mevcut olan iman kabiliyetini erginlik çağından itibaren kendi iradesiyle geliştirsün, hayatına hakim kılsın, dünyaya veda ederken de hayatı boyunca sahip olduğu bu imanla Allah'ın huzuruna çıksın.

KAYNAKÇA

- Alusî, Şehâbeddin Mahmûd , *Ruhu'l-Meani fi Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'u'l-Mesani*, Daru'l-İhyau't-Turasu'l-Arabi, Beyrut, ts, XXIV
- Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Literatürk Yayıncılık, 6. Baskı, Konya 2012.
- Cürcani, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, (Trc. A. Mecdi Tolun), Litera Yay., İstanbul 2014.
- Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara 2013.
- Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, (2. Basım), Nobel Yay., Ankara 2012.
- Gölcük, Şerafettin vd., *Kelam*, Tekin Kitapevi, Konya 1991.
- İsfahani, Rağib, *Müfredat*, Trc. Abdulbaki Güneş, Çıra Yayınları, İstanbul 2012.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.
- İslam İlmihali, TDV Yayınları, Ankara 2006, I.
- İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Kahire 1960, I-II.
- Karagöz, İsmail vd., *Dini Terimler Sözlüğü*, TDB Yayınları , Ankara 2010.
- Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2017.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da Kişilik Psikolojisi*, İzci Yay. İstanbul 1997.
- Köse, Ali, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII.
- Köknel, Özcan, *Kişilik*, Öz Dizgi Matbaası, İstanbul 1986.
- Macid, Fahri *İslam Ahlak Teorileri*, (Çev., Muammer İskenderoğlu vd.), Litera Yay., İstanbul 2004.
- Mengüşoğlu, Takyettin, *İnsan Felsefesi*, Doğubatı Yayınları, Ankara 2015.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yayınları, İstanbul 1990, I-IV.
- Tarhan, Nevzat *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2014.
- Topaloğlu, Bekir vd., *İslam İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, 24. Baskı, İstanbul 2016.
- Özsoy, Ömer vd., *Konularına göre Kur'an*, Fecr Yayınları, Ankara 2013.

⁴¹ Yunus: 10/90.

⁴² Mü'minun: 40/84-85.

الوحدة الانسانية في القرآن الكريم

د. سالم عمر طاهر دوسكي

Duhok Üniversitesi/IRAK

مستخلص البحث

الوحدة الانسانية، وحدة على أساس الكرامة والعدل والحرية والأمن والمحبة لكل البشر والمساواة بينهم، وعلى مسافة واحدة من الجميع من دون فرق بين معتقداتهم بين أن يكونوا مسلمين أو كتابيين أو غيرهما. ولقد نظر الاسلام الى الإنسان نظرة خاصة في أرقى تصور حيث أكرمه الله سبحانه تعالى بمعزل عن دينه وانتمائه العرقي والقومي ووضع المادي وغير ذلك، وهذا يهيئ البيئة الملائمة للتقارب والتعايش والسلام بين الناس على اختلافهم. والإنسان خليفة الله في الأرض، المكلف من قبله سبحانه بمسؤولية عمارة الأرض لما سخر له من الإمكانيات المحيطة به. ولم تقتصر الحقوق في القرآن الكريم على المسلمين فقط، بل أشركت غير المسلمين في كثير من الحقوق العامة، وهو ما لم ينله الإنسان في دين آخر. وإن أصل الناس واحد وهو التراب، ومن أبوين آدم وحواء، وأن التفاضل على أساس التقوى، والبشر جميعاً إخوة في الإنسانية. وفي سورة الحجرات طريق للوحدة الإنسانية، وتعامل الناس مع بعضهم بعضاً ضمن دستور أخلاقي يصلح التطبيق. كما استنتج البحث، أن القرآن الكريم يؤكد على وحدة أصل الناس، وهو مخلوق مكرم. ويعد القرآن الكريم الوعاء الأصح لتحقيق الوحدة الإنسانية على اختلاف الناس. ويوصي البحث بضرورة التكاتف والتعاون بين جميع المؤسسات داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، ومع غير المسلمين لتقديم برامج وخلق مناخ تعزز الوحدة الإنسانية.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Summary of the research Human unity and integrality

The human unity was built on the basis of dignity, justice, freedom, security and love for all human being within the equality among them in order to be at the same distance from all opinions without any differences between their beliefs, whether they are Muslims or People of book (Christian or Jewish) or belonging to others non-heaven credo. Islam has evaluated the man-kind regardless their affiliations or ethnicities or nationalities in a very distinguished way which Allah has granted him on this earth. All these factors have created a safe environment for people to coexist and live together peacefully despite their differences and approaches.

Man is the successor of Allah on this land. The Almighty entrusted him the responsibility of constructing this land by offering him all potential resources to achieve this mission successfully.

The rights in the Holy Qur'an were not limited to Muslims only, but also many of these rights were granted to non-Muslims.

The origin of man is the same. All human are from mud and from the same parents (Adam and Eve) but the differentiation is on the basis of piety and reform.

All human beings are brothers in humanity.

In Surat Al-Hojurat was mentioned that there is a path to human unity, and people must deal with each other within a moral constitution that can work properly on all.

The research also concluded that the Qur'an emphasizes on the man as a sacred creature and all human beings are from the same origin.

The Holy Quran is considered the best source for achieving human unity among people.

Finally The research recommended on the necessity of solidarity and cooperation among all institutions inside or outside the Muslim communities or even with the non-Muslims communities that may help to establish programs and create a peaceful atmosphere that promotes human unity.

تمهيد:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير خلق الله وخير الهداة، وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين....

وبعد:

أولى الفكر الإسلامي المعاصر أهمية كبيرة للإنسان في الإسلام لا سيما في العقود الأخيرة في محاولة منه لمواكبة تصاعد وتيرة مبادئ حقوق الإنسان في الغرب وضياها في العالم الإسلامي، ولدرء الشبهات حول مدى اهتمام الإسلام بهذه القضية الساخنة.

ويؤمن الفكر الإسلامي المعاصر بأن الإسلام سبق المذاهب الفكرية الأخرى في تعزيز حقوق الإنسان وحرياته، كما أنه اتصف بالواقعية والعملية إذ لم يترك تلك الحقوق لرغبة الأفراد والحكومات وإنما جعلها فروضاً تدخل ضمن إطار التكليف الإلهية، بل رتب عليها مسؤوليات دنيوية وعواقب أخروية.

فإن من الضروري - في واقعنا المعاصر - بيان الجانب الإنساني في ديننا الحنيف، حيث إن الإنسان - كل إنسان - خلقه رب واحد ومن أصل واحد هو الطين، ولذا جاء التكريم للإنسان.

يظهر أن الإنسانية لم تكن وليدة عصر النهضة أو القرون الوسطى على اعتبارها حق مشاع في الفكر الإنساني منذ قديم الزمان وإن تعددت أشكال التعبير عنها. وظهرت تلك النزعة في بعض النصوص والمراسلات والمعاهدات التي كتبها بعض

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

الخلفاء بعد ذلك، ومنها عهد الأمام علي بن أبي طالب إلى عامله المقترح على مصر، مالك بن الحارث الأشتر النخعي، والتي (كانت بمثابة استراتيجية عملية لإدارة الحكم، والتي جاء فيها 'الرعية صنفان، إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق')

نحن المسلمون نعيش حالة استثنائية، فريدة في كره بعضنا بعضاً وكره العالم لنا، بسبب المفاهيم المغلوطة والتوجهات الفكرية المنحرفة عند بعض المسلمين، والذي أفرز منها جماعات اارهابية تقتل المسلم وغير المسلم على اساس المذهبية والديانة، بل رأينا آثار الفكر المنحرف في آلاف القتلى والجرحى والمشردين، وفي ملايين الفقراء والمعدومين والجوعى والأسرى وغيرهم.

قد وضع الرسول(ص) وفق القرآن الكريم، مساحة واسعة من الحرية للناس في ظل تنوع العقائد والأديان السماوية المختلفة الموجودة، ناهيك عن الثقافات والاعتقادات الأخرى في ذلك الوقت.

والإنسان هو مسلم بالدرجة الأولى، وهو نظير لبقية البشر بالدرجة الثانية، وهذا الإنسان لي بهيمة حيوانية، إنما هو كائن عاقل، مخلوق للارتقاء بذاته إلى ذروة القيم الإنسانية، وهو ذو قيمة في حد ذاته كإنسان أكرمه الله سبحانه وتعالى، وسبب وجوده خوض معركة المكانة الأرقى في الحياة الدنيوية والأخروية.

الوحدة الإنسانية في القرآن الكريم

الوحدة الإنسانية: هي وحدة على أساس الكرامة والعدل والحرية والأمن والمحبة لكل البشر والمساواة بينهم، وبحقوقهم والمساواة بينهم حتى في اللحظة والنظرة، وعلى مسافة واحدة من الجميع من دون فرق بين معتقداتهم بين أن يكونوا مسلمين أو كتابيين أو غيرهما. وضرورة التعايش الإنساني مع الآخر، وهو لا يتحقق إلا بتكوين وتشبيد علاقات إنسانية طيبة وحميمة مع الجميع بمن فيهم المختلف المتعارض في الرأي، بل والأكثر من ذلك لابد من الاستمرار فعل الخيرات والبر والإحسان للجميع، بمن فيهم من يختلف معنا، بشرط أن لا يمارس العدوان علينا ولا على قيمنا.

تتفاوت المجتمعات البشرية في المستوى الذي وصلت إليه من الرقي والتقدم، بحسب توافر المقومات الإنسانية فيها، من حماية للأرواح والأعراض، والأجسام والعقول والأموال وسيادة المثل العليا، وتحقيق الكرامة والعزة وحفظ حقوق الإنسان والكائنات الحية والبيئة، وهذه المقومات الإنسانية هي حقوق للناس أجمعين، ومن واجب السلطة الحاكمة الراشدة حماية هذه الحقوق وتعزيزها، ومنع المساس بها أو الاعتداء عليها. وهذا كله لا يتم إلا بالتربية الإيمانية والتصدي لعوامل الشر والفساد والانحطاط الخلقي والاجتماعي في المجتمعات الإنسانية، كجرائم القتل، والتعذيب، والسرقه، والغصب ونشر الكفر والإلحاد، وشيوع التحلل الخلقي، والزنا، والقذف والذم والسب والشتم، والاعتداء على كرامة الإنسان، والاعتداء على الشرائع السماوية وشيوع التحلل الخلقي، والزنا، والقذف والذم والسب والشتم، والاعتداء على كرامة الإنسان، والاعتداء على الشرائع السماوية²والرسل وباقي الأديان).

وقد حَدَّدَ رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع أهم أسس توثيق الوحدة الإنسانية فقال: (يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لأدم من آدم من تراب، إن أكرمكم عند الله اتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى)³ (ألا هل بلغت اللهم اشهد).

1- جذور النزعة الإنسانية في القرن الأول الهجري: رسول محمد رسول (باحث أكاديمي عراقي)، بحث محكم، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015.

- آيات قرآنية في الوحدة الإنسانية: د.نظمي خليل أبو العطا موسى (من موقع الدكتور في الأنترنت)، إدارة المكتبات العامة، مملكة البحرين، 2007م.
- السيرة النبوية، أبو الحسن الندوي، ص398، دار القلم، دمشق، سوريا، 2001.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

وقال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا فضل لعربي على عجمي، ولا عجمي على عربي، ولا أحمري على 4 عَلِيمٌ حَبِيبٌ) (أسود، إلا بالتقوى) رواه أحمد.

فحوى هذا أن القرآن قد وضع الإنسان-علماً وديناً- في موضعه الصحيح، حين جعل تقسيمه الصحيح إنه (ابن ذكر وأنثى)،⁵ وأنه ينتمي بشعوبه وقبائله إلى الأسرة البشرية التي لا تفاضل بين الإخوة فيها بغير العمل الصالح وبغير التقوى)

وبذلك ينتفي التمييز العنصري، ونفتح أبواب الوحدة الإنسانية البعيدة عن التعصب للجنس أو اللون، أو العصبية الجاهلية، وبذلك تُزال الحواجز الجنسية واللونية واللغوية بين العباد وتوثق بينهم الوحدة الإنسانية. وتنتفي أيضاً عن الإسلام تهمة التمييز بين الناس على أسس جاهلية أو أسس خلقية فطرية جبيلة، الإسلام يفرق بين الصالح والطالح، والتقوي والفاجر، والنافع والمضر، والمفسد والمصلح.

أولاً: منزلة الإنسان في القرآن الكريم

لقد نظر الإسلام الى الإنسان نظرة خاصة في أرقى تصور حيث أكرمه الله سبحانه تعالى بمعزل عن دينه وائتمائه العرقي والقومي ووضع المادي وغير ذلك، يقول الله سبحانه: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ) وكذلك خاطبه الله سبحانه باعتباره كائنًا سخر له ما في السموات والأرض حيث⁶ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) ، وقال: ⁷يقول سبحانه: (ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرةً وباطنةً) ، والإنسان يعمل في اطار فردي⁸ (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) وآخر اجتماعي انطلاقاً من استذكار أسرار الله في الخلق والترقي بالوضع الإنساني، كل هذا يهيئ البيئة الملائمة للتقارب⁹ والتعايش والسلام بين الناس بمختلف أجناسهم وقومياتهم وأسابهم و...)

يشير الباحثون الاسلاميون إلى أن أبرز نص قرآني يفرض نفسه كمنص تأسيسي في اطار تأكيد منزلة الإنسان قوله تعالى: ، أي أن¹⁰ (ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) الله تعالى كرم بني آدم بالعقل والنطق والتميز والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد، وقيل بتسليطهم على ما في الأرض وتسخيره لهم، وقيل كل شيء يأكل بفمه إلا ابن آدم، وتفضيله على المخلوقات الأخرى من جماد ونبات¹¹ وحيوان وجن وملائكة).

قيمة هناك ليست (الله رحمه سيد قطب يقول لذا له؛ الحياة وتهيئة بالراعية محفوف الخلاق، سائر على مكرم مخلوق فهو حقوقه؛ له متكامل، كل الإنسان إلى ينظر والإسلام قيمته)، من أجلها تهدد أو الإنسان، هذا قيمة على تعلق الأرض، في مادية

- سورة الحجرات، الآية 13.

- الإنسان في القرآن الكريم: عباس محمود العقاد، ص57، دار الإسلام، القاهرة، مطبعة دار العلوم، مصر، 1973م.

- سورة الإسراء، الآية 70.

- سورة لقمان، الآية 20.

- سورة الجاثية، الآية 13.

- ينظر: الإسلام والتعايش السلمي: عبدالله جبر علوي جبر الخطيب، ط1 ص5 و6، دار الكتب والوثائق ببغداد، العراق، 2017م.

- سبق تخريجها.

- الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد عابد الجابري، ط2 ص153، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2004م.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

لله تعالى، التي هي العبودية لتحقيق ثانياً؛ ومميز مكرم ثم أولاً، مسئول أنه الإنسان خلق من وواجباته. والغاية مهماته ليؤدي⁽¹²⁾ معرفة الله وطاعته

وقد ألغى الاسلام كل الفوارق بين الناس ولم يعترف بأي امتياز أو تفاضل بين الناس بسبب العنصر أو العرق أو الطبقة أو اللغة أو الثروة أو النسب أو غيرها، بل أصبح التفاضل الأساسي والوحيد هو التقوى، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)⁽¹³⁾

والإنسان (أشرف المخلوقات وأعظمها، إذ صنعه الله بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته، وعلمه الأسماء كلها، وحمله الأمانة والمسؤولية، وجعله مستخلفاً في الأرض، وجعل كل ما في الأرض والسماء في خدمته، وجعله صاحب إرادة ووجهه إلى العمل والسعي والكسب لتحقيق ارادة الله، وليقيم المجتمع العادل الكريم على أساس الأخوة الإنسانية والرحمة⁽¹⁴⁾ والكرامة واعلاء كلمة الله ونشرها في العالم)

بل حرم الله سبحانه تعالى قتل النفس البشرية بشكل عام دون مبرر، مسلماً كان أم غير مسلم، من أجل ذلك قص القرآن قصة قتل ابن آدم الأول لأخيه (قصة قابيل وهابيل) ناعياً على القاتل ذلك الفعل الشنيع، وذكر عقب تلك القصة أن الله قرّر حُرْمَةَ القتل، وفرض ذلك على أتباع الشرائع السابقة للإسلام فقال: (مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا، وَهَكَذَا فَمَنْ يَقْتُلْ نَفْسًا وَاحِدَةً،¹⁵ يَغْيِرْ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا)⁽¹⁶⁾ لقد سبق الإسلام كثيراً من العباقره¹⁶ فكأنما اعتدى على كل البشر؛ لأن فعل هذه الجريمة، يجعلها تنتشر ويستتهر بها الناس والمصلحين، حيث فرض للإنسان حقوقاً عديدة، مثل حق الحرية، وتضييق أبواب الرق والاستعباد، فجعل إعتاق العبيد عبادة يتقرب بها المسلم إلى الله تعالى، بل جعل الإعتاق كفارة مقابل بعض المخالفات التي قد يقع بها المسلم.

(وقد بلغ من تكريم المولى تبارك وتعالى للإنسان أنه حرّم على المسلمين أن ينالوا من الآلهة التي يعبدها المشركون بالسب، حتى لا يؤدي ذلك بهم إلى النيل من الله الإله الحق، وفي ذلك تكريم للإنسان؛ فاحترام شعور الإنسان نحو الأشياء التي يقدها احترام لكرامته، فلو سمع المشركون شتم آلهتهم من المسلمين لجرّهم ذلك إلى شتم إلههم، وهم لا يريدون ذلك؛ لأنهم يعتقدون بوجود الله عز وجل، وإن كانوا لا يدينون بالتوحيد، وأيضاً إذا سبّ المسلمون آلهة المشركين فإن المشركين سيجرحون شعور المسلمين كما جرحوا هم شعورهم، وذلك يتعارض مع كرامة كل من الفريقين، ويكون عاملاً من عوامل⁽¹⁷⁾ خلق العناد، وبث الحقد في النفوس)

، أما¹⁸ **خلاصة القول** في ذلك، (إن الأحكام إنما هي لله وحده، فما سماه الله تعالى كفراً وشركاً فهو كما قال الله تعالى) دور الإنسان هو الإصلاح والدعوة إلى الله سبحانه، وليس إصدار الأحكام على الناس ثم تطبيق هذا الحكم.

- منزلة الإنسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة (دراسة نقدية في ضوء الإسلام): محمد عطا محمد أبو سلمان، ص13، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، 2011م.
- سورة الحجرات، الآية 13.13
- الفكر السياسي الإسلامي المعاصر: إعداد: د. أمل هندي الخزعلي ود. خليل مخيف الربيعي، ص70، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، بغداد، العراق، 2016م.
- سورة المائدة، الآية 32.15
- www.albasaer.net - القيم الإنسانية في الإسلام: د. عبدالله بن علي بصفر، موقع البصائر القرآنية، ص6، 16
- حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام: د. صالح بن حسين العايد، ط4ص17 و18، مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، 17
- وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، السعودية، 2008م.
- دعاة لا قضاة: حسن الهضيبي، ص128، دار التوزيع والنشر الإسلامية، موقع مصر أولاً، 1987.18

ثانياً: الاستخلاف في الأرض

إن استخلاف الإنسان في الأرض جاء نتيجة لما يتمتع به من قدرات واستعداد للقيام بمهام قيمة لتمايزه عن المخلوقات الأخرى من خصائص الروح والإرادة والوجدان والشعور والتواصل والتعايش مع الآخرين، واستخلافه على الأرض يترتب عليه إصلاح الأرض وإعمارها، مع التوجه لله سبحانه بالعبادة والاعتراف بما سخره الله له من طاقات ومدخرات في هذه الأرض. لهذا لا بد أن يدرك الإنسان أن مسؤوليته كبيرة وغاية ايجابية وعليه تحمل هذا التكليف وهذه المسؤولية، ويترتب عليه أيضاً الاعتراف بكرامة الإنسان وإثبات حقوقه الاجتماعية المفروضة في حق المساواة الإنسانية.

يقول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ عَامِرَاتُ الْأَرْضِ لَمَا سَخَّرَ لَهَا مِنَ الْإِمْكَانِيَّاتِ الْمُحِيطَةِ بِهِ، الْحَقُّوقُ الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ يَتَمَتَّعَ بِهَا مِنْ حُرِّيَّةٍ وَمَسَاوَاةٍ، فَالْعَقِيدُ فِي الْإِسْلَامِ) ¹⁹ (تتمحور حول العبودية لله، بينما تدور الشريعة على محور المصالح التي منح الله بها الإنسان)

جاء في تفسير القرطبي لهذه الآية نقلاً عن ابن عباس وابن مسعود، وجميع أهل التأويل، أن المقصود بقوله خليفة هو آدم عليه السلام، فهو خليفة الله على الأرض، يخلفه في تنفيذ أحكام شرعه، وإذا كان الأمر كذلك فكل رسول هو خليفة، كما في (وَإِذَا كَانَ الْبَشَرُ جَمِيعاً مَكْلُفُونَ بِالْحُكْمِ، فَهَمَّ خَلَفَاءُ ²¹ قَوْلُهُ: (يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) الله على الأرض، وهذا يدل على ما لهذا الإنسان من شرف، وقد شرفه الله بخلافته، ولا بد أن يكون خليفة الله ذات شرف ²² عظيم، يستمدّها من شرف الخالق بما يناسب بشريته).

الشرعية، الله إرادة إرادته مع لتلتقي له؛ تشريف فيها الأرض، هذه في للإنسان تعالى الله من الخلافة هذه يمكن القول، (إن قبل الأعلى، الملائكة في الخلافة هذه أعلن تعالى الله بأمره، وإن والقيام شرعه وتطبيق الأرض، عمارة في النظام بإحلال وذلك ²³ سبقه لبشر أو للجن، أو للملائكة، شيء والحفاوة التكريم هذا من وليس وتكريمه، بالخليفة للحفاوة ظهورها).

الابتلاء، وتبعية وكسبه، عمله إنسانيته، ومسئولية أمانة من الأدمي النوع يتحمل ما اقتضاها الأرض، في الإنسان خلافة المطلق. بالتسخير الملائكة، منها أعمى والتي والآخرة، الدنيا في العقاب أو الجزاء من

ولا شك أن الإنسان عندما يدرك سر وجوده، فإن ذلك سيؤثر ايجابياً في بناء الذات الإنسانية، وقد أثرت بالفعل عليه، ولذلك تشعبت الأمم إلى فلسفات مختلفة عن الوجود والحياة والموت وما بعد الموت، وبالتالي أثرت على دور الإنسان في ²⁴ الحياة، ولهذا تختلف أدوار الناس في الحياة).

نستنتج مما سبق، أن مظاهر التكريم الإلهي للإنسان يتضمن استخلافه في الأرض، وخلق الله في أحسن تقويم، وتمييزه بالعنصر الروحي عن المخلوقات الأخرى، ثم تسخي الكون لخدمة الإنسان.

- سورة البقرة، الآية 30.19

- سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي، دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق: بن علي محمد، ص223، رسالة دكتوراه، جامعة 20 وهران الجزائر، 2012-2013. وينظر أيضاً: القرآن وقضايا الإنسان: د. عائشة عبدالرحمن، ص34 و35، دار المعارف بمصر، 1998م.

- سورة ص، الآية 26.21

- الكرامة الإنسانية: د. برهان زريق، ص287 و288، موافقة وزارة الاعلام السورية، 2016م.22

- منزلة الإنسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة (دراسة نقدية في ضوء الإسلام)، ص11.23

- الإنسان ووجوده وخلافته في الأرض في ضوء القرآن الكريم: د. عبدالرحمن بن ابراهيم المطرودي، ط1 ص428، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1990م.24

ثالثاً: حقوق الإنسان في الإسلام

تعد حقوق الإنسان ركيزة أساسية وقاعدة تستند إليها الحياة البشرية، ودعمها كبرى تتركز عليها المقومات الانسانية في بناء المجتمع، ولهذا جاء الفكر الاسلامي لمواكبة مسيرة التطور الانساني والتقدم البشري في كل المجالات، وتوضيحاً لطبيعة الحقوق السياسية والاجتماعية الفردية كما حددتها النصوص الاسلامية، ومن هذه الحقوق بشكل عام:

- 1- الحقوق السياسية: يرى الفكر الاسلامي أن الاسلام قد أعطى هذه الحقوق في مجال حقوق الإنسان ونظام الشورى وصنع القرارات المصيرية، حيث لكل انسان له حق المساهمة والاشترك في ادارة البلاد بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومن آلياتها (الانتخاب، الترشيح، الحق في عزل الحاكم والحكومة بحجب الثقة عنهما)⁽²⁵⁾. وهناك حقوق أخرى مثل الحقوق الاقتصادية، والحقوق الاجتماعية والثقافية وغيرها.
 - 2- حرية الرأي: يعد حرية الرأي واجباً شرعياً، وهي أصيلة ومصونة وسمة بارزة من سمات الفكر الاسلامي تدعمه النصوص القرآنية والسنة النبوية وتنهض به قواعد الشريعة وأصولها، ومنها قاعدة (لا اكراه في الدين، النصيحة، الشورى، المصلحة العامة، ...) ⁽²⁶⁾.
 - 3- الحقوق الفردية⁽²⁷⁾: إن حياة الإنسان من هبات الله سبحانه لا يملك التعرض لها إلا وفق الشرع، وإن المجتمع شريك ومساهم في حياة الإنسان، ولا يجوز للفرد التجاوز على حياة المجتمع بدون قرار صادر من سلطة المجتمع، ولهذا يكون حق الحياة هو حق الإنسان، ومن هذه الحقوق الفردية:
- ❖ حق الحياة: إن حياة الإنسان والمحافظة عليها من أساسيات الشريعة الاسلامية، لذلك جاءت الآيات القرآنية ترسخ هذا المفهوم في ذهنية المسلم، لأن الحياة هبة الله لدى البشر ليختبرهم ليقوموا بأعمال الخير، ولا يجوز لأية قوة سلب هذه الهبة الالهية منه، قال تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ)⁽²⁸⁾، بل الإنسان لا يملك الخيار لسلب الحياة من نفسه فكيف بحياة الآخرين. وفي المقابل عظم الله سبحانه من شأن حياة الناس فقال: (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا)⁽²⁹⁾، حيث يستوي في ذلك المسلم وغير المسلم بغض النظر عن الجنس والعرق واللون واللغة والدين.
 - ❖ الحق في الحرية الشخصية: أي أن يكون الإنسان قادراً على التصرف في شؤون نفسه غير معتد على حرية الآخرين، وهذه الحرية لا تؤدي إلى الاضرار والتجاوز على حقوق الآخرين، ولم يقر الشرع هذه الحرية على حساب الجماعة، كما لم يثبتها الجماعة على حساب الفرد، بل وازن وأعطى كل منهما حقه على أساس العدل لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا)⁽³⁰⁾، فالعدالة حق للأعداء كما هي حق للأولياء.

- حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي: د.أمل هندي كاطع الخزعلي والباحث: جابر جواد كاظم الحمداني، ص9، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، 25، المجلد4 العدد3،العراق. وسؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي، دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق، ص254.

- سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي، دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق، ص26.94

- الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، ص80-84. و حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام، د.صالح بن حسين العابد، ص22-24.

- سورة الإسراء، الآية 33. 28

- سورة المائدة، الآية 32. 29

- سورة النساء، الآية 135. 30

❖ الحق في التعليم: وهي فريضة وضرورة انسانية استناداً الى قوله تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)⁽³¹⁾، وكذلك قوله: (الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ النَّبِيَّانَ)⁽³²⁾، والحديث النبوي: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)، وعلى المؤسسات التربوية من الأسرة الى المدرسة والأعلام أن تعمل على ترغيب الناس في التعلم، وهو حق لجميع الناس، ذكوراً وإناثاً، والتعلم تحقق الأهداف المنشودة في اصلاح الأرض وإعمارها، بل يعتبر عمود مبدأ التعايش والوحدة هو نظام التعليم لقوله تعالى: (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ)⁽³³⁾، وهو الذي يخلق فضاءً للتسامح والتعايش وقبولاً للتنوع، وهو حق بديهي معترف من قبل جميع البلدان، ولل فرد الحصول على حقه في التعليم والمشاركة في صنع القرارات التي تضمن تعليمه بشكل أفضل، لأن التعليم والتعلم هما ميدان وسيلتان للتكاتف والوحدة بين أفراد المجتمع⁽³⁴⁾.

❖ حق التملك: يتضمن حق الملكية الفردية وحرية التصرف فيه من البيع والسراء والهبة وغيرها، وهي قاعدة اساسية في الاقتصاد الاسلامي، علماً أن الشرع لم يترك هذا الحق مطلقاً بل وضع له قيوداً لكي لا يصطدم بحقوق الآخرين، وبهذا قد راعى الشرع التوازن بين الملكية الفردية والجماعية، بعيداً عن التطرف الاشتراكي والرأسمالي.

❖ حرية العقيدة: لقوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)⁽³⁵⁾، وقوله: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ)⁽³⁶⁾، بل حدّد وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله: (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ)⁽³⁷⁾.

وكذلك هناك حقوق أخرى للفرد نذكر منها على سبيل التعداد: (حق في التنقل، حق العدالة، حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة، ...).

، في الدلالة³⁸ وليس ثمة أبلغ وأوفى من الآية الكريمة: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ) على عمق مبدأ التعايش في مفهوم الإسلام، ذلك أن المساحة المشتركة بين المسلمين وغيرهم مساحة واسعة، وهذا التعايش لا يعني أبداً أننا متفقون في كل شيء، ولهذا فقد أسس القرآن الكريم ثقافة إنسانية تدعو إلى التعايش بين بني البشر³⁹.

إذن حقوق الإنسان في القرآن الكريم، لم تقتصر على المسلمين فقط، بل أشركت غير المسلمين في كثير من الحقوق العامة، وهو ما لم ينله الإنسان في دين آخر، حقهم في حفظ كرامتهم الإنسانية (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ، وحرمتهم في المعتقد (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، والحياة (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) والتملك والتعليم والشخصية وغيرها.

- سورة البقرة، الآية 31.31

- سورة الرحمن، الآيات 1-4.32

- سورة الزمر، الآية 9.33

- التعايش في القرآن الكريم، دراسة تأصيلية: د. محاسن حسن الفضل عبدالله، ص28، بحث مقدم إلى المؤتمر القرآني الدولي السنوي بمركز البحوث بجامعة 34 ملایا، ماليزيا.

- سورة البقرة، الآية 256.35

- سورة الغاشية، الآية 21.36

- سورة المائدة، الآية 99.37

- سورة آل عمران، الآية 64.38

- التعايش السلمي بين الأديان ودوره في تعزيز الوحدة الوطنية: د. عبير سهام مهدي ود. عمار حميد ياسين، ص109، مجلة الباحث الاعلامي، جامعة 39 بغداد، العراق.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

نستنتج مما سبق، أن التعايش من لوازم الوحدة الإنسانية، أي قبول العيش مع الآخر المختلف دون إقصاء وإكراه وتسلط استناداً إلى قاعدة التباين والاختلاف في الآيات القرآنية، والإقرار بالتعددية وصون حقوق وضمأن المساواة بين الناس، باحتساب أن هذا التنوع والاختلاف هو القاعدة فلا وجود لدولة من الدول دون التنوع فيها. بل أصبح التعايش بين الأمم والجماعات المختلفة ضرورة حتمية في عالم تهيمن فيه التكنولوجيا وشبكات التواصل الاجتماعي، وهذا ما كان عليه السابقون منذ فجر الإسلام، من بناء المسجد والمؤاخاة وثيقة المدينة، حيث قرر في الوثيقة حقوق غير المسلمين في المواطنة.

رابعاً: وحدة الإنسان في الخلق

إن أصل الناس واحد وهو التراب، ومن أبوين آدم وحواء، قال تعالى: (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وأنّ التفاضل على أساس التقوى، قال تعالى: (إنّ أكرمكم عند⁴⁰ واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً))⁴¹ الله الله أتقاكم))

(وفي الإخبار بأنه خلقهم من نفس واحدة وأنه بثهم في أقطار الأرض⁴² قال الشيخ عبدالرحمن ابن السعدي رحمه الله) مع رجوعهم إلى أصل واحدة، ليعطف بعضهم على بعض، ويرفق بعضهم على بعض، وقرن الأمر بتقواه، بالأمر ببر الأرحام، والنهي عن قطعيتها، ليؤكد هذا الحق، وأنه كما يلزم القيام بحق الله، كذلك يجب القيام بحقوق الخلق، خصوصاً الأقرابين منهم، بل القيام بحقوقهم، هو من حق الله الذي أمر به).

(وفي التذكير بالأصل الواحد دلالة على وجوب التزام حدود الإنسانية، وأن⁴³ قال الدكتور وهبه الزحيلي حفظه الله) الإنسان أخ الإنسان أحب أم كرهه، والأخوة تقتضي المسالمة والتعاون ونبذ المحاربة والخصومة والتقاطع. وقال: ذهب بعض العلماء كأبي مسلم الأصفهاني أن المراد أنه خلق من جنسها زوجها فهما من جنس واحد، وطبيعة واحدة، واستدل بقوله تعالى (أي من جنسهم، مثل قوله تعالى: (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ⁴⁴ (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا))، وقال: في الآية فقه: كون البشرية من أصل واحد، أبوهم آدم، وأدم من تراب، فهي النفس الواحدة، ووحدها⁴⁵أنفسكم)) تقتضي جعل الأسرة الإنسانية متراحمة متعاونة متحاببة غير متعادية ولا متخاصمة ولا متقاطعة.

(وكذلك قوله⁴⁶ بل صور الإنسان جميعهم فأحسن صورهم لقوله تعالى: (وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ))⁴⁷تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ))

وهكذا قرر القرآن الكريم دستور الإسلام أن البشرية من أصل واحد تجمعهم أخوة الأصل الواحد، وهذا يستدعي التراحم والحب والتعاون على البر والتقوى، ولو فهم الناس هذا وعملوا به لاخفتت العصبية الجاهلية والتمايز الجنسي واللوني ومن (والعربي، واتحدت البشرية في وحدة واحدة، وحده إنسانية متعاونة، متعايشة متألّفة، تبني لصالح الإنسان، قال تعالى:

- سورة النساء، الآية 1.40

- سورة الحجرات، الآية 13.41

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبدالرحمن بن ناصر السعدي، ص129، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: د. وهبة الزحيلي، ج4ص223، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1991م.

- سورة الروم، الآية 21.44

- سورة التوبة، الآية 128.45

- سورة التغاين، الآية 3.46

- سورة التين، الآية 4.47

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

، فالاختلاف بين الناس آية عظيمة⁴⁸(آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفُ السِّنْتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ من آيات الله الكونية، تعادل خلق السموات والأرض.

(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ : وكذلك إن الإنسان كائن حي، هو فيه حياة هي أكرم حياة؛ لأنها نفخة من روح الله ، فتزداد جلاله الإنسان وتعلو⁵⁰(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي))، سرّ إلهي لا يعلمها إلا الله،⁴⁹ساجدين) قيمته، أن هذه النفخة الروحانية الربانية لا يستطيع العلماء الوصول إليها ليعرفوها فقط فضلا عن أن يتحكموا فيها

نحن جميعاً ننتمي إلى الإنسانية، فيقيناً مشتركاتنا في اضعاف ما نختلف فيه، ولكن الإنسان عدو ما يجهل، بل أسوء من ذلك عندما تروج شائعات مغرضة، واحكام مسبقة وخطيرة، يقف وراءها أصحاب الفكر الضيق تزامناً مع أصحاب الأهواء والمصالح، فيرتكب المجازر والمآسي بحق الناس، وهم يظنون في أنفسهم أنهم من المصلحين.

إن الإنسانية واحدة، وإن النفس البشرية لها القيمة نفسها في جميع انحاء العالم، في الشرق والغرب والشمال والجنوب، في البلاد المتخلفة والبلاد المتحضرة، في الجنس البشري، وأي محاولة تفريق بين الناس إنما هي خطوة في طريق التقاتل والصراع.

خامساً: وحدة الإنسان في الوظيفة

أما الهدف من خلق العالم فهو واضح، فكل ما يحيط بنا هو مخلوق لأجلنا ولمساعدتنا، وقضية تسخيرها قضية واضحة لكل ذي عقل، ولكن يبقى الهدف من خلق الانسان هو الغامض لدى البشر لولا تذكير القرآن وبيانه لذلك.

ولهذا نجد كثيراً من البشر في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل تائهين، معذبين أشقياء تعساء في حياتهم، حتى لو ملكوا الدنيا بأسرها، وذلك لكونهم غير مدركين لغايتهم ولا لهدف وجودهم، فهم يعيشون كما تعيش الأنعام وحتى دون ما تعيشه، لأنها حتى هي مسيرة لغاية معينة، وتحيا لتأدية رسالة محددة لها، موضوعة من قبل خالقها، والانسان اذا عاش كما تعيش الأنعام يشقى ويتعذب حتى دون أن يشعر أو يدرك سبب هذا الشقاء.

فهو يتعذب ويتعب لأنه نكب عن صراطه، ودخل في متاهات الحياة المهلكة دون أن يجد المخرج منها، وقد يقوده تفكيره في البحث عن هذا المخرج الى مخرج خاطئ وقريب قد يراه لقربه ولكن يعمى عما في داخله، وهذا المخرج الخاطئ هو الانتحار، هذا الداء الذي انتشر في هذا الزمن بشكل كبير، ولا سيما في الدول غير المسلمة وحتى الغنية والتي تؤمن الرفاهية لأفرادها بمختلف أشكالها.

إذن، فمن المهم أن يدرك الانسان حقيقة وجوده، والهدف منه، لكي يعمل بالوسائل المباحة للوصول لهذا الهدف، وهو عبادة الخالق والوصول الى رضاه وجنته، فيسارع جاهداً في هذه الحياة الى جميع الأعمال التي تساعد على الحصول هذا

- سورة الروم، الآية 22.48

- سورة الحجر، الآية 29.49

- سورة الإسراء، الآية 85.50

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

الرضا وهذه الجنة، ويكون في الوقت ذاته قد أدى رسالة عبوديته ووفى العهد وحفظ الأمانة، يقول الله سبحانه: (وَسَارِعُوا) 51 إلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ).

إن وظيفة الإنسان في الوجود واحدة، تتبين من خلال فكرة الاستخلاف كما بيّناه آنفاً، قال تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة) 53، وقال: (ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) 52، (إني جاعل في الأرض خليفة).

عقيدته؛ في للمسلم مخالفاً كان لو الغير، على الاعتداء وعدم البناء بل من مقومات الإنسانية في الفكر الإسلامي، المسالمة لا الله تَعْتَدُوا إِنَّ َ وَلَا يُقَاتِلُوكُمْ الَّذِينَ اللَّهُ سَبِيلَ فِي تَعَالَى: (وَقَاتِلُوا قَالِ الْعَدْوَانِ، بِيَارِكِ وَلَا الظلم يقر الإسلام لا لأن أروع ذلك وفي البشرية، النفس على اعتدي إذا في الانتقام، الرغبة جماح كبح إلى الإسلام)، فدعا 54 (يُحِبِّ ِ 55) للسلوك) وتقويم والإنسانية الحقّة، الإسلامية للقيم التجسيد.

لا بد من تجنب قيام نزاع ذات طابع ديني، إذ لها أبعاد في غاية الخطورة، بدايتها تجيش للجماهير على أوتار عاطفتهم الدينية، مصالح بثوب ديني، فيتقاتل الناس دون معرفة السبب الحقيقي للحرب ويستمر القتل.

الله فقال: (إِنَّ َ بِهِ، اللهُ أَمْرٌ مَعْنَوِيًّا، وَقَدْ أَوْ مَادِيًّا كَانَ سِوَاءَ حَقِّهِ، حَقُّ ذِي كُلِّ إِعْطَاءٍ هُوَ وَالْعَدْلُ أَبْعَادُهُ، جَمِيعٌ فِي الْعَدْلِ 56) تَذَكَّرُونَ) (لَعَلَّكُمْ يَعْظُمُكُمْ وَالْبَغْيِ الْفَحْشَاءَ وَالْمُنْكَرَ عَنِ الْقُرْبَى ذِي وَإِيْتَاءَ وَالْإِحْسَانَ بِالْعَدْلِ يَأْمُرُ

والأديان السماوية كلها دعوة إلى عبادة الله وحده، والأنبياء جميعاً أول العابدين لله، وعبادة الله سبحانه وحده هي -إذن- مهمة الإنسان الأولى في الوجود، كما بينت ذلك كل الرسالات، وبذلك فالناس كل الناس مأمورون بعبادة الله فهم مشتركون 57) في الخلافة أيضاً).

58) سادساً: الأخوة في القرآن الكريم

البشر جميعاً إخوة في الإنسانية، وليس لمخلوق بشري أي فضل أو أفضلية على مخلوق آخر، تجعله يتعالى أو يتكبر أو يدعي أنه أفضل من الآخرين، بل يجب عليه أن يتعامل معهم كأخوة في الإنسانية يحترم حقوقهم ويحافظ عليها طالما لم يعتدوا عليه، وطالما عاشوا وتعاملوا معه في سلم وسلام وأمن وأمان، إذن لا بد أن نعلم جميعاً أن البشر أو الناس جميعاً أخوة في الإنسانية بالإجبار وليس بالاختيار، وأصلهم واحد من نفس واحدة مهما اختلفت ألوانهم ومعتقداتهم وأجناسهم وأوطانهم فهم أخوة من أصل واحد، وهذا الأمر لا خيار فيه للإنسان، بل أصلنا ومكوناتنا النفسية واحدة بمعنى أن البشر جميعاً خلقوا من 59) نفس واحدة).

وهنا يمكن أن نذكر معاني الأخوة في القرآن الكريم وهي:

- سورة آل عمران، الآية 133.51

- سورة البقرة، الآية 30.52

- سورة يونس، الآية 14.53

- سورة البقرة، الآية 190.54

- منزلة الإنسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة (دراسة نقدية في ضوء الإسلام)، ص 25.55

- سورة النحل، الآية 90.56

- العبادة في الإسلام: د. يوسف القرضاوي، ط 24 ص 23، مكتبة وهبة للنشر، القاهرة، مصر، 1995 م. 57

- samera-1968.yoo7.com/t3395-topic - الأخوة في القرآن الكريم، منتدى صرخة الأقصى، 2010 م، 58

- كلنا إخوة في الإنسانية... هذا ما يؤكد القرآن الكريم: رضا عبدالرحمن علي، منتدى أساسيات أهل القرآن، 2011 م، 59
www.m.ahewar.org/s.asp?aid=280347&r=0

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- 1- إخوة النسب: قال تعالى: (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ)⁽⁶⁰⁾.
- 2- إخوة الرضاة: قال تعالى: (وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ)⁽⁶¹⁾.
- 3- إخوة القوم أو العشيرة: قال تعالى: (وَإِذْ كُنَّا أَهْلًا عَادٍ إِذْ أَنْزَلْنَا قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتِ النُّذُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ)⁽⁶²⁾.
- 4- إخوة الايمان: قال تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)⁽⁶³⁾.
- 5- إخوة الكفر: قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غَزَىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)⁽⁶⁴⁾.
- 6- إخوة الشياطين: قال تعالى: (إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا)⁽⁶⁵⁾.
- 7- إخوة الجنة: قال تعالى: (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ)⁽⁶⁶⁾.

ثم يلاحظ أن القرآن عندما تحدث عن الانبياء وأقوامهم سماهم إخوان لما لم يصف كفرهم : (وَأَلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَقْسُدُوا). وقال تعالى: (وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ⁶⁷ فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)⁽⁶⁸⁾، إلى غير ذلك من الآيات.⁽⁶⁹⁾، وقال أيضاً: (إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ)⁽⁶⁸⁾ وَقَوْمٌ تَبِعُوا كُلَّ كَذَّابٍ فَحَقَّ وَعِيدِ)⁽⁶⁹⁾،

70: (خلاصة القول، إن العلاقات التي يمارسها الإنسان في حياته نوعان)

النوع الأول: علاقة الإنسان بخالقه جل وعلا وهذه علاقة خاصة جداً وليس من حق أي مخلوق أن يتدخل فيها وهي حرية مطلقة بين كل إنسان وخالقه وحسابنا جميعاً عند الله ، وطالما لا يضر الإنسان من حوله ولا يعتدي عليهم ولا يتدخل في شئونهم الخاصة فهم إخوة في الإنسانية وهذا كان حال الأنبياء عليهم السلام مع الناس من المؤمنين والكافرين والمشركين ، ودليل هذا أن ربنا جلّ وعلا أمر خاتم النبيين عليهم جميعاً السلام بأن يُجير ويساعد أي مشرك لو طلب منه المساعدة والأهم من هذا أن يشعره بالأمان يقول تعالى(وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ

71: (بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ)⁽⁷¹⁾.

النوع الثاني: علاقة الإنسان بالإنسان ويكفي ما ذكرناه أعلاه في علاقة الأنبياء والمرسلين بأقوامهم حتى لو كانوا كفاراً، فقد وصفهم القرآن بأنهم إخوة. إنهم إخوة وليسوا متساوين فقط، فالمساواة اصطلاحاً حقوقياً والأخوة مصطلح يعبر عن الطبيعة⁽⁷²⁾. (المشتركة بين الناس، فهم من أصل واحد كما هو معلوم)

- سورة النساء، الآية 60.12

- سورة النساء، الآية 61.23

- سورة الأحقاف، الآية 62.23

- سورة الحجرات، الآية 63.10

- سورة آل عمران، الآية 64.156

- سورة الإسراء، الآية 65.27

- سورة الحجر، الآية 66.47

- سورة الأعراف، الآية 67.85

- سورة ق، الآية 68.13

- سورة الشعراء، الآية 69.124

- كلنا إخوة في الإنسانية... هذا ما يؤكد القرآن الكريم: رضا عبدالرحمن علي، منتدى أساسيات أهل القرآن، 2011م، 70
www.m.ahewar.org/s.asp?aid=280347&r=0

- سورة التوبة، الآية 71.6

- الإنسان والإسلام: د.علي شريعتي، تر: د.عباس التركمان، ط2ص24، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، 2007م، 72.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

يدعو القرآن الكريم أن تقوم العلاقات بين الناس على أساس التعاون لقوله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا)، وهي أساس الوحدة الإنسانية، يشترك الناس جميعاً فيها لتحقيق أهداف⁷³ على الإيثار والعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) الحياة العليا للإنسانية، وحينما يدعو القرآن إلى التعاون بين الناس جمعاء، فهو يعترف بالواقع البشري كما هو في حقيقته، ولكن يضع لهم الحدود التي تمنع الضرر له ولغيره، عند ذلك يكون قد أعطى كل ذي حق حقه، واستجاب لكل الرغبات⁷⁴. البشرية في طريقها إلى الوحدة الإنسانية).

إضافة إلى ذلك فإن القرآن الكريم قد وضع قاعدة ذهبية قرآنية في معاملة المسلمين لغيرهم من الناس تقوم على البر لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ وَالْقِسْطَ قَالَتَا: أَي لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الْبِرِّ وَالصَّلَاةِ، والمكافأة بالمعروف،⁷⁶. قال الشيخ عبدالرحمن بن السعدي رحمه الله⁷⁵ (يَجِبُ الْمُقْسِطِينَ) والقسط للمشركين، ومن أقاربكم وغيرهم، حيث كانوا بحال لم ينصبوا لقتالكم في الدين والإخراج من دياركم، فليس عليكم جناح أن تصلوهم، فإن صلحتهم في هذه الحالة لا محذور فيها ولا تبعه.

كذلك القاعدة القرآنية في العدالة الإنسانية هو العدل المطلق، أي العدل مع الجميع، وفي كل الظروف والأوقات، وقد قعد القرآن الكريم للعدل المطلق حتى مع من نبغضهم قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ)، والمعنى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) بما⁷⁷ شَتَّانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا غَدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) أمروا بالإيمان به، قوموا يلزم إيمانكم بأن تكونوا (قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ) بأن تنشط للقيام بالقسط، حركاتكم الظاهرة والباطنة وأن يكون ذلك القيام لله وحده لا لغرض من الأغراض الدنيوية، وأن تكونوا قاصدين للقسط العدل، لا الإفراط ولا التفريط، في أفعالكم ولا في أفعالكم. قوموا بذلك، على القريب والبعيد، والصديق والعدو (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ) أي : لا يحملنكم (شَتَّانُ قَوْمٍ) أي بغضهم (عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا) كما يفعله من لا عدل عنده ولا قسط، بل كما تشهدون لوليكم، فاشهدوا عليه، وكما تشهدون على عدوكم، فاشهدوا له، فلو كان كافراً أو مبتدعاً، فإنه يجب العدل فيه وقبول ما يأتي به من الحق، لا لأنه قاله. ولا غَدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ) أي كلما حرصتم على العدل، واجتهدتم في العمل به، (يرد الحق لأجل قوله، فإن هذا ظلم للحق كان ذلك أقرب لتقوى قلوبكم فإن تم العدل كملت التقوى (إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) فمجازيكم بأعمالكم، خيرها وشرها،⁷⁸ صغيرها وكبيرها، جزاء عاجلاً وأجلاً).

نستنتج مما سبق، بمناداة فنقول: يأبها الإنسان المخلوق مثلنا من تراب ومن طين ما هي الميزة التي تراها في نفسك كي تفضل نفسك على غيرك؟، إن الفطرة الإنسانية النقية في أبسط صورها تخلق جواً من المساواة والتسامح والمحبة والوئام وتبادل المنافع والخبرات بين الأفراد داخل المجتمع الواحد وكذلك بين المجتمعات المختلفة، وهذا هو التطبيق العلمي والعملية لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ) وهذه دعوة صريحة وواضحة لتطبيق أبسط العلاقات الاجتماعية وهي الأخوة في الإنسانية.⁷⁹ خبير).

- سورة المائدة، الآية 2.73

- الإنسان بين المادية والإسلام: د. محمد قطب، ط10ص97، دار الشروق ببيروت، لبنان، 1989م.74

- سورة الممتحنة، الآية 8.75

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص76.764

- سورة المائدة، الآية 8.77

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص78.180

- سورة الحجرات، الآية 13.79

80(سابعاً: الطريق إلى الوحدة الإنسانية من خلال سورة الحجرات)

إن الأديان والشرائع والمناهج الوضعية وجدت لتحقيق مصلحة الإنسان، وأنزل الله الكتب لهذا الغرض، بل فاضت أيضاً عقول الفلاسفة والمفكرين والعباقرة بها، ومصلحة الناس في الشريعة الإسلامية تكمن في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلا بد من التعارف والتعاون والتعايش...

القرآن الكريم هو كتاب الله، والمعجزة الخالدة على مدى الزمان، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والمتأمل لكتاب الله يجد الإشارات الربانية الدالة على التعارف والتعاون والتعايش دون بغض أو حسد أو نفور. ومن هذه السور التي وردت في القرآن الكريم هو سورة الحجرات، حيث فيها آليات التعارف وطريق إلى الوحدة الإنسانية. ومن آليات وأخلاقيات متلى للتعارف بين الشعوب والتي هي طريق إلى الوحدة الإنسانية:

1- **التثبّت من المعلومة:** لا يقوم تعارف متين بين الناس حتى يكون كل منهما قد عرف صاحبه وطمأن إليه، ويأتي ذلك عن طريق المعلومة الصحيحة لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)⁽⁸¹⁾، ففي هذه الآية الكريمة يرشدنا الله تعالى إلى أهمية المعلومة الصحيحة لتحقيق التعارف بين الناس، ومن المعلوم أن لكل شعب أو قبيلة سماتها وصفاتها الخاصة، فمن أراد التعرف إلى شعب من الشعوب فلا بد من المعرفة الصحيحة لتحقيق التعارف السليم.

2- **سرعة الإصلاح:** هناك مشتركات إنسانية عامة كالاحتياجات الأساسية والعقل والكرامة و...، وأخرى خاصة كالثقافة والعرق واللغة والقانون و...، ومشتركات داعمة كالفنون والرياضة و...، هذه المشتركات سبيل قوي لتحقيق التفاهم بين الشعوب. وإذا وقع الصدام بين الفئتين المتنازعتين، يأتي النهج القرآني للحل، يقول سبحانه: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تِ قَاتِلُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)⁽⁸²⁾، وإن لم تحل، وجب على فرقة ثالثة التدخل لحل المسألة، ولا بد من الحزم في الإصلاح (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ)، وكذلك العدل في الإصلاح (فَإِنَّ فَاءَ تِ قَاتِلُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) وهذه دعوة خاصة بالمسلمين، ولكن هي دعوة للإنسانية جمعاء، لأن منهج القرآن صالح لكل البشر، ولكل زمان ومكان، وهي أيضاً دعوة لنبذ التقاتل.

3- **الاحترام المتبادل:** يمثل الاحترام المتبادل بين الناس سبيل قوي للتعارف، فالاحترام قيمة إنسانية رفيعة تعبر عن الذوق الرفيع والفترة السليمة، ولا يتحقق ذلك إلا بعدم السخرية بالآخرين والتحقير من شأنهم، والتقليل من منزلتهم، يقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)⁽⁸³⁾، إنها دعوة صريحة لكل شعوب العالم أن يحتفظوا بالحد الأدنى من الاحترام المتبادل.

خلاصة القول، إن الله تعالى قد شرح في كتابه العزيز للمسلمين كيف يمكن أن يتعامل الناس مع بعضهم بعضاً، بل وضع دستور أخلاقي يصلح التطبيق على كل البشر والأمم كما بينه الله تعالى في سورة الحجرات، الآية 13، وإحدى الغايات الكبرى

- المشترك الإنساني، نظرية جديدة للتعرف بين الشعوب: د. راغب السرجاني، ط1ص658-664، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، 2011م.

- سورة الحجرات، الآية 6.81

- سورة الحجرات، الآية 9.82

- سورة الحجرات، الآية 11.83

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

من خلقهم مختلفين، هي غاية التعارف ووضع لها آليات محددة للوصول إلى أفضل النتائج. بل في السورة دعوة أخلاقية سامية في التعايش مع الشعوب الأخرى، وهي دعامة لا بديل عنها لترسيخ التعارف بين الناس، وأن الآية تحافظ على واحد من أهم المشتركات الأساسية العامة، وهو مشترك الكرامة، الذي إذا تم خدشه فإن الصدام يكون حتمياً ودموياً.

خاتمة البحث

الحمد لله الذي أعانني على إتمام هذا العمل، وأسأله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه تعالى، إنه ولي ذلك والقادر عليه، إنه نعم المولى ونعم النصير.

لا يتسنى للباحث أن يلم بهذا الموضوع في بحث واحد، فلا جدال أن يكون النقص من طابع هذا البحث، وبعد إتمام هذا البحث، توصل البحث حسب موضوعاته إلى مجموعة استنتاجات وهي كما يلي:

- 1- إن الإسلام نظام يهدف إلى تحقيق المجتمع الإنساني على أساس إنساني بحت وليس على أساس اقتصادي أو طمع سياسي.
- 2- القرآن الكريم له أثر كبير في العلاقات الإنسانية بين بني البشر، حيث أكد القرآن الكريم على الوحدة الإنسانية، بالتعددية عن طريق الحرية في التدين والاعتقاد.
- 3- إن حقوق الإنسان منحة من الله تعالى للإنسان، بحكم وظيفته الموكلة له من الله سبحانه، ليكون خليفة الله في الأرض، فأكرمه وأعطى له حقوقاً لا يجوز سلبه منه، وهي مرتبطة بالضرورات الخمس، من حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال.
- 4- القرآن الكريم يؤكد على وحدة أصل الناس، باعتبارهم أخوة ينحدرون من أصل واحد، وهذا يقودهم إلى التعاون والتفاهم والالتقاء على الخير والمحبة وخدمة الإنسانية.
- 5- إن الإنسان سيد الكون، وهو مخلوق مكرم، خلقه الله تعالى مستخلفاً في الأرض، ووكل إليه إصلاحها وعمارته بميثاق الأمانة والمسؤولية يشترك فيها جميع البشر.
- 6- إن القرآن الكريم يعتبر الوعاء الأصلح لتحقيق الوحدة الإنسانية باختلاف أجناسهم وأعراقهم وألوانهم وثقافتهم وأديانهم، ونصت سورة الحجرات على وحدة الأصل البشري، ووضع آليات للتعارف والتعايش التي هي طريق للوحدة الإنسانية

وفي الختام يوصي الباحث

- 1- ضرورة التكاتف والتعاون بين جميع المؤسسات داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، ومع غير المسلمين لتقديم برامج تعزز الوحدة الإنسانية. وكذلك فتح قنوات فضائية مشتركة، وإصدار صحف ومجلات ومواقع إلكترونية لتعزيز هذه الوحدة. بالإضافة إلى تخصيص دراسات أكاديمية لإبراز هذه العلاقة بين الجانبين، من المسلمين وغيرهم.
- 2- خلق مناخ يسوده المحبة والتعاون والوحدة ضمن المجتمع الواحد، ويكون ضمن مسؤوليات الدولة عن طريق غرس هذه المفاهيم في المناهج والإعلام والخطب الدينية وغيرها، بالتركيز على النصوص القرآنية الداعية إلى ثقافة التسامح والتعايش والوحدة والأخوة بين الإنسانية.

II. OTURUM/ II. SESSION

29 Eylül 2018 Saat: 17:00- 18: 30

29 September 2018 Time: 17:00 – 18:30

KUR’AN VE SÜNNETE GÖRE İNSAN TASAVVURU

HALİFE YUSUF SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Prof. Dr. Sait ÖZERVERLI

**Modern Batı Ve İslam Düşüncesindeki
İnsan Tasavvurlarının Karşılaştırılması**

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İslâm Felsefesinin İnsan Tasavvurunda Vicdan Kavramının İmkânı:

Nasîruddîn Tûsî merkezli bir okuma

Doç. Dr. Anar GAFAROV

İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde

Ruh-Beden Düalizmi ve İnsan

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK

İslam Düşüncesinde Kadın İmajı –Gazali örneği-

Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

الإنسان في منظور هير منوطيقا الكتاب و السنة

Araştırmacı-Yazar Kemal b. Selman Hazbânî

Modern Batı Ve İslam Düşüncesinde İnsan

HUMAN IN MODERN WEST AND ISLAM

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Atatürk Üniversitesi

Özet

Modern düşünce insanı tek boyutlu olarak ele alan bir yaklaşım tarzıdır. Bu düşünceye göre insan akıl varlığıdır ve sadece akılla temellendirilebilen şeylerin gerçekliği vardır. İşte insanı tek boyutlu olarak bu okuma biçimi din, teoloji, metafizik vb. şeyler yanında insanın duygusal dünyasını da devre dışı bırakmıştır. Ancak insanı sadece akıl varlığı olarak görüp, duygusal yanını göz ardı etmek, onu din ve metafizikten arındırmak modern insana mutluluk getirmemiştir. İşte modernitenin sunduğu bu negatif tutumdan dolayı son zamanlarda dine yönelik ilgi büyük bir canlılık kazanmıştır. Şüphesiz insanlığın tamamının nükleer bir felaket tarafından yok edilmekle sürekli olarak tehdit edilmesi bu ilginin en önemli nedenlerinden birisidir. Bu tür sonuçlar karşısında birçok insan, modern dünyada, doğa ve insanın kaderi ile ilgili, felsefi-dini konuları yeniden düşünmeye odaklanmışlardır. Biz de bu tebliğimizde modern düşünce ve İslam’da insan anlayışlarını karşılaştırmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Modern düşünce, İslam, İslam düşüncesi

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Abstract

Modern thought is the one-dimensional approach to dealing with people. According to this thought human is only rational being and there are only things known to intelligence. Here, this reads as a one-dimensional form of human beings has disabled emotional world of human beings with religion, theology, metaphysics and so on. However, to see human only as the presence of mind and to ignore the emotional side of him and to purify him from religion and metaphysics has not brought happiness to modern human. Here, because of this negative attitude of modernity, interest in the religion has had a tremendous revival in recent years. Certainly the constant threat of the total destruction of human civilization by nuclear holocaust has been one of the most important reasons for this. In view of such consequences, many have been motivated to rethink the philosophical-religious issues about the nature and destiny of man. In this article we will work to analyze understanding of human in Modern West and Islam.

Key Words : Human, Modern thought, Islam, Islamic thought.

İnsanlığın başlangıcından bu yana dinin şu ya da bu şekilde var olması, bir başka ifadeyle tarih boyunca bütünüyle dinden uzak bir toplumun bulunmaması, onun insanlık tarihi kadar eski olduğunun bir göstergesidir. Peter L. Berger’in de ifade ettiği gibi, her insan topluluğu, aynı zamanda bir dünya kurma teşebbüsü olduğundan, bu teşebbüste din özel bir yer işgal etmektedir.¹ İnsanın onurlu bir hayat yaşayıp, ahlaklı eylemler ortaya koymasında din çok önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Çünkü din, insanın metafizik hakkında doğru bilgi elde edebilmesi ve bu metafizik bilgiye uygun davranışlar sergilemesi ancak din ile mümkündür. Bu da gösteriyor ki din ile insan arasında kopmaz bir ilişki söz konusudur.

Ancak insan ile din arasında sıkı bir ilişkinin olması ve dinin insan hayatında çok etkin bir rol oynamasına rağmen, modern batı düşüncesinde özellikle aydınlanmayla birlikte din ile insan arasındaki ilişki koparılmış, din sekülerize edilerek insan hayatından çıkarılmıştır. Batı dünyasında meydana gelen aydınlanma düşüncesi ve bilimsel gelişmeler, dinin insan ve toplum üzerindeki etkisini ortadan kaldırmış, varlık alanına şekil veren dinin yerine bu defa modern zihin geçmiştir. Yani tabiri caiz ise modern batı düşüncesinde din form olarak kalmış ancak içerisi rasyonel argümanlarla doldurulmaya çalışılmıştır. Bu da hakikatin insan tarafından bir yorumu değil, adeta hakikatin insan tarafından inşa edilmesi anlamına gelmektedir.

İşte tebliğimizde Modern Batı düşüncesinde hakikati yorumlayan değil onu inşa eden insanla, İslam düşüncesindeki insan kavramının bir karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız.

Dinin hayattan uzaklaştırılıp, hakikatin insan tarafından inşası sonucunda oluşturulmuş modern dönem Jaspers tarafından “arzın ayağımızın altından kaydığı”, Marx tarafından ise “katı olan her şeyin

¹ Tuncay İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, İz yayınları, İstanbul, 2013, s.9. Burada sunumunu yaptığımız bu tebliğ, bu kitabımızdan üretilmiştir. .

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

buharlaşıp uçtuğu”² bir dönem olarak adlandırılmıştır. Bu dönemde din artık bir zamanlar olduğu gibi insan yaşamının tartışmasız merkezi ve hâkimi, onun, nihai ve sorgulanamaz sığınağı değildir. Böyle olunca Batılı insanın şimdiye kadar tüm psişik yaşamını güvenli bir şekilde muhafaza eden ve kişisel tecrübenin mantıksal geçerliliğine sahip olan sembol, imaj, dogma ve mitlerden oluşan tüm sistem de ortadan kaybolup gitmiştir.³ Ortaçağ’da Tanrı’nın inayeti ve koruması altında kendini güvende hisseden insanın, kendisini bilimsel devrim ve keşiflere paralel olarak büyüye bozulan ve sonsuzluğa açılan bir dünya içerisinde bulması, gerçekliğin bilim yoluyla kontrol altına alınıp, insanın hizmetine sokulabileceği bir varoluş tarzını da beraberinde getirmiştir.⁴

Böylece bilgi, artık Tanrı’nın planını hayata geçirmek ya da doğanın amaçlarıyla daha uyumlu yaşamak için dünyanın harcını meydana getiren anlamları yorumlamak değil, doğaya ilişkin olarak ön deyiş bulma ve onu kontrol etme yeteneğimizi geliştirmek suretiyle, hayatlarımızı daha rahat hale getiren bir şey olarak görülmüştür.⁵ Francis Bacon, doğanın gizemli işleyişinin, kendisini, olayların doğal akışını araştırmakla yetinen kişilere açmayacağını, insanın ancak doğaya müdahale ettiğinde, doğaya, doğanın istediğini değil, kendi istediğini yapmaya çalıştığında onun nasıl işlediğini anlayabileceğini ve onu kontrol edebileceğini ileri sürmektedir.⁶ Bu düşüncelerin baskınlığı altında insanlar modern bilimin doğaya hükmetme ve onu kontrol altına alma fikrine öylesine şartlanmışlardır ki, insanoğlunun kendi amaçları için kullanamayacağı hiçbir doğal olgunun olmadığını sanmaktadırlar. Şunu unutmamak gerekir ki, doğa ancak insanoğlu onunla işbirliği yaptığı zaman insanoğluna hizmet eder. Doğanın yasalarını biz yaratamayız; yaptığımız şey, onları keşfedip onlardan istifade etmektir. Şurası muhakkak ki, oynadığımız hayat oyununun kendine has kuralları bulunmaktadır. Bizler bu oyunu kazanmak istiyorsak, yapacağımız ilk şey, bu kuralların ne olduğunu öğrenip onlara uygun hareket etmektir.⁷ Oysa modern insan doğadaki bu kurallara uygun hareket etme yerine ona, anlamlı bir bütün olarak değil, bir makine olarak bakmaktadır.

Modern düşüncenin oluşturucuları olarak kabul edilen Auguste Comte, Voltaire, Diderot vb. filozof ve bilim adamları, dinden kurtulan insanoğlunun sadece akli melekelerine inanyorlardı. Onlara göre, rasyonalizm, barışçıl, müreffeh ve insani bir dünya sağlayacaktı. Ancak şunu öğrenmiş bulunuyoruz ki, modern düşünce insanın yıkıcı içgüdülerini sadece akılla kontrol etme çabasında başarısız olmuştur. Yeryüzünü cennete çevireceğini söyleyen modern düşünce, insanlığı en vahşi dünya savaşlarına sürüklemiştir. Yeryüzünde cennetin kurulacağını öne süren modern dönemde, aynı yüzyıl

² Karl Marx, *The Communist Manifesto* adlı eserinde “tüm sabit ve katlaşmış ilişkiler kendilerine ait eski ve kutsal önyargılar ve kanaatler katarıyla birlikte sürülüp atılır, tüm yeni oluşunlar ise taşlaşmadan eskileşir. Katı olan her şey havada buharlaşır, kutsal olan her şey bayağılaşır” demektedir. Marx and Engels, *The Communist Manifesto, Marx and Engels, Collected Works*, vol.6, 1976, s.489’dan naklen, Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s.51-52; ayrıca bkz. Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air The Experience of Modernity*, Simon and Schuster, New York, 1983, s.87 vd.

³ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara, 2003, s.30.

⁴ Küçükalp, Cevizci, *Batı Düşüncesi*, Batı Düşüncesi, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009, s.122.

⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s.28.

⁶ George Frankl, *Batı Uygarlığı*, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2003, s.183.

⁷ J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s.39; modern düşünceyle ilgili eleştirel bir değerlendirme için bkz. Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İçinde iki dünya savaşının olması, günümüzde nükleer ve kimyasal savaş tehlikesi ve etnik temizlik faaliyetleri yeryüzünde cennetin değil adeta cehennemin inşa edildiğinin bir göstergesidir. Çünkü insan Tanrı’yı dışlayıp her şeyin ölçüsü olduğunda, tüm kanunlar, onun kendi tasarrufuna bırakılır. Batılı gözlemciler daha bir nesil önce şunu fark etmişlerdir ki, eğer insanlık, dini yeniden keşfetmezse, kendisini ve içinde yaşadığı dünyayı yok edecektir.⁸ Çünkü din, “insanı, kendisiyle, çevresiyle, alemle çatıştıran dekadın trajedisinin ekseninden, insanı kendiyile, çevreyle, alemle ahenge sokan ve adım adım yücelten Epik’in eksenine getirmektedir”.⁹

Modern düşüncenin dine yönelik bu tutumu sonucunda insanlık birçok sorunla yüz yüze gelmiştir. Nitekim insan, dini kaybetmekle varlığın aşkın boyutuyla olan somut bağını da kaybetmiştir. Bu kayıp ona ruhun ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir dünyada yapayalnız ve yurtsuz olduğu hissini vermektedir. Çünkü bir kimsenin psikik çevresinin muhafazasını kaybetmesi, akıntıya kapılmak ve sevgisiz, yapay, kurşun rengi bir korku dünyasının ortasında yapayalnız kalmak demektir.¹⁰ Bunun içindir ki Peyami Safa, imansız ilim ve ilimsiz imanı tek taraflı bir makasa benzeterek¹¹, akıl ve imanın bir arada bulunması gerektiğine vurgu yapmıştır. Modern düşünce sadece akli gerçek ve tartışılmaz bir hakikat olarak algıladığından Martin Heidegger, modern çağı çürümüş bir dönem olarak görür ve onu, dışsal bir kültürün, hızlı tüketilen yaşamın, temelleri yıkan yenilik hırslarının ve anlık heyecanların çağı olmakla suçlar.¹² Ona göre, modern çağda yalnızlaşan ve her yönüyle kuşatılan bir insan modeli vardır. Bu dönemde öznenin özerkliği, kendi kendine kurduğu bir hapishane haline gelmiştir. Ünlü sosyolog Max Weber modern dönemdeki insanın bu trajedisini anlatırken ‘çelik kafes’ kavramını kullanmaktadır. “Zamanımızın yazgısı, rasyonelleşme, entelektüelleşmeyle, her şeyden önce de dünyanın büyüünün giderilmesiyle nitelenmektedir” diyen Weber, modernliğin dünyasını, büyüü bilimsel aklın uygulaması yoluyla bozulmuş bir dünya olarak¹³ nitelemektedir.

Weber’e göre, modern düşünce, anlamdan mahrum bırakılmış ve büyüü bozulmuş bu dünyanın problemlerine çok fazla bir cevap veremediği gibi, geleneksel dinleri ve dünya görüşlerini de yerlerinden ederek, insan varlıklarını yabancılaşmış ve bürokratik bir tarzda tanzim edilmiş bir ‘çelikten kafese’ hapsedmiştir.¹⁴ Çelikten kafese hapsedilen modern insan, Kafka’nın *Değişim* romanındaki, her şeyini kaybeden bir insanın küçülüp bir başka varlık haline dönüşmesini simgeleyen mutsuz Gregor Samsa’yı hatırlatmaktadır.

Modern dünyanın bu mutsuz ve yalnız insanı, kendisini, hakikati inşa etmeye muktedir gören modern bir özne olarak konumlandığı için, yalnızlığını ve mutsuzluğunu giderecek şeyi kendi sonlu varlığı içerisinde aramaktadır. Oysa Kierkegaard’ın da dediği gibi insan, sonlu varlığının içine kapanır

⁸ Murad W. Hofmann, *Bin Yılda İslami Siyasetin Oluşumu*, çev. Mehmet Toprak, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2004, s.37-38.

⁹ Şasa, *Delilik Ülkesinden Notlar*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s.125.

¹⁰ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara, 2003, s.30-32; Ayşe Şasa, *Şebek Romanı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s.85.

¹¹ Peyami Safa, *Din, İnkılap, İrtica*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990, s.91.

¹² Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s.48.

¹³ Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s.94, 124.

¹⁴ West, *Kıta Avrupası Felsefesi*, s.93-94.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve mutluluğu bu sonluluğun içinde ararsa umutsuzluğa düşer, çünkü onu yaratan güçle olan bağlantısını kesmiştir. Bu yüzdendir ki Kierkegaard, kendisinin ve diğer insanların umutsuzluğunun kaynağını varlığın aşkın yanı sıra olan ilişkisinin kesilmesinde görmektedir.¹⁵

Ünlü düşünür Antony Giddens, *The Consequences of Modernity* adlı kitabında, Psikolog Erricson’un *Childhood and Society* adlı eserini kaynak göstererek modern dünyada insanın durumuyla ilgili olarak özetle şöyle söylemektedir: Bütün nevrozların ve psikoza nedenini; insanın yetişme çağında yaşadığı mahrumiyet, güvensizlik ve acıların anlamını bulamamasıdır. İnsandaki güvenin kaynağı ise dindir.¹⁶ Modern dönemde güven kaybına uğrama ve başa gelen sıkıntıları anlamlandıramama işi, modern insanı ilerleyen yaşlarında sıkıntıya sokmaktadır. Örneğin ünlü psikolog Jung modern insanın, dine yabancılaşmakla psikik derinliklerinde etkin olan kutsalın karakterinden korkar hale gelerek onu baskılamaya çalıştığını ifade etmektedir. Gerçekte bu davranışın insanın kendi doğasına ters düşmesi anlamına geldiğini vurgulayan Jung, insanın, içine düştüğü bu zor durumdan kurtulma yolunda yeniden asli doğasına dönmek yerine, sadece aklını rehber kabul ettiği için, nevroza yenik düştüğünü ileri sürmektedir.¹⁷ Yani Jung modern insanın, Aziz Augustinus’un “dışarı gitme kendi içine gir. Hakikat içteki insanda ikamet etmektedir”¹⁸ söylemine uzak düştüğü kanaatinde. Jung’a göre, modern insan, mevcut mantalitesiyle her şeyi akıl gücüyle açıklamaya çalışmakta ve olayları kavramada bu gücün kendisi için yeterli olduğuna inanmaktadır. Böylece ‘Tanrı’ imgesi, modern insanın ruh dünyasında etkinlik gösterebilecek uygun bir ortam bulamamaktadır.¹⁹ Çünkü akli önceleyip, geleneksel dini geçmişinden uzaklaştıran modern insanın tanrı vb. evrensel imgeleri tecrübe edip yorumlaması çok zordur.²⁰ Bu durumda o, vahiyden ve ilahi anlamlardan koptuğu için gitgide anlamsız bir düzeye mahkum olmakta, acılarını anlamlandıramamakta ve başına gelen işleri bir sabır imtihanı olarak görmemeye başlamaktadır.²¹ Burada akıl teolojik temellerden sıyrıldığı için, ideal olanı olgudan çıkarmaya yönelmektedir.²² Olgudan, akla uygun ideal çıkmayınca da dünya anlamsız şeylerin bir araya geldiği bir küme olarak algılanmaktadır. Çünkü modern düşünceye göre, bir şeyin anlamlı olabilmesi için akli kavramlarla uyumlu ve olumlu tanıma duyarlı olması gerekir. Gerçekliğin tek yolu akıldır, varlıklar ya akla uygun olacaklar ya da akıl dışı diye nitelendirileceklerdir. Alman Filozofu Hegel’in dediği gibi “Yalnızca akli olan gerçektir ve yalnızca gerçek olan aklidir.”²³

Hâlbuki dünyanın tüm sorunlarını salt akılla çözümlenmek mümkün gözükmemektedir. İnsanı salt mantıksal düşünme kalıpları içerisinde ve bu kalıplarla kavramaya çalışmak, mantıksal anlamda tutarlı olmakla birlikte, reel olmayan bir insan portresi ortaya koymak anlamına gelmektedir. Mantıksal

¹⁵ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s.10.

¹⁶ Antony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 1990, s.95-104.

¹⁷ Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, çev. A. Yalçiner, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s.122 vd.

¹⁸ Papa II. Jean Paul, *Akl ve İman*, İyidam Yayınları, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, 2001, s.41.

¹⁹ Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.126.

²⁰ Bahadır, *Jung ve Din*, s.95.

²¹ Şasa, *Delilik Ülkesinden Notlar*, s.147-148; akılcılıkla ilgili önemli bilgi ve eleştiri için bkz. John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.

²² Alain Caille, *Faydacı Aklın Eleştirisi*, çev. Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s.100.

²³ Hegel’in akıl kavramıyla ilgili geniş bilgi için bkz. George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabaalçı Yayınları, İstanbul, 1995.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olmak tutarlı olmayı gerektirir, ancak tutarlı olmak her zaman doğru olmanın koşulu değildir. İnsan rasyonel düşünme ve kavrama yetisine sahip olmakla beraber aynı zamanda irrasyonelliğin de yönettiği bir varlıktır. İnsan sever, acı çeker, âşık olur, inanır, umut eder, hayal kurar, ıstırap çeker, sevinç duyar. Bütün bunlar, yani onun duygusal doğası, en az akılsal yanı kadar güçlü ve belirleyicidir.²⁴ Bunun içindir ki, herhangi bir önerme hakkında sorulması gereken ilk soru; önermenin kuramsal açıdan anlamlı olup olmadığı değil, onun işe yarar olup olmadığıdır. Zaten bir iddianın doğruluğu ancak tecrübeyle kanıtlanır. Aklın görevi ise anlamada yardımcı olmaktır.²⁵

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Modern düşünce insanı tek boyutlu olarak yani sadece akıl varlığı olarak ele aldığı için, onun duygusal dünyasıyla ilgili ortaya çıkan sorulara cevap verememektedir. Hâlbuki yukarıda da ifade ettiğimiz gibi insan aklı yanında duyguları da olan bir varlıktır. Kıta Avrupası Felsefesinin modern düşünceye yönelik en büyük eleştirisi, onun sadece akla vurgu yapmasından ve insanın duygusal varlığını görmezden gelmesinden kaynaklanmaktadır. Modern dönemde güvenliğini kaybeden ve bireyleşen insanın, duygusal doğasından kaynaklanan sorulara cevap bulamaması onu kaygılandırmaktadır. Örneğin insanın nerden geldiği, niçin burada olduğu ve nereye gideceği şeklinde ortaya çıkan “yer” sorunu bu kaygıların en büyüğüdür. Oysa İslam düşüncesinde bu yer sorunu düşünürler tarafından önemle züreinde durulan bir konu olmuştur. Burada bu konuyu etraflıca ele almamız konumuzun dışına çıkmak olacağından sadece bir düşünürden örnek vererek geçmek istiyoruz. ünlü İslam düşünürü Hocazade, *Tehafütü'l-felasife* adlı eserinin başında, bilginin amaç ve önemini belirtmeye çalışırken, insanın en temel kaygısının “yer” sorunu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, başlangıçtan beri beşer kuvvetlerinin sahip olduğu, bedevi ve medeni insanların kendisi için yarıştıkları en değerli şey başlangıç, son ve bu ikisi arasında bulunanın bilgisidir. Bu bakış açısına göre insan nereden, nerede ve nereye şeklindeki üç yer idrakine sahiptir.²⁶ O bu üç yerin bilgisinin peşinden koşmaktadır. İnsan, nereden, nerede ve nereye şeklindeki bu üç soruya tatmin edici bir cevap verebildiği ölçüde kaygıdan uzak ve mutlu demektir. Oysa 19. ve 20. yüzyıl Modern Batı düşüncesi aşkın/transandantal bir vizyona dayanmadığından, insanoğlunun “Nereden geldim? Niçin buradayım? Nereye gideceğim?” şeklindeki sorularına bu dünyayla sınırlı cevaplar vermektedir. Modern düşüncede insanın bu dünyaya atılmış bir varlık olduğu, onun nereden geldiğine dair hiçbir cevap verilemeyeceği, yine insanın ölüme kadar bir varlık olduğu, ölüm sonrasıyla ilgili ortaya çıkan soruların da cevapsız kalacağı söylenmektedir.²⁷ Cevapsız kalan sorular insanı ciddi sıkıntılar içine sokmakta ve onun endişe duymasını sağlamaktadır. Bu da gösteriyor ki modern düşüncede insan sorduğu ve tatminkar cevap alamadığı sorular karşısında sürekli bir kaygı içinde varlığını sürdürmekte bunun sonucunda ise nihilizmin içine sürüklenmektedir.

²⁴ Bkz. *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Yayına Haz.: Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2009, s.118-119.

²⁵ Walters, *Modern Düşüncenin Krizi*, s.94.

²⁶ Hocazade, *Tehafütü'l-felasife*, el-Matbaatu'l-İlâmiyye, Mısır, 1302, s.2.

²⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008. s.148-149, 268-270.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İslam düşünce geleneğine baktığımızda ise istisnasız tüm düşünürlerin, insanı hem akıl hem de kalp varlığı olarak ele aldıklarını görmek mümkündür. İslam düşüncesinde insan hiçbir zaman tek boyutlu yani sadece akıl varlığı olarak görülmemiştir. İslam düşüncesinin sac ayağını oluşturan felsefe, kelam, tasavvuf ve fıkıhta bu yaklaşım çok net olarak ortaya konulmuştur. Yine İslam düşünce geleneğinde Batı’da olduğu gibi insan hakikati inşa eden olarak değil, onun sadece yorumunu yapan bir noktadadır. Başlangıçtan modern döneme kadar İslam düşüncesindeki tüm filozof, bilim adamı, teolog ve müçtehitler var olan hakikatin yorumunu yapmaya çalışmışlardır. Ancak günümüz İslam dünyasında da bazı modernist yaklaşımların ortaya çıktığını görebiliriz. Bunların da kanaatimizce var olan hakikatin ya da dinin söylemlerini yorumlama yerine kendi söylemlerini dine söyletme bir anlamda bir hakikat inşa etme teşebbüsüne girdikleri görülmektedir. Bunlara yönelik eleştiriler konumuz dışında olduğu için burada bunlara sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

İslâm Felsefesinin İnsan Tasavvurunda Vicdan Kavramının İmkânı: Nasîruddîn Tûsî Merkezli Bir Okuma

Doç Dr. Anar GAFAROV

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi /AZERBAYCAN

Giriş

Günümüzde vicdan kavramına ilişkin çeşitli tanım ve anlayışlar mevcuttur. Fakat sözkonusu farklı yaklaşımlara rağmen vicdan kavramı hâla ahlak felsefesinin çözülemeyen problemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, İslam felsefesinin insan tasavvurunda bir terim olarak vicdan kavramına rastlanılmamaktadır. Bu husus dikkate alındığında, İslam felsefesi bağlamında bilhassa söz konusu kavrama ilişkin net bir tanıma ulaşmak zor gözükmetedir. Bu anlamdaki temel soru vicdanın ontolojik yapısıyla ilgili olup, onu biçimlendiren öğelerin neler olduğu yönündedir. Bu sorunun arkasından tabii insan aklını meşgul eden diğer bir soru da vicdanın insan hayatına etki oranı ve onun nesnelliği veya öznelliğiyle ilgilidir. Bu problemlere ek olarak İslam ahlak felsefesi açısından vicdan kavramı üzerine yapılan çalışmanın yeteri kadar olmaması hususu da dikkate alınırca, bu konun araştırılarak tartışılması önemli olsa gerektir. Ayrıca vicdan kavramına dair görüş ve düşüncelerin incelenmesi İslam ahlak felsefesinin önemli meselelerinden biri olan ahlakın ve ahlaki önermelerin kaynağı ve değerlerin öznelliği veya nesnelliği sorununun vuzuha kavuşturulması açısından da büyük önem arz etmektedir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Çalışmamızın amacı Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi ile 20. yüzyılda küreselleşmiş bir hale gelerek günümüzde daha çok hukuki ve siyasi boyutuyla ön plana çıkmış olan vicdan kavramının İslam filozoflarından Nasîrüddin Tûsî'nin felsefi ve tasavvufî metinleri merkeze alınarak İslam felsefesindeki imkanını ortaya koymak, böyle bir kavrama yönelik doğrudan ya da dolaylı bir referansın olup olmadığını tespit etmek ve İslam felsefesinde vicdana denk olacak kavramların ahlak felsefesi açısından değerini tartışmaktır. Bu eksende meseleyi şu sorular eşliğinde sorunsallaştırmanın uygun olacağını düşünüyoruz: Vicdanın içeriğini oluşturan öğeler nelerdir? Ya da vicdan her hangi bir gücün bir ögesi olabilir mi? Onu biçimlendiren temel ve tali öğelerden bahsedebilir miyiz? Vicdan insanın entelektüel çabasıyla sonradan oluşan veya biçimlenebilen bir şey midir, yoksa ontolojik olarak daha öncesine mi dayanır? Vicdana insanın fitrî bir özelliği diyebilir miyiz? Eğer böyleyse, tüm insanlar için ortak bir özden bahsedilebilir mi? Vicdan insanoğluna doğruyu bulmada yardımcı olabilmesi için Tanrı'nın ontolojik bir müdahalesi olabilir mi? Eğer böyle bir müdahalenin varlığını kabul edecek olursak, insanoğlunun ahlaki erdemlere doğrudan erişimini sağlayacak nihaî kaynağın Tanrı olduğunu söyleyebilir miyiz? Diğer yandan vicdan Tanrı'nın müdahalesiyle insanda doğrunun ve iyinin bilgisi ve iyi olanı yapma duygusuyla donatılmış fitrî bir özellikse, o zaman insandan doğan kötülükleri onun bu özden kopuşunun yada kendine yabancılaşmasının bir ürünü olarak açıklayabilir miyiz? Veya erdemli olmayı insanoğlunun aşırı duygu ve istekleri karşısında özgürleşerek bu öze yaklaşması, erdemsizliği ise bu öze yabancılaşması hali olarak tanımlayabilir miyiz? Ya da vicdan denilen şey, insanoğlunun içinde doğup büyüdüğü aile ve sosyal çevrenin kendisine sunduğu bir takım verilerin bir ürünü olabilir mi? Veya kişinin içinde doğduğu, büyüdüğü aileden ve çevreden edindiği doğrudan ve dolaylı veriler vicdan denilen yapıyı belli ölçüde biçimlendirir mi? Yoksa vicdan, tamamen toplumsal hafızanın mı ürünüdür? Böyle bir özelliğin varlığı sayesinde ahlaki değerlerin öznelliği ve nesnelliği açısından nasıl bir sonuca gidilebilir? Örneğin ahlakî önermelerin kaynağı olarak akıl ile birlikte vicdanın da işlev ve yetkilerinden bahsedebilir miyiz? Eğer böyle bir yetkiden bahsedecek olursak, akıl ile vicdanın mezkur bağlamdaki yetki ve görev alanları nelerdir? Acaba vicdan denilen şey, aklın bir özelliği midir, yoksa akıl gibi o da insani nefsin iyiyi kötüden ayırt eden ve ahlaki yargılamada bulunan bir yetisi midir? Buna göre vicdanı aklın başvurduğu temel ahlaki ilke ve önermelerin kaynağı olarak nitelendirebilir miyiz? Vicdan bilişsel mi, duygusal mı, yoksa iradî bir yeti midir?

Yukarıdaki sorulara verilecek cevaplar eşliğinde araştırma sorularının bir devamı olarak vicdan meselesinin İslam filozofu Nasîrüddin Tûsî'nin felsefesi metinlerini ilgilendiren yönüne ilişkin en temel sorularından bir diğeri de şöyle olacaktır: Tûsî'nin felsefesinde vicdan kavramının imkanından bahsedebilir miyiz? Yada vicdan kavramını Tûsî'nin felsefî metinlerindeki temelleri nelerdir?

Bu soruları yanıtlayarak çalışmamızın amacına ulaşabilmesi adına yukarıda belirttiğimiz yöntem gereği öncelikle sözlüklerden ve modern felsefî metinlerden yola çıkarak vicdan kavramının etimolojik ve ıstılahî anlamlarının açıklığa kavuşturulmasının uygun olacağını düşünüyoruz. Bir sonraki aşamada

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ise Tûsî metinleri merkeze alınarak vicdan kavramının İslam felsefesinin insan tasavvurundaki imkanları incelenecektir.

1. Etimolojik açıdan vicdan kavramı

Vicdan bir terim olarak klasik sözlüklere göre “v-c-d” fiilinden türevidir. Şöyle ki, vicdan, vucud, vecd ve vucd kelimeleri aynı fiilin mastarlarıdır. “V-c-d” fiili bulmak, zenginleştirmek, sevmek ve üzölmek, öfkelenmek; “vucud”, yokluktan varlık alanına çıkmak; “vecd”, aşırı sevmek, “vâcid” ise zengin olmak anlamına gelmektedir. Hemen belirtelim ki, hem Allah hem de insan hakkında kullanılan “el-vâcid” kelimesi Allah’ın sıfatı olarak “sürekli zengin olan ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan”; insanların niteliği olaraksa, “Allah’ın zengin kıldığı kimse, dini gereklerini yerine getirebilen kimse” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹ Ayrıca, insanın doydüğünü hissetmesi, öfke gücü ile kırgınlık ve üzüntüyü hissetmek, vasıtasız olarak Allah’ı doğrudan bilmek vicdanın içeriğini oluşturan manalar arasındadır.² Bu bağlamda yine sözlüklerde vicdanın “zihnin ma’rifetullahı” ve “hissin muhabbetullahı” olarak tanımlanması oldukça manidardır.³ Bunun yanı sıra yine klasik İslam eserlerinde “v-c-d”-den türev olan vicdaniyyat kavramına rastlamaktayız. Bu kavramla Klasik İslam mantığında iç duyularla kavranan açık önermeler kastedilmektedir.⁴ Yine sözlüklerde “vicdaniyyat”ın vicdana ait his ve hususiyetleri ifade etme bağlamında kullanılmış olduğunu görüyoruz.⁵ İslam tasavvuf terminolojisinde ise “vicdaniyat” kavramıyla manevi yeteneklerle idrak edilen hususlar, “vecd” kavramıyla da kişinin bir çabası olmaksızın kalbine gelen his kastedilmektedir.⁶

Vicdanın Arapçadaki diğer karşılığı “damir” kelimesi ile ifade edilmektedir. Klasik sözlüklerde “açığa vurulmayan derunî ve ya içsel bilgi” ya da “ahlakî bilinç” gibi anlamlara gelse de, kelimenin sözlüklerde bu anlamda kullanımının 19. yüzyılın ortalarına tekabül ettiği belirtilmektedir.⁷ Kavramın Farsça sözlüklerdeki anlamına gelince, onun “bulmak, hakkı bulmak, şuur, açık şuur ve batını şuur” şeklinde anlamlar içerdiğini görüyoruz.⁸

¹ Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Şam: Dâru'l-Kalem, 1997, “v-c-d” md., s. 855; İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, 1990, “v-c-d” md., 3/445; Yakub b. Muhammed Firuzabadî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risale, (y.y.) 1993, s. 414.

² Ebü Nasr İsmail b. Hammad el-Cevheri, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-İlm, 1984, 2/574; Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esasu'l-Belağa*, Beyrut: Daru Sadır, 1412/1992, s. 666; Muhammed b. Ebu Bekr er-Razi, *Muhtaru's-Sihah*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995, s. 740; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 3/445; Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhît*, s. 413-414; Asım Efendi, *Kamusu Tercemesi*, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305, 1/44; Mustafa İbrahim-Abdulkadir Hamid vb., *el-Mu'cemu'l-Vasıt*, İstanbul: Çağrı Yay., 1986, s. 1013.

³ Bkz. Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul: TÜRDAV Yay., 1990, s. 1047.

⁴ Bkz. Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403, “Vicdaniyyât” mad.; Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı sedâd* (nşr. Necati Demir), Ankara: (y.y.) 1998, s. 120; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-felsefî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1982, 2/557.

⁵ Bkz. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, s. 1047.

⁶ Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, “vecd” mad.; Tahanevî, *Keşşafu İstilahati'l-Funun*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418, 4/293.

⁷ Muhammed Zayed, Nasif Nassar, Musa Vehbe, *el-Mevsuatü'l-felsefiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Ma'n Ziyade, Beyrut: Ma'hedü'l-İnma'i'l-Arabi, 1986, s. 542-551; Ayrıca bkz. Leirvik, *Knowing by Oneself, Knowing with The Other*, Al-damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relation, Vol. 4, Acta Theologica, Oslo: Unipub, 2002.

⁸ Bkz. Muhammed Muin, *Ferheng-i Fârisî*, Tahran: Müessesese-i İntişarat-ı Emir Kebir Yay., 1371, 4/4981.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Vicdan kavramının batı dillerindeki karşılığına gelince bu kavram, Latince’de “conscientiaya”, Yunanca’da “syn-eidesise, İngilizce’de ise “conscience” ve “consciousness” terimlerine karşılık gelmekte ve Türkçemize “-ile bilmek”, ya da “birisi ile bilmek” olarak tercüme edilmektedir. Nitekim kelimeyi etimolojik açıdan analiz ettiğimizde “con” ve “syn”, “ile”; “science” ve “eidesise” ise “bilmek” anlamına gelmektedir.⁹ Böyle bir tanımdan yola çıkacak olursak, “buradaki “biri” ile kişinin kendisi veya başkası kastedilmiş olabilir mi? Bu durumda ahlaki bilinç olarak ifade edilen vicdanın temel unsurlarının içe yönelme ile dışa yönelme olduğunu söyleyebilir miyiz? Ya da vicdanî bilgi olarak niteleyebileceğimiz bir şeyi kiminle bilebiliriz? Vicdan sadece kişisel kanaatleri mi, yoksa sosyal yükümlülükleri (diğeri ile bilmek) de mi içerir? şeklindeki sorular akla gelmiyor değil.

Kelimenin ıstılahi anlamlarına bakacak olursak burada “biri” ile insanın kendisi veya başkasına işaret edilmiş olabilir. Bu durumda içe (kendine) yönelme ile dışa (başkalarına) yönelme arasındaki gerilim, bir kavram olarak vicdanın kurucu öğelerinden biri olarak görülüyor.¹⁰ Vicdanın epistemolojik yönünü ifade eden bu türden etimolojik tanımların yanı sıra kavramın ahlakî yönünü dile getirmek için batı dillerinde “conscience morale” (ahlakî bilinç)¹¹ kavramının kullanıldığını da ayrıca belirtmek gerekir. Bu kavramın Almanca karşılığı olan “gewissen”in de hemen hemen yakın anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir.¹² Sonuç olarak vicdan, batı dillerinde iyi ve kötüyü anlama ve ayırt etme duygusu, bilgi, bilinç, şuur ve karakter gibi anlamları içeren bir muhtevaya sahiptir.¹³

2. İstılahî açıdan vicdan kavramı

Tarihi bir kazı yaptığımızda Latince’de “conscientiaya”, Yunanca’da ise “syn-eidesise” (ile bilmek/birisi ile bilmek) şeklinde geçen vicdan kavramının muhteva itibariyle tarihi köklerine Yunan felsefesinde rastladığımızı söyleyebiliriz. Hemen belirtelim ki, bu felsefede “daimonion” dediği vicdanı daha çok kalple ilişkilendiren Sokrates’in, onu insanın içindeki ilahi ses veya ahlakî uyarıcı olarak nitelendirdiğini görüyoruz.¹⁴ Ayrıca vicdan kavramının tarihi geçmişinde Yeni Ahit’in de önemli etkisinin olduğu söylenebilir. Şöyle ki, *Yeni Ahit* Romalılar 2:15’de geçen ve daha sonra Thomas Aquinas’ın doğal yasa kuramının habercisi olan anlayışa göre vicdan kutsal kanunun her insanın kalbine yazıldığını yansıtabilecek biçimde ahlaki bir bilgiye şahitlik eder: "Böylelikle Kutsal Yasa'nın gerektirdiklerinin kalplerine yazılı olduğunu gösterirler. Vicdanları da buna tanıklık eder.

⁹ Bkz. Sally Wehmeier, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 6. Baskı, New York: Oxford University Press, 1994, s. 242; Tahsin Saraç, *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, İstanbul: Adam Yay., 1985, s. 306.

¹⁰ Bkz. Oddbjorn Leirvik, “Hoşgörü, Vicdan ve Dayanışma: Ahlak ve Din Eğitiminde Küreselleşen Kavramlar”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. II, Temmuz-Ekim 2004, Sayı: 7-8, s. 152.

¹¹ İsmail Fenni “conscience morale” için “iç duyu, vicdan, iyi ile kötüyü ayırt etme gücü, kötülük davranışın sonucu olan elem, iyi davranıştan doğan iç huzur” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341, s. 125.

¹² Bkz. Yaşar Önen-Cemil Ziya Şanbey, *Almanca-Türkçe Sözlük*, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., 1993, 1/546.

¹³ Bkz. <http://global.britannica.com/topic/conscience/01.06.2016>

¹⁴ Bkz. Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, trc. Macit Gökberk), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, 1943, s. 96; Ayrıca bkz. Eflatun, *Appologia* (Savunma) çev. Numan Özcan, İstanbul: 1998, s. 60 vd.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Düşünceleriye onları ya suçlar ya da savunur.”¹⁵ Yeni Ahit’tin bu kapsayıcı anlayışının daha sonraki dönemlerde vicdan kavramının içeriğine ilişkin tartışmaların temelini oluşturduğu söylenebilir. Şöyle ki bu konu üzerine eğilen kimi düşünürler vicdanın davranışlarımızın doğru ve yanlışlığını bize söyleyen zihinsel bir yetenek olduğunu, kimileri de onun tanrısal bir ilham olarak ahlakî duygu ve sezgi olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁶

İlkçağ Yunan felsefesinde Sokrat’ın “daimonion” dediği ve insanın içindeki ahlakî uyarıcı olarak tanımladığı vicdan kavramının, daha sonraki dönemlerde ve Ortaçağ skolastik felsefesinde her bir bireyin içinde var olan “ilâhî ses”, aydınlanma çağında insana özgü “ahlak duygusu” ve “aklî yetenek”, modern dönemde ise “iç ses” anlamına gelen “humanitar vicdan” olarak nitelendirildiğini görüyoruz. Örneğin eski Roma düşünürlerinden Marcus Tullius Cicero (ö. M.Ö. 43) ve Lucius Annaeus Seneca (ö. M.S. 65) vicdanı insan davranışlarını ahlakî niteliklerine göre suçlayan ya da savunan bir iç ses olarak tanımlamışlardır. Vicdanı insanoğlunun kendisini koruması ve ilgi göstermesi ile ilişkilendiren Stoa felsefe okulunun temsilcilerinden olan Khryssippos’a (ö. M.Ö. 207) göre ise, “insanın iç dünyasındaki uyumun farkına varmasıdır” vicdan denilen şey.¹⁷

Yine batı felsefesinde vicdanı “Tanrı’nın sesi”, “bizi her an ezeli ve ebedi ideallere sadık davranmaya zorlayan güç”, “doğruluk ve eğriliği temyiz etmesi için Tanrı tarafından insana verilmiş bir akıl yargısı” şeklinde tanımlayanlar da olmuştur¹⁸ ki, bu türden tanımlar vicdanın ontolojik kaynağını dile getirmesi bakımından oldukça manidardır.

Vicdanın bireysel kaynağına ilişkin açıklamalar bağlamında adını zikredebileceğimiz önemli düşünürlerden bir diğeri de Joseph Butler’dır (ö. M.S. 1752). O, vicdanı insan kalbinin olaylara yönelmiş algısı olarak tanımlar. Ahlak ilkelerinin insan yapısının ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyen Butler’e göre vicdan, iyi davranışlar sergilemek için insan fitratında bulunan ve ondan meydana gelen bir istektir.¹⁹ Görüldüğü gibi bu tanımda vicdanın sırf duygusal yönümüzle ilgili olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır.

Adam Smith’e (ö. M.S. 1790) göre ise vicdanın içeriğini başkaları için hissettiğimiz duygular ve onların bizi onaylamasına ya da onaylamamasına karşı gösterdiğimiz tepkiler oluşturur. Bu bağlamda Kant’ın “içimdeki ahlak yasası”, Freud’un süper ego, Piaget’in özerk ahlak dediği şeylerin de vicdanla benzerlik gösterdiği belirtilse de, burada vicdanın özellikle Freud’un super ego kavramıyla karıştırılmaması gerektiğini söyleyenler de vardır.²⁰

¹⁵ Bkz. <http://www.bibles.com/tr/kutsal-kitap/kutsal-kitap-yeni-ceviri/yeni-ahit/romalilar/2/15/02.06.2016>.

¹⁶ Bkz. Michel Despland, “Conscience” *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986, 4/45.

¹⁷ Bkz. Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükan, 3. Baskı, Ankara: Türkiye İş Bankası Yay., 1995, s. 172.

¹⁸ Bkz. Hans Zulliger, *Çocuk Vicdanı ve Biz*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yay., 1996, s. 9; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay., 1988, s. 57.

¹⁹ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 172.

²⁰ Bkz. Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., s. 810.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Modern Batı felsefesinde vicdan hem ahlaki özerklikle, hem de insanın aslına yönelik daha geniş bir arayışla ilişkilendirilen şahsi bir özellik olarak görülür. Buna göre bireyin bütünlüğü her iki durumun temel odak noktasıdır. Örneğin Erich Fromm’un (ö.1980) “humanist vicdan” kavramı bu bağlamda oldukça manidardır. O, “humanist vicdan” ile her insanda bulunan, dışarıdan gelen mükafat ve cezalardan bağımsız olan, kısacası, sosyo-kültürel faktörlerden etkilenmemiş salt fitrat hali diyebileceğimiz “iç sesimiz”i kastetmektedir.²¹ Fromm’un bu bağlamdaki psiko-analizlerine baktığımızda insanın bu iç sesle uyumlu davranışta bulunabilmesi için manevi bir eğitim kaçınılmaz gözükmektedir. Ayrıca, Fromm’a göre vicdanın güçlenmesi insanın hayattaki üreticiliği ile de doğrudan orantılıdır. Bu hususlar kişinin kendi kendisini dinlemeye güç yetirebilmesi ve insanın iç bütünlüğünü sağlayabilmesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim kişinin kendisine karşı yine kendisinden gelen bir tepkiyi ifade eden vicdan, iç bütünlüğümüzün sözcüsüdür.²² Dolayısıyla vicdan bilgi olmakla birlikte, soyut düşünce alanındaki bilgiden fazla bir şey olup duygusal bir nitelik taşır.²³ Çünkü vicdan yalnızca aklımızın değil, tüm kişiliğimizin gösterdiği bir tepkidir. Buna göre vicdanı iç bütünlüğümüzün sözcüsü olarak nitelendirebiliriz. Fromm’a göre böyle bir tepki bizi kendimize gelmeye, ahlakî ilkelere göre yaşamaya, tam ve uyumlu bir biçimde yetkinleşmeye davet eden gerçek benliğimizin sesi olmalı.²⁴ İnsanoğlunun bu derunî sesle uyumlu davranışta bulunabilmesi manevi eğitimden bağımsız gözükmemektedir. Dolayısıyla Fromm’a göre manevî eğitim, insanın kendisini dinlemeye güç yetirerek iç bütünlüğünü koruması açısından oldukça önemlidir.²⁵

Modern Batı felsefesinde vicdanın mahiyeti ve oluşumu bağlamında dikkatedeğer hususlardan bir diğeri de vicdanın insana etkisi bakımından psikoloji ve ahlakî vicdan şeklinde ikili tasnifidir. Psikolojik vicdan, “canlının kendisinde meydana gelen bütün psikolojik etkinlikleri algılamasını sağlayan şuurlu hali”, ahlakî vicdan ise “insana mahsus olup onun niyet ve eylemlerini ahlakî ölçülere göre değerlendiren denetleme sistemi” diye tanımlanmıştır.²⁶ Bu hususu İslam felsefesindeki Aristocu teorik-pratik akıl ayırımı bağlamında okumaya çalışırsak, bunlardan birincisinin teorik akla ikincisi ise pratik akla tekabül edebileceğini söyleyebiliriz. Nitekim felsefe tarihinde vicdanın özellikle pratik aklın anlamlarından biri olduğunu dile getiren filozoflar da olmuştur.²⁷

Vicdanı kaynak itibarıyla bireyin iç dünyasına indiren bu türden açıklamaların yanısıra onu toplumsal şartların sonucunda insanın edindiği görgü ve bilgi olarak tanımlayan, dolayısıyla onun toplumsal doğası üzerine odaklanan anlayışlar da yok değil. Örneğin Hegel, “Kant’ın bireyselleşmiş

²¹ Bkz. Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 188; ayrıca bkz. İlhami Güler, “Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık” *Eskiye Yeni Sonbahar*, Sayı: 19, 2010, s. 105.

²² Bkz. Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yay., 1991, s. 160.

²³ Bu bağlamda Max Scheler’in (ö. M.S.1928) ilgili fikirleriyle Fromm’a öncüllük ettiği söylenebilir. Şöyle ki, Max Scheler, vicdanın akla uygun bir yargının ifadesi olduğuna, ama düşünce ile değil de, duygu ile varılan bir yargı olduğunu iddia ediyordu. Bkz. Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 172.

²⁴ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 188-189.

²⁵ Bkz. Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 160.

²⁶ Osman Demir, “Vicdan” mad., *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2013, 43/102.

²⁷ Bkz. Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sadeleştiren: Hayrani Altıntaş, Ankara: Seba Yay., 1999, s. 17.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

vicdan tezini yetersiz sayarak, vicdanın esas itibarıyla başkalarıyla bilmek olduğunu öne sürmekte, onu kişisel bilincin sosyal ögesi olarak tanımlamaktadır”.²⁸ Yine modern Batı filozoflarından Ludwig Feuerbach, vicdanı metafizik kaynağından soyutlayarak onu diğer insanların kişi üzerindeki etkisi olarak tanımlamıştır. Binaenaleyh kendi deyimiyle “vicdan, ikinci şahsiyet, bendeki diğer bendir”.²⁹ Bu husus, Feuerbach’tan yaptığımız şu alıntıdan da rahatlıkla görülebilir. “Vicdan, ‘ile bilmek’tir ve sonuç olarak toplumsallığın ve ortaklığın bir ifadesi haline gelinceye kadar başkasının etkisinin bilincime, imgeme ve hatta iç dünyama nakşedilmesidir.”³⁰ Binaenaleyh Feuerbach’ın da Hegel gibi vicdanın toplumsal doğası üzerinde ısrar ettiği söylenebilir.

İslami literatüre gelince sözlüklerde ve diğer kaynaklarda vicdan kavramının ıstılahî anlamlarına ilişkin çeşitli tanımlara rastlamaktayız. Örneğin Mustafa İbrahim’in *el-Mu’cemu’l-Vasît*’inde vicdan lezzetler ve elemeler konusundaki ilk his olarak tanımlanmaktadır. Buna göre vicdan, “çeşitli durumlar karşısında bilme ve idrak etme vasıtasıyla, kişiliğin lezzet veya elem yönünden etkilenme hallerinden biridir.”³¹ Bu tanımdan yola çıkacak olursak, vicdanın şuur, idrakle ve aynı zamanda duygularımızla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Muhammed Muîn’in, *Ferhengi Fârisî*’sinde ise vicdanın “kişinin davranışında iyi ile kötüyü temyiz ederek onda bulunan bir iç yetenek, kişinin kendi inancının gerçekliğine basiretli bir şekilde sebat etme nedeni, batını halin meleke haline geçmesi ve hakka isabetinden dolayı duyulan zevk”³² olarak tanımlandığını görmekteyiz. Burada da vicdanın akıl ile eşdeğer mahiyet arzettiğine, kuşku doğurmayacak inançsal bir yapı, meleke ve olumlu fiiler karşısında duyulan zevk olduğuna işaret edilmektedir.

Bu bağlamdaki diğer ıstılahi tanımlardan biri olarak Şemseddin Sami’nin *Kâmusû Türkî*’sindeki tanım da zikredilebilir. Şöyle ki, mezkur eserde vicdan, iyilik etmekten zevk alan, kötülükten acı duyan, iyiyi kötüden ayırmamıza yardımcı olan, kalbimizdeki gizli his olarak tanımlanmaktadır.³³ Bu tanımdan yola çıkarak bir sonuca gidecek olursak, burada vicdanın davranışlarımızdaki iyi ve kötü değerleri anlamamızı sağlaması yönüyle bilişsel, onların sonucunun hiss ve duygularımızdaki tezahürü yönüyle de psikolojik veya duygusal boyutuna dikkat çekildiği rahatlıkla söylenebilir.

Yine bu kapsamda dikkat çekici tanımlardan biri de Ahmet Hamdi Akseki’ye aittir. Vicdanı Allah’ın insana ihsan ettiği ilahi bir yetenek ve kabiliyet, hayır ile şerri birbirinden ayırarak insanı doğru yola sevk eden manevi bir güç ve kişinin yaptığı fiillerden dolayı duyduğu zevk yahut nefret ve azab³⁴

²⁸ Bkz. Oddbjorn Leirvik, “Hoşgörü, Vicdan ve Dayanışma: Ahlâk ve Din Eğitiminde Küreselleşen Kavramlar”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.II, Temmuz-Ekim 2004, S. 7-8, s. 153; ayrıca bkz. Hegel, *Phänomenologiedes Geistes*. Vol. 5, Sämtliche Werke, Neuekritische Ausgabe, Hamburg: Verlagvon Felix Meiner, 1952, s. 150.

²⁹ Bkz. Oddbjorn Leirvik, “a.g.m.”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, s. 153.

³⁰ Oddbjorn Leirvik, “a.g.m.”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, s. 153-154; ayrıca bkz. Feuerbach, *Theogenie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altherthums*, Vol. 9, Sämtliche Werke, Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960, s. 282.

³¹ Mustafa İbrahim, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, s. 1013.

³² Muhammed Muîn, *Ferhengi Fârisî*, 4/4981.

³³ Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî*, 13. Baskı, İstanbul: Çağrı Yay., 2004, s. 1486.

³⁴ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968, s. 86.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olarak tanımlayan müellif, vicdanın bilişsel ve duygusal yönünü dile getirmesinin yanısıra ayrıca onun ontolojik kaynağına da dikkat çekmiştir. Yine burada davranışlarımızın duygusal boyuttaki yansımalarının vicdan ile ilişkilendirilmesi, onun aynı zamanda insanoğlunu erdemli fiilleri yapmaya sevk eden, erdemsiz fiillerdense kaçındıran temel saik olduğu düşüncesini dile getirmesi açısından manidardır. Binanenaleyh vicdanın eylemlerimizi gerçekleştirme esnasında başvurduğumuz yargılama ve karar verme yetisi olmanın yanısıra onun verilen kararları uygulayacak bir tür irade olduğunu söyleyebiliriz.

Vicdanın Allah tarafından insanlara ihsan edilen nurlu bir duygu ve kalp terazisi olduğunu söyleyen Ahmet Rifat’ın mezkur kavrama ilişkin görüşleri de hemen hemen yukarıdaki tanımı teyid edecek niteliktedir. Şöyle ki, ona göre vicdan, insanın gerek kendisinden, gerekse başkalarından doğan fiil ve davranışların iyi ve kötü, faydalı ve zararlı yönlerini ayırt ederek mühakeme yürütmesini, fiil ve davranışlarının ahlaki niteliğinden dolayı kişinin huzur ve ıstırab duymasını sağlayan temel güctür.³⁵

Buraya kadarki tanımlardan yola çıkacak olursak, vicdanın davranışlarımızın ahlaki niteliklerine göre iyi olanı takdir, kötü olanı tehcir eden manevi bir yetenek olduğunu söyleyebiliriz. O halde vicdanın içimizdeki ahlakî bilinç ve yargıç olduğunu söylememizde bir sakınca yoktur. Tanımlarda geçtiği üzere vicdanın Allah tarafından insan fıtratına yerleştirilmiş bir yetnek olduğu hususu dikkate alınır, buna göre insanın iyi ile kötüyü temyiz edecek bir güçte yaratıldığı söylenebilir. İnsandaki bu manevi yetenek, niyet ve maksadımızı, davranışlarımızı denetleyip gözeterek iyi ve kötü değer yargılarına göre ölçer, karşılaştırır ve değerlendirir. Sonuçta vicdan, iyi ile kötü davranışları ayırt ederek buna göre olumlu veya olumsuz tepki ortaya koyar.

3. Vicdan Kavramının Kur’an ve Hadislerdeki İmkânı

Tusi’nin felsefi metinlerini vicdan kavramı açısından irdelemeden önce İslam felsefesinin temel kaynaklarından olan Kur’an ve hadislerde vicdan kavramına doğrudan ve ya dolaylı bir şekilde atfın olup olmadığının ve söz konusu kavramın mezkur kaynaklardaki temellerinin ifade eden kelime ve kavramların incelenerek ortaya koyulmasının uygun olacağını düşünüyoruz. Zira böyle bir yöntemin takip edilmesi, kavramsal altyapısı İslami nasrlardakinden tamamen bağımsız olmayan İslam felsefesi metinlerinin vicdan kavramı açısından okunmasına kolaylık sağlayacaktır.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Kur’an-ı Kerim’de birebir vicdan kelimesine rastlayamayız. Fakat bu durum, Kur’ân’da vicdan kavramın muhtevasıyla örtüşecek kavramların ve âyetlerin olmadığı anlamına gelmez. Örneğin Kur’an’ın bir çok ayeti ile insanı sürekli muhasebeye davet ettiği görülmektedir. Peygamber kıssalarındaki teşbih ve temsillerden, düşünme ve anlamayı ifade eden kavramlara varıncaya kadar birçok ayetlerin insanoğlunu sürekli iç gözleme çağırdığı görülmektedir.

³⁵ Bkz. Ahmet Rifat, *Tasviri Ahlak*, haz. Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman Gazetesi, (t.y.), s. 363.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bu anlamda ayetlerin sonlarındaki ibret, tefekkür, tedebbür, taakkul, tezekkür, tafakkuh ve nazar gibi ifadeler oldukça manidardır. Zira sözkonusu kavramlarla insanoğlunun bir yandan dış gözlem yaparak bilgilenmesi, düşünüp anlaması, iman etmesi istenirken, bir yandan da vicdan muhasebesi yapması gerektiğine işaret edilmektedir.³⁶ Vicdani muhasebe ahlakımızın ve benliğimizin olgunlaşmasının vazgeçilmez ögesidir. Yine böyle bir muhasebe hayatın uhrevî boyutu açısından da büyük önemi haizdir. Bu anlamda Hz. Ömere nispet edilen şu sözler dikkate şayandır: “Hesaba çekilmeden önce kendinizi muhasebe ediniz. Amelleriniz tartılmadan önce kendinizi tartınız...”³⁷ İnsanın kötü davranışlarından dolayı üzüntü ve pişmanlık, iyi davranışlarından dolayı huzurlu olup sevinç duyması bizzat böyle bir vicdanî muhasebe sonucunda mümkün gözükmektedir. Bu anlamda özellikle kötü fiil ve davranışlar sonucunda duyulacak pişmanlığı ifade eden *tevbe* kavramı³⁸ oldukça manidardır. Zira tövbe, insanoğlunun kendi kendisiyle yüzleşmesi denilen nefis muhasebesinin veya vicdanî sorugulamanın ve pişmanlığın sonucunda gelinen noktadır. Bunun hadislerdeki özet ifadesi “*pişmanlık bir tevbedir.*”³⁹ şeklinde geçer. Tevbenin insanın ahlakî olgunlaşmasındaki önemi İslam ahlak filozofu Tûsî'nin de kendi felsefesinde bu kavrama geniş yer vermesinin nedenlerinden biri olsa gerek. Peki insanın kendi kendisiyle yüzleşmesi, onun kendisini muhasebe etmesi, fiil ve davranışlarından dolayı huzurlu ya da huzuruz olması ve yapıp ettiklerinden dolayı kendisini yargılaması gibi vicdanla ilişkilendirdiğimiz tüm duygu ve düşüncelerin Ku'an'a göre metafizik ve ontolojik kaynağı nedir? Şöyle ki, böyle bir muhasebeyi sağlayan yetenek insanoğlunda fitraten mi mevcuttur, yoksa bireysel deney ve tecrübeler veya sosyal veriler sonucunda mı oluşur? Bu sorular doğal olarak bizi ilk önce Kur'an'da insan fitratının ve nefsinin mahiyet ve içeriğine ilişkin ayetleri irdelemeye götürecektir. Dolayısıyla üzerinde durulması gereken ilk önemli kavramlardan birinin fitrat değerininse nefis olması gerektiğini düşünüyoruz.

Hemen belirtelim ki, Kur'an'da iyiliğe yönelme ve kötülükten kaçınma yeteneğinin ve ya duygusunun insanoğlunun yaratılışından gelen fitrî bir özellik olduğu belirtilmektedir. Kur'an'a göre yaratıldıkları fitrata yabancılaşmayan kimseler hep iyi ve güzelden yana tavır alıp kötülükten kaçınacaklardır.⁴⁰ Böylece insanoğlu fitratı (vicdanı) gereği iyilik karşısında sevinerek huzur, kötülük ve haksızlıklar karşındaysa nefret ve elem duyacaktır. Bu bağlamdaki ayetleri irdelediğimizde görünen şu ki, Allah, dini insanın vicdan denilen bizzat bu kabiliyeti üzerine kurmaya çalışır.⁴¹ Zira hakikatin bir rehberi olması yönüyle vicdanı temsil eden fitrat, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayıran bir kuvvettir.⁴² Bu duruma göre fitrat (vicdan) köreltilmediği sürece aklı uyaracak ve yargılayacak bir iç ses, yetenek

³⁶ Bkz. Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, İstanbul: Beyan Yay., 2007, s. 127.

³⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1969, 1/26, 4/343, 415.

³⁸ Bkz. Nisâ 4/17-18; Mâide 5/38-39; Nahl 16/119;

³⁹ İbn Mace, *Zühd*, 30.

⁴⁰ Rûm 30/30.

⁴¹ Ahzâb 33/72; ayetin tefsirli meali için bkz. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Yolu Meali*, haz.: H. Karaman, M. Çağrırcı, İ.K.Dönmez, S. Gümüş, 1. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014, s. 426.

⁴² Bkz. Ebu Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1404, 9/140; Yusuf Ziya Çağlı, “İslam Dininde Vicdanın Mahiyeti”, *Sebîlu'r-Reşad Dergisi*, c. 12, Sayı: 289, İstanbul: 1959, s. 212; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003, 5/566; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neş., 1978, 8/5858-5860.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve davranışlarımızın saiki gibi gözükmeindedir ki, buna Tanrı tarafından içimize yerleştirilmiş özdenetim (otokontrol) yetisi de diyebiliriz. İnsanda böyle bir özdenetim sisteminin fitri olarak bulunmuş olması akıl denilen gücün insanı hayvandan ayıran temel özellik olmasının yanısıra heva ve heveslerin güdümünde olduğu taktirde insanoğlunu hayvandan daha tehlikeli kılacak ve ondan daha aşağı (esfele sâfilin) mertebeye düşürecek bir güç haline de dönüşebileceğinden olsa gerek.⁴³ O halde insanın kötülükleri, suç ve cinayetleri kolayca işleyebilmesini onun kendine (yaratılmış olduğu fitrat/vicdan) yabancılaşma sürecinin sonucu olarak görebiliriz. Bu durumda tevbenin sarsılmış olan fitrî yapıyı yeniden inşa etme çabası olduğu söylenebilir.⁴⁴ Buraya kadarki açıklama ve değerlendirmelere dayanarak fitrat kelimesinin en saf haliyle vicdanı da içine alan bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Bu husus fitrat kelimesinin etimolojik ve ıstılahî anlamlarına baktığımız zaman da açık bir şekilde görülebilir. Nitekim fitrat, sözlüklerde “doğuştan gelen sezgisel yetenek”, “yarmak”, “ayırarak” gibi bir anlam içerdiğine sahiptir.⁴⁵ İstılahî anlamına gelince, fitrat, “Allah’ın varlıkları kendisini tanıyabilecek ve O’na iman edebilecek bir yetenekte yaratmış olması”,⁴⁶ “Allah’ın dini/İslam”, “Sıbgatullah veya varlıkların hak ve hakikati kabul edecek bir nitelikte yaratılmış olması”,⁴⁷ “ilk yaratılıştta her türlü hatadan uzak olma hali”,⁴⁸ “varlık türlerinin ilk yaratılış esnasında temel yapısı ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan hali”, “insanın benliğinden ayrılmayan ilahi bir hakikat”,⁴⁹ “bütün varlıklarda olan ilahi bir nizam”,⁵⁰ “gerçeğe meyletme yeteneği”, “kişiye mutlak gerçeği seçtiren güç”,⁵¹ “doğuştan gelen bir kazanç”⁵² ve “doğru ile yanlış, gerçek ile sahte arasında ayırım yapabilmeyi sağlayan doğuştan gelen sezgisel yetenek ve yatkınlık”⁵³ gibi anlamlara gelir. Bu tanımlara bakılacak olursa, fitrat ve vicdan kavramlarının tanım ve muhteva itibarıyla aynı anlam coğrafyasına sahip oldukları söylenebilir.⁵⁴ Ayrıca vicdanın felsefî metinlerde iyiliğe yönelme, kötülükten kaçınma olarak insanların ruhunda ve fitratında bulunan bir kuvvet ve duygu olarak tanımlanmış olması da bu yöndeki düşüncemizi destekleyecek niteliktedir.⁵⁵

Vicdan bağlamında Kur’ân’da ele alabileceğimiz bir diğer kavram *nefs* kavramıdır. Çünkü bu kavram Kur’ân’da insanın psikolojik yapısıyla ilgili olarak en çok geçen kavramlardan biridir. Kur’ân’da kişiliğimizi ve benliğimizi ifade eden, bütün fiil ve davranışlarımızın kaynağı olarak gösterilen nefsin çeşitli mertebelerden teşekkül edebileceği belirtilmektedir. Şöyle ki, nefsin

⁴³ Bu konuda bkz. İlhami Güler, “a.g.m.”, *Eskiyeni Sonbahar*, s. 101.

⁴⁴ Bkz. Muhammed Abdullah Draz, *Kur’an Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel- Ünver Günay, İstanbul: İz Yay., 1993, s. 136.

⁴⁵ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, “f-t-r” mad., Hayati Hökelekli, “Fitrat” mad., *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1996, 13/47-48.

⁴⁶ İsfahani, *Müfredat*, “f-t-r” mad., s. 640; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, “f-t-r” mad., 5/55; Mecduddin İbnu’l-Esir, *En-Nihaye fi Garibi’l-Hadis ve’l-Eser*, Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979, 3/882; ez-Zemahşeri, *Esasu’l-Belağa*, s. 476.

⁴⁷ Firuzabadî, *el-Kâmusu’l-Muhît*, s. 1137; Muhammed et-Tahir İbn Aşur, *Tefsiru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus: Daru Sahnun, 1997, 10/90.

⁴⁸ Muhammed b. Ali eş-Şevkani, *Fethu’l-Kadir*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1964, 3/35.

⁴⁹ Murteza Mutahharri, *Fitrat Üzerine*, çev. Ömer Çiçek, İstanbul: Bengisu Yay., 1992, s. 7.

⁵⁰ İbn Aşur, *a.g.e.*, 10/90.

⁵¹ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev.: İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yay., 1984, s. 54.

⁵² Sadık Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil*, İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 137.

⁵³ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 3/445. Hayati Hökelekli, “Fitrat” mad., *DİA*, 13/47-48; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 1996, 2/826.

⁵⁴ Musa Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 56-58.

⁵⁵ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Konya: Huer Yay. 2002, s. 79, 96-98.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

benmerkezci ve haccı durumuna “*nefs-i emmâre*”⁵⁶, kendini sorgulama ve değerlendirme boyutuna “*nefs-i levvâme*”,⁵⁷ dinî ve ahlakî değerlerle tam uyumlu en üst basamağına da “*nefs-i mutmainne*”⁵⁸ denmiştir. Kur’an’da nefse ilişkin olarak geçen bu ifadeler nefsin bizzat kendisiyle doğrudan ilgili olmayıp, zikredilen derecelere ulaşan insanın kendi halini nitelemektedir. Dolayısıyla ilahi emirlere karşı sorumlu olan nefis sözkonusu mertebelerde bulunmakla yükselebilen ve alçalabilen bir yapıya sahiptir. Nefsin arındırılmasını emreden ayetler yaratılış itibarıyla nefsin kötü olduğunu değil, zamanla kötülüklerle kirletmiş olan nefsin kendisini tüm kötülüklerden arındırması gerektiğine işaret etmektedir. Binaenaleyh nefsin iyilik ve kötülük işleme potansiyelinde olması onun bizzatı kötü olduğu anlamına gelmemekte, sonradan insanın hayatı boyunca seçim ve kazandıklarına bağlı olarak kötülükle donanabileceği anlamına gelmektedir. Buna göre nefis tamamen beşeri ve bayağı duyguları ifade eden heva ile karıştırılmamalı, heva ve fucura ilişkin anlamlar nefsin bütün bir niteliği olarak gösterilmemelidir.⁵⁹ Bu düşüncemizin Kur’an bağlamındaki dayanağını ise nefsin iyilik ve kötülükleri ayırt edebilecek şekilde yaratıldığını, vicdanî yönü sayesinde kendini denetleme ve buna göre ödül veya ceza verme yetkisine sahip olduğunu,⁶⁰ nefsin arındırmanın ebedî kurtuluşa ereceğini, onu kirletenin ise ziyana uğrayacağını ifade eden âyetler⁶¹ oluşturmaktadır. Ayrıca, nefisle ilgili âyetleri yorumlayan müfessirler insanda iyiyi kötüden ayırt eden bu yeteneği dinî sorumluluk için şart olarak görmüş, bu fitri özelliğin tabiatında fayda ve haz veren şeylere yaklaşma, zarar ve acı veren şeylerden uzaklaşma eğiliminin bulunduğunu söylemişlerdir.⁶² Binaenaleyh nefsi arındırılmış yönüyle dikkate alacak olursak, onun fitrat ve vicdan kavramlarıyla eşdeğer bir mahiyet arzettiğini söylememizde herhangi bir sakınca yoktur. Sonuç olarak Kur’an’da nefisle ilgili geçen ayetlerden çıkan sonuca göre nefsin iyiliğe ve kötülüğe eğilimli olarak yaratıldığı söylenebilir. Dolayısıyla nefis ontolojik açıdan kötü ya da kötülüklerle donanmış bir varlık değildir. Eğer böyle olsaydı bu, daha yaratılıştan itibaren insanogluna kötülük işlemenin sevimli kılındığı anlamına gelecekti ki, bu da dünyada yaratılış gayemiz olan ilahi imtihanı anlamsız kılacaktı. Ayrıca Tanrı’nın Kur’an’da zaman zaman nefse yemin etmesi, nefsin ontolojik olarak kötü olmadığını dile getirir. Onun emmare, levvame ve mutmainne gibi durumlarına gelince, bunlar kişinin nefsi ile şehvi kuvvesi arasında kurduğu bağın niteliğiyle doğrudan orantılıdır. Şöyle ki, şehvi duyguların esiri ve kölesi olan nefis emmare konumundayken, şehvi güçlere aykırı davranışı sebebiyle de “*nefsi mutmainne*” konumuna yükselebilir.

Kur’an’da nefis kavramına eşdeğer mahiyette geçen kavramlardan biri de ruhtur. Ruh organik varlığın ilkesi veya bedenin kendisiyle hayat bulduğu ilkedir. İnsan bedenine canlılık kazandıran ve onu idare eden ruh insana Tanrı tarafından üfrülen, onun hem kendisini hem de Rabbini tanınmasını sağlayan

⁵⁶ Yûsuf 12/53.

⁵⁷ Kıyâme 75/2.

⁵⁸ Fecr 89/27-28.

⁵⁹ Örneğin bkz. Mehmet Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Rağbet Yay., 2001, s. 207.

⁶⁰ Enbiyâ 21/64; Neml 27/14.

⁶¹ Bkz. Şems 91/7-10.

⁶² Bkz. Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm* (thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1425/2004, 5/464-465; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul: (y.y.,t.y.), 8/5857-5859.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ilahi bir özdür.⁶³ Bu bağlamda daha önce yukarıda geniş bir şekilde yer verdiğimiz vicdanın sözlük anlamlarını hatırlayacak olursak, ruh ile vicdan kavramlarını aynı bağlamda değerlendirmenin uygun olacağını görürüz.

Vicdani tasfiye ilim ve hikmetten ayrı olarak düşünülmemeyeceği için bu bağlamda Kur'an'da geçen akıl, lübb, hidayet, beyan, ilim hikmet ve basiret gibi kavramları da vicdanla ilişkilendirebiliriz. Akıl Kur'an'da düşünebilen, karar verebilen, mühakeme edebilen doğru ile yanlış temyiz edebilen bir yetenek olarak geçmektedir.⁶⁴ İnsan, aklı vasıtasıyla maddî ve manevî tehlikelerden korunur. Bu, aklın ontolojik olarak mutlak hakikatin bilgisinin yanı sıra iyini ve kötünün bilgisiyle de donatılmış olmasından dolayıdır. Nitekim Kur'an'a göre aklın işlevselliği ilahî vahiyden, ilim ve hikmetten bağımsız gözükmemektedir.⁶⁵ Kur'an'ın bu bağlamdaki ayetlerine bakacak olursak, Tanrı'nın akla ontolojik olarak müdahale ettiğini söyleyebiliriz. Akla olan ilahi müdahale önceden ve sonradan olmak üzere bitmeyen bir süreci kapsar. Bu husus, Kur'an'da yine vicdanla ilişkilendirebileceğimiz hidayet, ilim, hikmet ve beyan gibi anahtar kavramlarla anlatılabilir. Etimolojik olarak yol göstermek, doğru yola iletmek diye bilinen *hidayet* kavramının Kur'an'da Tanrı'nın canlıya verdiği kabiliyet ve içgüdü,⁶⁶ Peygamberler ve Kitapları aracılığı ile insanın hakka davet edilmesi,⁶⁷ hakkı gözetenlere ilahi yardımda bulunma⁶⁸ vs. gibi bağlamlarda kullanıldığını görüyoruz. Binaenaleyh Tanrı, varlıkları yaratmakla kalmayıp onlara hayat tarzlarına uygun görevlerini icra edebilmeleri için doğru yolu vahy ve ilham etmektedir.⁶⁹ Bu bağlamda ilim, hikmet ve beyan kavramlarının da hidayet kavramının muhtevasını destekleyecek nitelikte oldukları söylenebilir. Kur'an'da zannın ve tutarsız bilginin zıddı olarak geçen ve her türlü şüpheden arınmış sağlam ve kesin bilgi anlamına gelen ilim,⁷⁰ insanoğlunun gerçeğe ulaşması için vazgeçilmez bir vasıta olarak nitelendirilmektedir. Vicdanın bilinç ve farkındalık yönünün doğrudan bilgi ile irtibatlı olması ziktedilen nitelikteki ilim kavramını vicdanla ilişkilendirebilmemize olanak sağlamaktadır. Doğru bilgiye veya ilme sahip olmak vicdanlı olabilmenin temel yapı taşıdır. Bu husus, Kur'an'da “Allah sana kitabı ve hikmeti vermiş, bilmediğini sana öğretmiştir.”⁷¹, “Rabbim! Bana hikmet ver ve beni iyiler arasına kat.”⁷² ve yine bir başka sûrede “Allah insanı yarattı ve ona beyanı öğretti”⁷³ şeklinde geçen âyetlerin mantığını belli ölçüde vuzuha kavuşturmuş olmalı. Ayetlerdeki hikmet ve beyan kavramlarının sözlük ve tefsirlerdeki tanım ve açıklamalarına bakılacak olursa, ilm kavramının muhtevasına denk gelecek her iki kavramın vicdanla ilişkilendirilmesi pek de zor

⁶³ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, 5/3198-3203.

⁶⁴ Bu konuda geniş açıklamalar için bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Furkan Yay., 1982, s. 42.

⁶⁵ Bkz. Âl-i İmran 3/44; Maide 5/67; En'am 6/65; Yûsuf 12/102 vd.

⁶⁶ Tâhâ, 20/50; Beled 90/10.

⁶⁷ Enbiyâ 21/73.

⁶⁸ Yunus 10/9; Meryem 19/76; Muhammed 47/17.

⁶⁹ “Biz ona yolu da gösterdik: artık ister şükreder, ister nankör olur.” (İnsan 76/3).

⁷⁰ Bu konudaki açıklamalar için bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neş., (t.y.), s. 55-58.

⁷¹ Nisâ 4/113.

⁷² Şuârâ 26/83.

⁷³ Rahmân 55/3-4.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

gözükmeyecektir. Şöyle ki, hikmetin “İlim ve akılla hakka isabet etmek”,⁷⁴ “haklı ile haksız adaletli bir şekilde ortaya çıkarmak”,⁷⁵ “doğru ve yanlış temyiz eden bilgi”,⁷⁶ “hakkı bilmek ve onunla amel etmek”⁷⁷ gibi anlamları; beyan kavramının ise Kur’an ve vahiy gibi anlamlarının yanı sıra ayrıca, “hakkı bilmek”, “insanın kendisinin ve başkalarının duygu ve düşüncelerini anlamasını sağlayacak bilgi” gibi anlamlar içermiş olması⁷⁸ bu yöndeki tezimizi destekleyecek nitelikte tanımlardır. Binaenaleyh bundan önceki diğer kavramlar gibi “hikmet” ve “beyan”ın da vicdanın teorik ve pratik muhtevasının Kur’andaki kavramsal temellerini oluşturduğu söylenebilir.

Aklın dindeki değeri onun sadece iyi ile kötüyü temyiz edebilmesi dolayısıyla değil, aynı zamanda vahyi anlama ve uygulama yönünün olması dolayısıyladır. Aklın iyi ile kötüyü temyiz etme ve buna göre mühakeme ve karar verme gibi yetenekleri dikkate alınacak olursa, onunla vicdan duygusu arasında hem anlam hem de eylem açısından yakın bir ilişki kurmamızda herhangi bir sakınca gözükmemektedir. Bu bağlamda yine Kur’an’da geçen saf akıl anlamındaki *lübb* kavramı da akıl ile vicdan kavramı arasındaki anlam ilişkisine işaret etmesi açısından önemi haizdir. Sözlüklerde her şeyin özü, hayırlısı, hakikati ve cevheri olarak tanımlanan *lübb*⁷⁹ her türlü manevi kirden tasfiye edilmiş ve kutsal nurla nurlandırılmış akıl anlamını içermektedir.⁸⁰ Aklın *lübb* kavramı bağlamındaki tanımından yola çıkacak olursak, sözkonusu tanımın akıl ile vicdan kavramı arasında kurulan ilişkiyi teyid edecek nitelikte olduğu görülecektir. Bu bağlamda Kur’an ayetlerinin birinde geçen “ulu’l-elbâb” kelimesinin⁸¹ de müfessirlerce “vicdanları temiz” anlamında kullanılması⁸² yukarıdaki görüşümüzü destekleyecek nitelikte olması açısından manidardır.

Aklın ilim ve hikmetle yetkinleşmesi, insani nefsi daha derin sezgiler yaşayarak herhangi bir rasyonel çabaya gerek duymaksızın iyiyin ve doğrunun farkına varabileceği bir safhaya taşıyabilir. Bu durum, Kur’an’da basiret ve kalb kavramıyla ifade edilmektedir. Sözlüklerde şeylerin akledilir yönlerini idrak eden kalbe ait bir kuvvet olarak geçen basiretin Kur’an’daki anlamı “görme”, “anlama”, “doğruyu keşfetme ve tanıma”, “doğru ile yanlış temyiz etme yeteneği” şeklindedir. Bu anlamlara bakılacak olursa, onunla vicdanın epistemolojik veya teorik yönünün aynı muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca, Kur’an’daki bazı ayetlerde insanları doğru yola ulaştırmak için gönderilen ilahi mesajların “besair” olarak nitelendirilmesi⁸³ basiret kavramıyla vicdanı ilişkilendirme yönündeki tezimizi temellendirebilmemiz açısından önemlidir.

⁷⁴ İsfahani, *Müfredat*, “h-k-m” mad., s. 127.

⁷⁵ Enbiyâ, 21/74; Ebu’l-Fadl Mahmud el-Alusi, *Ruhu’l-Meanî fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesanî*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.y., 7/214.

⁷⁶ Ebu’l-Alâ Mevdûdi, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayani vb., İstanbul: İnsan Yay., 1995, 1/212.

⁷⁷ Mahmud b. Ömer Zemaşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi’t-Tenzîl ve ‘Uyuni’l-Ekavil fi Vucûhi’t-Te’vil*, Kum: Neşru’l-Belağa, 1992, 1/316.

⁷⁸ Bkz. Alusî, a.g.e., 27/99; Elmalılı, a.g.e., 8/4663.

⁷⁹ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, “l-b-b” mad., 1/729.

⁸⁰ Bkz. İsfahani, *Müfredat*, “l-b-b” mad., s. 446; Cürçani, *Tarifât*, s. 191, Zemaşeri, *Esâsü’l-Belâğa*, s. 556.

⁸¹ Âl-i İmran, 3/190.

⁸² Bkz. Elmalılı, a.g.e., 2/1249.

⁸³ A’raf, 7/203; Câsiye, 45/20; En’âm, 6/104; İsrâ, 17/102; Kasas, 28/43.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Basiretin kalp gözüyle görmek gibi bir muhtevaya sahip olması Klasik İslam kaynaklarında vicdan kavramı karşılığında genellikle nefis kavramının yanı sıra kalp kavramının kullanılmasını da gerekli kılmıştır. Bu, vicdanla kalp arasındaki özdeşliğe işaret edecek bir husus olması açısından manidardır. Örneğin tasavvuf literatüründe kalbin günahlardan, taassup ve taklitten tasfiye edilmesi aklın idrak edemeyeceği tanrısal sırlara ilişkin hakiki bilgiye ulaşmanın sağlam bir yolu olarak önerilmektedir ki, bu önerinin adına vicdanî tasfiye de diyebiliriz.⁸⁴ Bu hususları dikkate alacak olursak, Kur’ân’da vicdan ile ilişkilendirebileceğimiz başka bir kavramın da “kalb” olabileceğini söyleyebiliriz. Dilbilginleri tarafından akıl ile özdeş anlamda kullanılan kalb Kur’an’da ilm elde etme ve idrak vasıtalarından biri olarak zikredilmektedir.⁸⁵ Bu bağlamdaki ayetlerden çıkan sonuca göre kalbin akledici olduğundan bahsedilmekte, gerçek körlüğün göz körlüğü değil, kalb körlüğü olduğu belirtilmektedir ki buna basiret körlüğü de denilebilir. Kalbin idrak düzeyi ile insanoğlunun hakkı ve hakikati tanınması arasında kurulan irtibat⁸⁶ ve onun hidayet vasıtalarından biri olarak görülmesi⁸⁷ kalbin de tıpkı insanın ilahi özünü oluşturan fitrat, nefis/ruh ve akıl gibi vicdanî duygu, bilinç ve sezgilerimizin zihni ve manevî eylemlerimizin gerçekleştiği merkezi konumdaki bir alan, ilahi bir öz olduğunun dile getirilmesi bakımından önemi haizdir. Kalbin zaman zaman “insan ruhu”⁸⁸ ya da “vicdan” olarak nitelendirilmesi⁸⁹ bu nedenle olsa gerek. Kalb insanoğlunun ahlakî yetkinleşme yolunda arındırması gereken bir öz, iyi ve kötü eğilimlerin mücadele alanıdır.⁹⁰ Kurtuluşa erebilmek için Allah’ın huzuruna temiz bir kalple varma gereğini bildiren âyetteki “kalb-i selim” terkininin de her türlü sorumluluğun yerine getirilmesinin huzurunu taşıyan vicdanî nitelediği söylenebilir.⁹¹

Yine insanın davranışlarını denetleyen kalbin bu işlevini yerine getirip getirmemesine göre nitelik kazanacağını bildiren pek çok âyet vardır. Buna göre kötülüğü tercih edip yoldan sapanların kalpleri mühürlenmekte, katılaşıp, perdelenmekte ve sonuçta gerçeği algılayamaz duruma gelmektedir.⁹² Bu bağlamda âyetlerde geçen “galîzu’l-kalb”⁹³ ve “katı kalpli” olarak bilinen bu kavramı acımasızlık ve vicdansızlıkla ilişkilendirebiliriz.

Vicdan kavramına daha çok yine kalp kelimesi bağlamında değinilen hadislerde ahlâkî yeteneklerin merkezi sayılan kalbin⁹⁴, temiz yaratılmakla birlikte günahlarla kirletilebileceği söylenilmektedir.⁹⁵

⁸⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye li-hukûkillâh*, nşr. Abdülhalim Mahmûd, 2. Baskı, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1990, s. 87-90; Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kutü’l-kulûb fî muameleti’l-mahbûb*, Kahire: 1310, 1/113-126. Ayrıca bkz. Osman Demir, “Vicdan” mad., *DİA*, s. 101.

⁸⁵ Bkz. Hac, 22/46

⁸⁶ Bkz. A’râf 7/179.

⁸⁷ Abdurrahman es-Sealibî, *el-Cevahirü’l-Hisan fî Tefsîri’l-Kur’an, Müessesetü’l-E’lami li’l-Matbuat*, Beyrut: t.y., 2/68.

⁸⁸ Bkz. Gazzâlî, *Mearicu’l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş, çev. Serkan Özburun) İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 95.

⁸⁹ Bkz. Muhammed Abdullah Draz, *İslam’ın İnsana Verdiği Değer*, çev. Nureddin Demir, İstanbul: Kayıhan Yay., 1983, s. 162.

⁹⁰ Bu husus gereği âyetlerin birinde sahabeleri Hz. Peygamber’in hanımlarından bir şey istedikleri zaman perde arkasından istemeleri gerektiği yönünde uyarı Allah, böyle bir davranış ve tutumun hem sahabelerin hem de Hz. Peygamber’in eşlerinin kalpleri için daha temiz bir davranış olacağına dikkat çekmiştir. Bkz. Ahzâb 33/53.

⁹¹ Şuarâ 26/89.

⁹² Bkz. Bakara 2/7; A’râf 7/101, 179; Mâide 5/13; En’âm 6/25, 43; Tevbe 9/87, 93; Muhammed 47/16.

⁹³ Âl-i İmrân 3/159.

⁹⁴ Bkz. Buhârî, “İmân”, 39; İbn Mâce, “Fiten”, 14.

⁹⁵ Bkz. Müslim, “İmân”, 231; İbn Hanbel, *Müsned*, 5/386, 405.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kalb, hadislerde insanın ihlasının ve ifsadının kaynaklanacağı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁶ Güzel işlerin kalbe huzur verdiğini, kötü davranışların kalbi rahatsız ettiğini bildiren hadisler⁹⁷ insanın yaratılış itibarıyla temiz bir kalbe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda “*Müftüler sana fetva verseler de sen yine kalbine danış*”,⁹⁸ “*İyilik nefsin uygun gördüğü ve yapılmasını kalbin onayladığı şeydir*”⁹⁹ vs. gibi hadisler kalb ile vicdan kavramlarının aynı bağlamda değerlendirilebileceğinin dinî temelini ortaya koymasından dolayı manidardır. Fakat burada kendine danışılan ve iyi olan şeyi onaylayan kalpten kastın doğru inançla desteklenmiş nitelikteki kalb olduğu hususunun da ayrıca altını çizmemiz gerekir. Zira kalbin vicdanî değerini ve güvenilirliğini onun doğru inançlarla desteklenmiş olması gösterir.¹⁰⁰ Bu bağlamdaki hadislerden çıkan bir diğer sonuç dindarlıkla vicdan huzuru arasında bir ilişkinin olduğu yönündedir.¹⁰¹ Nitekim “pişmanlık ve af dileme” şeklinde tanımlanan tövbe ile vicdanı yargılamaya işaret edilen hadislerde¹⁰² iyilik yapan kişinin sevinç, kötülük yapanın üzüntü duymasının kalbî ve ya vicdanî olgulardan başka bir şey olmadığı belirtilmektedir.¹⁰³

Yine Kur’an’da geçen takva kavramı da vicdan kavramına ilişkin ele alabileceğimiz kavramlar listesindedir. Takva, insanın kuvvetli bir himayeye girerek kendini muhafaza etmesi, zahiri davranışlar ile batınî duyguları meczeden bir bilinç ve vicdan halidir.¹⁰⁴ Takvaya ilişkin böyle bir tanım kir ve pisliklerden tasfiye edilmiş vicdanın saf ve temiz durumunu ifade etmesi açısından oldukça manidardır. Takvaya ilişkin “nefsi kötü akibete götürecekt şeyleri yapmamaya yönelmek”,¹⁰⁵ “insanın kendisine ve davranışlarına ilişkin doğru mühakeme yürütebilmesini sağlayan bir bilinçlilik durumu”¹⁰⁶ şeklindeki tanım ve açıklamalar onun vicdan kavramıyla aynı bağlamda değerlendirilebileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca, Kur’an’da Şems suresinin sekizinci âyeti¹⁰⁷ hatırlanacak olursa, bu âyet gereği kişinin saf ilahi özünü oluşturan vicdan ile onun takvalı oluşu arasında mantıkî bir ilişkinin kurulacağı kaçınılmazdır. Sözkonusu ayetten çıkan sonuca göre takva nefsin veya fitratın doğruların bilgisiyle donatılmış epistemolojik ve bir anlamda da vicdani yönünü dile getirmektedir. Buna göre insanoğlu bu dünyada başıboş yaratılmamış, hayata Tanrı’nın doğrudan müdahalesi sonucunda doğru ve yanlışın bilgisiyle gelmiştir. O halde hakkın bilincinde olma halini ifade eden takva, kişinin bilincinin özgürleşerek takvasına engel olacak şeyleri terketmesi ve kendi özüne geri dönmesi sayesinde

⁹⁶ Buhârî, “İmân”, 39. İbn Mace, “Fiten”, 14.

⁹⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/182, 227, 228; Müslim, “Birr”, 14-15.

⁹⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/194, 224; Dârimî, “Büyü”, 3.

⁹⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/182, 194; Dârimî, *Sünen*, Büyü”, 2, Rikak, 73; Müslim, “Birr”, 14-15.

¹⁰⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Engin Kitabevi, 1959, s. 50-51; Mustafa Çağrırcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlakı*, İstanbul: 1985, s. 139-141; Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: 1995, s. 59.

¹⁰¹ Örneğin, rivayet edilen bir hadise göre kişi kalbini huzursuz eden fiil ve davranışları terketmedikçe gerçek takva mertebesine eremez.” Bkz. Buhârî, “İmân”, 1.

¹⁰² İbn Hanbel, *Müsned*, 1/376, 423, 433; 6/264; İbn Mâce, “Zühd”, 30;

¹⁰³ İbn Hanbel, *Müsned*, 1/398; 5/251-252.

¹⁰⁴ İsfahânî, *Müfredat*, s. 881; Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur’ân*, Beyrut: Dârü’ş-Şürük, 1985, 1/39; Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neş., t.y. s. 25, 298-305.

¹⁰⁵ İsfahani, *Müfredat*, “t-k-v” mad., s. 881.

¹⁰⁶ Bkz. Musa Bilgiz, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁰⁷ “Takvayı ve fucuru nefse ilham edene yemin ederim ki...” Şems 91/8.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

gerçekleşecektir.¹⁰⁸ Binaenaleyh takvalı olmak da kişinin sözkonusu öze/fitrata dönmesinin veya vicdanın sesini dinlemesinin ahlaki değerlendirmedeki adıdır. Kişi yalnız bu nitelik sayesinde sürekli Hakk’ın bilincinde olarak ahlaki davranışlarında bütüncül bir dengeyi sağlayabilir¹⁰⁹ ki, bu, vicdanlı davranışın da temel özelliğidir. Buna göre takvanın zıddı olan fucur da vicdansızlığa tekabül eder. Bu durum, yine konu ile bağlı olduğunu düşündüğümüz adalet ve zulm kavramlarını da Kur’an ve hadisler bağlamında irdelememizi ve bu kavramların vicdanla olan ilişkisini ortaya koymamızı gerekli kılmaktadır. Niteki günlük hayatta adaletli olmak vicdanlı olmakla, adaletsizlik ise vicdansızlıkla eşdeğer olarak kullanılmaktadır.

Adalet zulmün zıddı olup eşitlik, denge, herhangi bir konuda basiretle hüküm vermek, hak yolda yürümek, hakkı yerine getirmek, düzeni ve dengeyi gözetmek ve insafılı davranmadır.¹¹⁰ Kur’an’da sıkça emredilen adalet¹¹¹ iyiyi kötüden ayırma bilgisidir. Kur’an insanoğlundan bir kötülüğe misliyle karşılık verilmesinde dahi adalet ve insaftan ayrılmaması gerektiğini istemektedir.¹¹² Bu bağlamda Hz. Ömere aid edilen bir rivayet oldukça manidardır. “Sizinle muamelesinde Allah’tan korkmayan kimseyi cezalandırmanın en iyi yolu onunla olan muamelenizde Allah’tan korkmanızdır.”¹¹³ Buradan insanın şahsi arzularınıza göre değil, fitratına yerleştirilmiş hakkaniyet, adalet ve vicdan yeteneğine ve takvaya göre hüküm vermesi gerektiği şeklinde bir sonuç çıkarılabilir. Sosyal ilişkilerde adaletli olmanın genellikle vicdanlı olmakla, adaletsizliğin ise vicdansızlıkla ilişkilendirilmesi bu nedenle olsa gerek. Buna göre adaletli olmayı tasfiye edilmiş vicdanın, adaletsizliği ise yozlaşmış veya kirlenmiş vicdanın tezahürü olarak nitelendirebiliriz.

Buraya kadar anlatılanlardan görüldüğü üzere Kur’an ve Hadislerde doğrudan vicdan kavramı geçmemekte bunun yerine vicdanla doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilişkilendirilebilecek fitrat, nefis, ruh, akıl, lübb, basiret, kalb, tövbe, takva ve adalet gibi kavramların geçtiğini görüyoruz. Gerek İslamî nasların gerekse bu naslarda geçen kavramların Tusi’nin ahlak felsefesinin kavramsal altyapısını oluşturduğu hususu dikkate alınır, çalışmamızın buraya kadarki kısmında yapılan araştırma ve kavramsal irdelemenin mantığı anlaşılmalı. Bu anlamda çalışmanın buraya kadarki kısmının bundan sonraki kısmındaki görüş ve tartışmalar için bir zemin oluşturduğunu söylemeliyiz.

3. Vicdan Kavramının Nasirüddin Tûsî’nin Felsefî Metinlerindeki İmkânı

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, Tûsî’nin ahlak düşüncesi alanındaki metinlerinin felsefî, dinî ve tasavvufî içerikli olması¹¹⁴ onun felsefesini vicdan kavramı açısından incelemeye terminolojik

¹⁰⁸ Bu husus bir hadiste şöyle ifade edilmektedir: “Kul gönülünü rahatsız eden şeyi terk etmedikçe takvanın hakikatine eremez.” Buhari, “İman”, 1.

¹⁰⁹ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Kitabiyat Yay., 2000, s. 231.

¹¹⁰ İsfahani, *Müfredat*, s. 551-552; Elmalılı, *a.g.e.*, 5/3117.

¹¹¹ bkz. Nahl 16/90.

¹¹² Bakara 2/190, 194.

¹¹³ Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayani vb., İstanbul: İnsan Yay., 1995, 2/521.

¹¹⁴ Bkz. Anar Gafarov, *Nasirüddin Tûsî’nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yay., 2011, s. 282.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

zemin sağlamaktadır. Bu durum onun ahlak düşüncesinde vicdan kavramının anlam ve mahiyetine dair zorlukları belli ölçüde ortadan kaldıracak gibi gözükmektedir. Tûsî'nin ahlak metinlerinde vicdan kavramıyla ilişkilendirilebilecek kavramları incelemeden önce bu kavramın ıstılahî tanımına ilişkin bütüncül bir değerlendirmenin yapılmasının vicdan tasavvurunun belirginleşmesi ve daha sonra onunla ilişkilendireceğimiz kavramlara dair düşüncelerimizin temellendirilebilmesi açısından uygun olacağını düşünüyoruz.

Vicdan kavramının çalışmamızın önceki bölümlerinde yer verdiğimiz ıstılahî tanımlarını hatırlayacak olursak, onun zihnimizin bir parçası olup davranışlarımızın doğru ve yanlışlığını bize söyleyen ahlaki bilinç,¹¹⁵ duygu, sezgi, iç yetenek, “canlının kendisinde meydana gelen bütün psikolojik etkinlikleri algılamasını sağlayan şuurlu hal”, niyet ve eylemlerimizi ahlakî ölçülere göre değerlendiren denetleme sistemi,¹¹⁶ fiil ve davranışlarının ahlaki niteliğinden dolayı kişinin huzur ve ıstırab duymasını sağlayan temel güç,¹¹⁷ akıl ile eşdeğer mahiyette olup kuşku doğurmayacak inançsal bir yapı veya meleke olduğunu görüyoruz. Bu tanımları bütüncül bir vicdan tasavvuru açısından değerlendirecek olursak, burada vicdanın zihinsel (teorik / epistemolojik), davranışsal (pratik) ve duygusal (psikolojik) yön ve boyutlardan oluşan bir yetenek ve ahlakî yapı olduğu söylenebilir. Vicdanın ıstılahî tanımına ilişkin böyle bir muhteva Tusi'nin ahlak metinlerinde *nefs*, *akıl*, *hikmet*, *kalb*, *muhasebe*, *nedamet*, *tövbe*, *riyazet*, *âdet*, *adalet*, *mürakebe* ve *takva* gibi kavramlar üzerinden dile getirilebilir. Şimdi bu kavramların vicdanla ilişkilendirilebilecek kavramlar olduğu yönündeki tezimizi filozofun ahlak metinlerine dayanarak temellendirmeye çalışalım.

Tûsî, ahlak felsefesine dair en temel yapıtı olan *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinin birinci makalesinin ilk faslını ahlak ilminin temel konusunun ne olduğunu problem edinmekle başlar. Bu bağlamda filozofun, ahlak ilminin temel konusu olarak insanî nefis üzerinde odaklandığını görüyoruz. Nitekim, önceki filozoflar gibi o da insanın kurtuluş ve hüsrânını bizzat insanî nefisle ilişkilendirmektedir. Filozofun ahlak psikolojisinde fiil ve davranışlarımızın kaynağı olarak görülen insanî nefsten iyi ve kötülüklerin sâdır olması onun arındırılması ve kirletilmesiyle doğrudan bağlantılı olarak ele alınmaktadır. İnsanî nefsten iyi fiil ve davranışların yanı sıra kötülüklerin de sâdır olabileceği görüşü nefsin ontolojik yapısı itibarıyla bizatihi kötü olduğu anlamına gelmez. Buna göre nefis tamamen bayağı duyguları ifade eden heva ile karıştırılmamalıdır.¹¹⁸ Çünkü insanî nefis aklî yönü sayesinde iyilik ve kötülükleri ayırt edebilecek şekilde yaratılmıştır. Yine nefis, bilinçli melekesi olan akıl sayesinde bedeni idare eder ve aklî yönüyle insanın fiil ve davranışlarını ölçer, denetler ve karar verir.¹¹⁹ Vicdana dair

¹¹⁵ Bkz. Michel Despland, “Conscience” *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986, 4/45.

¹¹⁶ Osman Demir, “Vicdan” mad., *DİA*, s. 102.

¹¹⁷ Bkz. Ahmet Rifat, *Tasvirî Ahlak*, haz.: Hüseyin Algül, İstanbul, ty., s. 363.

¹¹⁸ Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, çev. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yay., 2009, s. 65.

¹¹⁹ Bkz. Tûsî, *Ecvibetü Nasîrüddîn et-Tûsî an Mesâil Sadreddîn Konevî (Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasîriyye içinde)*, haz. Abdullah Nurani, Tahrân: Pijûhişgâh-ı Ulûm-İnsânî ve Mutâleât-ı Ferhengî, 1383 h.ş. s. 234; Konevi, *el-Murselât*, (*Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yay., 2002, s. 132.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

tanım ve açıklamalar hatırlanacak olursa, nefsin bu özellikleri onun vicdanî boyutunu dile getirmesi bakımından manidardır.¹²⁰ Fakat Tûsî’ye göre nefsin bu özelliğini tam anlamıyla ortaya koyabilmesi onun arındırılmasıyla doğrudan ilişkilidir. İnsan, nefsinin bedenine esaretinden, onun bayağı ve aşırı heva ve heveslerinden kurtarmakla hakkın ve hakikatin bilgisine sahip olup, ebedi olan nurlar alemine yükselebilir. Zira beden ve ondan doğacak heva ve ifrat istekler insanî nefsi hakikat bilgisinden ve doğruluk bilincinden alıkoyacak zindan mesabesindedir. Nitekim Tûsî, nefsin ontolojik olarak güzel olanı sevip kötülükten sakınan rûhânî yönetici olduğunu, bedenine ise bunun aksine hazzı tutkun olup elemenden kaçan bir özellik arzettiğini belirtmektedir.¹²¹ Dolayısıyla kişiyi mutlak fazilete götüren hakikat bilgisi veya gerçek hikmet nefsin tasfiyesi sonucunda ortaya çıkabilir. Başka bir ifadeyle, insanın hakikatin, doğrunun veya iyinin bilgisine ulaşması onun bireysel özünün veya nefsinin özgürleşme haliyle doğrudan orantılı olarak görülmektedir. Zira insan, yalnız böyle bir nefsanî tasfiye ve bilinçsel özgürlüğe kavuşması sonucunda ahlaki ilkelerin farkındalığını sağlayan öznel ahlaki bilince sahip olabilir.¹²² Binaenaleyh modern felsefe metinlerinde ahlaki ilkelerin farkındalığını sağlayan yetenek ve ahlakî bilinç olarak tanımlanan vicdanın, Tûsî’nin felsefe metinlerinde yerini insanî nefse bıraktığı söylenebilir. Yani ahlaki doğruların ve hakikatin farkındalığı sağlayan öznel yeteneğin Tûsî’nin felsefesindeki karşılığı saf ve arınmış insanî nefstir. Ayrıca filozofun bu bağlamdaki görüşlerini Kur’anî söylemlerle destekleyerek zikrettiği “nefsini arındırmanın ebedî kurtuluşa ereceğini, onu kirletenin ise ziyana uğrayacağı”¹²³ şeklindeki ayeti de dikkate alarak yorumlayacak olursak, nefsanî tasfiye denilen bu gayreti, beşeri varlığın yaratılışının başlangıcındaki saf ve asli haline ya da Tanrı’nın insanları yarattığı fitrata geri dönme ve yönelme¹²⁴ çabası olarak da niteleyebiliriz. Bu durum, bizlere Tûsî’nin ahlak metinlerinde nefsin sadece vicdanla değil aynı zamanda daha önce vicdanla ilişkilendirilen ve “ilk yaratılıştaki her türlü hatadan uzak olma hali”,¹²⁵ “insanın benliğinden ayrılmayan ilahi bir hakikat”,¹²⁶ “kişiyi mutlak gerçeği seçtiren güç”¹²⁷ ve “doğru ile yanlış temyiz edebilen doğuştan gelen sezgisel yetenek”¹²⁸ olarak tanımlanan fitratla ilişkili bir kavram olduğunu söylememize imkan sağlar. Nitekim Kur’an’da nefisle ilgili geçen ayetlerin yorumunu yapan bazı müfessirlerin görüşlerinden çıkan genel sonucun bu yönde olduğu söylenebilir ki sözkonusu yorumlara makalenin bundan önceki kısmında özet bir şekilde değindik.¹²⁹

Nefsin tasfiye edilmesinin zihinsel süreçle ilgili olması ve bu tasfiyenin insan aklından bağımsız olarak düşünülememesi, İslam filozoflarını bu konuyu teorik-pratik akıl ayırımı bağlamında ele almaya

¹²⁰ Enbiyâ 21/64; en-Neml 27/14.

¹²¹ Bkz. Tûsî, *er-Risâletü'n-Nasîriyye*, (Telhîsu'l-Muhassal içinde) Beyrut: 1405/1985, s. 118-119.

¹²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nasîri*, tsh. Ali Rıza Haydari-Mücteba Minovi, 4. Baskı, Tahran: 1369 h., s. 70.

¹²³ Bkz. Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 26; Şems 91/7-10.

¹²⁴ Rum 30/30.

¹²⁵ Muhammed b. Ali eş-Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, 3/35.

¹²⁶ Murteza Mutaharri, *Fitrat Üzerine*, çev.: Ömer Çiçek, Bengisu Yay., İstanbul, 1992, s. 7.

¹²⁷ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, s. 54.

¹²⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/826.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm* (thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî), Beyrut: 1425/2004, 5/464-465; Elmalılı, *a.g.e.*, 8/5857-5859.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve nefsanî tasfiyenin imkânını sözkonusu iki akıl çeşidi arasında kurulması gereken sıkı ilişkiye bağlı olarak açıklamaya sevk etmiştir. Şöyle ki, İslam ahlak felsefesi metinlerinde insan nefsinin veya ruhunun iki kuvvetinden biri olan pratik aklın insanın fiil ve davranışlarının temel ilkesi olduğu belirtilmekte, ahlakın pratik aklın ürünü olduğu ileri sürülmektedir. Ahlakî hükümleri vermede pratik aklın iyinin ve doğrunun tümel bilgisine ilişkin temel besin kaynağına gelince İslam filozofları sözkonusu besin kaynağının teorik akıl olduğunu, dolayısıyla pratik aklın ahlaki hükümlerin ilkelerini teorik akıldan aldığını düşünüyorlardı. Binaenaleyh pratik aklın iyiyi kötüden, erdemi erdemsizlikten temyiz etmesi teorik akıl sayesinde. İnsan hayatta olduğu sürece ruhunu bedeninin esaretinden, bayağı his ve duygularının baskısından kurtarma oranı pratik akıl ile teorik akıl arasında kurulacak sıkı ilişkiyle doğrudan bağlantılıdır.¹³⁰

Yine İslam düşüncesinde özellikle Gazzalî'nin bu bağlamdaki görüşlerinin aklın vicdanî boyutunu vuzuha kavuşturacak nitelikte açıklamalar olduğu söylenebilir. Şöyle ki, insanın duygularına hakim olma gücüne sahip olan akıl insanın en kamil vasfı olup davranışların iyi ve kötü yönlerini tartma ve ortaya çıkacak sonuçları önceden görme yeteneğine sahiptir. Yine o, akli insanın içinde iyi olanı yapma yönündeki istek olarak tanımlanmıştır.¹³¹ Böyle bir tanımın vicdana yüklenen başlıca fonksiyonları içerdiği dikkate alınırsa, söz konusu tanımla aklın vicdanî boyutuna işaret edildiği şekilde bir değerlendirme yapılabilir.

Yukarıda Gazzalî'ye aid olarak zikrettiğimiz olduğumuz görüşlerin müteahhirun dönemde Nasirüddîn Tûsî tarafından da sürdürülmüş olduğunu görmekteyiz.¹³² Nitekim bireysel özün özgürleşmesini sağlayan insanî nefsin tasfiyesini zihinsel süreçle ilişkilendiren Tûsî, de selefleri gibi bu özgürleşmeyi akıldan ayrı olarak düşünmemektedir.¹³³ Bu durum, onun felsefesinde vicdan kavramı bağlamında akıl kavramının da üzerinde durulması gereken temel kavramlardan biri olduğu gerçeğini ortaya koymakta ve akıl-nefs ilişkisini gündeme getirmektedir. Akıl kavramı üzerine yapılacak tartışmalar, vicdanın zihni (epistemolojik), fiili (pratik) ve hissi (duygusal-psikolojik) boyutlarının temellendirilmesinin yanı sıra ahlakın temeli veya ahlakî önermelerin kaynağı sorununu da belli ölçüde vuzuha kavuşturacaktır. Bu husus, vicdan kavramını felsefi bir tartışmaya konu edinmenin önemini daha da artırmış olsa gerek.

Vicdan kavramını Tûsî'nin felsefesinde akıl kavramı üzerinden okumaya çalışmak doğal olarak bizi onun Aristocu teorik ve pratik akıl ayırımına¹³⁴ ilişkin görüşlerini irdelemeye götürecektir. Platoncu

¹³⁰ Kindî, *Resâil*, nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950, s. 273-275; Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, nşr. ve trc. D.M.Dunlop, Cambridge: 1961, s. 103.

¹³¹ Gazzalî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yay., 1974, 3/ 8.

¹³²Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yay., 2007, s. 36-37; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yay., 2007, s. 74-76.

¹³³ Bkz. Tûsî, *er-Risâletü'n-Nasiriyye*, s. 120.

¹³⁴ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs [Psikoloji Şerhi]*, çev. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yay., 2001, s. 107-108; ayrıca bkz. M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 87-88.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve Aristocu nefis anlayışını,¹³⁵ İslâm filozoflarında olduğu gibi¹³⁶ bazen ayrı ayrı, bazen de tevhit ve sentez ederek ahlâk ilminin zeminine yerleştiren Tûsî,¹³⁷ insan davranışlarının psikolojik temelini şehvet, öfke ve akıl olmak üzere üç temel nefsânî kuvveye dayandırmaktadır. Bu kuvveler arasında bilgi kaynağı olan akıl, nefsin kuvvelerinin fonksiyonlarına getirilecek ölçüyü tayin ve tatbik edecek yegâne kuvvedir. Böylece Tûsî'nin selefleri İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'i takip ederek ağırlığı, “rasyonel psikolojiye” yani filozofun kendi tabiriyle söyleyecek olursak, “nâtik nefis”e yüklediği görülmektedir. O, ahlaki davranışlarımızın arkasındaki temel güç olan aklın yetki ve fonksiyonlarını açıklamak adına Aristocu teorik (*nazâri*) ve pratik (*amelî*) akıl ayırımını¹³⁸ benimsemiştir. Bu anlayışa göre soyut bir cevher olan nâtik nefsin akledilir ve hissedilir âleme dönük olmak üzere iki yönü vardır. İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'ye göre de teorik akıl, üstündeki prensiple, yani ulvî âlemlerle (Faal Akıl) irtibat kurarak müstefâd olurken,¹³⁹ kendisinden süfli olana (bedene) yönelmesinden ahlâk doğmaktadır. Ulvî âleme yönelmesiyle müstefad olan akıl sayesinde insanın kendi gücü ölçüsünde akledilirler sınıfını ve varlık mertebelerini kuşatacak bilgilere vâkıf olacağı belirtilmektedir.¹⁴⁰ Fakat teorik aklın Faal Akıl'dan bilgileri elde etmesi onları kabul etme istidâdına göredir. Buna göre nefsin bedenî hazlardan sıyrılması ve kendisini yalnızca düşünce ve tefekküre yöneltmesi gerekir¹⁴¹ ki, bu da nefsin fizik âlemlerle, yani bedenle ilişkisini sağlayan pratik akıl (*el-aklu'l-amelî*) aracılığıyla gerçekleşir. Zira pratik akıl nefsin bedenle beraber bulunmuş olmasının gerektirdiği bir kuvve olup, bedende veya bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiilleri içine alan ve onları kontrol altında tutabilen bir yetenektir. Daha önceki İslam filozoflarınca da benimesenen bu görüşe göre aklın pratik yönü, bedenî güçleri denetleyerek iyi ahlâkın oluşmasını sağlar. Dolayısıyla pratik akıl kuvvesinin semeresi olan ahlâk, nefsin bedenle ilişkisinden doğar. Böylece pratik aklın insanı iyiyi kötüden ayırt edici düşünce faaliyetinin öngördüğü davranışlara sevk eden bir prensip, ahlâkın da onun semeresi olduğu söylenebilir. Sonuç olarak ahlâk, aklın her emrine âmâde ve onun vereceği kararları uygulamaya koymaya hazır bir karakterdir.¹⁴² Pratik akıl ortayı veya itidali belirleyici olduğu için erdemleri de belirleyicidir. Fakat Tûsî'ye göre o, teorik akılla irtibat içerisinde olarak fiillerimizin iyi ve kötü olduğu yönünde hüküm verir. Buna göre fiil ve davranışlarımızda teorik aklın göz ardı edilemez bir rolü vardır. Her ne kadar teorik akıl, şeylerin veya

¹³⁵ Bkz. Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine)*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yay., 2001, s. 80-81 [414 b 20-30].

¹³⁶ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (MÜSBÜ Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul: 1989, s. 10.

¹³⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56-58, 76-79, 96, 108; *en-Nufûsü'l-ardıyye (Telhîsu'l-Muhassal içinde)*, s. 497-500.

¹³⁸ Bkz. M. Gökbek, *Felsefe Tarihi*, s. 87.

¹³⁹ Tûsî, *en-Nufûsü'l-ardıyye*, s. 500. İbn Sînâ'da aklî idrakin dereceleri için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1993, s. 141-143.

¹⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57, 69-70.

¹⁴¹ Zira akledilirlerin gerçekliklerinin tam bir yön üzere bilinmesi cismin veya maddenin kusuruyla perdelenebilir. Tûsî'nin eski Yunan kaynaklı olan bu anlayışına göre beden, arzî (aşağı âleme ait) kaynaklı olup şehvetle bulanıklaşarak süfli âlemi özler. Semâvî kaynaklı olan insânî nefsin durumu ise bundan farklıdır. Tûsî, *en-Nufûsü'l-ardıyye*, s. 500; *Risâletü'n-Nâsirîyye*, s. 501; *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 86.

¹⁴² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57, 70; karşı. Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993, s. 33; *Fusûlü'l-müntezze*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1971, s. 29-30; İbn Sînâ, *eş-Şifâ [et-Tabiyyât; en-Nefs]*, nşr. George Anawati-Sâid Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-Miriyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975, s. 37-38, 184-186; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb, (y.y.) Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1978, s. 49-50; *el-Fevzü'l-asgâr*, nşr. Sâlih Uzeyme, Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye, 1987, s. 88-89.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

füllerin iyiliği ve kötülüğü gibi tikellerle ilgili bir hüküm vermese de¹⁴³, bu kuvve, tikellerle ilgili hükümleri verebilme ve nefsin bayağı isteklerini denetleyerek bu isteklerin kendisinden sadır olduğu psikolojik güçleri dengeleme yetkisine sahip olan pratik aklın yardımcısıdır. Burada Tûsî'nin teorik-pratik akıl ayrımını Modern Batı felsefesinde vicdanın mahiyetine ve insan kişiliğindeki yansımaya ilişkin daha önce zikretmiş olduğumuzu tasnifi bağlamında okumaya çalışırsak, bunlardan birincisinin şuur ve bilinç halini ifade eden psikolojik vicdana, ikincisinin ise “insanın niyet ve eylemlerini ahlakî ölçülere göre değerlendiren denetleme sistemi” diye tanımlanan ahlakî vicdana¹⁴⁴ tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Yine vicdanın doğru ile yanlış temyiz eden, insanı doğru yola sevk eden manevi bir güç ve eylemlerimizi gerçekleştirme esnasında başvurduğumuz yargılama ve karar verme yetisi olduğuna dair tanımlar hatırlanacak olursa, vicdanla akıl arasında anlam ve eylem açısından yakın bir ilişki kurmamızda herhangi tutarsızlığın söz konusu olmayacağını görürüz. Dolayısıyla tüm bu belirtilenlerin, felsefe tarihinde vicdanı akılla ilişkilendiren filozofların bu yöndeki tezlerini¹⁴⁵ teyid edecek nitelikte görüşler olduğu söylenebilir. Ayrıca filozofun kozmolojisine ve metafizik anlayışına göre ahlâkî ilke ve değerleri pratik ahlâkî sorunlar bağlamında değerlendirerek olaylara ilişkin uygun çözüm ve yeni ahlâkî önermeler üreten ve bireyi doğru çözümlere uygun davranmaya ikna eden bir güç olarak aklın varlığını Tanrı'dan almış olması¹⁴⁶ bu kavramla ilişkilendirdiğimiz vicdanın ahlâkî doğrulara epistemolojik erişimini sağlayan nihâi veya ontolojik kaynağının Tanrı olduğu yönündeki tezleri temellendirebilme adına oldukça önemli olduğu söylenmelidir. İnsanoğlunun yaşamı boyunca insanî nefsin bedenine esareti sonucunda bayağı istek, heva ve heveslere maruz kalacağı ihtimalini kaçınılmaz gören Tûsî, bunun için insanın nefsin tasfiye hususunda sürekli tayakkuz halde olması gerektiğini önerir. Görüldüğü üzere fitratındaki ahlaksal pusula olan vicdanına rağmen insanoğlunun yanlışlık yapmaktan garantilenmemiş olduğunun Tûsî de farkındadır. Filozofun bu bağlamdaki görüşleri özet bir şekilde *hikmet, muhasebe, nedamet (pişmanlık), tövbe, riyazet*,¹⁴⁷ *âdet*¹⁴⁸ *adalet, murakabe ve takva* gibi anahtar kavramlar üzerinden anlatılabilir. Tûsî'nin ahlakî eğitimin gerekliliğine ilişkin düşüncelerinin temelini oluşturan bu bağlamdaki görüşlerine göre insanî nefsin tasfiyesi onda teorik ve pratik zeminde erdemlerin alışkanlıklarla meleke haline getirileceği ana kadar devam eden epistemolojik (zihini/bilgi), pratik (amelî) ve psikolojik (duygusal) bir süreçtir. Yalnız bu yolla insanî nefsin temel gücü olan akıl şehvet ve öfke kuvvelerinin fonksiyonlarını dizginleye, onları dengeleye ve kontrolü altına alabilir. Kişinin kendisine yabancılaşma sürecinden kurtuluş çabası olarak da nitelendirebileceğimiz bu sürecin sonucunda nefis teorik akıl gücü sayesinde ilim ve hikmetle daha derin sezgiler yaşayarak epistemolojik boyutta müstefad düzeyine yükselirken,¹⁴⁹ pratik akıl gücü sayesinde muhasebe, nedamet, tövbe,

¹⁴³Tûsî, *Fusûl, (el-Edilletü'l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* içinde, nşr. Abdullah Ni'met), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1986, s. 100.

¹⁴⁴ Osman Demir, “Vicdan” mad., *DİA*, s. 102.

¹⁴⁵ Bkz. Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sadeleştiren: Hayrani Altıntaş, Seba Yay., Ankara, 1999, s. 17.

¹⁴⁶ Tûsî, *en-Nufûsü'l-ardiyye*, s. 500; *Risâletü'n-Nasîriyye*, s. 501; *Bekâu'n-nefsba'debevâri'l-beden, (Telhîsu'l-Muhassal* içinde) s. 488; *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 86; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yay., s. 170.

¹⁴⁷ Tûsî, *Evsafu'l-Eşraf* (Seçkinlerin Ahlakı), çev. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yay., 2009, s. 65-68; 75-77.

¹⁴⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 212-213.

¹⁴⁹ Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 167-168.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

riyazet, âdet, adalet, murakabe ve takva ile amelî ve duygusal boyutta emmare halinden levvameye, oradan da mutmainne haline yönelecektir ki, bununla da bireysel özün (insanî nefis) özgürleşme veya vicdanî tasfiye ve aktüelleştirme süreci hedefine ulaşmış olacaktır. Tûsî, böyle bir süreci insanî nefsin ilim ve hikmetle donanmışlığından bağımsız olarak düşünmemektedir. Anlaşılan şu ki, böyle bir donanmışlık insanoğluna fitraten verilmiş olmasının yanı sıra insanî nefsin teorik yönüyle müstefad düzeyine ulaşmasına kadar geliştirilebilir bir özelliğe sahiptir. Nefsin pratik boyutta kendisinde meleke haline gelecek bir ahlakî bilincin ve karakterin ortaya çıkmasının ilim ve hikmetle doğrudan irtibatlı olması Tûsî'nin insanî nefsin tasfiye edilerek yetkinleşmesine veya vicdanî aktüelleştirme olarak nitelendirebileceğimiz sürece ilişkin açıklamalarında ilim ve hikmet kavramlarının da vicdanla ilişkilendirilebilecek kavramlar listesine girmesine olanak sağlamaktadır. Nitekim Tûsî'nin felsefesinde hem teorik hem de pratik bir erdem olan hikmet, insanî nefsin dengeli faaliyetinin göstericisi olup, varlık alanına ilişkin her şeyin bilgisine sahip olmak, zorluk çekmeden bir konuda istenilen sonucu çıkarma yatkınlığı, hakikati inceleme ve keşfetmede gereken ölçünün gözetilmesi vs. gibi anlamlar içermektedir. Filozofumuzun bu kavrama ilişkin açıklamalarını incelediğimizde sonuç olarak hikmetin doğru ve yanlış temyiz etmeyi, adaletli hükmetmeyi ve davranmayı sağlayan bilgi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁰ Vicdanın doğru ve yanlış ayırt etmek, adalet ve hakkaniyet ölçülerine göre hüküm vermek ve bu kabilden tanımları hatırlanacak olursa, burada hikmet kavramını vicdanla ilişkilendirmemizin mantığı anlaşılmalı olmalıdır.

Vicdanın aktüelleştirme çabası olarak nitelendirebileceğimiz tasfiye sürecinde nefsin emmare halden kurtularak yöneleceği levvame haline gelince, insanî nefsin bu hali onun sahibi olan insanoğlunun kendi kendisiyle yüzleştiği, kişinin ahlakî bilincinin aktüelleşerek nefsin ona musallat olan hevasından dolayı kritik ettiği (muhasabe) bir boyuttur. Vicdanın “kendi kendimize karşı yine kendi kendimizden gelen bir tepki”¹⁵¹ olduğu şeklindeki tanımı hatırlanacak olursa, Tûsî'nin levvame nefse ve özellikle *muhasabe* kavramına ilişkin görüşleriyle nefsin vicdanî boyutuna işaret edildiği rahatlıkla söylenebilir.¹⁵² Şöyleki, levvame halindeki bir nefis, işlediği kötü fiil ve davranışlardan dolayı pişmanlık duymaya başlar ve bu hal, nefis sahibini tevbe noktasına kadar götürür.¹⁵³ Bu bağlamda insanın fiil ve davranışlarının sonucunda duyduğu pişmanlığı, kötülüğü ve günahlardan dönmeyi ifade eden tevbe kavramının da Tûsî'nin ahlak psikolojisinde nefsin vicdanî yönüne işaret edilmesi açısından önemli bir kavram olduğu söylenilmelidir. Nitekim tevbe, insanın kendi kendisiyle yüzleşerek pişman olması denilen vicdanî sorgulamanın sonucunda gelinen noktadır. Sonuç olarak muhasabe, nedamet (pişmanlık) ve tevbe Tûsî'nin ahlak metinlerinde vicdanî sorgulama sürecinin yapı taşlarını oluşturan temel kavramlar olarak karşımıza çıkar. Nitekim bu kavramların her biri ayrı ayrı vicdanî sorgulama sürecinin basamaklarını dile getirmektedir.

¹⁵⁰ Bkz. Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 136.

¹⁵¹ Bkz. Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, s. 145-147.

¹⁵² Levvame nefsin vicdanla ilişkilendirmesine dair görüşler için bkz. Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 6/557.

¹⁵³ Bkz. Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, s. 77.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İnsanî nefsin vicdanî yönünün özgürleşmesi yolunda son durak olmayan tevbe, kendisinden sonra, bu yolda büyük bir engel olan aşırı istek ve aruzların (heva) ortadan kaldırılması için riyazeti, nefsin güçleri ve işlevleri arasında denge ve ölçünün sağlanabilmesi ve bu güçlerden erdemlerin sadır olabilmesi için adaleti ve son olarak erdemlerin kişinin nefsinde meleke haline getirilmesi için iyi davranışları devamlı yaparak alışkanlık haline getirmeyi ifade eden âdeti gerektirmektedir. Zira heva, iyi davranışlarımızdaki süreksizlik ve tüm davranışlarımızın psikolojik kaynağını oluşturan nefsanî güçlerimiz arasındaki dengesizlik vicdanın aktüelleşmesi veya nefsin yetkinleşmesi yolunda büyük engeller olarak görülmektedir. Bunun için Tûsî, iç dünyamızdaki dengenin veya adaletin sağlanabilmesi ve böylece nefsimizin vicdanî boyutunun ön plana çıkması adına tasavvufi gidişatın vazgeçilmez yöntemi olarak riyazeti önermektedir. Riyazet, kirlenmiş olan insanî nefsin hevalardan alıkonularak fitrat üzere olduğu hale dönmesindeki çabanın en önemli ve zorlu basamaklarından biri olarak karşımıza çıkar. Bu yöntem sayesinde, insanî nefsin akıl, öfke ve şehvet kuvveleri arasında adalet sağlanmış olur.¹⁵⁴ Kişinin iç dünyasında oluşacak böyle bir denge onun dış dünyasında veya sosyal ilişkilerinde her duruma yönelik hakkı ve adaleti gözetmesi şeklinde tezahür edecektir. Nefsin vicdan kapasitesinin aktüelleşmesi sayesinde ortaya çıkacak bu durumun ahlaki bir bilinç ve meleke haline gelebilmesi ise ilgili iyiliklerin alışkanlık (âdet) haline getirilmesiyle doğrudan orantılıdır. Binaenaleyh riyazet, adalet ve âdet Tûsî'nin felsefesinde ahlakî bilinç ve ahlakî melekenin oluşturulması sürecinin yöntem ve basamaklarını ifade eden temel kavramlardır. Burada ahlakî bilinç ve melekenin oluşmasını sağlayacak riyazet, adalet ve âdetin vicdanın pratik yönüyle ilişkili kavramlar olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak riyazet, âdet ve adalet gibi kavramlar Tusi'nin vicdanı aktüelleştirme süreci bağlamında değerlendirebileceğimiz görüş ve düşüncelerinin temellendirilmesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Nefsin tasfiyesi sonucunda geldiği mutmain (nefs-i mutmainne) haline gelince ise bu hal, kişinin ahlakî ilkelerin farkında olmasını ve sürekli iyiden ve haktan yana tavır almasını sağlayan öznel ahlakî bilince sahip olduğu ve bundan dolayı huzur duyduğu haldir.¹⁵⁵ Tûsî'nin tasavvuf metinlerinden yola çıkacak olursak, murakabe ve takva düzeyindeki nefis olarak da nitelendirebileceğimiz bu hal,¹⁵⁶ insanî nefsin fitrat üzere (vicdanı üzere) aktüelleştiği haldir. Nitekim murakabe halindeki bir nefis sahibi, nefsanî güçlerinden iyiliklerini geçersiz kılacak bir davranışın meydana gelmeyeceği şekilde içsel ve dışsal olarak kendisini sürekli korur. Böyle bir nefse sahip olan birisi açıkta ve gizlide olmak üzere haksızlığa asla teşebbüs bile etmez.¹⁵⁷ Bunun bir başka adı takvalı olmaktır. Nitekim takva, haktan uzaklaşılacağı korkusuyla günahlardan sakınmaktır. Gerek takva, gerekse murakabeyle ilgili bu

¹⁵⁴ Bkz. Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, çev. Anar Gafarov, s. 66; a.mlf., *Ahlak-ı Nâsirî*, s. 148.

¹⁵⁵ Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, s. 77; a.mlf., *Seçkinlerin Ahlakı*, s. 66.

¹⁵⁶ Nitekim Tûsî'ye göre murakabe kendisinden iyiliklerini geçersiz kılacak bir şeyin meydana gelmeyeceği şekilde kişinin her zaman zahiri ve batini açıdan kendisini korumasıdır. Böyle bir hal kişinin “içinde olanı Allah'ın bildiğinin bilincinde olduğu” haldir. Tûsî bu halin bir öteki düzeyini eserinde murakabe kavramının hemen arkasından yer verdiği takva kavramıyla açıklar. Nitekim takva kişinin Allah'ın bilincinde olduğu ve sürekli hakkı ve hakikati gözeterek ona yaklaşma (tekârüb-ü ilâhî) isteğinde olduğu haldir. Bkz. Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, s. 68-69.

¹⁵⁷ Bkz. Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, s. 68.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

tanımlar kir ve pisliklerden tasfiye edilmiş vicdanın saf ve aktüelleşmiş durumunu ifade etmesi açısından oldukça manidardır. Murakebe ve takva insanın kendisine ve davranışlarına ilişkin doğru mühakeme yürütebilmesini sağlayan bir bilinçlilik durumunu içermektedir. Kişi yalnız bu iki nefsanî nitelik sayesinde sürekli Hakk’ın bilincinde olarak ahlaki davranışlarında bütüncül bir dengeyi sağlayabilir¹⁵⁸ ki, bu, vicdanlı davranışın da temel özelliğidir. O halde vicdan iç bütünlüğümüzün olduğu gibi dış bütünlüğümüzün de sözcüsü olarak tanımlanabilir. Söz konusu davranışların duygusal boyutta huzur ve güven olarak yansyacağını söyleyen Tûsî, böyle bir yansımının mahallinin kalb olacağını belirtmektedir.¹⁵⁹ Vicdanın “iyilik etmekten zevk, kötülük etmekten acı duyan kalbimizdeki gizli his olduğu”¹⁶⁰ şeklindeki ıstılahî tanımını hatırlayacak olursak, Tûsî’nin ahlak metinlerinde geçen ve Kur’an-ı Kerimdeki “kalb- selim”¹⁶¹ terkibine deng gelecek kalb kavramının her türlü sorumluluğun yerine getirilmesinin huzurunu taşıyan vicdanı nitelediği söylenebilir. Dolayısıyla Tûsî’nin ahlak metinlerinde davranışlarımızın duygusal boyuttaki yansımalarının kalb ile ilişkilendirilmesi, kalb ile vicdan arasında bir ilişkidenden bahsetmemize olanak sağlamaktadır.

Buraya kadar anlatılanlardan bir sonuca gidecek olursak, burada insan aklının iyi ve kötüyü ayırt etmesine dair görüşlerle vicdanın epistemolojik (bilgi) yönüne, aklın sahip olduğu bilgileri pratik yönü sayesinde fiil ve davranışlara yansıtmasına dair düşüncelerle vicdanın pratik yönüne ve aklın kontrolü sayesinde insan nefsinden doğacak ahlakî davranışların onun kalbinde belli hiss ve duygular olarak yansyacağına dair görüş ve açıklamalarla da vicdanın psikolojik (duygusal) yönüne işaret edildiği rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca tüm bu süreçlerin tamamının insânî nefste gerçekleşmiş olması bizi vicdanın mahallinin bizzat insânî nefis olduğu ve vicdanlı olmanın insânî nefsin temel özelliği olduğu yönünde bir sonuca götürmektedir. Bu bağlamda Tûsî’nin ahlak metinlerinin temel gayesinin zamanla kirlenmesi kaçınılmaz olan insânî nefsin fitrî veya vicdanî özelliğini aktüelleştirme çabası olduğu söylenebilir. İşte çalışmamızın bu bölümünün başlangıcında değindiğimiz üzere Tûsî’nin *Ahlak-ı Nâsiri*’sinin birinci makalesinde “nefsini arındırmanın ebedî kurtuluşa ereceğini, onu kirletenin ise ziyana uğrayacağı”¹⁶² şeklinde geçen âyete böylece neden yer verdiğinin mantığı da anlaşılmalı.

Sonuç olarak Tûsî’nin ahlak metinlerinde nefis, akıl, kalb, muhasebe, murakabe vs. gibi kavramlar üzerinden okunmaya çalışılan vicdanın kaynak itibarıyla bireyin iç dünyasına indirildiği ve onun toplumsal şartların sonucunda insanın edindiği görgü ve bilgilerden oluşan bir yetenek olmadığı görülmektedir. Binaenaleyh Tûsî’nin bu bağlamdaki görüşlerinin vicdanın toplumsal doğası üzerine odaklanan anlayışlardan uzak olduğu söylenebilir. Nitekim onun metinlerinde vicdanın çeşitli yönlerine tekabül eden nefse, akla ve kalb bir yetenek olarak kişilerde mevcuttur. Bu yeteneğin heva ve heveslerden kurtularak özgürleşmesi ve aktüelleşmesi insanın yaşadığı çevreyle sürekli ve içten bir

¹⁵⁸ Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, s. 69.

¹⁵⁹ Bkz. Tûsî, *er-Risâletü’n-Nasîriyye (Seçkinlerin Ahlakı)* adlı eserinin içinde) çev. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yay., 2009, s. 117.

¹⁶⁰ Şemseddin Sami, *Kamûsî Türkî*, İstanbul: Çağrı Yay., 2004, s. 1486.

¹⁶¹ Şuarâ 26/89.

¹⁶² Bkz. Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 26; Şems 91/7-10.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ilişkiyi sürdürebilmesine bağlıdır. Buna göre Tûsî'ye ahlak felsefesinde aile, din, eğitim-öğretim ve toplum daha önce vicdanın aktüelleşmesi olarak da nitelendirebileceğimiz bu halin gerçekleşebilmesini sağlayacak vazgeçilmez vasıtalar olarak gözükmektedir. Zira terbiye, görgü, bilgi ve tecrübe ile insanî nefsin heva ve heveslere karşı muhalefet etmesi ve böylece vicdanını aktüelleştirmesi arasında yakın bir ilişki vardır. Dolayısıyla vicdan denilen şey insanoğlunun içinde doğup büyüdüğü aile ve sosyal çevrenin kendisine sunduğu bir takım verilerin bir ürünü değildir. Kişinin içinde doğduğu, büyüdüğü aileden ve çevreden edindiği doğrudan ve dolaylı veriler vicdan denilen yapının aktüelleşmesi sürecine katkı sağlayan unsurlar olarak değerlendirilebilir.

4. Sonuç

Araştırmamızın sonucu olarak öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, ne İslam felsefesinin temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerde, ne de Tûsî'nin felsefi, dinî ve tasavvufî içerikli metinlerinde sözkonusu kavrama doğrudan bir atıf bulunmamaktadır. Fakat vicdan kavramı muhtevası açısından dikkate alınır, hem Kur'an ve hadislerde, hem de kavramsal altyapısı İslami nasslardakinden tamamen bağımsız olmayan Tûsî'nin metinlerinde sözkonusu kavramla ilişkilendirebileceğimiz pek çok terime rastlayabiliriz. Kur'an'da vicdan kavramının muhtevasıyla örtüşecek kavramlara gelince, bu bağlamda tefekkür, tedebbür, taakkul, tezekkür, tafakkuh, nazar, fitrat, nefis, kalb ve basiret kavramlarından bahsedilebilir. Şöyle ki, âyetlerde geçen bu kavramlarla insanoğlunun bir yandan dış gözlem yaparak bilgilenmesi, düşünüp anlaması, iman etmesi istenirken, bir yandan da ahlakımızın ve benliğimizin olgunlaşmasının temel ögesi olan vicdanî muhasebenin yapılması gerektiği dile getirilmektedir. Böyle bir muhasebesinin veya vicdanî sorugulamanın sonucunda gelinecek nokta pişmanlık ve tevbe olacağından Kur'an'da geçen bu iki kavramın da vicdanla ilişkili olduğu söylenilmelidir. Allah'ın dini insanın vicdan diyebileceğimiz bizzat bu kabiliyeti üzerine kurmaya çalışması onun (fitratın) iyiyi kötüden temyiz eden bir kuvvet olmasıyla ilgili bir durumdur. Buna göre insanın kötülükleri işleyebilmesi onun fitratına (vicdan) yabancılaşmasıyla bağlantılı olarak görülebilir. Kur'an'da insanın psikolojik yapısı sadece fitrat kavramıyla değil aynı zamanda nefis ve kalb kavramlarıyla da dile getirilmektedir. Kur'an'a göre nefis saf ve temiz haliyle iyilik ve kötülükleri ayırt edebilecek bir nitelikte olup, vicdanî yönü sayesinde kendini denetleme, muhasebe etme ve buna göre ödül veya ceza verme yetkisine sahiptir. Bu bağlamda Kur'an'da geçen ayetlere bakılırsa, nefsin arındırılmış yönüyle fitrat ve vicdan kavramlarıyla eşdeğer bir mahiyet arzettiği söylenebilir.

İyi ve kötünün, takva ve fücurun bilgisine ilahî ilhamla vâkıf olan fitratın aktüelleşmesi -ki buna vicdanın aktüelleşmesi de diyebiliriz- zihinsel süreçten bağımsız olarak düşünülmemektedir. Bu husus, Kur'an'da geçen akıl, lübb, ilim, hikmet, hidayet ve beyan gibi kavramların da vicdanla ilişkilendirilmesini mümkün kılmaktadır. Ayrıca bu kavramların Kur'an ve hadislerden çıkan tanım ve muhtevalarına bakılırsa, onların vicdanın epistemolojik yönünün dile getirilmesi bağlamında oldukça önemli kavramlar olduğu belirtilmelidir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Vicdanın muhtevasının Kur'an'daki temellerini oluşturacak kavramlardan bir diğeri de “takva” kavramıdır. Kir ve pisliklerden tasfiye edilmiş vicdanın saf ve temiz durumunu ifade eden takvanın Kur'an ve hadislerdeki muhtevasına bakıldığında onun nefsin veya fitratın doğruların bilgisiyle donatılmış epistemolojik ve bir anlamda da vicdanî yönünü dile getirdiği görülmektedir. İslami kaynaklara göre insanın sürekli Hakk'ın ve hakikatin bilincinde olarak ahlaki davranışlarında bütüncül bir dengeyi sağlayabilmesi- ki bu vicdanlı davranışın da temel özelliğidir- yalnız takvalı olmakla ilgilidir. Buna göre vicdanlı olmakla takvalı olmak arasında mantikî bir ilişkinin kurulabilmesi mümkün gözükmemektedir. Takvalı olmak düşüncelerimizde, fiil ve davranışlarımızda aynı zamanda adaleti gözetmek demek olduğundan, dolayısıyla vicdanla ilişkilendirilecek kavramlar listesine adalet kavramının da eklenmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim ayet ve hadislerde takvalı olmanın yanı sıra, hiçbir durumda adalet ve insafdan ayrılmamız gerektiği yönünde de ciddi uyarılar bulunmaktadır. Zira takva ve adalet, hayatı kişisel hevaların ön plana çıkarıldığı yaşam olma niteliğinden kurtaracak temel erdemler olarak görülmektedir. Ayrıca takva gibi adaletin de tasfiye edilmiş vicdanın tezahürü olduğu hususu dikkate alınacak olursa, burada adalet kavramının vicdanla ilişkilendirilmesinde her hangi bir sakınca gözükmemektedir.

İslamî nasslarda vicdanla ilgili mevcut yaklaşım ve kavramların Tûsî'nin felsefi ahlak metinlerine de hâkim olduğu görülmektedir. Tûsî'nin ahlak düşüncesinin dinî, tasavvufî ve felsefi olmak üzere üç boyutlu bir muhtevaya sahip olması onun ahlak metinlerinde vicdan kavramını tartışmamıza geniş kavramsal zemin ve olanaklar sağlamaktadır. Bu bağlamda nefis, akıl, kalb, hikmet, tevbe, takva, adalet, muhasebe, nedamet, riyazet, âdet, murakabe ve takva gibi kavramların vicdanla ilişkilendirilebilecek kavramlar olduğu söylenebilir. Buradan görüldüğü üzere Tûsî'nin ahlak düşüncesindeki felsefi, dinî ve tasavvufî içerikli kavramların İslamî nasslardakinden bağımsız olmadığı ortadadır. Kur'an'da olduğu gibi Tûsî'de de nefis, akıl ve kalb kavramlarının insanın bütün duygu, düşünce ve eylemlerinin psikolojik ve ontolojik kaynağını oluşturmaktadır. Tûsî insanın teorik ve pratik yetkinliğini bilhassa nefis üzerine kurmaya çalışmaktadır. İnsanî nefis, güzel olanı sevip kötülükten sakınan rûhânî yönetici olarak görülmektedir. Buna göre insanî nefsten iyiliklerin yanı sıra kötülüklerin de sâdır olabileceği görüşü nefsin ontolojik yapısı itibarıyla bizatihi kötü olduğu anlamına gelmez. Binaenaleyh nefis heva ile özdeşleştirilemez. Çünkü insanî nefis ontolojik olarak aklî yönü sayesinde iyilik ve kötülükleri ayırt edebilecek niteliktedir. İnsanî nefsin hakikatin, doğrunun veya iyinin bilgisine ulaşması hevalardan kurtularak özgürleşmesiyle doğru orantılıdır. Zira insan, nefsanî tasfiye ve bilinçsel özgürleşme çabası diyebileceğimiz böyle bir çaba sonucunda ahlaki ilkelerin farkındalığını sağlayan öznel ahlaki bilince sahip olabilir. Filozofun bu bağlamdaki görüşlerini yer verdiği ayetleri de dikkate alarak değerlendirecek olsak, nefsanî tasfiye denilen gayreti, beşeri varlığın yaratılışının başlangıcındaki saf ve asli haline ya da Tanrı'nın insanları yarattığı fitrata geri dönme veya vicdanı aktüelleştirme çabası olarak da nitelendirebiliriz. Dolayısıyla klasik ve modern sözlüklerde ve metinlerde ahlakî ilkelerin farkındalığını sağlayan yetenek ve ahlakî bilinç olarak tanımlanan vicdan kavramının, Tûsî'nin felsefe

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

metinlerinde yerini insanî nefse bıraktığı söylenebilir. Sonuç olarak ahlaki doğruların ve hakikatin farkındalığını sağlayan vicdan Tûsî'nin felsefesindeki saf ve arınmış insanî nefse tekabül etmektedir. Öte yandan düşünme, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt ederek karar verme ve verilen kararı uygulama isteği, kişinin kendisini muhasebe etmesi, fiil ve davranışlarının ahlakî niteliklerine göre huzur ve üzüntü duyması gibi özelliklerin mahallinin bizzat tasfiye edilmiş insanî nefis olması, nefis-vicdan ilişkisi yönündeki tezimizi destekleyecek gibi gözükmektedir. Nitekim saf ve arınmış insanî nefsin sahip olduğu sözkonusu özellikler vicdanın epistemolojik, pratik ve psikolojik boyutlarını dile getirmektedir. Tûsî'nin ahlak metinlerinde vicdanı aktüelleştirme olarak niteleyebileceğimiz nefsin tasfiyesi nazari, ameli ve duygusal süreçlerden bağımsız olarak düşünülmemektedir. Bu bağlamda Tûsî'nin ahlak metinlerinde geçen akıl, hikmet, kalb, muhasebe, nedamet, tevbe, riyazet, âdet, adalet, murakabe ve takva gibi kavramların vicdanın epistemolojik, pratik ve psikolojik boyuttaki aktüelleştirilmesi sürecinin basamaklarını dile getiren temel kavramlar olduğu söylenmelidir. Şöyle ki, Tûsî'nin metinlerinde bireyin vicdanının aktüelleşmesinde veya ahlâkî gelişmesinde kendine özgü rolü olan akıl, güzel ahlâka ulaşmada doğru tercihlerimizi belirleyen gücü temsil eder. Vicdanın doğru ile yanlış temyiz eden, insanı doğru yola sevk eden manevi bir güç ve eylemlerimizi gerçekleştirme esnasında başvurduğumuz yargılama ve karar verme yetisi olduğuna dair tanımlar hatırlandığında, akıl ile vicdan arasında anlam ve eylem açısından yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Ayrıca, filozofumuzun teorik-pratik akıl ayrımını Modern Batı felsefesinde vicdanın mahiyetine ve insan kişiliğindeki yansımalarına ilişkin tasnifi bağlamında okurken, bunlardan birincisinin şuur ve bilinç halini ifade eden psikolojik vicdana, ikincisinin ise “insanın niyet ve eylemlerini ahlakî ölçülere göre değerlendiren denetleme sistemi” diye tanımlanan ahlakî vicdana tekabül ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla insan aklının teorik ve pratik şekilde ikili tasnifi vicdanın teorik ve pratik boyuttaki aktüelleşmesinin temellendirilmesi bakımından oldukça manidardır. Şöyle ki, kişinin kendisine yabancılaşma sürecinden kurtuluş çabası olarak nitelendirebileceğimiz bu sürecin sonucunda nefis, teorik akıl gücü sayesinde ilim ve hikmetle daha derin sezgiler yaşayarak epistemolojik boyutta müstefad düzeyine yükselirken pratik akıl gücü sayesinde muhasebe, nedamet (pişmanlık), tevbe, riyazet, âdet, adalet, murakabe ve takva ile amelî ve duygusal boyutta emmare halinden levvameye, oradan da mutmainne haline yönelecektir. Tûsî, bu süreçte her türlü sorumluluğun yerine getirilmesinin insanî nefste doğuracağı huzuru ise kalple ilişkilendirmektedir. Binaenaleyh kalb, davranışlarımızın duygusal boyuttaki yansımalarının mahallidir. Sonuç olarak burada teorik akıl, ilim, hikmet ve müstefad akıl kavramları vicdanın epistemolojik (nazari/idrak) yönüyle; pratik akıl, adalet, riyazet, âdet, muhasebe, murakabe ve takva vicdanın pratik (amelî) yönüyle; nedamet, tevbe ve kalb gibi kavramlar ise vicdanın psikolojik (duygusal) yönüyle ilişkilendirilebilir. Vicdanın aktüelleştirme veya Tûsî'nin ifadesiyle nefsanî tasfiye ve yetkinleştirme çabasında insanî nefsin geçirmiş olduğu halleri vicdanla irtibatlandırarak olursak, burada emmare nefsin yozlaşmış vicdana, levvame nefsin sorgulayıcı vicdana, mutmainne nefsin de huzur bulmuş vicdana tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Son olarak belirtelim ki, Tûsî'nin ahlak metinlerinde vicdan kaynak itibariyle bireyin iç dünyasına indirilmekte ve o, toplumsal şartların sonucunda insanın edindiği görgü ve bilgilerden oluşan bir yetenek olarak görülmemektedir. Buna göre insanoğlunun içinde doğup büyüdüğü aile ve sosyal çevrenin sunduğu bir takım veriler vicdanın içeriğini değil, vicdanın aktüelleşmesi sürecine katkı sağlayan unsurlar olarak değerlendirilebilir. Binaenaleyh, Tûsî'nin bu bağlamdaki görüşlerinin vicdanın toplumsal doğası üzerine odaklanan anlayışlardan uzak olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

A'RÂF 7/101, 179, 203.

AHMED Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı sedâd* (nşr. Necati Demir), Ankara: (y.y.) 1998.

AHZÂB 33/53; 72.

AKSEKÎ, Ahmet Hamdi, *Ahlak Dersleri*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968.

ÂL-İ İMRÂN 3/44, 159, 190.

ALUSÎ, Ebu'l-Fadl Mahmud, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesanî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

ARİSTOTELES, *De Anima (Ruh Üzerine)*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yay., 2001.

ASIM EFENDÎ, *Kamus Tercemesi*, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305, 1/44

ATAY, Hüseyin, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Furkan Yay., 1982.

BAKARA 2/7, 190, 194.

BELED 90/10.

BERTRAND, Alexis, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sadeleştiren: Hayrani Altıntaş, Ankara: Seba Yay., 1999.

BİLGİZ, Musa, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, İstanbul: Beyan Yay., 2007.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Engin Kitabevi, 1959.

BUDAK, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2000.

BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.

CÂSİYE 45/20

CEMİL Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübni, 1982, 2/557.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-İlm, 1984, 2/574

CÜRCANÎ, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403, “vecd” ve “vicdaniyyât” maddeleri.

ÇAĞLI, Yusuf Ziya, “İslam Dininde Vicdanın Mahiyeti”, *Sebilu'r-Reşad Dergisi*, c. 12, Sayı: 289, İstanbul: 1959, s. 212.

ÇAĞRICI, Mustafa, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul: 1985.

ÇİFTÇİ, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Kitabiyat Yay., 2000.

DÂRİMÎ, Ebu Muhammed, *Sünen*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1417.

DEMİR, Osman, “Vicdan” mad., c. 43, *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2013.

DESPLANT, Michel, “Conscience” *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986, 4/45.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- DRAZ, Muhammed Abdullah, *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, çev. Nureddin Demir, İstanbul: Kayıhan Yay., 1983.
- , *Kur'an Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel- Ünver Günay, İstanbul: İz Yay., 1993.
- DURUSOY, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1993.
- EFLÂTUN, *Appologia* (Savunma) çev. Numan Özcan, İstanbul: 1998.
- ELMALILI, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neş., 1978, 2/1249; 5/3117, 3198-3203; 8/4663, 5857-5860.
- EN'ÂM 6/25, 43, 65, 104
- ENBİYÂ 21/64, 73-74.
- ERDEM, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Konya: Huer Yay. 2002.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 1996, 2/826.
- FÂRÂBÎ, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. ve trc. D.M.Dunlop, Cambridge: 1961.
- , *Fusûlü'l-müntezza*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1971.
- , *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993
- FECR 89/27-28.
- FENNÎ, İsmail, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- FEUERBACH, *Theogenie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altherthums*, Vol. 9, Sämtliche Werke, Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960, s. 282.
- FİRUZABADÎ, Yakub b. Muhammed, *el-Kâmusu'l-Muhîtt*, Müessesetü'r-Risale, (y.y.) 1993.
- FROMM, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükân, 3. Baskı, Ankara: Türkiye İş Bankası Yay., 1995.
- , Erich, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yay., 1991.
- GAFAROV, Anar, *Nasirüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İSAM Yay., 2011.
- GAZZALÎ, Muhammed, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yay., 1974, 3/ 8.
- , Muhammed, *Mearicu'l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş, çev. Serkan Özburun) İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- GÜLER, İlhami, “Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık” *Eskiyeni Sonbahar*, Sayı: 19, 2010, s. 101-108.
- GÜNGÖR, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken Yay., 1995.
- HAC 22/46
- HEGEL, *Phänomenologiedes Geistes*. Vol. 5, Sämtliche Werke, Neukritische Ausgabe, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952.
- HÖKELEKLİ, Hayati, “Fıtrat” mad., c. 13, *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1996.
- <http://global.britannica.com/topic/conscience/01.06.2016>
- <http://www.bibles.com/tr/kutsal-kitap/kutsal-kitap-yeni-ceviri/yeni-ahit/romalilar/2/15/02.06.2016>.
- İBN AŞUR, Muhammed et-Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Daru Sahnun, 1997, 10/90.
- İBN HANBEL, Ahmed, *Müsned*, Kahire: Müessesetü Kurtuba, t.y., 1/376, 398, 423, 433; 4/182, 194, 224, 227, 228; 5/251-252, 386, 405. 6/264.
- İBN KESİR, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1969, 1/26, 4/343, 415.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- İBN MACE, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî *Sünen*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y., “Fiten”, 14; “Zühd”, 30.
- İBN MANZUR, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, 1990.
- İBN MİSKEVEYH, *el-Fevzü'l-asgâr*, nşr. Sâlih Uzeyme, Tunus: el-Müessesetü'l-Vatanıyye, 1987.
- , *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb, (y.y.) Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1978.
- İBN RÜŞD, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs [Psikoloji Şerhi]*, çev. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yay., 2001.
- İBN SÎNÂ, *eş-Şifâ [et-Tabiiyyât; en-Nefs]*, nşr. George Anawati-Saîd Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-Mıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu Ferec Abdurrahman, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1404, 9/140.
- İBNU'L-Esir, Mecduddin, *En-Nihaye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979, 3/882.
- İBRAHİM Mustafa-Abdulkadir Hamid vb., *el-Mu'cemu'l-Vasıt*, İstanbul: Çağrı Yay., 1986, s. 1013.
- İNSÂN 76/3.
- İSFAHÂNÎ, Ragıb, *el-Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Şam: Dâru'l-Kalem, 1997.
- İSRÂ 17/102
- İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neş., (t.y.).
- KARAMAN, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003.
- , K.-Çağrı M.-Dönmez İ.K.-Gümüş S., *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Yolu Meali*, haz.: 1. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2014.
- KASAS, 28/43.
- KILIÇ, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- KINALIZÂDE Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yay., 2007.
- KIYÂME 75/2.
- KİNDÎ, Ebu İshak, *Resâil*, nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950.
- KONEVÎ, Sadreddin, *el-Murselât*, (*Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yay., 2002.
- KUTLUER, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (MÜSBÜ Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul: 1989.
- KUTUB Seyyid, *Fi Zilali'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru's-Şürük, 1985, 1/39
- LEİRVİK, Oddbjorn, “Hoşgörü, Vicdan ve Dayanışma: Ahlak ve Din Eğitiminde Küreselleşen Kavramlar”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. II, Temmuz-Ekim 2004, Sayı: 7-8, s. 152-153.
- , *Knowing by Oneself, Knowing with The Other*, Al-damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relation, Vol. 4, Acta Theologica, Oslo: Unipub, 2002.
- MÂİDE 5/13, 38-39, 67.
- MÂTÜRÎDÎ, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm* (thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004, 5/464-465.
- MEKKÎ, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Ebu Tâlib, *Kutü'l-kulûb fî muameleti'l-mahbûb*, Kahire: el-Matbaatü'l-Meymenıyye, 1310, 1/113-126.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay., 1988.
- MERYEM 19/76
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vb., İstanbul: İnsan Yay., 1995, 1/212; 2/521; 6/557.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

MUHAMMED 47/16, 17.

MUHÂSİBÎ, Haris, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd, 2. Baskı, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1990.

MUİN Muhammed, *Ferheng-i Fârisî*, Tahran: Müessesesi-i İntişarat-ı Emir Kebir Yay., 1371.

MUTAHARRÎ, Murteza, *Fitrat Üzerine*, çev. Ömer Çiçek, İstanbul: Bengisu Yay., 1992.

MÜSLİM, b. Haccac Ebu'l-Hüseyin, *Sahih*, Mısır: İsâ el-Bâbî'l-Hâlebî, 1955.

NAHL 16/90, 119

NEML 27/14.

NİSÂ 4/17-18, 113.

OKUYAN, Mehmet, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Rağbet Yay., 2001.

ÖNEN Yaşar – Şanbey Cemil Ziya, *Almanca-Türkçe Sözlük*, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., 1993.

RAHMÂN 55/3-4.

RAZÎ, Muhammed b. Ebu Bekr, *Muhtaru's-Sihah*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995.

RIFAT, Ahmed Efendi, *Tasvirî Ahlak*, haz. Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman Gazetesi, (t.y.).

RÛM 30/30.

SAİD, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev.: İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yay., 1984.

SAMÎ, Şemseddin, *Kamus-i Türkî*, 13. Baskı, İstanbul: Çağrı Yay., 2004.

SARAÇ, Tahsin, *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, İstanbul: Adam Yay., 1985.

SEALİBÎ, Abdurrahman, *el-Cevahiru'l Hisan fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'l-E'lami li'l-Matbuat, t.y., 2/68.

ŞEMS 91/7-10.

ŞEVKANÎ, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1964, 3/35.

ŞUARÂ 26/83, 89.

TÂHÂ, 20/50

TAHANEVÎ, *Keşşafu İstilahati'l-Funun*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418, 4/293.

TEVBE 9/87, 93

TOKTAŞ, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yay., 2004.

TÛSÎ, Nasîrüddîn, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yay., 2007

-----, *Ahlâk-ı Nâsirî*, tsh. Ali Rıza Haydari-Mücteba Mînovi, 4. Baskı, Tahran: 1369 h.

-----, *Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde) s. 488

-----, *Ecvibetü Nasîrüddîn et-Tûsî an Mesâil Sadreddîn Konevî* (*Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasîriyye* içinde), haz. Abdullah Nuranî, Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-İnsânî ve Mutâleât-ı Ferhengî, 1383 h.ş. s. 234

-----, *en-Nufûsü'l-ardiyye* (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde), s. 497-500.

-----, *er-Risâletü'n-Nasîriyye* (*Seçkinlerin Ahlakı* adlı eserin içinde) çev. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yay., 2009, s. 115-124.

-----, *er-Risâletü'n-Nasîriyye*, (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde) Beyrut: 1405/1985.

-----, *Evsafu'l-Eşraf* (*Seçkinlerin Ahlakı*), çev. Anar Gafarov, İstanbul: İz Yay., 2009.

-----, *Fusûl*, (*el-Edilletü'l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* içinde, nşr. Abdullah Ni'met), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1986.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

VON ASTER, Ernst, *Felsefe Tarihi Dersleri*, trc. Macit Gökberk), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, 1943.

WEHMEIER Sally, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 6. Baskı, New York: Oxford University Press, 1994.

YEĞİN, Abdullah- Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul: TÜRDAV Yay.,1990, s. 1047.

YUNUS 10/9

YÛSUF 12/53, 102.

ZAYED Muhammed, -Nassar Nasif-Vehbe Musa, *el-Mevsuatü'l-felsefiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Ma'n Ziyade, Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1986.

ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekavîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Kum: Neşru'l-Belağa, 1992, 1/316.

ZEMAŞERÎ, Muhammed b. Ömer, *Esasu'l-Belağa*, Beyrut: Dâru Sadır, 1412/1992.

ZULLİGER, Hans, *Çocuk Vicdanı ve Biz*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yay., 1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Ruh-Beden Düalizmi ve İnsan

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK
Pamukkale Üniversitesi

Özet

Düşünce tarihinin en önemli konularından birisi hiç şüphesiz insanın neliği meselesidir. İnsan nedir? Varlığını oluşturan unsurlar nelerdir? Varlığının cismani olmayan kaynağını ne oluşturmaktadır? Veya insanda cismani olmayan bir boyut söz konusu mudur? gibi bir çok soru, düşünce tarihinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Genel olarak filozof ve teologlar, cismani varlığı dışında insanın bir mahiyetinin olduğunu kabul etmekle birlikte bu mahiyetin ne olduğu konusunda farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. İster din, ister felsefe, isterse başka herhangi bir düşünce sistemi olsun, insan varlığının maddi olmayan tarafı veya bireyselliği ile eş anlamlı olarak kullanılan özü, daha çok kişinin ilahiliğe iştirak eden kısmı olarak tanımlanmış ve bu kısım kişinin ölümünden sonra da varlığını sürdüren taraf olarak ifade edilmiştir. Bu anlamda düşünce tarihinde insandan, birincisi cismani yani bedeni; ikincisi de mahiyetinin ne olduğu konusunda farklı düşünceler olsa da bedenden ayrı olarak kabul edilen madde ve etkin ilke, hayatın özü, kişinin benliğini oluşturan unsur, canlılık ilkesi gibi çok farklı şekilde ifade edilen kısım olmak üzere bir düalizmden söz etmek mümkündür. Kaldı ki geçmişten günümüze kadar insanın ne olduğunun ele alındığı tüm konularda genelde maddi bedenden ayrı bir cevherin varlığı kabul edilmiş bu cevher de ruh olarak isimlendirilmiştir. Biz bu çalışmamızda ruh-beden düalizmi temelinde insanı, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (1292-1350) düşünceleri açısından ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Ruh, Beden, İbn-i Kayyim el-Cevziyye

In The Views of Ibn-i Kayyim el-Cevziyye, The Soul-Body Dualism and Human

Abstract

One of the most important topics of the history of thought is undoubtedly the subject of human essential. What is human being? What are the elements that make up his existence? What constitutes a incorporeal source of his being? Or is there an incorporeal extend in human being? Many such questions have been considered and evaluated in the history of thought. In general, philosophers and theologians acknowledge that there is a human nature other than the cincorporeal existence, but they have different opinions about what this nature is. Whether it is religion, philosophy, or any other system of thought, The essence, which is used synonymously with the person's non-material side or its individuality, is defined as the part of the person who participates in the godhood. inclusion, and this part is expressed as the side which continues to exist after the person's death. In this sense, in the history of thought, The first human being is the incorperial, that is the body; the second is a dualism, which is different in terms of what the nature is, but a part which is expressed differently, such as the substance and effective principle, the essence of life, the element that forms the person's identity, and the principle of vitality. Besides, In all the subjects in which the human being is as much from the past to the present day, the presence of a separate essence in the material body is generally accepted, and this ore is also called the soul. In this work, we will consider and evaluate the human on the basis of soul-body dualism in terms of the thoughts of Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350).

Giriş

Düşünce tarihinde birçok kültür ve toplum, insanın cismani olmayan kaynağını ruh ile özdeş tutmuş ve tüm canlılığı ruhlara dayandırmıştır. Bu anlamda eski Yunan felsefesinden günümüz modern felsefe akımlarına, en ilkel dinlerden en gelişmiş dinlere kadar, her türlü düşünce sistemi ve din, ruh konusuyla yakından ilgilenmiş, kendi sistem ve düşünceleri temelinde onu tanımlamaya, anlamlandırmaya çalışmıştır.

Genellikle insanda bedenden ayrı olarak kabul edilen madde ve etkin ilke, bedende bulunduğu inanılan maddesiz hayat ilkesi, hayatın özü, can, manevi benlik, en dar anlamı ile yaşam soluğu, dirilik ilkesi olarak tanımlanan ruh, daha geniş bir şekilde ele alındığında tinsel etkinliğin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi; kişinin benliğini meydana getiren entelektüel ve duygusal yetilerin tümü olarak tanımlanmıştır.¹

Ruh hakkında ilk dinsel-felsefi öğretinin mistik bir karakter olan Orpheus ve yarı efsanevi karakter olan Pythagoras tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Mistik bir kurtuluş dini olan Orphizm’de ruhun bu dünyadaki yaşamı, ebedi yaşam için bir hazırlık olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan ruhun bedende bir mahpus gibi, mezardaymış gibi olduğu düşüncesi bu öğretinin temel savlarından. Bu yüzden öte dünyaya geçmeyi arzulayan ruhun bunu gerçekleştirme ve özgürlüğüne

¹ Bk. Kemal Demiray, *Temel Türkçe Sözlük*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1989; Ruhattin Yazoğlu, *Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2002.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kavuşması için bedensel olandan kurtulması ve kendini saflaştırması gerekir.²

Genelde yapılan ruh-beden ayırımında fiziki beden kavramını anlamak kolay ve anlaşılır olmakla birlikte zihnin ya da ruh-beden terkinin eş anlamlısı olarak kullanılan *gayri maddi nefis, ruh, ben, zat* veya tasavvufta bunları bir ölçüde karşılayan *kalp* gibi terimleri anlamak zordur. Kişiyi anlatan bu hal ve hallerin nesnel karşılıklarının ne olduğu ve insanın nihai geleceği söz konusu olduğunda *ben, ruh, kalp* ya da doğrudan doğruya insanın başına neler geleceği sorusu felsefe tarihinde çok çeşitli şekillerde tartışılmıştır (Koç, 2005). Bununla birlikte düşünce tarihinde en genel anlamıyla ruhla ilgili olarak maddeciler ve ruhçular diyebileceğimiz temel iki yaklaşım öne çıkmıştır. Birinci yaklaşım, temelini Antikçağ’da Leucippos ve Demokritus’da bulan daha sonra 17. Yüzyılda özellikle Gassendi tarafından savunulan maddecilerin yaklaşımı olup ruhu, pozitif bir kavramdan öte bir varsayım olarak kabul eden düşüncedir. Buna göre onun gerçek bir mahiyeti yoktur. Vicdan, duyular, düşünce ve bütün bilinç faaliyetleri beyin, bilinç ya da zihnin eseridir. Bu anlayışta insanın manevi yapısı ile hayvanların yapısal olarak donanımı arasında her hangi bir fark görülmez. İnsan daha yüksek derecede bir hayvan olarak görülmekte ve insan ile hayvan arasında sadece derece olarak bir fark olduğu benimsenmektedir. Her şeyin madde ile var olduğu düşüncesi bu anlayışın temel prensibidir. İkinci yaklaşım ise temeli Sokrates (M.Ö. 470-399) ve Platon’a (M.Ö. 427-347) dayanan madde ile ruhun iki ayrı cevher olarak kabul edildiği, insanı ruh ve beden olarak iki ayrı unsurun birleşimi olarak gören anlayıştır. Buna göre ruh, bedenden ayrı olup beden ölümünden sonra insanın ölümsüz olan tarafını oluşturan unsurdur. Ruh birdir, basittir, bölünmezdir. Beden ise madde gibi atıldır. Onu harekete geçiren ruhtur. Beden değişirken ruh değişmez, ruh özerktir, eylemlerin hakikatidir. Maddecilerden farklı olarak bu anlayışta insan ile hayvan arasında derece farkı değil mahiyet farkı vardır. İnsan akıllı, his sahibi, düşünen, yaratan varlıktır (Conford, 1965; Coşkun, 2005; Taslaman, 2007).

İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Ruh-Beden Düalizmi ve İnsan

İslam düşüncesinde insanın mahiyeti ile ilgili olarak cismani olmayan yönü için ruh ve nefis kelimeleri kullanılmakla birlikte mutasavvıflar canlılık faaliyetlerini idare eden hayvani ruha (can) nefis; filozoflar ise düşünce, şuur, bilgi edinme ve seçip tercih etme gibi işleri yapan ruha, nefis-i natika adını vermişlerdir (Bağçeci, 2005). Mutasavvıflar ruhun doğası ile ilgili düşüncelerini ruhun rabbin emri olduğunu bildiren ayet ile açıklamaya çalışırlar. Genel olarak ruhun sonradan yaratılmış olduğu ve ölümsüzlüğü konusunda ittifak etmekle birlikte onun mahiyeti konusunda birbirlerine karşıt görüşler ileri sürmüşlerdir. Ruh cevherdir, basittir, parçalanmaz, ne suyun bir kaba girmesi gibi bedene girmiş ne de siyahlığın siyaha girmesi gibi kalbe veya zihne ya da beyne girmiştir (Kayhan, 1994).

İbn Kayyim’e göre ruh diğer cisimlerden farklı olarak nurani, ulvi, hafif, canlı, hareketli, suyun buza, yağın zeytine geçmesi gibi uzuvlara geçen bir cisimdir. Uzuvlar latif bu cisimden taşan özellikleri kabul etmeye müsait olduğu müddetçe bu latif cisim uzuvlara karışmış olarak kalır. Latif cismin uzuvlardaki tesiri onların hissetmeleri ve iradeleri ile hareket etmeleridir. Ne zamanki uzuvlar bozulup söz konusu

² Bk. Süleyman H. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. (7. Basım), Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

tesiri kabul edemez olurlarsa ruh bedenden ayrılarak ruhlar âlemine gider. (Cevziyye, 1975; Cevziyye, 2010). Ona göre eğer ruh bedeninin canlarından bir araz yahut cisim olmayan ve değişime maruz kalmayan soyut bir cevher olsaydı “gittim, kalktım, durdum.” diyen bir kimsenin bu sözleri anlamsız olurdu. Çünkü böyle bir durumda bu sıfatların arazlarda vesoyut varlıklarda bulunması imkânsız olurdu. Oysa akıl ve tecrübeden hareketle herkes bilir ki “girdim, çıktım, durdum.” cümlelerinde giren, çıkan ve duran, yer değiştiren sadece beden değildir. Ona göre burada geçen söz konusu lafızların manaları, akıl ve hissin ruha nispet edilmesi temel izafettir ve asıl kastedilen şey de budur. Beden ruhun tasarrufu için bir mahaldir. Dolayısıyla bedeninin girmesi, çıkması herhangi bir hayvan iskeletinin girip çıkmasından farksızdır. Ruhun girip-çıkma, yer değiştirme gibi özellikleri olmasaydı yukarıda geçen ifadelerde girip çıkanın, insanın iskeleti olmasından başka bir şey olmazdı. Ancak akıl bilir ki eve girip-çıkma bedeni kullanan ruhtur. İbn Kayyim’e göre eğer ruh soyut bir varlık ve bedenle olan ilişkisi birbirine girmek yoluyla değil de ruhun bedeni idare etmesi şeklinde olsaydı ruhun bu bedenle ilişkisini kesip başkasına geçmesi mümkün olurdu. Bir mimarın bir işini bırakıp başka işle uğraşması gibi ruhun da ait olduğu bedeni bırakıp başka bedenlere girmesi mümkün olurdu. Yani Zeyd’e ait olan bu nefis önceki nefsi mi yoksa başka bir nefis mi? Ya da Zeyd bu adam mı? Başka adam mı? gibi şüpheler ruhun soyut olması düşüncesi ortaya çıkarır (Cevziyye, 1975, 2010). Ancak şunu hemen ifade edelim ki İbn Kayyim’in burada ruhun cisim olması gerektiği düşüncesi için ileri sürmüştüğü bu son delil İslam düşüncesinin ruh göçü öğretisini kabul etmemesine dayanmaktadır (Şimşek, 2015, 553).

İbn Kayyim’e göre ruh, ne âlemin içinde ne dışında, ne bitişik ne ayrı, ne ona uygun ne de uygun olmayıp soyut bir cevher olsaydı zorunlu olarak onun bu özellikleriyle varlığın bilinmesi gerekirdi. Çünkü insanın nefsinin ve sıfatlarını bilmesi diğer şeylerin bilinmesinden daha kolaydır. Diğer şeylerin bilinmesi nefsin kendisini bilmesine bağlıdır. Oysa bu gün, tarihten günümüze kadar nefsin varlığını net olarak ispatlamanın mümkün olmadığı açıktır (Cevziyye, 1975, 2010).

Şunu hemen ifade edelim ki İbn Kayyim’in ruh için kullandığı cisim kelimesi Arap dilinde kullanılan şekliyle olmayıp felsefe ve kelimada kullanılan şekliyledir. Felsefeciler cisim kelimesini ağır, hafif, görünen veya görünmeyen cinsinden olan şey biçiminde üç anlamda kullanmışlardır. Bu nedenle ateşe, suya, havaya, dumana vb. şeylere cisim demişlerdir. İbn Kayyim’in ruh için cisim kelimesini kullanmasından maksat, dinin, aklın ve hissin işaret ettiği hareket, intikal, yükselme, inme, azap ve mükâfata doğrudan muhatap olma özelliklerinin fiil ve hükümlerinin olması, ayette geçtiği şekliyle tutulması, salı verilmesi, alınması gibi özelliklerinin gösterilmesidir (Cevziyye, 1975).

İbn Kayyim ruhu latif bir cisim olarak nitelerken böyle bir itirazın geleceğini bildiğinden benzer soruyu kendi de sorup cevaplandırmaya çalışır. Ona göre nokta bölünmez olmasına rağmen bölünebilir bir cisimde mahaldir. Yani bölünmez bir şey bölünene girmiştir. Aynı şekilde kelamcılara göre de cevher cisimde mahaldir. Bölünmez şey bölünene girmiştir. Buna göre bu itiraz cevheri inkâr etmedikçe akli bir temele oturmaz. Nokta da düz çizginin sonunda, onun yokluğunda olan şeydir. O halde eğer nokta yok denilecekse o zaman nokta yoktur ve bu itiraz geçersizdir. Eğer noktanın durumu bölünen düz çizgiye girmiş bir varlık olarak görülürse buna göre de bu itiraz doğru değildir (Cevziyye, 1975).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ruhun cisim olarak nitelendirilmesine yönelik bir başka itiraz da şu şekilde ortaya konabilir: Eğer ruh cisim ise bedene girdiğinde bedenın ağırlaşması gerekmez mi? Çünkü bedene bir şey girdiğinde onun ağırlaşması tabiatındandır. İbn Kayyim’e göre üzerine konulan bir şeyle ağırlaşmak bütün cisimlerin özelliği değildir. Örneğin odun üzerine ateş atılınca hafifler, bir kap içerisine hava girince kap hafifler. Buna göre sözü edilen özellik tabiatında merkezi ve ortası bulunan ağır cisimlere mahsustur. Bunların hareketi dokunmaya bağlıdır. Tabiatı gereği yükselen ateş ve hava gibi cisimler için bu söz konusu değildir. Bu cisimler için bir şey ilave edince hafifler. Aynı şekilde beden de ruhun girmesi ile hafifler (Cevziyye, 1975, 2010).

Ayrıca ruhun cisim olması ile ilgili olarak başka bir sorun da cismin özelliğinin bölünebilir olmasında yatmaktadır. Eğer ruh cisimse, cisimler bölünme özelliğine sahip olduğundan dolayı bu durumda bölünen küçük parça, büyük parça gibi olamaz. Eğer ruh bölünürse bölünen her parça ya yine ruh olmalıdır ki bu durumda bedende birçok ruh olması gerekir ya da bilinen bu parçalar ruh değildir. O zaman da parçaların oluşturduğu bütün de ruh değildir. İbn Kayyim buna cevap olarak bütün cisimlerin bölünme özelliğine sahip olmadığını ifade ederek karşılık verir. Ona göre örneğin güneş, ay, yıldızlar cisim olmalarına rağmen bölünmezler. Ayrıca nefsin her bir parçası nefis değilse onların toplamının oluşturduğu bütün de nefis olmaz düşüncesi de doğru değildir. Öyle mahiyetler vardır ki parçaların birleşmesi hali ile meydana gelirler. Örneğin on sayısı sayıların birleşmesi ile meydana gelir. Aynı şekilde ev, insan gibi kavramlar da parçaların birleşmesi ile meydana gelir (Cevziyye, 2010, 1975).

İbn Kayyim’in ruhun cisim olduğu düşüncesinde önemli problemlerden bir başkası da hiç şüphesiz bileşik bir varlık olan insanı meydana getiren bu unsurların birleşmesinin nasıl meydana geldiği konusudur. Zira eğer nefis cisim ise nefsin bedene birleşmesi ya karşılıklı birbirine girmek şeklinde ya ona yaklaşmak ya da yapışmak şeklinde olur. Bu durumda insanın yapısını iki yapışık cisim oluşturmakta değil midir? İbn Kayyim’e göre aynı yerde bulunan iki yoğun cismin birbirine girmesi muhaldir. Ancak latif bir cismin yoğun olan bir cisme girmesi muhal görülmez. Suyun buluta, ateşin demire, alınan besinlerin bedene girmesi gibi latif olan ruhun da bedenle kenetlenmesi bütün uzuvlara dağılması zor değildir.

İbn Kayyim’in ruhun cisim olduğu düşüncesine başka bir itiraz da şu şekilde olabilir. Her insan kendi nefsinin idrak eder. İdrak ise bilinen mahiyetin bilen kişide belirmesinden ibarettir. Bu ise ancak nefsin bir mahalden uzak olmasında söz konusu olmaz mı? Ona göre böyle bir itirazın temelinde ‘ilim bilinene eşit bir suretin bilen kişinin nefsinde oluşmasından ibarettir’ görüşü yatmaktadır. Oysa böyle bir düşünce doğru değildir. Bu kabul edilse bile söz konusu suretin ilmin oluşmasında şart olması gerekir. Çünkü suret ilmin bizzat kendisi olmaktır. Elimize bir taş ya da odun parçası alıp bu nefsiyle kaim bir cevherdir, zatı zatında bulunmaktadır dediğimizde o zaman bu cansız varlıkların da kendilerini bilmiş olmaları gerekir demiş oluruz ki bu doğru değildir (Cevziyye, 2010, 1975).

Diğer önemli bir konu da ruhun insan bedenine nereden geldiği, öncesinde nerede olduğu daha doğrusu yaratılıp yaratılmadığı meselesi ve nasıl tanrısal öz olduğudur.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İbn Kayyim ele aldığı konuları din, vahiy, iman ve akıl temelinde ele alıp değerlendirmektedir. Bu nedenle İbn Kayyim, düşüncelerini öncelikle vahiy temelinde ele alıp ona uygun şekilde akılla yorumlamaktadır. Bu yüzden o, ruhun yaratılması meselesinde vahye başvurur ve ele alıp incelediği ayet, ruhun doğasını veya birinci aşamasını ifade eden “ *Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secde edin.*” (38/Sad72) ayetidir. Bu ayete göre Allah’ın, ruhu kendisine izafe etmesi, onun kudreti, görmesi, işitmesinin ezeli olduğu gibi ruhun ezeli olduğunu göstermez mi? Zira Allah, ayette kendi ruhundan üflediğini yani tanrısal bir öz olduğunu ifade ettiğine göre Allah gibi ruh da ezeli olmaz mı?

İbn Kayyim’e göre Allah’a izafe etme iki şekilde olur. Birincisi tek başına bulunmayan ilim, kudret, işitme ve görme gibi sıfatların izafesidir. Örneğin Allah’ın ilmi, kudreti, kelamı gibi... İkincisi ise Allah’a ilişmeyen bir takım eşya ve nesnelerin izafe edilmesidir. Allah’ın resulü, evi ve ruhu gibi. Bu ikinci tür izafede izafe edilenler benzerlerinden şereflenme ve özelleştirme ile ayrılmışlardır. Örneğin bütün evler Allah’ın mülkü olmakla beraber Beytullah diğerlerinden şereflenme ve kutsallıkla ayrılmıştır. Dolayısıyla bu ve benzeri izafelerin Allah’ın ulûhiyetine yapılması onun bunu yaratmış olmasını gerekli kılar. Genel izafetler yaratmayı, özel izafetler ise seçmeyi gerektirir. Ruhun Allah’a izafe edilmesi özel izafetlerden olup genel izafetlerden ve sıfatların kendisine izafe edilmesi türünden değildir. Öyleyse niçin Allah, ruhu kendine izafe etmiştir? İbn Kayyim’e göre burada izafetten maksat ruh için ayrıcalık ve şeref kazandırmaktır. Üfürme ise bir emir ve bir izindir. Yoksa bizim anladığımız anlamda üfürme değildir. Ona göre insan ruhunu meleğin üfürmesine bağlayan veya Allah insanı biçimlendirip şekillendirdikten sonra ona ruhundan üflediğini kabul edenleri bu görüşe götüren düşünce onların ruhun kadim olduğuna inanmalarıdır. Oysa Allah’a izafe edilen ruh mahlûktur. Bu izafe ile ruh yüceltilmiş, şeref ve ayrıcalık kazanmıştır (Cevziyye, 1975).

İbn Kayyim Platon’un hatırlama kavramından hareketle ruhun ezeli olduğunu ispat etmesinin aksine aynı kavramdan hareketle ruhun ezeli olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre ruhun diri, bilgili ve konuşur olarak varlığı bedenden önce olmuş olsaydı ruhun bu âlemi hatırlaması bir yönüyle bilmesi gerekir. Ruh tanrısal âlemde bilgili, konuşan, diri ve rabbini bilen bir varlıkken bedene girdikten sonra bundan hiçbir şeyi hatırlayamaması imkânsızdır. Ayrıca bedenden ayrılan ruhun bedendeki durumunu bilmesi (ki ona göre bedendeki ruh birçok şeyi bilmekten mahrumdur.) mümkün olunca birinci metotla bu ruhun ilk halini ve durumunu da bilmesi mümkündür. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Ruh bedene girdikten sonra bedenle olan ilişkisi onun ilk halini unutmasına veya ilk halini anlamasına engel olmaz mı? İbn Kayyim’e göre ruh bedenden önce var ise bilgili, diri, bilen olması gerekir. Ruh bedene girdikten sonra bütün bu özellikleri kaybolup sonradan ona zaman içerisinde şuur, akıl ve ilim veriliyorsa bu durum da ruhun önce kâmil ve akıllı olup sonra nakıs, güçsüz ve bilgisiz olması, daha sonra yeniden aklını ve gücünü kazanması olur ki böyle bir şey çok tuhaf bir durumdur (Cevziyye, 2010). İbn Kayyim bu noktada yine dini bilgiye başvurur ve “*Allah sizi hiçbir şey bilmezken annelerinizin karınlarından çıkardı ve size şükredesiniz diye kulaklar, gözler ve kalplar verdi*” (16/Nahl/78) ayetini delil gösterir. Buna göre ilim, akıl ve güç yokken bize sonradan verilmiştir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Öncesinde biz hiçbir şey bilmiyorduk; bilecek, akledecek bir varlığımız yoktu (Cevziyye, 1975). Dolayısıyla ruhun önceden akıl ve bilgi sahip olması söz konusu olmadığından hatırlama kavramından hareketle ruhun ezeli olduğu düşüncesi savunulamaz.

Ruh-beden ilişkisi konusunda tasavvuf veya İbn Kayyim’in düşüncelerine baktığımızda bir başka kavram olarak da *kalp* kavramı ortaya çıkmaktadır. İslam düşüncesinde bilginin temel kaynağını oluşturan Kur’an’da *kalb* kelimesinin isim ve fiil iştikakları ruh, inanç, şuur, vicdan, duygu, değişmek, dolaşmak, düşünmek, akletmek, ihlas ve coşkuların merkezi, insanın gerçek benliği, iç dünyasını oluşturan ölümsüz hakikati ve ölümsüzü yakalayan ince kavrayış, duyular üstü hakikati anlama, idrak etme yetisi gibi anlamlarıyla neredeyse insanın varlık şartlarının bütünü temsil etmekte, bir bakıma insanı anlatmaktadır (Çalık, 2011; Güneş, 2003; İkbâl, 1984; Sait, 1995). Dolayısıyla tasavvufta insan, zati ve batını olmak üzere iki şekilde ele alınır. Zahiri olan beden kavramı, batını olan ile ise bazen nefis, bazen kalp denilen ruh kavramı anlatılmak istenmektedir. Tasavvufta kalp denildiğinde insanın sol tarafına yerleştirilmiş olan ve yürek denilen uzun yuvarlak olan et parçasını değil insanın hakikati kastedilir (Eren, 1997; Gazali, 2014).

İbn Kayyim’in düşüncelerinde ruh-beden ilişkisinin söz konusu olduğu ruhun ikinci aşamasında ruh kavramının yerini artık kalp kavramı alır. O, ruhun güzelliğini anlatırken kalp odak noktası olur ve artık ruhu kötülüğe sürükleyen nefis kavramı ortaya çıkar. İbn Kayyim’e göre bu aşamada kalbin/ruhun çirkinliği Tanrı’yı bilmemesi, ona özlem duymaması, ona yönelmemesi, onu her şeye tercih etmemesi; kalbin/ruhun güzelliği ise nefsin arzu ve isteklerine boyun eğmemesi, bu arzu ve isteklerin kölesi olmamasıdır. Güzel ve sağlıklı bir kalb/ruh geldiği tanrısal özünü kaybetmeden asıl yurduna dönmenin imkânlarını araştırmalıdır. Güzel ve sağlıklı bir kalb/ruh Tanrı’ya yönelinceye, onunla huzur buluncaya ve ona sevgilisi için yanıp tutuşan dertli bir âşık gibi bağlanıncaya kadar sahibine telkinde bulunur. Çünkü âşık, sevgilisi yanında olmadan, ona varmadan yaşayamaz, onsuz mutlu olamaz, huzura eremez. Ondan başkasına gönül vermek onu rahatsız eder, başka her şeyi bırakıp ona dönmek ise ruhu/kalbi iyileştirir, güzelleştirir. Ne zaman ki Tanrı’ya varır işte o zaman en mutlu, en güzel o olur. Nefis, kalbin/ruhun Allah’a ulaşması önünde en büyük engel olup ancak onun arzu ve isteklerine boyun eğmeyen, onu denetim ve kontrol altına almış kimselerin ruhu tanrısal âleme, Tanrı’ya ulaşacaktır (Cevziyye, Tsz.). O zaman nefis, hem İbn Kayyim hem de tasavvuf düşüncesinde sadece ruhun/kalbin güzelliğini ortadan kaldıran, kötülüklerin işlenmesine sebep olan bir yeti olarak görülmez; aynı zamanda ruhu/kalbi güzelleştiren eylemlerin işlenmesini sağlayacak yeti ve ruhun/kalbin güzelleşmesini sağlayacak ve neticede geldiği tanrısal özü koruyacak bir basamak olarak da görülür.

İbn Kayyim’e göre ruh-beden ilişkisinde ruhun/kalbin güzelliği kötü ve çirkin şeyleri tanıyıp bildikten sonra onu istememekle mümkündür. Kalbin/ruhun olgunlaşması kişinin her çeşit kötülüğü bilmesi ve ondan uzak durması ile olur. O gün Allah’a temiz kalp getirenden başka ne mal ne de oğullar fayda verir (26/Şuarâ/88). ayetinde geçen temiz kalp ona göre, kalpleri bozan kötülüklerden, zanna uymayı zorunlu kılacak şüphe hastalığından ve nefislerin isteğine uymayı zorunlu kılacak şehvet hastalığından emin olan kalptir. İbn Kayyim’e göre kalp/ruh üç kısma ayrılır. Birincisi yukarıda ayette

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

geçtiği şekilde olan temiz kalptir. İkincisi kendini var edeni tanımayan, öfkelenen, şehvete dalan, sevdiğini hevası için seven, kızdığına hevası için kızan, heva imamı, şehvet komutanı, cehalet şoförü olan ölü kalp/ruhtur. Üçüncüsü ise hastalıklı kalp olup bir o tarafa bir bu tarafa savrulan kalptir (Cevziyye, 1975, 2010, 2007).

İbn Kayyim düşüncelerinde de günah kavramı ile ifade edilen her şey ruhu düzenlilikten, güzellikten uzaklaştırmaktadır. Çünkü ona göre zehrin bedene zarar vermesi gibi günahlar da kalplere/ruhlara zarar verir. Hatta dünyada Nuh tufanından Ad kavmine, Lut kavmine, Firavun'a zarar veren şeyin temelinde de onların işlemiş oldukları günahlar yatmaktadır. Bu nedenle günah, ruhları çirkinleştiren, beden ve kalpleri, akli zayıflatan en önemli unsurdur (Cevziyye, h.1418). Ona göre kalp/ruh bir ayna, heva ve arzular ise onun pası gibidir. Ruh ne zaman bu pastan kurtulursa eşyanın hakikatleri onda yansımaya başlar. Bedenin arzu ve istekleri, daha genel kavramı ile günahlar maddi pisliklerin bedeni kirlettiği gibi ruhu/kalbi kirletir. Nasıl ki beden maddi pisliklerden temizlenince aslına döner, normal işleyişini yerine getirir, kalp/ruh da kirlerden/günahlardan arınınca kuvvet ve iradesini iyiye yöneltir ve eşyanın hakikatini tam olarak idrak eder. Sağlam, uyanık ve canlı bir kalp/ruh çirkinliklerle karşılaştığında doğası gereği onlardan nefret eder. Sınırsız arzu ve isteklere düşkün olan kalp/ruh bu tür şeylerle karşılaştığında hemen onlara yönelir (Cevziyye, Tarihsiz).

İbn Kayyim ruhun üçüncü aşaması için dini bilgiye başvurur. Ona göre kim Allah'a, resulüne itaat ederse işte o, Allah'ın kendilerine iman ettiği nebilerle, Sıddıklarla, şehitlerle ve Salihlerle beraberdir, (4/Nisa/69) ayetinde geçen beraber olma ifadesi üç aşama için de geçerli olan bir beraberliktir. Buna göre burada kastedilen beraberlik hem dünyada, hem berzahta hem de ceza günündeki beraberliktir. Dolayısıyla bu beraberlikten anladığımız ruhun ölmeyip idamesini devam ettirdiğidir. Ayrıca ona göre tecrübi his ve bu konudaki rivayetlerin gösterdiği ölümlerle dirilerin, hatta ölü ruhların birbirleri ile buluştuğu düşüncesi de ruhun ölümsüz olduğunu göstermektedir (Cevziyye, 1975).

Üçüncü aşamayı oluşturan ölümsüz ruhun en önemli özelliği bu aşamada tanrısal âleme dönmesidir. Buna göre ikinci aşamada beden/nefsin arzu ve isteklerine boyun eğmeyip beden/nefsin hizmetçisi olmamış onun arzu ve isteklerini yerine getirmemiş ruhlar Tanrı'ya dönecektir. Dünyadaki yaşamında iyi ve erdemli yaşa- yan arınmış temiz ruhlar için içerisinde en mükemmel şeylerin olduğu sonsuz bir yaşam vardır. Bedeni kirlerden kurtulmuş saf ve nezih bir şekilde bedenden ayrılan ruh, bedeni hayatı tamamen unuttur ve yalnız hakikati tefekkür etmekle meşgul olursa kendisine benzeyen bir âleme, hikmet ve sonsuzluğa doymuş ebedi bir evreye yükselir. Orada bilgisizlikten, yanlışlıklardan maddi hayatta kendini kıvrandıran aşklardan en genel ifadesi ile insan doğasına bağlı tüm kötülüklerden sıyrılmış olarak yüce ve renkli mutluluğa mazhar olur ve tanrısal âlemde sonsuz bir hayata kavuşur.

İbn Kayyim için ölümden sonraki aşama iki merhaleden oluşur. Buna göre ruh, beden ölümünden sonra tekrar diriliş gününe kadar yani ruhun bedene tekrar iadesine kadar berzah âlemi denilen bir aşamada da hayat sürer. Ona göre ruh, ikinci aşamadaki yaşamına paralel olarak eğer nefsin arzu ve isteklerinden uzak durup kendini arındırırsa (tasavvufi düşüncede bu tevbe kavramı ile ifade edilir) ölümden sonra başka bir yolculuğa çıkar. Arınmış, güzel ve erdemli bir ruh bedenden ayrılınca yerde

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve gökte bulunan melekler bu ruha yaklaşarak onu semaya götürürlər. Sema kapıları açılarak ona sema melekleri dua ettikten sonra yedinci kata çıkıncaya kadar işlem devam eder. Sonra Allah, bedenle ilişkisinde erdemli bir hayat yaşadığı için bu ruhu illiyyun ehlinden yazmaları için meleklerle emreder. Ona cennetteki kalacağı yer ve Allah'ın kendisi için hazırlamış olduğu şeyler gösterilir. Bütün bunlar bedenın diriliş gününden öncedir. Bu aşamada böyle bir ruh ögle bir ferahlık duyar ki diğler güzelliklerin bunun yanında sözü bile edilemez. Bu güzellik Allah'ın görüleceğı, kendilerine selam verebileceğı, kendileriyle konuşacağı durumudur. Bu ise ancak ruhlarını arındıranlara mahsustur. Ayrıci ruh-beden ilişkisinde erdemli bir yaşam sürmeyenler için ise bunun tam tersi azap söz konusudur. Kayyim'e göre *Ayetlerimizi yalanlayıp onlara karşı büyüklenenlere sema kapıları açılmaz*, (7/Araf/40) ayeti ölüm anındaki ruhlara yöneliktir ve bu ayetle ölüm anında ikinci aşamada erdemli yaşayan ruhun kendisine sema kapısının açılacağı, böylece onun Allah'ın katına kadar çıkacağı belirtilmiş, erdemli bir hayat yaşamayan ve Allah'a inanmayan için ise bunun söz konusu olamayacağı vurgulanmıştır (Cevziyye, h. 1427).

KAYNAKÇA

- Atay, H. (1997). Nefs. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 1-58.
- Arslan, A. (2014). *İlk Çağ felsefe tarihi sofistlerden Platon'a*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bağçeci, M. (2005). İnsanın Mahiyeti ve Ruhu. *Bilimname*, 8, 33-50.
- Bett, R. (1986). Immortality and the nature of the soul in the "phaedrus". *Phronesis*, 31, 1-26.
- Bolay, S. H. (1999). *Felsefi doktrinler ve terimler sözlüğü*. (7. Basım). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Conford, F. M. (1965). *Before and after Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coşkun, İ. (2005). Fahrettin Er-Raziye göre Nefs (Ruh)'in mahiyeti ve ölümden sonraki durumu. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1-17.
- Çalık, F. (2011). Bir semantik analiz denemesi: Kur'an'da 'kalp' kavramı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 167-190.
- Çatakli, O. N., Şahin, A. (bt). *Kademeleri, vasıfları ve Tedavisi ile Nefs.*, İstanbul: Gonca Yayınevi.
- Demiray, K. (1989). *Temel türkçe sözlük*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Derbeder, F. (2007). *Platon ve Aristoteles'te ruh beden problemi ve karşılaştırılması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Dorter, K. (2003). The Soul's metiation between corporeality and the Good. *The Classics of Western Philosophy: A Reader's Guide*. (eds: J. Gracia, G. Reichenbog, B. Schumachers), Oxford: Blackwell, 10-19.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. (H.1427/M. 2006). *Bedâ'u't-tefsir*, Thk. Yusri es-Seyyid Muhammed, Salih Ahmed eş-Şami, Dâru İbni'l-Cevzi.
- _____, (1983). *ed-Da' ve'd-deva'*. Cidde: Dârü'l-Medeni.
- _____, (H.1418). *el-Cevabü'l-Kafi*. Mağrib: Dâr'ul-Ma'rife.
- _____, (1975). *Er-Ruh*, Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye.
- _____, (2013). *Kalbin ilacı ed-dâ ve'd-devâ*. (Çev. Savaş Kocabaş). İstanbul: Elif Yayınları.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- _____, (2010). *Kitâbu'r-rûh*. (Çev. Şaban Haklı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____, (2013). *Kulluk ve hakikati*. (Çev. Osman Arpaçukuru). (3 Basım). İstanbul: Guraba Yayıncılık.
- _____, (Tarihsiz). *Nefis terbiyesi*. İstanbul: Karınca Polen Yayınları.
- _____, (2007) *Nefsimi nasıl dizginleye bilirim?* İstanbul: Karınca Polen Yayınları.
- _____, (2013). *Zâdu'l-meâd*, (Çev. Heyet). İstanbul: Polen Yayınları.
- Eren, Ş (1997). Naslar ışığında akıl ve kalp. Ekev Akademi Dergisi, 1, 205-216.
- Gazali, Ebû Hâmid M. (2014). *Kimya-yı saadet*. (Çev. Ali Aslan). İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı.
- Güneş, A. (2003). *Kur'an'da kalp kavramının semantik analizi*. İstanbul: Ahenk Yayınları.
- İbn Sina. (2011). *el-Adhaviyye fi'l mead. Felsefe ve ölüm ötesi*. (Haz. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İkbal, M. (1984). *İslam'da dini düşüncenin yeniden doğuşu*, (Çev. N. Ahmet Asrar). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Kayhan, H. A. (1991). *Ruh ve beden*. Ankara: Gimat Yayıncılık.
- Kılıç, C. (2009). Plotinus'ta Sudurla inen ve aşkla yükselen çift kutuplu hakikat anlayışı. *Kelam Araştırmaları*, 7:1, 39-56.
- Koç, T. (2005). *Ölümsüzlük düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Komasyon. (1989). *Kur'an Yolu tefsiri ve mealisi*. İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- Sait, C. (1995). *İslami mücadelede güç irade ve eylem*. (çev. H. İbrahim Kaçar). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Şimşek, İ. (2015). *Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 19, Sayı: 62.
- Taslaman, C. (2007). Bedenin ve ruhun iki ayrı cevher olup olmadığı sorununa karşı teolojik agnostik tavrı. *MÜİFD*, 2, 41-68.
- Türer, O. (1995). *Ana hatlarıyla tasavvuf tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat. Uludağ, S (2006). Nefs. *D.İ.A*, 32, 529-531.
- Uslu, S. (2007). *Platon'da düzen sorunu*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniv. Sosyal Bil. Enst, İstanbul,.
- Weber, A. (1991). *Felsefe tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Yasa, M. (2001). *Felsefi ve deneysel dayanaklarla ölüm sonrası yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yazoğlu, R. (2002). *Gazali düşüncesinde ruh ve ölüm*. Ankara: Cedid Neşriyat.

İslam Düşüncesinde Kadın İmajı

–Gazali örneği–

Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet:

Tebliğimde İslam Düşünce Tarihinde önemli bir yer tutan ve birçok alanda otorite olarak kabul edilen İmam Gazali'nin toplum içinde en etkili ve sosyal hayata dair birçok değerlendirme barındıran İhya'u Ulum'id-Din kitabı merkezli “Kadın'a Bakış” açısını ortaya koymaya çalışacağım. Mevcut olan bakış açısının şekillenmesindeki etkisi inkâr edilemeyen bu eserin aynı zamanda yazıldığı dönemin sosyolojik ve tarihsel gerçekliği göz önünde bulundurulmadan burada yapılan değerlendirmelerin kat'i olarak kabul edilmesinin beraberinde getirdiği sıkıntılar elbette mevcuttur. Kadına dair değerlendirmelerin ve tartışmaların büyük bir ivme kazandığı bu dönemde İmam Gazali'nin görüşlerinin ortaya konulması etki alanı ve düşünce üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulunca önemi ortaya çıkıyor.

Summary:

In my paper, Imam Ghazali, which has an important place in the History of Islamic Thought and has been accepted as an authority in many fields, revealed the most effective and social life in the society. I will try to put it. The effect of this work, which cannot be denied, in the formation of the current perspective, and the problems that are brought about by the adoption of the evaluations made here without considering the sociological and historical reality of the period at the same time are of course present. In this period when evaluations and discussions about women have gained a great momentum, the importance of Imam Ghazali's opinions is revealed by taking into consideration the effect on the area of influence and thought.

Kur’an’da İnsan Yaratılışı:

İslam düşünce tarihinde yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu “Allah Tasavvuru” merkezli olduğu, insanın aciz ve iradesiz bir pozisyonda değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Oysaki Kur’an merkezli “İnsan” kavramına baktığımızda, İnsan diğer yaratılan varlıklar gibi Allah’ın yaratmış olduğu bir varlıktır. Kur’an’ın Hz. Âdem’in yaratılış sürecini anlatırken haddi zatında doğal bir varlık olduğunu göstermektedir.¹ Allah yeryüzünde, pis topraktan kendisine bir halife yapmak istiyor. Aslında insanın yaratılması için en değerli maddeyi seçmesi gerekirken aksine, Allah(c.c) bunu yapmayı yeryüzündeki en pis maddeyi seçiyor. Kur’an da üç yerde insanın yaratıldığı şey zikrediliyor. Birisi “selsalin kelfehhar” olarak geçiyor. Yani sel akarken dibe çöküp kalan çamurun kurumasıyla oluşan toprak katmanı. Başka bir yerde ise “insanı hemain mesnundan yarattım”² diyor. Yani kokuşmuş pis balçık. Diğer bir yerde ise “insanı balçıktan yarattım”³ Öyleyse Allah(c.c.) kendisi için yeryüzünde bir halife yaratmayı dilediğinde, insanı, aziz temsilcisini, balçıktan ya da kurumuş balçıktan yaratmaya başlamış, sonra bu kuru balçığa kendi ruhunu üflemiş ve nihayet insan yaratılmıştır.⁴ Allah “Ona ‘Kendi Ruhunu’ üfledi.”⁵ İnsan diğer bütün yaratılmış varlıklardan daha üstün bir mertebeye çıkarılmış, meleklerin dahi ta’zim ettiği bir varlık haline getirilmiştir.⁶ Yüceltilen varlık olarak İnsan’ın aynı zamanda eksiklikleri üzerinde durup bunları derinlemesine tahlil ettikten sonra çareleri de sunan Kur’an’ın insanı ne denli önemseydiğinin bir göstergesidir.⁷

Yukarıdaki ayetlerin hiçbirinde insan yaratılışında herhangi bir ayırma gitmeden iki cinsinde insan kavramı içerisinde değerlendirildiğini ve insana dair yapılan olumlu ya da olumsuz tanımlamaların hiçbirinde cinsiyet ayırımının olduğunu söylemek mümkün değildir.

Yaratılışla ilgili değerlendirmelerde özellikle Hz. Havva’nın Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğuna dair getirilen Nisa Suresi 1. Ayete yakından bakıldığında bu değerlendirmeye mesnet olacak herhangi bir emarenin olmadığı ve bunun İsrailiyyat kaynaklı olduğunu söylememiz mümkündür.⁸

Kur’an ve Kadın:

Kur’an insana dair bu genel değerlendirmeyi yapmakla birlikte nazil olduğu dönemin sosyal yapısını da göz önünde bulundurarak “Kadın” konusu ile ilgili ayrıca değerlendirme yapmakta ve çözüme dair ilk adımları atmaktadır. Kur’an ve Hz. Peygamberin uygulamalarında Kadın ile ilgili

¹ Hicr suresi, 15/26, 28, 32, Mümin suresi, 23/12-14, Secde suresi 32/8.

² Hicr Suresi, 15/26.

³ En’am Suresi, 6/2.

⁴ Ali Şeriatî, **İnsan**, Fecr yayımları, Ankara 2015, s.17.

⁵ Secde Suresi, 32/9.

⁶ Kehf Suresi, 18/50.

⁷ Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, Alparslan Açıkgenç (çev.), Ankara Okulu yayımları, Ankara 1996, s.61.

⁸ Bknz. Saadet Altay, **Sosyal Kelam Açısından Yoksul Kadınlarda Dini Düşünce Ve bu Düşüncenin Sosyal Yaşama Yansımaları-Diyarbakır Örneği**, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Doktora Tezi.s.65-69.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

değerlendirme yapmak gerekir ki, islam’daki olumsuz kadın imajının nedeni Kur’an ve Hz. Peygamber’in (s.a) uygulamalarından ziyade, ataerkil düşüncenin sebep olduğu yorumlamadan kaynaklandığını göstermek mümkün olsun. Kur’an ve Hz. Peygamber’in (a.s) uygulamalarında Kadın ile ilgili değerlendirmeleri konunun devamında yapılan değerlendirmelerin Din’in kendisinden ziyade “Din’in yanlış yorumları”nın Din’in kendisi gibi algılanmasının doğurduğu olumsuz neticelerin birer sonucu olduğunu gösterecektir. Çünkü Kur’an genel başlık içerisinde “İnsan”ı eşref-i mahlûkat olarak değerlendirmekte, bu değerlendirme elbette “Kadın” konusu içinde geçerli olmaktadır. Ayrıca “Kadın” a dair değerlendirmelerin bulunması verilen anlam ve değer ile açıklamak mümkün.

Kur’an, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkları yok etmeye veya her toplumun kolay bir tarzda işlemlerini ve ihtiyaçlarını karşılamaını sağlayan cinsiyetler arası işlevsel farklılıkların önemini ortadan kaldırmaya çalışmaz. Hatta kadınlar ve erkekler arasındaki birbiriyle uyum içinde, birbirini destekleyen fonksiyonel ilişkiler, Kur’an’ın toplumla ilgili olarak geliştirmek istediği amacın bir parçası olarak telakki edilebilir.⁹ Fakat Kur’an, her bir cinsiyet için her kültürde geçerli olacak bir tek rol veya bir dizi rol tanımını ne destekler, ne de önerir. Kur’an, kadının ve erkeğin hem birey olarak, hem de toplumun bir üyesi olarak işlev gördüğünü kabul eder. Fakat kültürel olarak nasıl bir fonksiyon icra edileceğine dair belirli reçeteler yoktur. Böyle bir belirleme, Kur’an’ı evrensel bir metin olmaktan ziyade, sadece bir tek kültüre özgü bir metin seviyesine-ki çoğu kişi hatalı bir şekilde bunu iddia ediyor- indirgemek anlamına gelirdi. Oysa Kur’an’ın önerdikleri hem zaman hem mekân ötesidir.¹⁰

Cinsiyet farklılıkları ve farklı cinsiyet fonksiyonları, belirli bir toplumda, ahlaki yönden uygun davranışların anlaşılmasına da yardımcı olur. Kur’an ahlaki bir rehber olduğu için, birçok toplumda bireyler tarafından benimsenen ahlak anlayışlarına değinmek zorundadır. Kur’an’ın; Arapların kadınlar hakkında pek çok doğru ve yanlış fikre sahip olduğu ve onlara karşı iffetsiz bir takım tavırlar sergiledikleri yedinci yüzyıl Arabistanında nazil olması, Kur’an’da sadece o kültüre özgü bir takım emir ve yasakların yer almasına yol açmıştır.

Mesela o dönemde var olan uygulamaların bazıları o kadar kötüydü ki, açık bir şekilde hemen yasaklanması gerekiyordu. Bunlardan bazıları, çocukların öldürülmesi, cariyelere karşı cinsel taciz, kadınlara mirastan pay verilememesi, *zihar*¹¹ gibi uygulamalar vardı. Bu uygulamalar da belirli bir düzene sokulmalıydı: çok eşlilik, hiçbir sınır tanımayan boşanma, aile içi şiddet, nikâhsız birlikte yaşama vs. gibi. Bazı uygulamalarla ilgili olarak ise Kur’an tarafsız bir tavır takınmış görünür: toplumsal

⁹ Seyyid Kutup, **Fizilal’ül Kur’an**, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengülen (çev.), Birleşik yayıncılık, İstanbul, cilt. 3.,s.56.

¹⁰ Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, Alparslan Açıkgenç (çev.) Ankara Okulu yayınları, Ankara 1996, s.109.; Adil Çiftçi, **Fazlurrahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek**, Kitabiyat yayınları, Ankara 2000, s. 243-249.

¹¹ Bir kimsenin karısına ‘sen benim annemin sırtı gibisin’ tanımlamasını yapması şeklinde bir uygulama. Böylece evlilik ilişkisi imkânsız bir hale geliyor, fakat yine de kadın yeniden evlenebilmek için serbest kalamıyordu.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ataerkillik, evlilikte ataerkillik, ekonomik hiyerarşi, belirli bir ailede erkekler ve kadınlar arasında iş bölümü gibi.¹²

Hız. Peygamber Döneminde Kadın:

İslam'ın ilk on yılları boyunca kadına önemli yer verildiği tarih kitaplarında gösterilir. Deyim yerindeyse, oyunun yıldızları, peygamberin eşleri ile şeref koltuğuna oturmuş olan kadın mü'minlerdir. Tarihçiler peygamberin eşleri, Hatice, Ayşe, Ümmü Seleme, Zeynep b. Cahş veya çoğu Kureyş kabilesine mensup insanlardan oluşan yakın çevresi hakkında yeterli bilgi vermiştir. Bu tarihçiler kadınların bağımsız davrandığı ve taleplerde bulunduğu bir siyasi sahne tasvir ederler.¹³

Peygamber de, kadınları dinleyen ve şikâyetlerine kulak veren bir kişi olarak resmedilir. Bu konuda iki örnek hayli açıklayıcıdır. Bunlardan ilki Ümmü Seleme'nin Kur'an'daki ifadenin anlamı üzerine peygamberi sorgulamasıdır: Seleme bir gün peygambere sorar: “Kur'an'da siz erkeklerden söz edildiği halde biz kadınların göz ardı edilmesi nasıl olabilir. Seleme'nin sorusu dinlenir ve yanıtı, vahiy sürecinden kadınların statüsünü erkeklerle zımnen eşit ortak olarak açıklayan (“mü'minler, erkek ve kadınlar) Fetih suresinin 25. ayetine dayanarak verilir. Kur'an, herkese hitap eder ve bu nedenle, kadınlar da erkekler gibi, İslam'ın yeryüzündeki zaferinden ve ahirette Allah önündeki davranışlarından sorumlu tutulurlar. Taberi der ki, bu ayete göre kadınlar, kendi günahlarının bağışlanması ve cennete gitme hakkına sahiptirler. Havle B. Sa'lebe olayı da, siyasi sahnede- özellikle cemaat arasındaki diyalogda- kadınların üstünlükleri konusunda bir ölçüde sembolik bir örnektir. Peygamberi aracılığıyla konuşan Allah, kocasının davranışında üzüntü duyan bir kadını yanıtlar ve burada ayetin muhatabı kadın inanan olur: “Allah kocasına karşı sana yakınan ve Allah'a feryat edinenin sözlerini işitti.”¹⁴ Evlilik sorunlarıyla bunalmış Havle, durumunu anlatmak için peygamberi görmeye gitmişti. Peygamber, izleyeceği yolu kendisine gösterecek olan vahyi beklemesini tavsiye etmişti. Bu iki örnek, kadınların siyasi arenadaki yerleri ve siyasi iktidarla ilişkilerinin içeriği hakkında bir fikir vermek bakımından yeterlidir. Kadınlar, siyasi oyunun içindeki ilgili kişiler olarak sorular sorarlar; örneğin, mü'minler arasındaki ilişkilerin idaresiyle ilgili sorular. Ve yüce otorite olarak ilahi güç, kadınların bu sorunlarına yanıt verir. Paradoksal olarak, Allah'ın ve peygamberin zayıflara ve onlar arasındaki kadınlara kulak verdiği tarihimizdeki bu olağanüstü an, günümüzde “hafızamızı” oluşturan unsur olarak pek hatırlanmaz.¹⁵

Gazali'nin Eserlerinde kadına dair rivayetler ve değerlendirmeler:

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere gerek Kur'an ve gerekse Hz. Peygamber'in kadınlara dair olumsuz bir değerlendirmeleri olmadığı gibi mevcut olan baskıları hedef alarak hem sosyal hem siyasal alanda imkânlar sağlamış ve uygulamalarda bulunmuştur. Hz.

¹² Amina Muhsin Wedud, **Kur'an ve Kadın**, Nazife Şişman (çev.), İz yayınları, İstanbul 2005, s. 29-31.

¹³ Geniş Bilgi için bkz. **Serpil Başar Erken Dönem de (I. Hicri Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları**, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst. 2010. Basılmamış Doktora Tezi, s. 7-22.

¹⁴ Mücadele suresi, 58/1.

¹⁵ Fatıma Mernissi, **Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza**, Aytül Kantarcı (çev.), Epos yayınları, Ankara 1998, s. 123.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Peygamber’in vefatıyla birlikte Kadın sahabelerin etkin bir şekilde hayatın içinde olduğunu söylememiz mümkündür. Buna verilecek en önemli örnek Hz. Aişe’dir. İyi bir Hadis ravisi olan Hz. Aişe’nin özellikle Hadis rivayet eden Sahabeleri eleştirdiğini ve yanlış anlamalara sebebiyet verecek aktarımları düzelttiğini görmemiz mümkündür.¹⁶

Sonraki süreçte bu alanda ciddi gerilemeler olduğu ve kadınların adeta hayattan soyutlanarak eve hapsedildiğini söylemek mümkündür. Hz. Peygamber döneminde hayatın her alanında aktif olan kadınların¹⁷ bir süre sonra hayatın dışına itilerek Mescid’in dışına dahi çıkarıldığını Kadının en değerli ibadetinin evde hatta bir odada yapılan ibadet olduğu ifade edilmeye başlandı. Hz. Peygamber’in ve Kur’an’ın verdiği haklar teker teker elinden alındığını söyleyebiliriz. Mevcut olan ataerkil düşünme biçimi düşünürlerin kitaplarında tekrardan hayat bulmaya başladığını aşağıdaki ifadelerden de görmemiz mümkündür.

Nikâh akdi bölümünde, evlenmeye engel durumlar, evlenilecek kadında aranılacak özellikler, kadının güzel huylu olması, kadının yüzünün güzelliği vb. başlıkların tamamı kadına yönelik değerlendirmeler ve bu değerlendirmeler yapılırken de sadece kadın üzerinden gidilmekte, erkeğe uygun bir kadın portresi çizilip, erkeğe dair olumsuz herhangi bir değerlendirme yapılmamaktadır. Bütün kusurların kadına yüklenip erkeğin aklanıp paklandığı bir düşünce biçimini görmek mümkündür.¹⁸

Kitabın devamındaki bölümlerde ise yapılan değerlendirmeler yine kadının eksikliği üzerinden devam etmektedir. Kocanın görevleri adlı başlık altında bile yapılan değerlendirmeler de yine olumsuz kadın düşüncesi üzerinden gitmektedir. Kadınlara iyi geçinmek bahsinde; “akılları eksik olduğu için kadınlara acıyıp sıkıntılarına katlanmak, kendilerine güzel muamelede bulunmak kocanın dikkat edeceği hususlardan bir diğeridir.”¹⁹

Aynı konunun devamında bir kaynağının belli olmadığı bir hadis göstererek değerlendirmesi yine aynı minval üzerinde devam etmektedir.

Peygamber (s.a.v) buyuruyor; “Hanımın kötü huyuna karşı tahammül gösteren erkeğe Allah Teâla maruz kaldığı belalara katlanan Eyyüp peygambere verdiği sevap gibi sevap verir. Kocasının kötü ahlakına karşı sabır gösteren kadına da Allah Teâla Firavunun kadını Asiye’ye verdiği sevap gibi sevap verir.”

¹⁶ Geniş bilgi için bkz., **Zerkeşi**, Hz. Aişe’nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler, Kitabiyat Yay. Ankara,2000.

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Birekul, **Peygamber Günlerinde Kadın**, Yediveren yay.Konya 2004, s.56-113.

¹⁸ İmam Gazali, **İhya’u Ulum’id- Din II**, Sıtkı Güllü (çev.), Huzur yayınları, İstanbul 2012, s.90-100.

¹⁹ Gazali, II, **a.g.e.**,s.102.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Burada şu noktayı iyi bilmelisin: kadınlara eza ve cefa etmemek güzel ahlak değildir. Güzel ahlak, Resul-i Ekrem’e uyararak onların cefalarına katlanmak, kadının dik başlılık edip kızdığında kendisine yumuşak davranmaktır.²⁰

Hadisin değerlendirmesine getirdiği yorum sadece kadın üzerinden gitmekte ve yine erkeğe dair herhangi bir değerlendirme yapılmamaktadır. Adeta hadisin geri kalan kısmı görülmemektedir.

Şakalaşım oynaşım başlığı altında yapılan değerlendirmelerde kadın için pek iç acıcı görünmemektedir:

“Şakalaşım, latife yapmak ve oynaşım suretiyle kadınların cefalarına sabır göstermekte ileri gitmektedir. Çünkü bu tür davranışlar onların gönüllerini hoş eder. Allah resulü hanımlarıyla şakalaşım, iş ve bazı tutumlarında onların akılları seviyesine inerdi.”²¹

İlişkilerde Siyaset başlığı altında kullanılan ifadelerde yukarıdaki ifadelerden pek farklı değil: “Şakalaşım, güzel geçinmede kadının ahlakını bozacak, kadının nazarında heybetini düşürecek bir noktaya varmamalı, hanımının arzularına uymakta aşırılığa kaçmamalı, itidali elden bırakmamalıdır. Çirkin gördüğü, hoş karşılamadığı bir hareket karşısında gerekli heybeti göstermeli, disiplinini ortaya koymalı, şeriatın uygun görmediği hususlarda izin kapısını asla açmamalıdır.”²²

Bu düşüncelerini Hasan Basri’den aktardığı: “Yeminle söylüyorum! Hanımının isteklerine uyan kişiyi Allah yüzükoyun cehenneme atar.”²³

Ayrıca aynı meyanda Hz. Ömer’den de şöyle bir rivayet aktarmaktadır: “Kadınlara danışın ama söylediklerinin tersini yapın.”²⁴

Yine kaynağını belirtmediği bir hadisten örnek vermektedir. Resulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “**Karısına köle olan mahvolmuştur**” bu rivayeti aktardıktan sonra da yaptığı yorum oldukça dikkat çekicidir.

Allah resulünün böyle söylemesinin nedeni şudur: çünkü kadının arzularına boyun eğen ona köle olmuş demektir. Köle olunca da hayatı mahvolmuş sayılır. Zira Allah Teâla kadının erkeğin tasarrufuna verdiği halde kadın erkeği tasarrufuna almış, hadise, ilahi kaza ters-yüz edilmiş, şeytanın buyruğuna boyun eğilmiştir. Çünkü şeytan Allah Teâla’ya: “**Onlara, Allah’ın yarattığı şekli bozmalarını emredeceğim.**”²⁵ demiştir. Erkek uydu değildir, liderdir, peşinden gidilendir. Allah Teâla erkekleri kadınlara hâkim kişiler olarak nitelediği gibi kocayı “seyyid=bey efendi” sıfatıyla tavsif etmiş. Evet, efendi efendiliğini bırakıp emir altına girerse Allah’ın nimetini değiştirip nankörlük etmiş olur. Kadın kişinin nefsinin andırır. Yularını birazcık salıverirsen seni epeyce azdırır. Ama yularını değil de başlığını

²⁰ Gazali, a.g.e., s.103.; Bkz. İmam Gazali, **Kimya-yı Saadet**, Faruk Meyan(çev.), Bedir yayınları, İstanbul 1981, s.219.

²¹ Gazali, a.g.e.,s.105.; İmam Gazali, **Kimya-yı Saadet**, s.220.

²² Gazali, a.g.e., s.106.

²³ Gazali, a.g.e., s.106.

²⁴ Gazali, a.g.e., s.106.

²⁵ Nisa Suresi, 4/119.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

hafif gevşetirsen kısa bir mesafe için seni peşinden sürükler. Eğer ciddiyet isteyen yerlerde elinin üzerine tam koyarsan ona hâkim, malik olursun.²⁶

Sonuç:

Yukarıda genel olarak verdiğimiz değerlendirmelerde Kadın’a dair söylemlerin “ataerkil düşünce” biçiminin bir yansıması olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Kendi bulunduğu dönemin sosyolojik ve siyasal ve düşünsel şartları göz önünde bulundurulmadan bu düşüncelerinin ve değerlendirmelerinin eleştirmeden ve süzgeçten geçirmeden olduğu gibi kabul edilmesi beraberinde ciddi sıkıntıları getirmektedir. Bütün söylemlerin erkek üzerinde şekillendiği ve kadına dair yapılan değerlendirmelerde bile erkek merkeze alınarak kadının kişiliğinin göz önünde bulundurulmadığını görüyoruz. Bu anlamda düşünce mirasımızın özellikle Kadın’a dair değerlendirmelerinin ve bu değerlendirmelere dayanak olan rivayetlerin Kur’an ve Sünnet ışığında tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Nitekim son dönemde İslam’a yöneltilen eleştirilerin başında Kadın konusu gelmekte ve adeta yumuşak karnı olarak değerlendirilmektedir. Bu cihetle sağlam bir bakış açısının ortaya konulması elzemdir.

KAYNAKÇA:

ALTAY, Saadet, **Sosyal Kelam Açısından Yoksul Kadınlarda Dini Düşünce Ve bu Düşüncenin Sosyal Yaşama Yansımaları-Diyarbakır Örneği**, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Doktora Tezi

BAŞAR, Serpil, **Erken Dönem de (I. Hicri Asır) Kadınların Kur’an Yorumuna Katkıları**, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst. 2010. Basılmamış Doktora Tezi

BİREKUL, Mehmet, **Peygamber Günlerinde Kadın**, Yediveren yay.Konya 2004.

ÇİFTÇİ Adil **Fazlurrahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek**, Kitabiyat yayınları, Ankara 2000,

Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, Alparslan Açıkgenç (çev.), Ankara Okulu yayınları, Ankara 1996

İMAM GAZALİ, **İhya’u Ulum’id- Din II**, Sıtkı Güllü (çev.), Huzur yayınları, İstanbul 2012

İMAM GAZALİ, **Kimya-yı Saadet**, Faruk Meyan(çev.), Bedir yayınları, İstanbul 1981.

MERNİSSİ, Fatıma, **Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza**, Aytül Kantarcı (çev.), Epos yayınları, Ankara 1998

KUTUB, Seyyid , **Fizilal’il Kur’an**, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengülen (çev.), Birleşik yayıncılık, İstanbul, cilt. 3.,

WADUD, Amina Muhsin, **Kur’an ve Kadın**, Nazife Şişman (çev.), İz yayınları, İstanbul 2005.

ZERKEŞİ, Hz. Aişe’nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler, Kitabiyat Yay. Ankara,2000.

²⁶ Gazali, a.g.e.,s.107.

الإنسان فى منظور هير منوطيقا الكتاب و السنة

Araştırmacı-Yazar Kemal b. Selman Hazbânî

İRAN

المخلص:

لا يمكن أن يفهم الإنسان ويتغير الفهم التقليدي عنه إلى ما يتناسق مع العالم الحديث ما لم تتغير المقدمات والمقومات التي يمتلكها المفسر أو المؤول من النص الديني (= القرآن والسنة) أو بتعبير أحق تغيير الآلية التي تساعد على كشف المعنى من النص. وهناك معرفة فيها مقارنة من أصل المسألة المطروحة الآن، وهي الهيرمينوطيقا وبالادق الفهم الهيرمينوطيقي لكل ما قيل حول النص الديني تسعى جهد أسسها أن تقدم ما يناسق مع الرؤية الكونية والتراث والإنسان الحديث، لكن برصد يتكافى مع القيمة الدينية الإقليمية - المحلية، وأن موضوعها هي المعرفة الدينية المتحصلة في السابق (= التراث) أو المتواصلة في اللاحق.

المصطلحات المفتاحية: فهم الكتاب والسنة، الهيرمينوطيقا، الحقيقة الدينية، المعرفة الدينية، الإنسان، المعرفة الإنسانية، علم الأصول، محمد مجتهد شبستري، غدامير. مفاهيم المفسر السابقة، ميول وتوقعات المفسر، الفهم السابق.

بتدأ الكلمة:

سببين البحث أن كل تفسير دون أو كُتب عن الإنسان لا محالة أنه يتم بناء على علائق كمجموعة مفاهيم المفسر السابقة، وميوله وتوقعاته الخاصة بالتفسير من الكتاب والسنة، ونحن لا نريد محاكمة المتكلم أو الفقيه أيهما أفتى بالصحة والخطأ أو اجتهد في الأقرب إلى المعنى، وإنما نقصد كيفية فهم الإنسان في التفسير للكتاب والسنة، أي: الابتعاد عن المحتوى، ودراسة الأدوات التي تنشئ المحتوى بكل أشكاله الكلامية والفقهية، وقد كرس البحث على نص القرآن بخاصة، وإرداف السنة معه فقرات البحث هنا صرافة اقتران لأننا لا نبحث عنها حالياً. ولنا أن نسأل لماذا لا يستطيع تفسير الكتاب والسنة من دون ما تمت الإشارة إليه؟ وبعبارة موسعة: لم أن التفسير لا يستطيع النأي بوجهته عن المقدمات الثانوية كـ(الابتداعات الذهنية)؟

وتموقف بعض بالابتعاد عن هذه المقدمات أساساً بدعوى أن يحافظ على معنى ومفاد الكتاب والسنة وأن اللغة وعلم أصول (لأنها Knowledge Human الفقه كافيان في التفسير الكلامي والفقهى فلا حاجة إلى سائر العلوم الحديثة أو المعارف الإنسانية (= لا تأثير لها من حيث الكيفاني، بل يلزم أن تقصى. ومعلوم أن هذا المتوقف يعيش بمعزل عن عالم اليوم وينوي الاكتفاء بالتكريس على ما نطلق عليها المقدمات الأولية: (اختلاف الأسس والمباني الأصولية) و(آليات الاستدلال) بينما تفسير الكتاب والسنة لا يثنيان بنفسيهما) ومقاربات العلوم Hermeneutics عن التأثير بمراتب التنامي المعرفي.. والواقع المعرفي الحديث ومن أهمه الفهم الهيرمينوطيقي (= الإنسانية حيث لم يشهد لها مثيل؛ إذ تجعل المعرفة أو العلم متأثرة بشكل وآخر بمعرفة أخرى كتأثر ماهية الفهم حالياً بالهيرمينوطيقا.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

والسؤال الذي يريد هذا البحث أن يجب عليه بناء على المعاشية اليوم: كيف يتغير الفهم في تفسير الإنسان للإنسان من الكتاب والسنة؟ وكيف نستفيد من الهيرمنوطيقا الفلسفية في مجال: المتن والفهم والتفسير؟ ونظرا لأهمية السؤال الأخير فقد حظي بنوع من العمق في البحث لدراسة مسائل من الهيرمنوطيقا كالمفروضات السابقة ومفاهيم المفسر المسيقة، وميوله وتوقعاته المبتغاة، لكن في صياغة تتكافئ مع القيمة الدينية. وأخير عندما يتعامل مع مفردة الدين يراد منها الإسلام، وإن لم يشار إلى وجود اقترازي للدلالة على الإسلام.

عن جنيلوجيا الهيرمنوطيقا:

(بمعنى: (التحدث والتوضيح Hermeneuein)، اشتق من الهيرمينيون (= Hermeneutics مصطلح الهيرمنوطيقا (=) (29) ثم (30) ، والهيرمينياس هو من ينقل الرسائل و(يبلغ الآخرين ما يريد أحدهم قوله²⁸ والترجمة، أي: انتقال الخبر والمعرفة بالمفهوم (هرمس =) أي: (30) الذي كان يعمل على نقل الخبر من عالم إلى عالم آخر Hermes كل المفردات المشتقة أصل مادتها هو اسم: (هرمس = رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطاً يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص (وبين التأويل وبين الهيرمينيون تساوي من حيثية تحليل المفردة بالمنطق الصوري (= الشرح الهلي للمصطلح). وهذه³¹ إلى المخاطب به العملية الدالة على انتقال المعنى وصياغة المفهوم للخبر يمكن اعتادها كتفسير أو تأويل، ولا نختلف إن قلنا إن التفسير في جوهره محاولة في استبدال الأمر الأجنبي علينا من حيث المعنى إلى القابل للفهم في الجملة اللغوية أو القضية المعرفية. وبناء على ذلك فتمه عالمان، الأول: عالم المتن، والثاني: عالم الممتون (= المتلقي والمفسر). والحاجة إلى الهيرمنوطيقا لنقل المعنى من عالم إلى عالم آخر تبقى ضرورة لا إهمال بحقها كونها (في مراحل تاريخية مبكرة كانت تتضمن الترجمة من لغة إلى أخرى، سواء على مستوى (وعليه: فالهيرمنوطيقا عمل هرمني والمنشغل به بهرمس محاولا كشف³² الهيرمنوطيقا الكلاسيكية اللغوية أو فهم النص المقدس معنى الخطاب / الحوار.. وهرمسته. وهذا المنظور بلحاظ تاريخي تحليلي يقرب المعنى إلى حد ما، لكنه لا يعرف المعنى به الآن: الهيرمنوطيقا الفلسفية وبذلك المتسع الذي يقتصده مفكري الإسلام حاليا.

المنظور منها في المتن الديني

يراد من الهيرمنوطيقا الفلسفية لدى مفكري ومتكلمي الإسلام (= نطاق الثقافة العربية والفارسية) حاليا أعمال هذا العلم بنمط في النص الديني على نمط أساسي، محلي - مناطقي (= المكيفة المحلية)، وبالتعيين اعتبار هذا العلم: (آلية لفهم المتن الوحياني) كيفية نشوء المقدمات (= العلوم الممهدة بأشكالها) والمقومات التي تؤدي إلى عملية التفسير والتأويل في البحث فيها عن الكتاب والسنة. ومن المفكرين من قام بذلك محمد مجتهد شبستري (1936- ... م) نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010م) عبد الكريم سروش (1945- كيف يحدث؟ Understand ... م).. ولها تعريفات متعددة لا يسع المجال لذكرها. وبناء على ذلك فإن بحثها الأصلي هو أن الفهم = وأسئلة تنشئ بحوث حول مسائل خلافية ك: المعرفة العينية ونسبية المعرفة، والفهم، وتاريخية الفهم واللغة، تجربة الحياة، الفهم قبلا، ابتناءات المعنى ودور المفروضات في الفهم، الفهم الأفضل والفهم الأكمل، تكاملية المعرفة، (fusion of horizons) دمج الأفاق نقادية المتن، نية المؤلف، وعشرات الأسئلة غير ها تلقى في هذا العلم.

المتن الديني: التأويل

التأويل ونقيده بمفردة القديم - التراثي، والذي هو عبارة عن عملية تفسير بظهر القلب وبتعبير أولى: (صرف اللفظ عن معناه من قبيل الأكثر أهمية والأكثر³⁴). ومصطلح التأويل³³ الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المتكلم الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مناقشة وجدلا في تاريخ العلم والمعرفة في الإسلام وهو مصطلح مفتاحي في القرآن وبنية أساسية في فهم قسم من الآيات وهذا بالنسبة (.. وهو آلية معرفية على نقيض من³⁵ إلى دلالاته التراثية. ويراد منه حاليا في الهيرمنوطيقا فهم (المعنى الأساسي في النص الديني (1934-). ووفقا لهذا يرّد المتكلم الإيراني محمد مجتهد شبستري sciences التبيين والتعليل والملاحظة المعتمدة في العلوم التجريبية (=) في المجال Scientism (=) والآخر العلمي Positivism ...) على ذهنية التفكير الديني في إيران إذ تستخدم منهجي: الوضعي (

(hermeneutic) و (hermeneutical) تستعمل المفردة على وصفين هما: (27)

Hermeneutics, Richard E. Palmer (USA: Northwestern University press, 1969) p. 45. (28)

انظر، عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمنوطيقا، نظرية التأويل من افلاطون إلى غادامير: 41 (29)

، انظر، المصدر السابق: 45 (30)

الهيرمنوطيقا في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ونسبية المعرفة، معتمد السيد أحمد، دار الهادي، ط1، 2009م، ص 31 (31)

المصدر: 44 (32)

التعريفات: 22 (33)

لقد ورد المفردة في سبعة عشر آية ومن الآيات: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحَيُّوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ). (34)

التأويل: مشتقة من: أول، بمعنى: الأصل، والأول يكون أولا كونه الأصل، وأصل كل شيء هو أوله. يقول ابن منظور: (التأويل: المرجع والمصير، مأخوذ من

آل يؤول إلى كذا، أي: صار إليه) انظر، ابن منظور، لسان العرب المحيط، مصدر أول، الجزء الحادي عشر، دار صادر-بيروت، بلا تاريخ، ص 32.

كما يشير شبستري على أن لكل نص ومنه النص القدسي معنى وفحوى خبري قد وضعه المؤلف أو الشارع وعمل المفسر أو المؤول هو الحصول عليه. انظر: 35

هرمنوتيك كتاب وسنت 36، بالفارسية: ترجمة القرعة: كمال بن سلمان.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

الأكاديمي مؤكداً أن عملية الاستنتاج في دائرة الدين لا يمكن أن تتجزء محايدة بالاستقرار دونما قد توافقت مع نمط من الهيروميوطيقاً؛ (إنما ينطلقان بمقدمات معينة بغية الوصول إلى الاجتهاد أو القياس...³⁶ وذلك لأن (التأويل عند عالم الدين

والآن بعد تحديد المعنى، فهل بين الفهم الهيروميوطيقي الفلسفي والتأويل في الإسلام من حيث النسبة تناسق أم تناقض؟ يقول شيبستري: (الهيروميوطيقاً غير منفصمة عن التراث أساساً، إنها متواشجة بطبيعتها مع التراث و[الكتاب] والسنة والذين لا تربطهم . ولا نريد القول بأن التأويل في³⁷ بالكتاب والسنة وشائج روحية لا يعينون بالهيروميوطيقاً؛ لأنها في الأصل نظرية للتفسير والتأويل) (غير متفككة³⁸ الإسلام هو الهيروميوطيقاً في الغرب بالمصادق الواحد، هذا الرأي غير سليم. فعلى سبيل المثال نظرية (موت المؤلف تماماً مع المحاولة المحلية عند بغض مفكري أو متكلمي المسلمين الجدد، بينما التأويل في نص القرآن لا يمكن أن يعلن فيه عن موت المؤلف؛ لأن بين المتن والماتن اتصال لا انفصال! وذلك ما يدل عليه فهمنا من الكتاب والسنة، وبالتحديد الكتاب الذي ينص في مشاهد كما في حوار مع النبي موسى. إننا نلاحظ في الحوار والمصاحبة الموسوية³⁹ معنية على ذلك، وقد ورد جزء منه في تعاليم النبي خضر إنه حقا من أجلاء أصحاب التأويل، وهذا ما قد يهون خواف من يتخوف من مفردة التأويل، ونتفق معه⁴⁰ عمق التأويل السيد الخضر بشكل وآخر، إن كان التأويل يراد منه تنزل إلى نوع من ممارسة يتعاطاها كل من هب ودب إزاء الحقيقة الدينية! والحق لو لم تكن بناءات في الداخل ومعاني كامنة وراء المعنى الظاهر، فسؤالنا الإشكالي هو: لم لا نكتفي في فهم الإنسان بشواخصه الظاهرة، ولم نحن نبحث عن المعاني الخفية في الظاهر في التأويل؟ إذاً، فلنتأمل على أن للإنسان معان خفية عديدة بلا إياها لا معنى للإنسانية ولا معنى لتأويل جزء من فعل الإنسان بالجميل والحسن والنافع.. ولعل الانتماء عن المعاني الخفية كان من أعظم شطحات جمهور المتكلمين في الإسلام). وكفى بها من معرفة. وعليه فمن لوازم التأكيد على التأويل⁴¹ على اعتبار حقيقة الإنسان تتجلى بـ(هذه البنية المخصوصة المحسوسة الديني، ويعني ذلك لنا: التكريس على المعاني الخفية والبناءات الكامنة والمنظور المتوارى في النص وتلك المفاهيم الواردة نحاول من خلالها فتح المغلق من تراث المعرفة الدينية مرة ما، وأخرى فهم الكتاب والسنة مباشرة.

المعنى الإنساني في ماهية الإنسان

البدء بالبحث اللغوي عن مفردة الإنسان (= فعلان) على أنه مشتق من: الإنس كونه صفة مشبهة فهم بسيط أو على الأقل بدوي أفادنا في مرحلة من مراحل تكوين علم اللغة القاموسية في الإسلام (= دلالات اللغة) وله تبريره المنطقي المقبول، لكن تعريف الإنسان وتحديد ماهيته خارج اللغة كالدين والفن الإنساني المتسامي لا تكتفيان بهذه المعرفة السطحية. وانطلاقاً من عصر نشوء الثقافة الإنسانية وتدوين المعارف العقلية والإلهيائية والتي عادة ما تحدد بالعصر اليوناني ويأتي أرسطو في المقدمة، فإنه يعرف الإنسان بنظرية (الجوهر). وأرسطو في تعريفه هذا يبين أن الحيوان المنطقي يحوي⁴³)، وعليه فجوهر الإنسان حسب النظرية (حيوان تميز بالعقل⁴² أو الماهية على نوع خاص وهو الإنسان، فالطبيعة واحدة، بينما تناقضه نظريات على أن الطبيعة ليست واحدة والإنسان والحيوان لهما طبيعتان متغايرتان. ويبدو أن نظرية أرسطو صارت بنية من جديد في العلوم الحديثة؛ إذ تعرف الإنسان على أنه حيوان، لكن مستوى التمييز لم (، فالإنسان حيوان تميز بـ(النطق) وهذا ما نرفضه كنظرية قائمة بذاتها.⁴⁴ يكن بالطبيعة، فـ(الطبيعة واحدة، وإنما التمييز في الدرجة (كما يشرح لنا فلاسفة الإسلام هذه المفردة، ثم الكليات لا يملكها⁴⁶)، أي العقل؛ لأنه فلسفياً: (برك الكليات⁴⁵ Reason والنطق يعني: الحيوان بحسب البرهان الفلسفي والعلوم التجريبية. ولكن ما المراد من الإنسان عند أرسطو؟ وهو ما أجب عليه بالاختزال ثم أعرج على ضفاف الهيروميوطيقاً في الإسلام لحسم التعريف. في رأي أرسطو الإنسان هو من (يعمل العقل ليغايير به الحيوان ويوجه نحو (وفي التعليق على هذا نشير أن تحقيق الذات لا يتحصل دون اعتبار معقول وهذا⁴⁷ تحقيق ذاته.. ويتم ذلك بممارسة قدراته الفكرية الموقف المفتوح من قبله تسرى في المذاهب الفكرية الحديثة التي تطلق تحقيق الذات وتريد منه إشباع الرغبات والاستجابة للانعكالات

نسبت سنجي هرمنوتيك وحقوق بشر در نگرش ديني مجتهد شيبستري: 166، پژوهشنامه علوم سياسي، سال چهارم، شماره سوم، تابستان 1388، صفحه 36. 111-113.

انظر، يقول محمد شيبستري، محلة قضايا معاصرة: 31-32/9

قراءة النص الديني بين التأويل الغربي بارت، رولان (1373) مرگ نوبسنده. ترجمه ی کریمی، داریوش. فصلنامه ی هنر. شماره 25. تهران تابستان 1391؛ - 38

والتأويل الإسلامي، لمحمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، ص 14

السيد الخضر كان نبيا من دون شريعة. فالسيد الخضر مع أنه أقل رتبة في النبوة، لكنه امتلك التأويل لإظهار الحقيقة والحكمة الإلهية لأحد من أعظم أنبياء الله تعالى، ويشير تعالى إليه: (فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا لَحْمَةً مِنْ عَدْبِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا³⁹).

ونلاحظ بحسب آيات الكتاب أن النبي موسى وهو من أنبياء الله الذي يرد في الآيات أكثر من نبي آخر لا يملك هذا العلم وكان شغولا بالظاهر تماماً، بينما السيد الخضر أحاط بالظاهر والمعاني الخفية للحقيقة أو الحكمة الربانية.

الفخر الرازي، مفاتيح الغيب: 20/ 21، في تفسير: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا). الإسراء: 85.

انظر: حنا خباز، الفلسفة في كل العصور: 81-96، ط 1، مصر 1933م.

مصدر سابق: 86.

(والفرق بينه وبين الحيوان في الدرجة لا النوع ولا وجود لجوهر إنساني يمايزه عن الأنواع الحيوانية، بل L'homme Machine الإنسان عند الماديين هو: ⁴⁴)

Existentialism: Györge Lukacs يرى بعضهم أنه حيوان مدني، ومعناه أن كل حيوان يقبّل الظاهرة المدينة فهو من أنواع الإنسان. انظر: جيورجي لوكاكس:

or Maxism, Studies in European realism, trans, Edith Bone) London :Hillway Publishing Co0.(1950 .,

جميل صليبا، المعجم الفلسفي: 84/2.

مصدر سابق: 120/1.

انظر: محمود زيدان مناهج البحث الفلسفي: 39، بتصرف.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

(، وتعني: تحقيق الذات الصرفة أو المطلقة، لتختلف كلياً عن تحقيق الذات في الكتاب والسنة، *self-fulfilment*⁴⁸ الغرائزية البحتة كـ) أو توسع فقرة أرسطو إلى مستوى التهييب إلى اللامعقول أحياناً.

دلالات المعنى الديني في ماهية الإنسان (= بلا هيرمينوطيقاً)

(، لكن ليست الطبيعة هي فصله الخاص، بل ⁴⁹ بحسب رؤية الكتاب أن الإنسان في مرتبة من ماهيته يحوى **طبيعة الحيوان** ، خلافاً لم تريده بعض ⁵¹) هي التي تمنحه دلالات معنى الإنسان، وتتجلى الشخصية وتتكامل في صلتها بالخالق ⁵⁰ **(الشخصية الذاتية)** التيارات من تحقيق للذات دون الصلة بالله، الإنسانية كانت وإلى الإبد متعلقة بالله. إذاً الإنسان له طبيعتان بحسب الكتاب والسنة: ، ولوازم هذا القول نقض كل شبه إنسان توجده الثورة ⁵³ والإنسانية. ويؤكد الكتاب أن الإنسان هو الذي لا يتوجد إلا بفعل الله ⁵² الحيوانية حاضراً ومستقبلاً، أو الاعتقاد بأن ⁵⁴ (Cloning) كالإنسان المطور أو الاستنساخ (= **Biological Revolution** البيولوجية (=) (الوارد في أسطورة أحد شعوب الهند القديمة، أو أنه حيوان ذكي!.. هذا ⁵⁵ الإنسان نتيجة تفاعل الطبيعة كما حصل لـ **(حي بن يقظان)** الإنسان لا يحمل كل الذي يحمله الأصل عندما يخلقه الله ويوضع فيه الجوهر والنوع والدرجة.. كما أن ما لا يخلق بفعل الله منقضة (.. المؤدية إلى الإيمان بالروح والفعل الروحي كالدين والأخلاق والفن. **Metaphysic** للإنسانية المتصلة بالله وبما وراء الطبيعة (=) وقد تفتقد قيمتها إن لم تتوجد في الغاية والمعنى الإلهي في حياة الإنسان وهي عنايات من الله للإنسان. والدليل على ذلك عندما بدأ الإنسان ، وفي الفن عندما أراد محاكاة الطبيعة أو ⁵⁶ حياته في الأرض وتكاثر نسله أرسل له الأنبياء ليدلوه على الألوهية بواسطة الحقيقة الدينية ⁵⁷ تقليديها في الصورة الجمالية وجد نفسه يفعل ذلك دون تلقي واكتساب! وأن بعض الشعوب تنشئ أدياناً بعد أن انقطعت صلتها بالأنبياء لأسباب أحياناً لا مقبولة لها لدينا الآن، ربما. والآن بناء على ما تقدمه للإنسان في الكتاب والسنة يتأكد بالمعنى والغاية وعلاقته بالله تعالى، وهو الذي نطلق عليه **(الإنسان بالشخصية الذاتية)** قبال الإنسان بالطبيعة المحضة مع الأخذ بضرورة دائمية على أن كلا التعبيرين والأخلاق، ⁵⁸ لا يمكنهما أن ينفصلا ولو حصل ذلك فإن المتحصل خارج عن رؤية الكتاب، إنسان الإنسانية على حده يمثل الروح والإيمان وإنسان الحيوانية يمثل الطبيعة الغرائزية، صفتان لا يتعدان في الإنسان، ووجودهما معا يحقق معنى الإنسان، ولذلك جاء الإسلام جامعاً بينهما؛ لأنهما: الروح والجسد، والأخلاق والطبيعة، ولعل الموبخة الصريحة على لسان النبي عيسى في مخاطبته لأحد الحوار في: « موبخة بينة تبرهن أهمية ما يراود قوله على أن الإسلام جمع بين الإلهي ⁵⁹ «عدم تركيزه على ما هو إلهي والالتفات إلى ما هو إنساني (=) أقصى الإلهي والإنساني معا! **Science** والإنساني، والعلم الطبيعي (=)

المتن الديني: التفسير (= الهيرمينوطيقاً كأداة لفهم التفسير)

مرت الإلماعة في الفقرات المتقدمة على أن الهيرمينوطيقاً عند مفكري ومتكلمي العرب والمسلمين محاولة الإنتاج محلياً **(داخل)** **المنظومة الفكرية الإسلامية، باعتبارها مشروعاً إنسانياً معرفياً يروم التأسيس لقواعد الفهم ، وإن كان هذا النوع من التفسير؛ لأن** ⁶⁰ **المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن (النص) سنداً لهذا الموقف** (، إذاً، ماذا نفيد من الهيرمينوطيقاً الفلسفية بالمنظور العام وخصوص فهم الإنسان؟ سؤال في المستهل منشأه قلق الإشكاليات الدينية المتصلبة الحاضرة؛ إذ منها في المنهجية ما تعترض إعادة مكانة الدين في العالم الحديث. وبما أن الإشكال وفقاً لما ورد في الإيضاح المتقدم حول التوقف الهيرمينوطيقي هنا، واعتبار الحقيقة الدينية موضوعاً للبحث، فهذا يعني لا محالة أن نفرز بين (الحقيقة الدينية) و(المعرفة الدينية)، الإسلام الأصل والإسلام التاريخي، وأن كل تلق (= تفسير، اجتهاد، قياس..) كلامي وفقهي في التراث من متن القرآن أنيط بالمتسع الثقافي – الاجتماعي لعصر النزول، وتأثيرية الآيات في الحياة الفردية والمجتمعية لمخاطبي عصر الوحي.. ودون رصد هذه المسائل لا يمكن أن يحقق لنا التفسير الفقهي والكلامي أية تحقيق للغايات القصوى من نزول القرآن على أن من حقانقه ما هي ميثاقية أو مطلقة والتي منها تخص الإنسان.. وحيث أننا نقتبل دون جدال مسلمة النص الديني المقدس (= القرآن) حامل الحقيقة الدينية هنا يتعين جلياً دور الهيرمينوطيقاً الفلسفية بآلياتها الفهمانية في (المعرفة الدينية) على أنها في طول السياق التاريخي لا يمكنها أن تكون

مرادوهية، المعجم الفلسفي: 48106

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ الأنعام: 38

جميل صليبا، المعجم الفلسفي: 223/2

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ المائدة: 172

انظر، الآية نفسها: الاتعام: 38

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلْقًا قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ الأنعام: 11
انظر: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * التين : 4 . الذي خلقك فسواك (غافر : 64 ؛ ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ وَصَوَّرَكُمُ وَأَحْسَنَ صُورَكُمْ (البقرة: 29-30) خَلِيفَةٌ

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِثْلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسئَلُكُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفْهِدُوا مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ﴾

وَالْمُطَّلَبِ.

« ففهم من بت الحكم وجزم القضية بأن حي بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أب ولا أم ..» (حي بن يقظان: 27 طبعة

بيروت). عن مقال لنا:

﴿رُسُلًا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النساء: 165

انظر: ابن طفيل: (ذكروا جزيرة قريبة من الجزيرة .. انتقلت إليها نلة من المال الصحية المأخوذة من بعض: الأنبياء المتقدمين..). تحقيق: البير نصري نادر: 80.

طبعة 4، بيروت 1993م.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ الأنفال: 2-4 الآية صريحة في فوات الإنسان أن وجلية القلب يحصل حتى عند غير المسلم إن يذكر

على أسماعه ذكر الله! فيهتز ويجل ويتفاعل وهذا الأصل مشترك في الإنسان على اختلاف اللون واللغة والجغرافيا والدين، ونفرز هنا بناء على فهمنا للآية بين المؤمن الشخصي (= غير معترف بعد بالإسلام) وبين المؤمن العيني (المعترف بالإسلام) وهو الذي يؤدي مطالب الإسلام.

جملة النبي عيسى مع الحوار توبيخاً على أنه لم يترك الله مجالاً في تفكيره ميبنا له الخطأ في ذلك.

مجلة الأثر، ص 3 الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله، دراسة نقدية، لصليحة بن عاشور،

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

مطلقة وثابتة وملزمة، أو أن مباحث (القواعد الأصولية اللغوية) (= الدلالات الدينية)، و(دلالات اللغة).. ومثلما يبدو أنها قواعد ومباحث لا تركز على جوهر الفهم (= Understanding)، (ضد سوء الفهم)، بل على البيئة اللغوية والدلالة اللغوية والتي تثمر بالتفسير والفهم من قبل المفسر، البنية لا تكشف بالبداية تلك الدلالات المتبغاة والمرغوب فيها في المتن الديني، وأن اعتبار المنهجية فهما مشتركا في تفسير معظم النصوص لا تحقق دلالات مشتركة بالمعنى المتواري وراء بناءات اللغة، إذأ، ما الذي يؤدي إلى ذلك؟

الحاجة إلى الهيرومنوطيقا ضرورة لا يمكن تجاهلها، لتبدي لنا أن الفهم الذي يتم تأسيسه على المقدمات (= العلوم الممهدة)، والمقومات (= مفاهيم المفسر السابقة، وميول وتوقعات المفسر، والفهم السابق والابتداءات الذهنية) هو محاولة تحقيق ونقد في فهم آلية التوصل إلى المعرفة الدينية التي تتعهد في تحقيق الغايات القصوى الإلهية في وفاق مع الاقتضاءات الاجتماعية والثقافية الحاكية عن عصر النزول بضميمة لخصائص الرسول الشخصية على أن تتجلى بالمناسبة مع متطلبات الإنسان الحاضر وأصوبية الحياة الراهنة. وعليه فالمحاولة تتجه إلى الموضوع وهو النص المقدس، وشروحه وإيضاحاته (= المعرفة الدينية) وتكرس لها خصيصا، وآلية الكشف التي تستبقها الفهامة أو الفهم الذي أدى إلى ذلك وهو التفسير أو التأويل المحصل. ولكي يتضح المنظور البحثي من المصلحات المتقدمة، (= 1900-61 يمكن التركيز على ما نصلح عليه (الابتداءات الذهنية)، فماذا يعني هذا المصلح؟ ولنبداً بمقدمة من غادامير *إعادة المعنى القديم، وهو أمر Naive Historicism* حيث يرى من (السذاجة التاريخية Hans-Georg Gadamer 2002 غير ممكن، ولا بد من أن يتأثر بالمتقربات ومقام الحل وأن الفهم له خصيصا الاستيلاء لا الإعادة، وعليه فإن الجزء الزماني الفصل . وهذا أولاً، ثم إنه يقول (إن كل تفسير من قبل من ⁶²واقعية تأثر في انتظام معنى المتن ولا ليس مما يمكن التغلب عليه أو تجاهله) كان يتأثر من فكرته المسبقة، وكل زمان يفهم المتن بأسلوبه، وكل متن يتعلق بالتراث الذي اختص بذلك العصر، وهذا المتن يبحث (وهذا المقطع ثانياً. ⁶³عن معناه الذي في الموقع التاريخي، ولا يتعلق بالماتن ولا المخاطب

(دونما جعل ⁶⁵) التي يقتصدها غادامير في تعلقها بالنص المقدس (=القرآن⁶⁴وبما أننا لا نريد الدخول إلى (لعبة المتلقي مناسباً مع القيمة الدينية (= الحقيقة الدينية) علينا أن نرصد بعض الآليات إنها تحصل لمفاهيم ومصطلحات في المعرفة الدينية (= الشروحات والتعليقات والقواعد..) و(البيدييات والعقلانيات والمبدأ والمعيار..) والآن يراد من الابتداءات الذهنية عندنا هي كل تلك التي (الضميمتين ⁶⁷) أو (العرف⁶⁶تؤسس عليها المعرفة الدينية ضمن ما أوردته. ونختار من مقومات المعرفة الدينية مثلاً: (السيرة العقلانية إلى مفاصل التراث، لنرى ما يجعلها عرضة إلى التبدل، وهل يمكن استبدالها بغيرها أساساً أو لا؟ وفي حال تغييرها ما الذي يتغير في فهم المتن الديني الحاكي عن الإنسان؟ ويمكن التمثل لها بوقائع العصور أو ما تنشئه في داخلها من ظواهر، كقبولية أعمال الشدة والقسوة في المعرفة الدينية التراثية على أنه سلوك مبرر ومقوم بالمنهج العقلاني بينما بالمقارنة مع العصر الراهن يطلق على هذا الأعمال ظاهرة (ويرفض أشد الرفض في الحياة الحديثة. وبما أن هذه الظاهرة تتعلق بفعل الإنسان، فقد حان رصدها من منظور Violence العنف (= الهيرومنوطيقا في الكتاب بأقل اختزال.

بحسبنا رصد تراث المعرفة الدينية لتكون أمام أشكال من العنف الذي فسره العالم أو المتكلم ولا يتعدى طبيعة الابتداء الذهني والمفروضة السابقة وسباق عصره.. على أنه لم يعد أذاك من أشكال العنف، وإنما من الأشكال العقلانية – العملية! والأمر لا يتعلق بالإسلام، بل هناك أشكال حدثت شرقاً وغرباً بالأقل والأكثر واعتدت مبررة قبل أربعة عشر قرناً أو حتى قبيل شياخ ثقافة حقوق الإنسان في المجتمعات، وبجملة آخر حتى القرن التاسع عشر الغربي ومنتصف القرن العشرين العربي – الإسلامي، في عصور رفض فيها العلماء أو المتكلمون القول بالتقبيح أو التنفير من العنف كالقتل بالسيف وله من الفتاوى كثرة لا تطاق قراءتها؛ والسبب هو أن محاولة قتل شخص ما كانت تتم بالأسهل وهو الضرب بالسيف.. ولم تكن تنشأ مقولة حقوق الإنسان والسلام كسيرة عقلانية أو عرف أذاك. ولو رصدنا هذه الأعمال المعدودة اليوم عنفاً أو حتى من مصاديق الشدة والقسوة إلا أنه بإمكان العقلانية استقرار أشكال العنف الوارد في المعرفة الدينية واعتبارها فاقدة لمصاديق العقلانية في فهم الإنسان إطلاقاً، وبذلك يشهد رصدنا إمكان التفريق وإعدام نماذج من المعرفة الدينية التي تعد بالنسبة لنا أجنبية في معناها. وعليه فإن التفكيك بين العقلانية والعقلانية تساعد على فهم الآيات التفسير والتأويل للكتاب والسنة، وعند الحصول على فهم جامع الأطراف من كل المعرفة الدينية، وبلا انفعال حماسي يمكن فهم ما قام به المفسر بعد عهد الرسول طوال القرون مع الأخذ بهذه المسلمة أن (المعرفة الدينية في كل عصر تتأثر بالمعطيات العلمية المتحصلة بذلك العصر، وعلينا أن ننقح المفروضات المسبقة في عملية الاستنباط الفقهي من الكتاب والسنة وهذا العمل لا يتم إلا من خلال الوقوف على العلوم والمعارف). والآن يتضح أن الفهم الهيرومنوطيقي الفلسفي في طبيعته يغير آلية عملية التفسير التقليدية، بل لا يحاول كشف ⁶⁸المشهود بصبر ما

⁶¹ الفيلسوف الأبرز في مسألة الفهم عند تفسير المتن.

⁶²

10. Gadamer, 1994, *The Historicity of Understanding*, published in: *Hermeneutics and Truth*, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evanston. PP 269

، ويبدو أن هيرومنوطيقا غادامير تفتح الباب على مصراعيه لاغتيل المؤلف ونسف مقلده، إذ يصبح النص لعبة المتلقي. انظر: النص القرآني من تهافت ⁶⁴ القراءة إلى أفق التبدل: 260.

باعتبار أن القرآن مسلمة لا جدال فيها، وبلحاظ عام أصول الفقه: قطعي الصدور. ⁶⁵

أصول المراد منها: عادات الناس وتبائهم العمل على فعل شيء أو ترك شيء والمقصود: جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. ⁶⁶

الفقه للمظفر الباب السابع السيرة.

⁶⁷

شيبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت: 51، ترجمة الفقرة: كمال بن سلمان. ⁶⁸

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

مقصدية الشارع (= مقاصد التشريع وكشفية الأحكام) من خلال النصوص التنزيلية. وإضافة على ما تقدم يحاول البحث أيضا عن المعنى العصري والتكريس على أن تفسير وتأويل الألفاظ والجمل على أنها من عصر إلى عصر تكتسب معان خاصة وأن دور التاريخية البرهوية (= السياق التاريخي) من المقدمات البنيوية التي تصفي معنى معينا أيضا على المتن، وأن المفروضة المسبقة والابتداءات الذهنية في حقيقة أمرها تعبير عن نوع من إجابات لأسئلة ما، واستجابات لمطالب ما والتراث المعرفي محلها المشهود والمعلوم لنا. وهذا بالنسبة إلى تفسير ظاهرة من التراث المعرفي الديني (= المعرفة الدينية). وعليه، كما تقدم فإن فهم الإنسان لا يعني الاكتفاء بتعريف ماهيته والتمحور حولها من منظور إنساني، بل المتن الديني (= الحقيقة الدينية) له مواقف إنسانية معينة ملزمة بالعمل عليها إلا أن القلق الذي يساور المنشغل بالفهم هو أن هذه المواقف قد تتضارب وتتناقض أحيانا نتيجة التفسير والتأويل. إذ، الفهم الهيرمينوطيقي يتعلق بكل ما يقال بالاستناد إلى الحقيقة الدينية من منظور الكتاب والسنة وبإمكان الهيرمينوطيقي أن ترصد الفهم فيما مضى في المعرفة الدينية أو فيما يحصل لاحقا في صلتها بفهم المتن والتفسير والتأويل ومفاهيمها بلحاظ معرفي من جنس المقولات (النظرية - الفلسفية) لا العملية.

المحصلة:

الإنسان باعتباره حقيقة بتركيبية ثنائية، فقد تتميز الشخصية الذاتية فيه بما هو مشهود في أفعاله القولية والسلوكية.. ويتأكد من المتن الديني (= القرآن)، لكن بغية الحصول على تفسير أو فهم عن هذه الحقيقة بشكل متجدد ومتواصل بالمتناسب مع كل عصر يشترط الانفتاح على معطيات العلوم والمعارف والتجارب الإنسانية في العصر المعاش وعدم الفصل بينها وبين إعادة النظر بالابتداءات الذهنية والمفروضات السابقة والسياق التاريخي والتي عادة ما تتأثر بها، وذلك لكي لا يعيش المفسر بمعزل عن العالم الحديث على الاستدامة بما قدمه التفسير المعرفي - العلمي التراثي (= المعرفة الدينية) عن الإنسان، ففي عدم ذلك ربما لا تتحصل الغايات السامية التي يوحىها المتن الديني (= القرآن) في شأنية الإنسان، بخاصة وأن المتون / النصوص لا تكشف عن الغايات بسهولة بالأغلب الأكثر حتى في الحقيقة المتغيرة في الإنسان وتنعكس بالأغلب الأعم في المفروضات.. لدى العالم الفقهي أو فئة معينة من المتكلمين. وهذا واضح من طبيعة التفسير والتأويل وحتى الفتاوى التي نرثها من المتقدمين. ثم إن الكتاب والسنة باعتبارهما حقيقة دينية لا مشكلة في الابتداء عليها ولنصادر هذا القول عجلة على أن تلقي فئة ذوي الإيمان (= المؤمنون) من الكتاب والسنة على أدنى تقدير لا يمانع ذلك، بل يؤمن به مرة باليقين وأخرى بالتقيد، إلا أننا لو كرسنا على تحليل التفسير لهما فهنا يلزم علينا الوقوف على مراحل الفهم تاريخية الفهم وهذا ما ترصده الهيرمينوطيكا الفلسفية بالتعيين. والمطلوب بلحاظ محلي الفرز بين المعرفة الدينية والحقيقة الدينية، والمعرفة الدينية تصدق فيها (لعبة المتلقي) لأنها تتأثر بالمعطيات العلمية المتحصلة في عصرها، وفيها تكوين للهوية الدينية والتاريخية، وتحظى بالترجيحية والعرضية، والأقلية.. في قبال التعريف من الدين في الأمور الثابتة وفوتاريخية لا يتدخل الإنسان في جعلها.

علينا أن ننقح المفروضات المسبقة في عملية الاستنباط الفقهي والكلامي من الكتاب والسنة وهذا العمل لا يتم إلا من خلال الوقوف على العلوم والمعارف المشهودة بعصر ما وكيفية نشوء فهم المفسر منها. وعليه فإن الفهم التقليدي عن الإنسان يتغير إن تغيرت المقدمات والمقومات التي يمتلكها المفسر لفهم النص الديني (= القرآن والسنة) والهيرمينوطيقي أو الفهم الهيرمينوطيقي المنظورة في البحث تسعى جهد أسسها أن تقدم ما يناسق مع الفهم عن الإنسان الحديث، لكن برصد يتكافى مع القيمة الدينية الإقليمية - المحلية في المعرفة الدينية.

المصادر الإنجليزية:

Hermeneutics, Richard E. Palmer (USA: Northwestern University press, 1969) p. 34.

Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathn Culler and Christine Brook-Rose *interpretation and Overinterpretation*, Ed, Sefan Collini, Cambridge University Press, 1992 (1994), pp. 23-67

GyOrge Lukacs :Existentialism or Maxism ,Studies in European realism ,trans ,Edith Bone) London : Hillway Publishing Co

المصادر العربية:

- معتصم السيد أحمد ، الهيرمينوطيقي في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهاد، ط1، 2009م بيروت.
- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقي، نظرية التأويل من افلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، - 2007م.
- ابن منظور، لسان العرب المحيط، مصدر أول، الجزء الحادي عشر، دار صادر-بيروت، بلا تاريخ.
- م دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، تاريخ النشر 2004 الطبعة الأولى، الجرجاني، التعريفات - علي بن محمد
- فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب، الجزء العشرين، الناشر: دار الفكر، سنة النشر، 1401 - 1981م بيروت.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- حنا خباز، الفلسفة في كل العصور: 81-96، ط 1، مصر 1933م.

بيروت تاريخ الطبع: 1414 هـ - 1994م - الشركة العالمية للكتاب: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الأجزاء: 2، الناشر -

- محمود زيدان مناهج البحث الفلسفي، ط 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1977م.

- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، الناشر دار قباء الحديثة - القاهرة 2007م

- محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق
م 1 2006 الدولية، ط

حي بن يقظان، تحقيق: ألبير نصري نادر: طبعة 4، بيروت 1993م.

المصادر الفارسية:

اول، 1375هـ (فرآيند تفسير وحى)؛ تهران، طرح نو، چاپ سنت و كتاب - محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك،

بارت، رولان (1373) مرگ نويسنده. ترجمه ی کریمی، داريوش. فصلنامه ی هنر. شماره 25. تهران تابستان 1391 هـش-

II. OTURUM/ III. SESSION

30 Eylül 2018 Saat: 09:00- 10: 30

30 September 2018 Time: 09:00- 10: 30

TASAVVUFTA İNSAN TASAVVURU

AHMED-İ HÂNÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER

Tasavvuf Eğitiminde İnsan-ı Kâmil'e Yolculuk

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Hoca Ahmed Yesevî'ye Göre İnsanın Manevî Terakkisi

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

“Nefsini Bilen Rabbini Bilir” Sözü Bağlamında İnsan ve Arayışı

Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Ahmed-i Hânî'nin Vahdet-i Vücûd Meselesi Bağlamında

Kendine Özgü Yorumu: Tevettün

Arş. Gör. İpek Şengül

Tasavvuf Eğitiminde İnsan-ı Kâmil’e Yolculuk

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN
İstanbul Üniversitesi

Tasavvufun ana hedefi insanı eğiterek kâmil niteliklerle Hakk’a kavuşmasını sağlamaktır. Tasavvuftaki eğitim sürecine “seyr u sülûk” denilmiştir. Yola girmek ve yol almak anlamlarına gelen iki kelimenin birleşmesiyle oluşan bu kavram, bir müşşid/şeyhin gözetiminde yapılan manevî yolculuğu ifade eder.

Tasavvuf eğitimi İslâm adına gerçekleştirilmesi zorunlu bir eğitim olmamakla birlikte, inanç ve amel bakımından kemâle ermek için gerekli görülmüştür. Bu eğitim türü kemâle ermeyi arzulayan bir Müslümanın kendi iradesiyle girdiği bir süreçtir. O yüzden tasavvuf eğitimi alanlara “isteyen” anlamında “mürîd” denilmiştir. Tasavvuf eğitimine kendi iradesiyle karar verse de başladıktan sonra müridin eğitim aşamalarını tek başına geçmesi mümkün görülmez ve mutlaka bir müşşidden el alması zorunlu görülür. Yola çıktıktan sonra artık müridin irâdesi yoktur; bütün irâdesini müşşidine teslim etmek durumundadır. Yani tasavvuf eğitiminin her aşamasında müşşid yegâne otorite durumundadır.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, tasavvuf hiçbir noktada İslâm’ın açık hükümlerine aykırı kurallar koyamaz. Tasavvufî alanda her bakımdan dine uygunluk şartı aranır. Dinin prensiplerine uygun olmayan kurallar din dışı olduğu gibi aynı zamanda tasavvuf dışı olarak kabul edilir. Dolayısıyla tasavvuf eğitiminde yegâne otorite olan müşşidin dine aykırı emir ve uygulamaları söz konusu olamaz. Eğer olursa müşşidliği tartışmalı hale gelir. O yüzden müridin müşşidine teslimiyeti İslâmî sınırlar çerçevesinde gerçekleşir. Eğer müşşid İslâm sınırlarının dışına çıkarsa müridin ondan uzaklaşması gerekir.

Tasavvufa göre bir kimsenin müşşid konumuna gelebilmesi için bir başka müşşidin yanında seyr u sülûkünü tamamlayıp halkı irşad adına “icazet” almış olması zorunludur. İcazet o kimsenin dinî-

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

tasavvufî mânâda kemâle erdiğinin, başkalarını da kemâle erdirebileceğinin delili sayılır. Bir mürşidden icâzet almadan başkalarına tasavvuf eğitimi vermek mümkün değildir. Bu icâzet zinciri tasavvufta yukaarıya doğru ta Hz. Peygamber’e (a.s.) kadar çıkartılır ki, buna mürşidler/şeyhler zinciri anlamında “silsile” denilmiştir. Şu halde tasavvuf eğitimi sürecinde kendisine teslim olunması gerekli görülen kimse İslâm’ı iman ve amel bakımından özümsemiş/hâl edinmiş bir insân-ı kâmil’dir. İşte mürid böyle bir kimsenin rehberliğinde Hakk’a doğru yolculuk yapacaktır.

Tasavvuf kaynakları insân-ı kâmil olarak kabul edilen mürşidin belirgin iki hususiyetine özellikle vurgu yaparlar. Bunlardan birisi, yeryüzünde “Allah’ın halîfesi” olması, diğeri de “peygamber vârisi” bulunmasıdır. Bilindiği gibi Hz. Allah ilk insan Âdem’in yaratmasından söz ederken meleklerle “yeryüzünde halife yaratacağını” beyan etmiştir (el-Bakara 2/30). Diğer yandan Hz. Peygamber de (a.s.) “Âlimler peygamberlerin vârisleridir” (Ebû Dâvud, “İlim”, 1) buyurmuştur. Her bir insan potansiyel olarak (bi’l-kuvve) Allah’ın halifesi ve peygamberin vârisidir. Bu potansiyeli tasavvufî eğitim ile açığa çıkarmak (bi’l-fiil) mümkündür. İrşad makamında bulunan mürşidde bu özellikler bilfiil durumdadır.

Müridin her bakımdan şeyhini taklid ederek irâdesini ona tam teslim etmesi durumuna “şeyhte fâni olmak” (fenâ fiş-şeyh) denilir. Yani mürid öncelikle kendi benliğini insân-ı kâmil olan şeyhinde eriterek onun üstün vasıflarını özümsemeye, kemâl vasıflarıyla hallenmeye çalışır. Şeyhte fâni olmak için sadece teslimiyet yeterli görülmez, aynı zamanda muhabbet unsuru da devreye sokulmalıdır. Mürid şeyhine aşk derecesinde sevgi beslemeli ki, ondan bir takım kemal vasıfları kolaylıkla tevâris edebilsin, ona olan aşkıyla kendi benliğinden geçebilsin. Şeyhte fâni olmak esasen peygamberde (fenâ fi’r-resul) ve Allah’ta fâni olmanın (fenâ fillah) hazırlık aşaması olarak kabul edilir. Peygamber’de ve Allah’ta fenâ bulmak için de tabii ki Allah ve resûlüne itaat etmek ve onları aşk derecesinde sevmek gereklidir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “müminlerin Allah ve resulünü her şeyden daha çok sevmesi gerektiği” (Tevbe 9/24), “Peygamber’in müminlere canlarından daha yakın olduğu” (Ahzap 33/6), “Allah’ı sevenlerin Peygamber’e uyması gerektiği, bunun sonucu olarak Allah’ın da onları seveceği” (Âl-i İmran 3/31), hadis-i şerifte “Allah ve resûlünü her şeyden daha çok sevenlerin imanını tadını bulacağı” belirtilmiştir (Buhârî, “İman” 9; Müslim, “İman”, 67). Ayrıca Peygamber Efendimiz’in kendisini canı dışında her şeyden daha çok sevdiğini söyleyen Hz. Ömer’e, “Canından da fazla sevmedikçe gerçek mümin olmuş sayılmazsın” (Buhârî, “Eyman”, 3) şeklindeki uyarısı vardır. Kudsî Hadis’te ise “Allah’a yaklaşmayı başaranların Allah’ın sevgisine mazhar olacakları, bunun sonucu olarak Allah’ın kulun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olacağı” belirtilmiştir (Buhârî, “Rikak”, 38).

Tasavvuf kaynaklarında “fenâ” kavramı, kulun kötü huy ve davranışlarını yok edip yerine iyi hasletler kazanması, güzel fiil ve davranışlarına güvenmekten fâni olması, onları kendinden değil Allah’tan bilmesi, Hakk’ın celâl ve azametini temâşâ sonucu dünya ve âhireti unutması ve bu hâli yaşadığının bile farkına varmaması gibi değişik tanımlarla açıklanmıştır. Mürid öncelikle kendi kusurlu

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

davranışlarını terk edip kâmil insan olan şeyhinin güzel hasletlerini özümsemekle şeyhinde fenâ bulur, ardından peygambere olan sevgisini aşk derecesinde çıkarmayı başardığında, yani onu canından da fazla sevdiğinde, onun yolunda her şeyini fedâ edebilecek, kendi varlığından geçebilecek ruh kıvamını elde eder. Peygamber’i sevmek ve ona tam uymak suretiyle Allah’ın muhabbetini kazanınca, Allah sevgisi bütün benliğini kuşatır ve O’dan başka hiç bir şeyi göremez, duyamaz, hissedemez hale gelir. Bu durum tam da âşk durumunu ifade etmektedir; zira gerçek âşık mâşûkundan başkasını göremez ve duyamaz.

Fenâ fillah halini yaşayan mürid, Kur’an-ı Kerim’de ifade edilen, “Allah her şeyi kuşatmıştır” (Nisa 4/126), “Nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir” (Hadîd 57/4), “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır” (Bakara 2/115), “Biz insana şah damarından daha yakınız” (Kaf 50/16) meâlindeki âyetlerin karşılığını yaşayarak idrak etmektedir. Ancak bu hali yaşayan kimse Allah’ın tecellileri karşısında kendi varlığı dahil hiçbir şeyin farkında olmadığından; yani tamamen yok oluş (fenâ) halini yaşadığından ibadetlerini tam olarak yerine getiremez. O yüzden bu hal tasavvuf eğitiminde uğrayıp geçilmesi gereken bir hal olarak kabul edilir. Fanâ fillah’tan sonra ulaşılan makam, Allah ile var olmayı ifade eden “bekâ billah” makâmıdır. Bu makamda mürid Allah’ın her şeyi kuşattığını ve her yerde olduğunu idrak etmeye devam ettiği halde diğer varlıkları da fark etmektedir. Dolayısıyla ibadetlerini yerine getirme imkânı doğmuş olmaktadır. Ancak bu halde ibadet eden kimse, fenâ ve bekâ hallerini yaşamamış olan insanlardan farklı olarak ibadetini/kulluğunu “ihsan” seviyesinde, yani hadis-i şerifte ifade edildiği şekliyle “Allah’ı görür gibi” bir ruh halinde (Buhârî, “İman”, 1) yerine getirirler. Bu ise kullukta kemalin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Zira ihsanın bir manası da, “yaptığını en güzel şekilde yapmak” şeklindedir.

Tasavvuf ehli Kur’an-ı Kerim’e dayanarak, insanın Allah’tan geldiğine ve yine O’na döneceğine” (Bakara 2/156), varlığını oluşturan iki ana unsurun ruh ve bedenden ibaret olduğuna ve topraktan meydana gelen bedene Allah’ın kendi ruhundan üflediğine (Hicr 15/29), dolayısıyla bedeninin toprak (dünya) ile ilişkili, ruhun ise Allah ile irtibatlı olduğuna dikkat çekmişler, insanın dünya ile ilgili arzularının; dünyada ebedî kalmak, eş ve çocuk sahibi olmak, mal ve mülk elde etmek, makam ve mevki sahibi olmak, itibar ve şöhret kazanmak gibi isteklerin bedenle irtibatlı olduğunu vurgulamışlardır. Bütün bu arzular beden sağlam ve sıhhatli olarak tam kıvamında olduğu zaman bir anlam ifade etmekte, sıhhatini kaybeden insana dünyada arzuladığı şeyler mutluluk vermemektedir. Yani arzuların câzibesi bedeninin sağlamlığı ve kıvamıyla doğru orantılıdır. Bu arzuların bedendeki odağına “nefis” denilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de insan nefsinin “çokça kötülüğü emretmek” (nefs-i emmâre) (Yûsuf 12/53), “yaptıklarından pişmanlık duyarak kendisini kınamak” (nefs-i levvâme) (Kıyâme 75/2), “huzur içinde olmak” (nefs-i mutmainne) (Fecr 89/27) gibi değişik özelliklerinden bahsedilmektedir. Buna göre nefsin arzuların peşinden koşarak insana çokça kötülük yaptırması söz konusu olduğu gibi, yaptıklarından pişmanlık duyarak tövbe etmesi ve arzularına sınır koyup Allah’ı çokça anmak suretiyle huzura ermesi de söz konusu olmaktadır.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Öte yandan yine Kur'an'ın ifadesiyle insanın ruhu beden kalıbı içine girmeden önce “elest bezminde” Allah'ın hitabına muhatap olmuş, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sorusuna bütün ruhlar “Evet Rabbimizsin” diyerek olumlu cevap vermiştir (Âraf 7/172). Tasavvuf ehline göre “elest bezminde” istisnasız bütün ruhların Allah'ın hitabına olumlu cevap vermeleri, onların dünya arzusuyla donatılmış olan beden kalıbı içine henüz girmemiş olmaları dolayısıyladır. Allah ile irtibatlı olan ruh beden kalıbı içine girince, bedenın arzuları ruh ile Allah arasına giren birer perde (hicap) olmakta, böylece ruhun Allah ile irtibatı ve Allah'ın doğrudan muhatabı olması konumu ortadan kalkmaktadır. Sûfîler insanın “elest bezmindeki” durumunu Kur'an-ı Kerîm'de ifade edilen “ahsen-i takvîm” (en güzel kıvam) (Tîn 95/4) olma durumuyla, dünyada bedenlenmesini ise “esfel-i sâfilîn” (aşağuların en aşağısı) (Tîn 95/5) ve “hüsran” (zarar, zıyan) (Asr 103/2) durumunda olmakla tanımlamaktadırlar. Yani bedenın arzuları canlı olduğu müddetçe ruhun Allah ile irtibatı zayıflayacağı ya da tamamen kopacağı için insan “kesin bir aldanış” ve “aşağuların en aşağına düşüş” halini yaşar. Bu durumdan kurutuluşun yegâne çaresi, Kur'an-ı Kerim'de yukarıdaki nitelikler ifade edildikten hemen sonra vurgulandığı gibi “îman ve sâlih ameller” olacaktır (Tîn 95/6; Asr 103/3). Yani insan dünyada bu durumdan ancak “Allah'a inanmak ve sâlih ameller işlemek” suretiyle kurutulabilir.

İnsanın sınırsız arzularının peşinden koşması, onun “nefs-i emmâre” mertebesinde olduğunu gösterir. Bu haliyle insan arzularının kölesi olmuş ve Allah'tan uzaklaşmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Allah'ın bedene yerleştirdiği arzular; eş ve çocuk sahibi olma, mal, mülk, makam, mevki elde etme isteği bizatihi kötü sayılmamış, bunların meşru (şerîat) sınırlarına riayet edilmeden yaşanması suretiyle ruhun Allah ile irtibatını engellemesi, Allah ile kul arasını açması durumu kötü sayılmıştır. İşte tasavvufta seyr u sülûk süreci, insanın Allah ile irtibatını engelleyen arzuları, îman ve sâlih ameller vasıtasıyla birer birer ortadan kaldırarak, kulun elest bezminde olduğu gibi tekrar Allah'ın huzurunda olması, O'nun doğrudan muhatabı haline gelmesi ve O'nu Rab olarak kabul etmesini sağlamaya yöneliktir. Bunun ilk aşaması arzuları sınır tanımadan yaşamak isteyen nefis-i emmâre mertebesinde, pişmanlık duyup kendini kınayan nefis-i levvâme mertebesine geçmektir. Bu da “tevbe” ile gerçekleşir. O yüzden seyr u sülûk eğitimi “tevbe” ile başlamaktadır.

Tasavvuf ehli kul ile Allah arasına giren perdeleri sahip olduğu nitelikler açısından “zulmânî” ve “nûrânî” olmak üzere ikiye ayırmış, bunların çokluğu ve çeşitliliğini ifade için de sayısını 70.000+70.000 olarak belirtmiştir. Şerîat'ın sınırlarına riayet edilmeden gerçekleştirilen bütün arzular, yapılan bütün eylemler 70.000 zulmânî perdeyi oluşturur. İnsan bu perdelerden kurtulup güzel ameller ile yoluna devam ederken, yaptığı ibadetlerin ve iyiliklerin kendisinde meydana getirdiği güven ve emniyet duygusu ve güzel âkıbet beklentisi ise 70.000 nûrânî perde olarak karşısına çıkar. Tasavvuf eğitiminin tamamlanabilmesi için hem zulmânî perdelerin hem de nûrânî perdelerin ortadan kaldırılması gereklidir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Tasavvuf eğitiminde nefsin arzularına sınır konularak perdelerin kaldırılması adına temelde iki usul uygulanır. Biri yeme, uyuma, konuşma gibi bedenın gıdası olan hususları belli bir süre en aza indirerek (riyâzet) mubah olan istekleri bile sınırlamak suretiyle nefsin gücünü kırmak, diğeri ise çokça Allah'ı anarak ruhu güçlendirmek suretiyle nefsin etkisini azaltmak. Her iki usulde de nefsin nitelik değiştirerek emmâreden levvâmeye evrilmesi, nihayetinde mutmainne aşamasına gelmesi hedeflenmektedir. Mutmainne, nefsin doyuma ulaşmış ve huzura kavuşmuş halidir. Artık bu aşamada kul ile Allah arasına giren hem zulmânî hem de nûrânî perdeler ortadan kalkmış, ruhun Allah'a vuslatı gerçekleşmiştir. Bu durum ruhun elest bezmindeki durumuna gelmesi demektir ki, bu mertebede doğrudan Allah'ın hitabına mazhar olur. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Allah nefis-i mutmainneyi muhatap alarak “Ey mutmainne olan nefis, sen O'ndan râzı, O da senden râzı olarak Rabbi'ne dön” (Fecr 89/27-28) buyurmaktadır. İşte bu aynı zamanda dünyada “esfel-i sâfilîn” derekesinden “ahsen-i takvim” mertebesine çıkmak anlamına gelmektedir. Tasavvuf eğitimi nefis mutmainne aşamasına gelmeden tamamlanmamakta, bu aşamaya geldiğinde ise kul insân-ı kâmil olarak Allah'a vuslatını gerçekleştirmiş olmaktadır.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’de İnsan-ı Kâmil Anlayışı

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE
Cumhuriyet Üniversitesi

Özet

İnsanı merkeze alan, insanın inşasını gaye edinen, İslam ile insan arasındaki engelleri kaldırmayı mefkure haline getiren Mevlana Celaleddin-i Rumi aşk yolu ile irfan yolunu birleştirmiştir. İnsan-ı kamil özelinde insanın aşk arayışı ile ontolojik varlığını tespitte çalışmıştır. İnsanın Ontolojik yapısı kadar metafizik ve epistemolojik boyuttaki varlığına da dikkat çekmiştir. İnsan-ı kamil konusunu vahdet temasından hareketle izah etmeye çalışmıştır. İnsanın iç dünyasındaki sonsuzluğa dikkat çekmiş, insan-ı kamili Allah’ın gölgesi olarak kabul etmiş, insan-ı kamillerden herbirini dünyanın burçları olarak görmüştür. Cüssesi bakımından küçük âlem olsa da hakikati bakımından büyük âlem olduğuna dikkat çekmiştir. Allah’ın rengine boyanan İnsan-ı kamillerin gözden ibaret olduklarını belirtmiştir. Onu âlemin gözbebeği olarak görmüştür. Üstürlab-ı Hak olarak insanın küllî rahmete mazhar oluşuna dikkat çekmiş, herkesin kendini insan-ı kâmilde gördüklerini belirtmiştir. İnsan-ı kamilin Allah ile olan özel iletişimine ve miracına dikkat çeken Mevlana, insan-ı kamilin yaşadığı mekansızlık âleminden bahseder ve onun kader sırrına vakıf olduğunu belirtir. İbnü’l-Arabi insan-ı kamilin yetkinliğini ilm-i billahtan kaynaklandığını belirtirken, Mevlana insan-ı kamilin yetkinliğini aşk olarak görmektedir. Tasarruf gücüne sahip olan insan-ı kamilin üzerinden ilahi isimlerin diğer mahlukata yansıdığını belirtmektedir. Mevlana insan-ı kamili Hz. Musa’nın esasına, Hz. İsa’nın nefesine ve Kaf dağındaki Simurga benzetmektedir. Mevlana düşüncesinde insanın Allah ile olan ilişkisine, ahlâkî ve vücûdî ilkelerine dikkat çekip varlık kitabının özeti olarak insanın etki sahasına dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: İnsan-ı Kâmil, Mevlana Celaleddin-i Rumi, tasavvuf, âlem.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Abstract

The Concept of Perfect Human Being (İnsan-ı Kamil) in Mevlâna Jalâluddîn Rumi

Centering the human being, aiming to structure it and idealizing to abolish the barriers between the human and the Islam, Mevlana Celaleddin-i Rumi associated the path of love with the wisdom. He tried to determine the ontological existence of by the search for love focusing on insan-ı kamil (perfect human being). He also pointed out the existence of human on metaphysical and epistemological dimensions as well as its ontological structure. He tried to explain the subject of insan-ı kamil standing from the wahdat theme. He drawn attention on the eternity in the inner World of human, accepted the insan-ı kamil as the shadow of Allah and saw each one of insan-ı kamils as the bastions of the World. He also pointed out that human is a small universe by its mass, whereas a big universe by its reality. He stated that insan-ı kamils painted by the colour of Allah are just eyes. He saw them as the pupil of the universe. He put forward that human is the object of highest mercy as astrolabe and everyone sees himself on insan-ı kamil. Drawing attention to the special communication of insan-ı kamil with Allah and its ascension, mentions the spacelessness where insan-ı kamil lives in and states that he is capable of secret of destiny. While İbnü'l-Arabi states that the capability of insan-ı kamil results from ilm-i billah, Mevlana sees it as love itself. He states that divine names reflects upon other creatures via insan-ı kamil possessing the power of tasarruf. Mevlana compares the human being to the wand of Moses, breath of Mohammad and Simorgh on the Cuff mountain. In this study the relation of human and Allah and ethical and formal principles in Mevlana thought will be covered.

Key Words: The Perfect Man, *Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî*, sufism, universe.

Mevlânâ'nın eserlerindeki temel düşünce Allah ve insan ilişkisidir. Bu çerçevede o insanın âlemdeki yerine dikkat çekmeye çalışır. Ona göre insan, âlemin varlık sebebidir. Diğer yandan Mevlânâ insanın ahlâkî yetkinleşme ve nefsin terbiye etme sorununu diğer sûfiler gibi en önemli vazife olarak görmüştür. Bu amaçla nefsin hilelerini, nefsin nasıl terbiye edileceğini ve insanların istidatları arasındaki farkları, son derece anlaşılır, açık hikâyeler ve benzetmelerle ifade etmiştir. Allah'ı küllî bir varlık, insanı ise cüzî bir varlık olarak gören Mevlânâ, cüzî varlığın asli varlığa dönmesini varlığın gayesi, yani kemâl olarak yorumlamaktadır.¹

Mevlânâ'ya göre insan-ı kâmil; fenâfillâh ve bakâbillâh mertebelerine erişmiş, cemâl ve celâl isimlerinin tecellisine mazhar olmuş, Allah'ın yeryüzündeki halifesi payesine ermiş yetkin insandır. Bu özelliğiyle insan-ı kâmil nefsin ve Rabbini bilip Kur'ân ahlâkıyla ahlâklanmış bir şahsiyettir. Mevlânâ bizlere çağrıda bulunmakta ve “İnsanlığın gözbebeği olan insanı ara, insanların gözbebeği olan insanı, insanların gözbebeğini!”² hatırlatmasını gerçekleştirmektedir.

¹ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sûfî Kitap, İstanbul 2015, s. 42-43.

² Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, c. I, beyit no: 2224.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Biz bu tebliğimizde Mevlânâ'nın *Mesnevîsi* bağlamında insan-ı kâmil konusuna yaklaşımını ele almaya çalışacağız. Onun insan-ı kâmil konusunu özellikle üç boyutta değerlendirdiğini görmekteyiz. Mevlânâ öncelikle insan-ı kâmilin bariz özelliklerine dikkat çeker, daha sonra insan-ı kâmilin tasarruf gücünden bahseder ve sonunda bizleri insan-ı kâmilin kadrini bilmeye ve insan-ı kâmilî aramaya davet eder. Biz de tebliğimizde insan-ı kâmil nazariyesini bu üç ana başlık altında incelemeye çalışacağız.

1. İnsan-ı Kâmil Alâmet-i Fârikası

Mevlânâ insan-ı kâmil konusunu "vahdet" noktasından hareketle ele almaktadır. Vahdet; Cenâb-ı Hakk'ın zâtında içkin olan kemâlâtın isim ve sıfatları vasıtasıyla meydana getirdiği kabul edilen varoluşun bütünü olarak anlamlandırılmaktadır. Mevlânâ *Mesnevi*'deki bu temel mihveri; “*Mesnevimiz vahdet dükkânıdır. Orada Bir'den başka ne görürsen puttur.*”³ beytinde açıkça ifade eder. Görünen zuhûrâtın kaynağı ve gerçekliği, görülmesi mümkün olmayan Cenâb-ı Hakk'ın zâtından kaynaklanmakta olduğundan, vahdet aynı zamanda varlığın aslını ve hakikatini teşkil eden yokluktur. İbnü'l-Arabî'nin kemâlât konusunda temel kıstas olarak ifade ettiği Allah'ı bilmenin (*ilm-i billâh*) Mevlânâ'daki karşılığı, yokluk bilgisidir (*dâneş-i fakr*). Mevlânâ'nın bu ilme yüklediği hususiyet, her insan için bu ilmin gerekliliğidir. Dünyada sahip oldukları her meziyet ve üstünlüklerle övünenlerin yokluk ilmüne sahip olması hâlinde bunun insanî varoluşun temel gereğini yerine getirmeyiş olduğunu, dil bilimci ile kayıkçı hikâyesinde işler.⁴ Bu yüzden vahdet dükkânı olan *Mesnevi* aynı zamanda yokluk dükkânıdır.⁵

Yokluk bilgisine sahip olan insan-ı kâmillerin en bariz özelliği düşüncelerinin mahkûmu değil, hâkimi olmalarıdır. Düşünce ve fikirler insan-ı kâmile yön vermez, düşünce ve fikirlerine insan-ı kâmilin bizzat kendisi yön verir. İnsan-ı kâmilin yüce mertebesine nispetle düşünce ve fikir mertebesini sineğe benzeten Mevlânâ, hiçbir sineğin yücelerde uçan kuş misali olan insan-ı kâmilin yüceliğine erişemeyeceğini belirtir. Mevlânâ'ya göre sır sahibi olan kâmil insan düşünce boyutunun ötesinde yüzlerce iletişim metoduna sahiptir. Ancak yücelerde uçan kuş, zaman zaman alçalır ve düşünce mertebesine iner. Bu iniş, insan-ı kâmilin yüce mertebesine çıkma imkânı olmayanlar için gerekli bir iniştir; sıradan insanların kendisinden istifade etmesi gayesine dönük bir tenezzüldür. İnsan-ı kâmil bilerek bu tür bir tenezzülde bulunduğu gibi, süflî âlemden sıkılınca da tekrar yüce âlemlere yükselir.⁶

Mevlânâ yokluk bilgisine sahip insan-ı kâmilin başlıca şu on temel özelliğini ön plana çıkarmaktadır.

³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, beyit no: 1528.

⁴ Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 290-291.

⁵ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 342.

⁶ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 324.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

1. Sâye-i Yezdan: Hakk’ın vekili ve halifesi olan insan-ı kâmil için Mevlânâ, “Sâye-i Yezdan” tabirini kullanmaktadır.⁷ İnsan-ı Kâmil Allah’ın kuludur. Nâkıs insanların herbiri ise muhabbet ettikleri eşyanın kullarıdır. İnsan-ı kâmil abd-i mahz olup bilfiil tüm ilahi isim ve sıfatların mazharı konumunda bulunduğundan Allah’ın gölgesidir ve bu âleme alâka ve muhabbet duymaktan azadedir. O, ancak ilahi muhabbete karşı agâh ve diridir.⁸

2. Dünya Burçları: İnsan-ı kâmil için kullanılan bir diğer tabir onların dünya burçları olmasıdır.⁹ Mevlânâ’ya göre insan-ı kâmiller, Muhammedî nurun birinden öbürüne yol aldığı dünya burçlarıdır. Onlar karanlık hanelere ışıklar saçan ışık kaynağı ve Hakk’a vasıl olan tâliblerin gönülleridir. Böylelikle Hakikat-i Muhammediye denilen büyük nur, bir veliden diğer veliye giderken, onların gönüllerinden aksedip Hak yolcularının gönül pencerelerine vurur ve oradan girip iman evlerini aydınlatır.¹⁰ İnsan varlığındaki gizemi anlatmak için Mevlânâ, insanı Hz. İsa’nın nefesine benzetmektedir. Mevlânâ, insan varlığındaki ruhun gerçekte İsa nefes olduğunu, herbir insanın Hz. Meryem’in İsa’ya gebe kalması gibi Can İsa’sına hamile olduğunu söyler.¹¹

3. Şeceratü’l-Kevn: Mevlânâ’ya göre insan bedeni bakımından küçük görünümlü olsa da gerçekte büyük bir âlemdir. Bunu izah etmek için ağaç örneğini verir. Şeceratü’l-kevn oluşu bir teşbihin ötesinde yaratmanın da bir ifadesidir. Müşâhedesi esnasında insana gösterilen irfânî bilginin bir ifadesidir.¹²

4. Sıbğatullah: Mevlânâ’nın insan-ı kâmilini betimlemek amacıyla kullandığı bir diğer tanımlama “sıbğatullah” tabiridir. Mevlânâ’ya göre kâmil insanın rengi Allah rengidir. Bu boyanış Allah boyasıyla renklenmiştir.¹³ Kişi ancak o boya ile boyandıktan sonra büyük nurun sırrını anlar. Kâmil insan bakışı ile boyandığı bu rengin hazzını duyar. İnkâr edenler ve Hak nurundan karanlıkta kalanlar ise kapkaranlık halleri içinde hakikat nurunu göremezler. Allah boyası insanın kalbindeki gerçek iman demektir.¹⁴

⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 4.

⁸ “Fakat Allah’ın manevî gölgesi, lûtf u inâyeti o gölge sahibinin dadısı olursa, onu, hayal peşinde koşmaktan, gölgeye ok atmaktan kurtarır. Cenâb-ı Hakk’ın gerçek kulu, Hakk’ın manevî gölgesidir. O, bu âleme ait bütün irâde ve isteklerini terk etmiş, bu âlemde ölmüş, fakat mânâ âleminde dirilmiştir. Fırsatı kaçırmadan ve tereddüde düşmeden, bu âlemden ölmüş, kendini tamamen Hakk’a teslim etmiş olan kâmil insanın eteğini tut ki, âhir zamanın, şu bozulmuş dünyanın fitnelerinden kurtulasın. ‘Allah, gölgeyi nasıl uzattı’ âyeti, evliyaya bir nakıştır. Yolu gösteren bir işaretir. Çünkü evliya, veli, Allah güneşinin nuruna delildir, kılavuzdur.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 422-425.

⁹ “Dikkat edersen görürsün ki, taliplerin temenni ve niyazları Peygamberlik cevherinin şûleleridir. Şûleler, cevherlere tâbi olarak döner durur, şûle, hangi kaynaktan zuhur etmiş ise yine oraya döner. Güneş bir burçtan bir burca giderken pencereden akseden ışığı yer değiştirir (fakat evden ayrılmaz).” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 748-750.

¹⁰ Ken’an Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, Kubbealtı Neşriyatı, II. Baskı, İstanbul 2000, s. 107.

¹¹ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 108-109.

¹² Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 129.

¹³ “Öküzün rengini dışında, insanın alacasını, sarı veya kırmızısı, ne ise, içinde ara! İyiliğin rengi safâ küpündendir. Çirkinlik ise cefanın kara rengindedir. O lâtif rengin adı Allah boyasıdır (sıbğatullah). Bu kesif rengin kokusu ise Allah’ın lânetidir.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 764-766.

¹⁴ Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 108.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

5. Gönül Dili: İnsan-ı kâmile Allah arasında her an yüzlerce iletişim gerçekleşir.¹⁵ İnsan-ı kâmilin Allah ile olan iletişimi had safhadadır. Bütün kirlerden arınmış bir kalbin sahibi olarak o, içtenlikle bir kez “Ya Rabbi!” diye nida etse, Allah katından sırrına altmış kere “Lebbeyk! Ey kulum, buradayım, seni duydum, duanı kabul ettim” cevabı kalbini kuşatır ve şahsını ihya eder.¹⁶ Ona yüz, belki yüz bin feyiz, safa ve mutluluk her an görünüp erişir.¹⁷ Dünya hayatının asıl yurdundan ayrılmak olduğunu bildiği ve sürekli hicran acısı çektiği, asıl yurdu olan ruhlar âlemini zihninden bir an olsun çıkarmadığı, şeytan ve nefsi tarafından kendisine çeşitli hazlar sunulmasına rağmen, Allah’ın emirlerine uymakta titizlik gösterdiği için insan-ı kâmiller, yüce mertebelere vasıl olmanın şevkine bürünmüşlerdir.¹⁸

6. Dîde-i Âlem: Mevlânâ insanı tanımlarken, kelimenin Farsçadaki karşılığı olan (*merdom*) kelimesinin göz ve görmek anlamındaki etimolojik kökenine atıfta bulunur. İnsanın ancak gözbebeğinden ibaret olduğunu; insanın göz (*dîde*) anlamına geldiğini; insanın cisimden ibaret olmadığını; esasen gözden ve görüşten ibaret olduğunu söyler. Buna binaen Mevlânâ’ya göre, insan dediğimiz varlık, gayba muttali basiret gözüne ve görüşe sahip olmadıkça insan vasfını hak etmiş olmaz. Mevlânâ insan kelimesinin etimolojisiyle ilgili bu izahı, Allah’la irtibatlı biçimde yorumlar. İnsan göz ve görmek anlamına geliyorsa, akla gelen ilk soru kimi ve neyi görmesi gerektiğidir. Mevlânâ’nın bu soruya cevabı sadece Dost’u görenin göz diye isimlendirileceğidir. Dost’u görmeyen bir göz ise, insaniyetinin temel işlevini yerine getirmediğinden insan sayılmaz.¹⁹ Bu yüzden Mevlânâ, insan demekten maksadının Allah’a aşına olanları ifade ettiğini; bu işlevi olmayanların ise gerçekte insan değil, yemek ve şehvet ölüsü birer suretten ibaret olduklarını belirtir.²⁰

İnsan, tüm mahlûkatın kendisiyle bir bütün anlam kazandığı göz gibi kâinatın tamamlayıcı unsurudur. Bir beden içerisinde göz ne ise kâinat içindeki insan da mahlûkat içinde göz mesabesindedir. Kâinattaki bütün diğer şeyler bir göz gibi olan insanla görülür ve fark edilir. İnsanın en temel organı

¹⁵ “Her an ona Allah’tan yüzlerce mektup, yüzlerce haberci gelsin. Onun bir; “Ya Rabbi!” demesine karşılık, Hak’tan altmış kerre; “Lebbeyk” (=buyur kulum) nidası ulaşsın.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1578.

¹⁶ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 478.

¹⁷ Mevlânâ’nın bizzat yaşadığı bu durumu Sipehsâlar, *Rişâlesi*’nde şöyle anlatır: “Bir gün Şems-i Tebrizî gayb âleminde bir kutup gördü. Hepsî de Hakk’a vasıl olmuş dört bin müridi vardı. O kutup çilede oturmuş, Hak Teâlâ’dan erişemediği bir makamı istiyor: ‘Ya Rab, ya Rab!’ diyordu. Yer, gök, bütün ulvi ve süflî ruhlar onunla birlikte: ‘Ya Rab!’ diyorlardı. O sırada Hak nuru, Şems-i Tebrizî’ye yansıdı ve: ‘Lebbeyk, Lebbeyk’ diyordu. Üç defa tekrar edince Şems-i Tebrizî dedi ki: ‘İlahî, o şeyh ‘ya Rab’ diyor, ona ‘Lebbeyk’ de!’ Bunun üzerine Hak nuru derhal o kutba birbiri ardınca şimşek çakar gibi vurdu ve: ‘Lebbeyk, Lebbeyk!’ dedi.” Bkz. Feridun b. Ahmed Sipehsâlâr, *Risale (Hz. Mevlânâ ve Yakınları)*, çev.: Ahmed Avni, haz.: Tahir Galip Seratlı, Elest yayınları, İstanbul 2004, s. 133-134.

¹⁸ Abidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, trc. Mehmet Sait Karaçorlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, c. I, s. 524.

¹⁹ “Hz. Nuh’a ümmeti; ‘Sevap nerededir?’ diye sordular. Nuh; ‘Görmeyelim, duymayalım diye elbiselerinizle örtündüğünüz yerde.’ cevabını verdi. Hz. Nuh dedi ki; ‘Yüzünüzü, başınızı elbise ile sarıp sarmalıyorsunuz. Bu sebeple gözleriniz varken etrafi görmüyorsunuz. İnsan, gözden ibarettir. Geri kalan deridir, cesettir. Göz ise, ancak dostu görmüş olandır. Dostu görmeyen gözü, sen göz sayma. Dostu görmeyen gözün kör olması iyidir. Vefasız olan, ebedî olmayan, dosttan uzak düşmek daha iyidir.’” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1404-1407.

²⁰ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 121-122.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

gözü olduğu gibi, kâinatın gözü de insandır. Zira insan kâinatı gören, geçmişin, geleceğin, kendinin ve çevresinin farkında olan tek varlıktır. Mevlânâ, bu metaforunu bir derece daha ileri götürerek der ki: Gözün en ileri boyutu ve özü nasıl göz bebeği ise insan-ı kâmil de insanlar içinde kâinatın gözler içindeki göz bebeği gibidir. Mevlânâ'ya göre aslında insan ismini almaya layık olan da insan-ı kâmillerdir. Hayatı nefsânî ihtiyaçlarını tatminden ibaret görenler, kendilerini hayvanların derekesine indirgemiş şahsiyetlerdir. Değirmen eşiği metaforuyla bunu anlatmaktadır. Bu yönüyle Mevlânâ'da aslında insan olmak biyolojik doğumla kazanılan bir kazanım değil, bir oluşum ve gelişim sürecinin sonucunda ulaşılan bir payedir.

Gönlü Allah ile zengin olanlar, bedendeki göz gibidirler.²¹ Gözü örtüyle kapanan bir şey göremez ve bakışlarının güzelliğini kimseye gösteremez. Allah'a yakın olanlar göz gibi nur saçarlar. Bazı sebeplerden dolayı gözün kapalı olası nurunun görünmesine engel teşkil edeceği gibi, mal ve mülk de kâmil insana perdedir. Sabır, cesaret, metanet, cömertlik ve şükür gibi makbul özelliklerin hakkıyla ortaya çıkıp parlamasına engel olur. Gözün özelliği bir şeyi gün yüzüne çıkarması, saklı olanı belirgin kılmasıdır. Göz mesabesinde olan Hak dostları birer perde mesabesinde olan mal ve servetten kendini soyutlaması gerekir.²²

Tüm yaratılmışlar bedene teşbih edilecek olursa, her türlü dış kayıtlardan sıyrılabilen insan da o bedenın gözü mesabesinde dir. Zira gözdür tüm eşyayı bir bütün olarak görebilen. İnsan da eşyadan azade kalırsa eşyanın mahkûmu değil hâkimi olur. Buna göre mal ve altın gibi dış unsurlardan kendini arındıranlar ve tam anlamıyla dışsal nesnelere soyutlananlar göz bebeği, yani insan haline gelirler. Aslında varlığın gözbebeği mesabesinde olan peygamberler ve Allah dostları, suret olarak küçük gibi görünmelerine rağmen işlev ve ihata bakımından varlık içindeki en kuşatıcı varlıktırlar. Küçüklüğüne rağmen tavşanın aslana kafa tutması, insanın da küçüklüğüne rağmen mevcudat içinde kendinden cüsse itibarıyla büyük varlıklara hükmetmesini sembolize etmektedir.²³

Canı ve derununda ordularıyla birlikte Süleyman'ı barındıran insan-ı kâmil ile evren arasında öylesine güçlü bir bağ kurulmuştur ki artık o, kâinata mensup bir insandır. Daha doğru bir ifadeyle o, artık evrenin özeti olduğunun farkına varmıştır. İnsan-ı kâmil, evrenin gözbebeğidir. İnsanın gözü rahatsız olunca nasıl tüm organlarımız rahatsız ve huzursuz olursa, evrenin gözbebeği mesabesindeki insan da rahatsız olunca tüm gezegenler mustarip olur. Onun şükrü veya feryadı yedi kat semayı

²¹ “Hak eri, göz ve görüşe benzer. Gözün açık olması, kapalı olmasından daha iyidir. Arif kimse göz gibidir. Kapalı göz onu da kapalı eyler.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2345-2346.

²² Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, c. II, s. 144.

²³ “Hayvanlar dediler ki: ‘Bunca zamandır, biz, ahdimizde vefâda bulunduk, sözümüzde durduk, bu uğurda canlarımızı fedâ ettik. Ey inatçı tavşan, bizim adımızı kötüye çıkarma, haydi, çabuk yürü git, arslan incinmesin...’ Tavşan; ‘Dostlar, kızmayın, bana mühlet verin de hilemlerle, ona oyun oynayacağım, oyunla, siz de belâdan çıkın kurtulun.’ dedi. ‘Mühlet verin de, hilemlerle ca nınız eman bulsun, bu can kurtaracak hilem, oğullarınıza miras kalsın, söylesin dursun.’ Her Peygamber, dünyada ümmetini böyle bir kurtuluş yerine davet etti. Peygamberler, halk nazarında gözbebeği gibi küçük görünürlerdi ama feleğin kurtuluş yolunu görmüşlerdi. Halk, peygamberleri; gözbebeği gibi küçük gördü, gözbebeğinin mânen büyüklüğünü kimse anlayamadı.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 998-1004.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

titretir.²⁴ Âşıkların kalpleri ince olur. Onların ağlaması dünyaya dair şükür ve şikâyetin dışında bir ağlamadır. Rabbanî aşk ve muhabbetle ağlamaya, figan etmeye ve inlemeye başlarsa yedi kat gökyüzünde melekler ve ruhlar çılgık atmaya, Allah’a yalvarmaya başlarlar. “Ey Hazret-i Yezdan! Aman aman! Senin makbul bir kulun dünyada hicran çekmekte, feryat etmekte ve ağlamaktadır. Ona merhametin yetişsin” diyerek dua etmeye başlarlar.²⁵

7. Üsturlâb-ı Hak: İnsanın eylemlerinde göz, önemli bir konumdadır. Diğer organlara nispetle dış dünyayı algılama bakımından en geniş algı kapasitesine sahiptir.²⁶ Kâinat çok geniş boyuttaki mahlûkatı barındırmaktadır ve son derece büyük cesamete sahiptir. İnsan ise cisim bakımından küçüktür ama kendinin, zamanın ve kendinin dışındaki diğer eşyanın ötesindedir. Algı kapasitesi geniştir. Bu özellikleri bakımından insan kâinatın gözbebeği gibidir. Bunu en ziyadesiyle temsil eden ve tamamen ilahî eylemlere mazhar olan ise insan-ı kâmilidir. Mevlânâ insana bu yönüyle, üsturlâb-ı Hak demektedir.²⁷ İnsanın iç dünyasındaki sonsuzluğuna nisbetle yedi kat göklerin dahi dar kalacağını ifade eden Mevlânâ’ya göre, melekût âlemindeki en yüce şey olarak kabul edilen arş dahi nuruna ve sonsuzluğuna rağmen insanî hakikat karşısında manaya nispetle suret hükmündedir. Buna ilişkin bir ifadesinde, insanın âlem karşısındaki durumuna yine usturlâb remzi üzerinden değinir. Güneş’in insanî hakikatin bir yansıması olduğunu belirten Mevlânâ, dış âlemdeki bu (âfâkî) âyetin insan varlığındaki (enfüsî) mukabilinin ruh olduğuna işaret eder.²⁸

8. Âsâ-yı Musa: İnsan varlığının görünümü ile hakikati arasındaki yanıltıcı farkı, Hz. Mûsâ’nın (a.s.) yılana dönüşen asa ve parlayan el mucizelerinin anlatıldığı ayetlerin işareti üzerinden izah eder. Mevlânâ’ya göre, hem güneş gibi parlayan el, hem asa mucizesinde Hz. Mûsâ’ya kendi hakikatinin içermediği bir şey verilmiş değildir. Parlayan ele insanî hakikatin göklerin ihtişamından daha azametli bir yönü gösterilmiştir. Asa mucizesinde ise insanî hakikatin yeryüzündeki canlılardan daha azametli olan yönü gösterilmiştir. Mevlânâ insanın görünümünü Hz. Mûsâ’nın esasına benzetir. Asanın yani insanın görünümündeki yanıltıcılığa aldanılmamalıdır. Kur’ân’da anlatıldığı üzere, Hz. Mûsâ’nın büyük bir yılana dönüşen asası sihirbazların yaptıkları vadiler dolusu sihirleri yiyip yuttuğu gibi, insan da asa gibi küçük

²⁴ “O zayıf ve masum kuş, şükretmek için de değil, şikâyet etmek için de değil; sadece aşkla feryada başlayınca, yedi kat göğe müthiş bir gürültü düşsün.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1577.

²⁵ Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, c. I, s. 524.

²⁶ “Hiç şüphe yok ki, yaptığımız bütün işler, ameller, şu gözümüzün, görüşümüzün çeşitli şekillerde kendini gösteren, çeşitli dallara ayrılan eserleridir. Şu halde, insan, göz bebeğinden başka bir şey değildir.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1678.

²⁷ İbnü'l-Arabî'nin, insanı, Allah'ın tükenmez kelimelerini, ilâhî sıfat ve isimlerini özet bir halde varlığında barındıran büyük varlık kitabının değerli bir özeti (*enmûzec ve muhtasar-ı şerif*) olarak görmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *enmûzec, kelime-i camia', muhtasar-t şerif ve Hakk'ın gölgesi* gibi terimlerle işaret ettiği insanın bu özelliğine Mevlânâ da *usturlâb-ı Hak*, kâinat kitabının *fihristi ve metni*, Allah'ın gölgesi (*saye-i Yezdan*) gibi benzer nitelendirmelerle işaret eder. Dolayısıyla her iki sûfî düşünürün de insanı Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarının bilinmesi ve anlaşılmasının temel ölçütü kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bkz. Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 124.

²⁸ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 127.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

görünümüne rağmen, insandaki hakikatin ağzı açılınca bütün varlık ona bir lokma kesilir. Bu ayetler Mevlânâ'ya göre, insanın bu vasfına Hz. Mûsâ üzerinden işaret etmektedir.²⁹

9. İnsan-ı Kâmil Aynası: İnsan-ı kâmil renksizdir. Nefis erbabı insan-ı kâmil kendi renginde görür. Bu yaklaşım nesnenin sudaki yansımasına benzer.³⁰ Buna göre bir kimse insan-ı kâmilde bir kusur görürse, o, kendi ahlâk ve kusurunun aksidir. İnsan-ı kâmile yöneltilen itiraz, ancak kendisine yöneltilmiş bir itirazdır. İnsan-ı kâmil ile çekişme ve düşmanlık, kişinin kendi aksi ile çatışma ve husumetidir.³¹ Niyazi-i Mısırî de bu manaya işaretle şöyle demektedir:

Halk içre bir âyineyim her kim bakar bir ân görür

Her ne görür kendi yüzün, ger yahşi ger yaman görür.

Şol câhil ü nâdânı gör örter Hak-kı inkâr edip,

Kâmil olan Kâmillerin her bir sözün bürhân görür.³²

10. İnsan-ı Kâmilin Üstünlüğü: Mevlânâ'ya göre, ilâhî isimlerin öğretilmesiyle ezelden ebede kadar olmuş ve olacak her şeyin ilmi insana öğretilmiştir. Ezelden ebede kadar taayyün edecek şeyler insan mazharı vasıtasıyla zuhûr edecek ilâhî isimler olduğundan, insan, ilmî faaliyetleri ve keşifleriyle peyderpey kendi varlığında içkin hale getirilen ilâhî isimlerin gereklerini ve eserlerini ortaya çıkaracaktır.

Mevlânâ'ya göre insan, Hak'tan aldığı ilim nûru sayesinde meleklerin kıblesi olmuş, bu üstünlüğü nedeniyle melekler insana secde edip boyun eğmekle emrolunmuşlardır. Mevlânâ, aksi halde böyle bir emrin Hakk'ın *Zâtına* yaraşmayacağını belirtir. Zira bütün ilâhî isimler öncelikle insana öğretilip insan vasıtasıyla diğer varlıklara açılmaktadır. Melekler de melekût âlemindeki açıklık ve yüceliklerine rağmen insandan öğrendikleri ilâhî isimler sayesinde daha önce sahip olmadıkları başka bir yücelik ve kudsîliğe erişmişlerdir. Meleklerin insanın tedrisiyle elde ettikleri yeni yücelik (*kudsîyet*) hakkında şu değerlendirme yapılmaktadır. İnsan yaratılmadan önce melekler, Cenâb-ı Hakk'ı yalnız tenzihî ve selbî sıfatlarla tenzih ve takdîs ediyorlardı. Âdem'in Cenâb-ı Hakk'ı kendi varlığında sübût bulan sübûtî sıfatlar ile de takdîse başlaması, meleklerin yeni bir yüceliğe erişmelerine vesile olmuştur.

33

Mevlânâ'ya göre, insanın meleklerle üstünlüğünün diğer bir nedeni, gayba inanan bir varlık olmasıdır. İfade edilen bu husus, yine insanın şehâdet ve gaybı, zâhir ve bâtını varlığında toplamış

²⁹ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 107.

³⁰ “Arslan, düşmanını suda görünce, tavşanı bıraktı kuyuya atladı. Kazdığı kuyuya kendisi düştü. Yaptığı zulüm, kendi başına geldi. Bütün bilginler; “Zalimlerin zulmü karanlık bir kuyudur.” demişlerdir.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1307-1309.

³¹ A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.: Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, c. I, s. 402.

³² Niyâzî Mısırî, *Mısırî Niyâzî Dîvânı Şerhi Tam Divan İle Birlikte*, Açıklamalar Seyyid Muhammed Nûr ve Hacı Maksud Hulûsî, haz. Mahmut Sadettin Bilginer, Baha Matbaası, İstanbul 1976, s. 199.

³³ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 115.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olması ile ilgilidir. İnsan bu toplayıcılığı sayesinde dünyada ilâhî sıfat ve isimle ile tasarrufta bulunur ve hilâfetinin gereğini yerine getirir. Mevlânâ bu hususiyeti bakımından insanın meleklerle olan üstünlük ve değerini anlatmak için bir padişaha, huzurunda hizmet eden ile sınır boylarında hizmet edenin durumunu örnek vererek konuyu izah eder. Padişahın huzurundaymış gibi vefa gösterenin kısmî hizmet ve vefakârlığın huzurda can feda edenden daha üstün olduğunu belirtir.³⁴

Mevlânâ'ya göre, insanı değerli kılan hususiyetlerinden bir diğeri, tercih yapabilme kudret ve iradesine (*ihtiyâr*) sahip olmasıdır. Yine Mevlânâ'ya göre, Kur'an'da yerlerin ve göklerin yüklenmekten çekindikleri ve sadece insanın yüklendiği bildirilen ilâhî emanet insanın ihtiyar kudretiyle tercih yapabilen bir varlık olmasıdır. Bu, insanın halifeliğinin doğal bir sonucudur. Zira yetki ve tasarruf kudretinden yoksun bir varlığın halife olmasının bir anlamı olmaz. Mevlânâ insanın iradesiyle tercihte bulunma özelliğinden dolayı "*Biz insanı şerefledirdik ve üstün kıldık.*" ayetinde ifade edilen şeref ve payeyi elde ettiğini belirtir.³⁵

2. İnsan-ı Kâmilin Tasarruf Gücü

Mevlânâ'ya göre kesret âlemi de vahdet âlemi de, taayyün âlemi de lâ taayyün âlemi de, mekân da lâ mekân da insan-ı kâmilin hükmündedir.³⁶ Diğer insanların dünyasında olağanüstü gözükten şeyler, manevî âlemde olağandır.³⁷

Özü, sözü ve davranışlarında doğru olan insan-ı kâmiller, Allah tarafından hilafete kabul edilmiş kullardır. Allah'a ibadet eden, rabbânî emirlerin yerine getirilmesine gayret eden, kalbi sadece ilahi aşkla ülfet eden kişinin tüm hareketleri makbul ve değerli olmak durumundadır. Bunlar kendi benliklerinden ve nefsânî arzularından kurtuldukları için şahadet âleminde Hakk'ın eli mesabesindedirler.³⁸ Dolayısıyla onların eli ve tasarrufu, Hakk'ın eli ve tasarrufu konumundadır.³⁹

Birer Hüda yıldızı olan kâmil insanlar ilahi yardıma mazhar olan ruhlarıyla küfrü yakıp yok etme kudretindedir.⁴⁰ Görünmeyen bir âlemde Allah'ın isim ve sıfatları halinde yanan yıldızlar gibi, bizim dünyamızın da kâmil insanlar halinde ışıldayan yıldızları vardır.⁴¹

³⁴ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 116.

³⁵ Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 117.

³⁶ "Cennetteki dört ırmak, nasıl cennetin emrinde, cennetin hükmünde ise, mekân âlemi de, mekânsızlık âlemi de, o mekândan münezzehe olanın emrindedir." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1583.

³⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. I, s. 480.

³⁸ "Hakk'ın makbulü olan kâmil insanın eli, Allah'ın eli mesabesindedir." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1610.

³⁹ Fetih, 48/10. âyet-i kerimesinde Peygamber Efendimizin eline işaret ederek Allah (c.c.) şöyle demektedir: *يد الله فوق ايديهم* "Allah'ın eli onların eli üzerindedir." Bu mânâya işaret sadedinde Peygamber Efendimiz *هذا يد الله* "Bu, Allah'ın elidir" buyurmuşlardır. Buna göre kâmil zatların elini tutanlar Allah'ın elini tutmuş olurlar. Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. I, s. 486.

⁴⁰ "Kimin ki talihi o yıldızlardan olursa, onun nefsi kâfirleri yakar ve küfrü yıkar. Onun hışmı, galibiyetten mağlûbiyete geçen Merih'in hışmı gibi değildir. (Kâmil kişilerin) galip olan nuru noksandan ve zulmetten kurtulmuştur ki Allah'ın iki kudret parmağı arasında bulunmaktadır." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 757-759.

⁴¹ Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 107.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Mevlânâ'ya göre insân-ı kâmil dışında kâmil olmayan insanlar ve diğer tüm mahlûkât, ilâhî sıfat ve isimlerin bir kısmının mazharı olduklarından cüz'î rahmetin mazharıdır. Himmet sahibi insân-ı kâmiller (*evliya*) ise küllî rahmetin mazharıdır. Cüz'î rahmetin mazharı olan diğer sıradan insanlar küllî rahmetin mazharı olan veliler sayesinde Cenâb-ı Hakk'ın küllî rahmetine yol bulabilirler. Mevlânâ'ya göre veliler Allah'ın âlemlere rahmet olarak yeryüzüne getirdiği kimselerdir. Dolayısıyla o bir ârifin (*dânâ*) varlığını âlemler için rahmet olarak görmektedir.⁴²

Bazı hastalıklar nasıl temasla bulaşırsa manevî hastalıklar ve kötü ahlâk da arkadaşlık edilen kötü ahlâklıdan bulaşır. Kötü ahlâklıkların pençesine düşenler mânen hastalanır ve eziyetlere düşer olurlar. Kâmil insan ise küfür gibi en korkunç manevî hastalığa yakalananları bile Allah'ın izniyle düzeltir, iman nuruyla kalb ve akıllarını iflah eder.⁴³ Mevlânâ bu gerçeği Mesnevî'de şu şekilde ifade eder: “*Hastaya, tatlı gıda bile hastalık olur. Kâmilin küfrü ise dinin bir veçhesidir.*”⁴⁴ Bu beyitte anlatılmak istenen, insan-ı kâmilden küfrün sadır olması değildir. İnsan-ı kâmil, küfür ehli arasında bulunduğu zaman, onların arasında yaygın olan küfür akımlarına tesir edip o anlayışları etkisiz hâle getirmesi ve o zümreleri Müslüman kitleler kılmasıdır. Nitekim kâmil ve mükemmillerin pîri olan Peygamber Efendimiz, putperest olan Kureyş'in içinde tek başına çıkıp müşrik olan kavmini Müslümanlaştırdı. Bu beyte göre, hastalıklı olan kimse zehir gibidir. Her neyi tutarsa onu zehirler. Kâmil şahsiyetler ise panzehir gibidir. Zehirli olan şeyleri tutarsa onların zehrini izale eder.⁴⁵

Mevlânâ'ya göre insan-ı kâmilin tasarruf gücü birer hakikat güneşi mesabesinde karanlıkları izale etmesidir. Güneşin zahirî ve maddî karanlıkları kaldırması gibi insan-ı kâmillerin de manevî zulmetleri giderdiğinden bahseder. Ona göre manevî karanlıklar, insan-ı kâmilin gönül mişkâtından akseden hidayet güneşi ile giderilir.⁴⁶ Hidayet güneşinin parlaması ile manevî karanlıklara maruz kalmış kalpler, kuşluk vakti gibi aydınlık hâle gelir.⁴⁷ Küfür ve cehalet karanlıklarını ne güneşin nuru ne de aklın ışığı giderebilir. Küfür ve cehaletin karanlıkları, ancak nebevî öğretilere ve Kur'ânî hakikatlere iman eden kâmil insanlar giderebilir.

İnsanlığın şehvet ve hiddete meylini ateşe mensup olmakla niteleyen Mevlânâ, hiddet ve şehvet sahiplerinin böylesi bir tabiattan ancak bir insan-ı kâmilin nazarına ermek, feyiz ve sohbetine kavuşmakla kurtulabileceklerini söylemektedir.⁴⁸ Manevî zevkten yoksun olup mânen ölü sayılanlar,

⁴² Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, s. 290.

⁴³ Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, c. I, s. 535.

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1613.

⁴⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. I, s. 488.

⁴⁶ “*Güneşin bile gideremediği, aydınlatamadığı karanlık, bizim nefsimizden kuşluk vakti gibi aydınlanır.*” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1942.

⁴⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 21.

⁴⁸ “*Şehvet ve hiddete mağlup olanlar, şehvetlerini, hiddetlerini yenmeyi, kâmil insandan gelen o ilâhî esintiden elde ettiler. Manen ölü olanlar da, kıldamayı, dirilip kalkmayı ondan gelen feyizle kazandılar. Ateşi canlı olan şehvet ve hiddet onun yüzünden yatıştı, söndü. Gaflet ve bilgisizlik sebebiyle ölmüş kişi de, onun feyzinden manevî bir kaftan giydi. Velinin feyzi ile*

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

insan-ı kâilin nazar ve sohbeti ile ilahî duygulardan ve manevî hallerden zevk almaya başlarlar. İnsan-ı kâmilin sohbeti ile huzur bulup ruhlarını şad ederler. İnsan-ı kâmillerle birlikte oturanların sadece mâneviyatları değil suretleri ve zahirleri de değişime uğrar.⁴⁹

Şehvet ateşini söndürüp aşk ateşini yakan insan-ı kâmillerin cihanda ilahi nuru ve manevî kokuyu yaymalarını, insan-ı kâmillerin canlılık ve tazeliğini Mevlânâ. Cennetteki Tuba ağacına benzetmektedir. Allah'ın lütfunun, ihsanının ve sevgisinin bir sembolü olarak Tuba ağacının gölgesi bütün cenneti kaplamakta, Cennet ehlinin her biri bu ağacın gölgesinde oturmakta, yemişinden yemektedirler. Tıpkı tuba ağacı gibi insan-ı kâmillerde bu dünyada tüm insanlığı kuşatmakta, tüm insanlığa hitap etmekte, kuşatıcılıklarıyla herkesin beklentilerine cevap olmaya, herkesin yaralarını sarmaya çalıştıklarını belirtmektedir.

Mevlânâ'ya göre kâmil insan, iyinin de kötünün de mi'yârıdır. Günahkârların kötü huylarının zehri olan insan-ı kâmil, kötü huyları öldürür ve yok eder. Kötü huyların tesiri ile mânen zehirlenmiş, ölmüş bulunan iyi huyları da diriltir.⁵⁰

3. İnsan-ı Kâmilin Kadrini Bilmek

Mevlânâ'ya göre her dönemde insan-ı kâmiller bulunur. Onların bulunduğu zamanları ganimet bilmeli ve kendilerinden istifade edilmelidir. Mevlânâ insan-ı kâmillerin aramızdaki varlığını bahar esintisine benzetmektedir.⁵¹ Bahar aylarında kırdaki bayırda gezinti yaparken güzel kokulu rüzgârlar eser. O rüzgârlar gezinti yapanlara temas edip geçer. Gezinti yapanlar arasında koku alma hassası güçlü olanlar, kendisine temas eden rüzgârın kokusundan haz duyarlar ve adeta taze bir hayat bulurlar. Tıpkı bunun gibi ilahi ve Rabbânî rüzgârı temsil eden insan-ı kâmiller de gezer, yürür ve halk içine karışır. İnsan-ı kâmildeki manevî feyzi görmeye ve almaya yatkın olanlar, kendisinden feyiz alırlar. Onu fark edemeyenler ise sadece görüşüp konuşur ve geçip giderler.⁵² Rabbânî rüzgâr olan insan-ı kâmiller bizlere, can, iman ve ebedi hayat bahşederler. Bizleri gaflette ve vurdumduymaz bir halde bulup ilahi hikmetlerden habersiz gördüklerinde getirdiği ebedi hayatı bizden kendisini dinleyenlere ve uyanık olanlarımıza verip öyle giderler.

gaflet ölüsünün dirilmesi, elde ettiği bu tazelik ve hareket, 'Tuba' ağacının tazeliği ve hareketidir. Bu halkın hareketi değildir." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1955-1956.

⁴⁹ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selâm Yayınları, Konya 1963, c. IV, s. 972.

⁵⁰ *Ney gibi bir zehr ü tiryâk olamaz/Ney gibi dem-sâz ü müşâtak olamaz.* Bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Aslı ve Sadeleştirilmiş Nahiye Tercümesi*, haz. Âmil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 2000, c. I, s. 64.

⁵¹ "Peygamber Efendimiz (s.a.v.) buyurdu ki: 'Hakk'ın esintileri, güzel, temiz kokuları, manevî lütufları, ihsanları, feyizleri, bu günlerde olduğu gibi, dünya durdukça vakit vakit eser durur. Bu vakitlere kulak verin; aklınız, fikriniz onlarda olsun da o güzel kokuları duyun; o lütufları, feyizleri kaçırmayın. Ondan güzel bir koku geldi. Sizi gaflette gördü, geçti gitti. Uyanık olan, onu isteyen kişiye de can bağışladı, hayat verdi. Ey dost, bir başka güzel koku daha geldi. Aklını başına al, uyanık ol da, hiç olmazsa bundan mahrum kalma.'" Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1951-1954.

⁵² Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 971.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Mevlânâ'ya göre önceki âriflerden gereğince istifade edilmedi ve selef dönemine yetişilmediyse hiç değilse haleflerden faydalanılmalı, zamanımızdaki insan-ı kâmillerden feyiz alınmalı ve onlar feyz-i Muhammedî olarak bilinmelidir. Çünkü âriflerin silsilesi birbirine bağlıdır. Sonunda o silsile Peygamber Efendimize ulaşmaktadır. İlahi nefha olan insan-ı kâmillerden birisi giderse diğeri gelir. Geçip gidenin farkına varılmadı ve istifade edilmediyse hiç değilse bu gelenden istifade edilmeli ve kendisinden mahrum kalınmamalıdır.⁵³

Mevlânâ, insan-ı kâmilin gölgesini dünyayı kuşatan Kaf dağına, sonsuzluk işlevine bürünen ruhunu da yükseklerde uçan Simurg/Anka kuşuna benzetmektedir.⁵⁴ İnsan-ı kâmilin üstün konumu, halk arasında büyüklüğü ile tanınmış Simurg ve Kafdağı payeleri ile özdeşleştirilmektedir.⁵⁵ Kafdağı, âlemi taayyünün, simurg ise insan-ı kâmilin sembolüdür. Aslında bu Anka, insandaki hakikattir. Çünkü Cenab-ı Hak, insanda tüm isim ve sıfatları ile tecelli halindedir. Kafdağı, kendisinde ulvi hakikatlerin bulunduğu ve varlığına Ankaların konduğu insandır.⁵⁶ Simurgun Kaf dağıyı kuşatması gibi insan-ı kâmil de taayyün âlemini kuşatmış, taayyün âlemi üzerinde uçmuş ve tasarrufta bulunmuştur.⁵⁷

Varlığını Hakk'ın varlığında fani kılan, vehim ve hayallerden kurtulan insan-ı kâmillere Hakk'ın ve kendinin varlığını ayrı gören, vehim ve hayallerinin eseri olan enaniyete sahip olan insan-ı nâkısın hâlleri birbirine kıyas edilemez.⁵⁸ Böylesi bir kıyas ve istidlalle insan-ı kâmilin menzil ve makamları, nakıs şahsiyetlerin menzil ve makamına benzetilemez. İnsan-ı kâmillerin makamı cefa ve ihsan, keder ve sevinç derekesine hasredilemez. Çünkü zulüm ve adalet, gam ve neşe sonradan var edilen bu âleme ait sıfatlardır. Hadis olan şeyler de beka olmaz. Hâdis olan varlıklar ölüp yok olduktan sonra kendi asılları olan Hakk'a dönerler.

Özetle Mevlânâ, insanı kainat ağacının çekirdeği, kâinat kitabının fihristi ve yaratılmışların özeli olarak görmektedir. Bu gayeden hareketle o, insan-ı kâmil; sâye-i Yezdan, dünya burcu, şeceratü'l-kevn, **sıbgatullah**, gönül dili, dîde-i âlem, üsturlâb-ı Hak, âsâ-yı Musa, varlık aynası ve üstün varlık olarak görmektedir. Bu özelliklere sahip olan insan-ı kâmil ilahi sıfatların bir bütün olarak tecelli ettiği

⁵³ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 972.

⁵⁴ “Peygamber Efendimiz, bir gün Hz. Ali'ye dedi ki: ‘Ey Ali, sen Allah'ın aslanısın, pehlivanısın ve yiğidisin. Fakat aslanlığa, yiğitliğe güvenme, ümit ağacının gölgesine gel, o gölgeye sığın. Öyle akıllı bir kişinin gölgesi altına sığın ki, hiç kimse onu rivayetlerle, nakillerle yolundan çeviremesin. Onun gölgesi, yer yüzünde Kaf Dağı'na benzer, rûhu da çok yüceleri tavaf eden Simurg'dur. Kıyamete dek onun, o kâmil insanın vasfını söylesem, onu övsem sonunu getiremem. Sen bu övmenin biteceğini bekleme. Sanki, güneş, insan şekline gelmiş, insan suretiyle, insan maskesi ile yüzünü örtmüş, gizlenmiştir. Artık ne demek istediğimi sen anla, doğruyu en iyi bilen Allah'tır. Ya Ali, Allah yolunda yapılan itaatler, ibadetler içinden sen, Hakk'ın has kulu, bir kâmilin gölgesinde bulunmayı seç... Şu dünyada, herkes bir çeşit ibadete sarılmış, kendisine bir kurtuluş yolu aramıştır. Sen git de, akıllı ve kâmil bir kişinin gölgesine sığın da, gizli gizli savaşıyor, sinsî bir düşman olan nefsin elinden kurtul. Bu hareket senin için bütün ibadetlerden daha iyidir, daha hayırlıdır. Mürşitsiz olarak bu yolda ilerlemiş olanların hepsini geçer, hepsinden ileri olursun.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2959-2968.

⁵⁵ Rifai, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 433.

⁵⁶ Rifai, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 433.

⁵⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 299.

⁵⁸ “Sen bu hali diğer insanların halleri ile kıyaslama; cevır, cefa, lütuf, ihsan mertebelerine de bağlanıp kalma. Cevır çekmek de, ihsan etmek de, zahmete düşmek de, neşelenmek de, sonradan meydana gelen şeylerdir. Sonradan meydana gelen şeyler ise baki değildir, ölümler; Hak onların vârisi olur.” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1805-1806.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

varlık olarak görmektedir. İlahi sıfatlarla muttasıf olan insan-ı kâmilin tasarruf gücüne dikkat çekmektedir.

Kaynakça

ABİDİN PAŞA, *Mesnevi Şerhi*, trc. Mehmet Sait Karaçorlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

DEMİRLİ, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sûfî Kitap, İstanbul 2015.

KONUK, A. Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.: Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.

KÜÇÜK, Osman Nuri, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

MEVLÂNÂ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998.

-----, -----, *Mesnevî-i Şerîf Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Nahifî Tercümesi*, haz. Âmil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 2000.

MİSRÎ, Niyâzî, *Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi Tam Divan İle Birlikte*, Açıklamalar Seyyid Muhammed Nûr ve Hacı Maksud Hulûsî, haz. Mahmut Sadettin Bilginer, Baha Matbaası, İstanbul 1976.

RİFAÎ, Ken'an, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, Kubbealtı Neşriyatı, II. Baskı, İstanbul 2000.

SİPEHSÂLÂR, Feridun b. Ahmed, *Risale (Hz. Mevlânâ ve Yakınları)*, çev.: Ahmed Avni, haz.: Tahir Galip Seratlı, Elest yayınları, İstanbul 2004.

TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ, *Şerh-i Mesnevî*, Selâm Yayınları, Konya 1963.

Hoca Ahmed Yesevî’ye Göre İnsanın Manevî Terakkisi

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

Hoca Ahmed Yesevî, tasavvuf tarihindeki öncü şahsiyetlerden biridir. Yaşadığı çağda İslam dünyasının büyük ilim kültür merkezlerini dolaşmış, ilim ve tasavvuf adına önemli bir tecrübe ve birikimle memleketi Türkistan’a dönmüştür. Hoca Ahmed Yesevî mensubu olduğu Türk toplumunda İslam ahlak ve kültürünün en iyi tasavvuf yoluyla öğretilceğine inanmış, bu amaçla Türkçe *Divan-ı Hikmet* adlı manzum eserini yazmıştır.

Hoca Ahmed Yesevî’ye göre toplumda erdemli ve bilinçli bireylerin yetişmesi için manevî eğitimden geçmeleri gerekmektedir. Bu da ancak tasavvuf yoluyla mümkün olacaktır. Manevî eğitim ehil olan bir mürşidin rehberliğinde yapılmalıdır. Bu yolun yolcuları, zâhid ve âbid olarak maneviyat yolunda ilerleyecek, nihâyet âşıklık makamına ulaşarak manevî terakkilerini tamamlayacaklardır.

Hoca Ahmed Yesevî’nin insanın manevî terakkisiyle ilgili olarak *Divan-ı Hikmet*’inde değindiği konular, yaptığı tespitler ve hikmetler, bu tebliğimizin konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, İnsan, Manevî Terakki

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hodja Ahmed Yasavi's Diwan-ı Hikmet Man's Spiritual Progress

Abstract

Hodja Ahmed Yasavî is one of the leading figures in Sufi history. During the time he lived, he wandered the centers of Islamic knowledge and culture and returned to his homeland Turkestan with an important experience and knowledge in the name of science and mysticism. Hodja Ahmed Yasavî believed that the Islamic morality and culture would be taught through the best mysticism in the Turkish society, and for this purpose he wrote a poem called Divan-ı Hikmet in Turkish.

According to Hodja Ahmed Yesevî, it is necessary to go through spiritual education in order to raise virtuous and conscious individuals in society. This is only possible through mysticism. The spiritual education should be guided by a mentor who is competent. The passengers of this way will progress in spiritual way as zahid and âbid, and finally they will complete spiritual ones by reaching the position of minstrelsy.

Hodja Ahmad Yasawi's issues related to the spiritual self-fulfillment of man in Divan-ı Hikmet, the determinations and wisdom he has made constitute the subject of this paper.

Key words: Hodja Ahmed Yasavî, Divan-ı Hikmet, Human, Spiritual Progress

Giriş

Tasavvufun kurumsallaşmasıyla beraber mutasavvıflar, birey ve toplumun ahlakî ve rûhî gelişim ve dönüşümleri üzerinde daha çok durmaya başlamışlardır. İslam dünyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan pek çok seçkin mutasavvıfın bu amaçla ortaya koydukları tasavvufî prensipler, metod ve uygulamalar, daha sonra tarikat adı altında değişik tasavvufî ekollere dönüşmüştür. Temelde birbirinden çok da farklı olmayan bu tasavvufî prensip ve uygulamaların, tarikat mensupları tarafından farklı isimlendirmelerle kategorize edildiği görülmektedir.

Pîr-i Türkistan namıyla tanınan Hoca Ahmed Yesevî¹ de yaşadığı Türk toplumunun ahlakî ve rûhî eğitiminin sağlam ve sahih bir şekilde yapılması ve bireylerin manevî terakkilerini gerçekleştirebilmeleri için bazı usul ve prensipler belirlemiştir.² Bunların sözlü edebiyatla Türk halkı arasında dilden dile dolaşmasını sağlamak için ise elli yaşında iken³ Türkçe manzum bir kaynak kaleme almıştır. Bu eseri *Divan-ı Hikmet* adlı çalışmasıdır.⁴ Divan-ı Hikmet'in Özbek, Kırgız ve Volga Türkleri arasında dinî mukaddes bir kitap gibi algılandığından bahsedilir ki,⁵bu durum, Ahmed Yesevî'nin bu manzum eserini kaleme alırken belirlediği hedeflerin ötesine geçtiğini göstermektedir.

Hoca Ahmed Yesevî Divan-ı Hikmet'inde dinî ve tasavvufî pek çok konuyu ele almıştır. Allah, Peygamber, âhiret, insan, mü'min, münafık, kâfir, şeriat, tarikat, hakikat, marifet, ahkâm, ahlak, mürşid,

¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 54; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 46.

² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 98-107; Necdet Tosun, “Yeseviyye”, *DİA İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XXXXIII/489.

³ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2011, I/482

⁴ Divan-ı Hikmet'in günümüz Türkçesiyle hazırlanan baskısı için bk. Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankra 2015.

⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 120.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

mürîd gibi pek çok kavramı manzum olarak ele alırken, özellikle toplumsal hayatta insanın konumuna, dinen güçlü ve zayıf yönlerine vurgu yapmıştır. Sonra insanın şeriat temeli üzerine tarikatı bina ederek manevî terakki sürecine nasıl geçtiğinden bahsetmiştir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin kurduğu Yeseviyye tarikatı, yaşadığı dönemde kendisinin, vefatından sonra da başta halifeleri Mansur Ata, Said Ata, Süleyman Ata ve Hakîm Ata⁶ olmak üzere yetiştirdiği talebelerinin gayretleriyle Türkistan başta olmak üzere Orta Asya, İran'ın kuzeyi, Anadolu ve Balkanlara kadar yayılmıştır.⁷ Dinin öğretilmesinde aşırılık ve sertlikten uzak olan tasavvuf yolunu benimsemesi ve tasavvufî eğitimde teâmülün dışına çıkarak Arapça ve Farsçanın yerine Türkçeyi tercih etmesi,⁸ Türkler arasında saygın ve ayrıcalıklı bir yer edinmesine sebep olmuş ve kendisine “Ata Yesevî” denmiştir.⁹

1. Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet Adlı Eseri

Türk halk Müslümanlığının bilinen ilk öncüsü olarak nitelenen¹⁰ Hoca Ahmed Yesevî, Miladi 12. yüzyılda İslam dünyasında faaliyet yürüten büyük mutasavvıflar arasında yer almaktadır. İslamiyet'in İran ve Maverâünnehir bölgelerinde yayılmaya başlaması, Horasan gibi önemli bir ilim kültür merkezinde etkili olan tasavvufun, Türkistan bölgesinde de yayılmasının yolunu açmıştır. Bu durum Türkistan'da tasavvufî faaliyet yürüten Ahmed Yesevî'nin işini kolaylaştırmıştır.¹¹

Hoca Ahmed Yesevî'nin dinî ve fikrî kişiliğinin teşekkülünde Kur'an ve Sünnete sıkı sıkıya bağlı olan Yusuf Hemedanî'nin etkili olduğu belirtilir. Yusuf Hemedanî'nin yolundan giden Yesevî'nin faaliyetleri sayesinde Türkler, İslam dünyasında ve özellikle Orta Asya'da bulunan birtakım batıl mezhep ve düşüncelerin tesirinden korunarak, Ehl-i Sünnet itikadına bağlı bir İslamî geleneği benimsemişlerdir.¹²

Hoca Ahmed Yesevî, İslam'a zararlı cereyanlarla mücadele eden ve onlara karşı cephe alan bir misyon adamı olarak kabul edilir. Ehl-i Sünnet akidesinin Orta Asya'da yayılması onun sayesinde olmuş, hatta Türklerin Sünnî oluşunda ve İslamiyeti milli bir perspektife göre yorumlamada Yesevî'nin payı büyük olmuştur.¹³

Ömrünü samimi ve saygın bir sûfi olarak geçiren Hoca Ahmed Yesevî'nin Arapça ve Farsça olarak kaleme alınan tasavvufî eserleri anlamayan Türkleri aydınlatmak ve müritlerine tasavvufî hakikatleri

⁶ Kâşifi, *Reşehât*, s. 43-44; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 87-88; Tosun, “Yeseviyye”, s. 487-488.

⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 174; Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 37-38.

⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 75.

⁹ Kâşifi, *Reşehât*, s. 42.

¹⁰ Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 31.

¹¹ İsmail Aka, “Orta Asya'da İslamiyetin Yayılması ve Ahmed Yesevî Sevgisi”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 526.

¹² Osman Türer, “Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 224.

¹³ İsmail Yakıt, “Hoca Ahmed-i Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 65.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

takrir ve telkin maksadıyla şiire yöneldiğinden bahsedilir.¹⁴ Yesevî, Arapça ve Farsçaya derin vukufuna rağmen Hikmetlerini Türkçe ifade etmiştir.¹⁵

Divan-ı Hikmet, Türkistan’dan Anadolu ve Balkanlara kadar uzanan Türk kültürünün başlıca temel taşlarından biri olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Bu manzum eserin destan tarzı mısraları, yüzyıllar boyunca Türkler arasında illerinde dilden dile dolaşmış ve halkın eğitilmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. Yesevî’den önemli ölçüde etkilenen Yunus ve Karacaoğlan, Hoca Ahmed Yesevî’nin etkisini Anadolu ve Balkanlara kadar başarıyla ulaştıran Anadolu şairleridir.¹⁷

1.1. Divan-ı Hikmet’te İnsan ve Maneviyat

Hoca Ahmed Yesevî *Divan-ı Hikmet*’inde toplumsal hayatta dini temsil eden farklı makam ve şahsiyetlerden bahsetmektedir. İlmiye sınıfı içinde âlimlerin, mollaların, kadı ve müftülerin sufiyye sınıfından da şeyh, mürid ve erenlerin adını zikreder. Yaşadığı çağda dinî hayatın zayıfladığı, insanların dindarlıktan uzaklaştıkları ve dinî hakikatlerin anlaşılamadığını ifade eden Yesevî, dinî temsil makamındaki kişilerin de bu olumsuzluktan nasiplerini aldıklarını belirtir. Şeyh, kadı ve müftülerin bilinç ve samimiyetten uzaklaştıklarını, dünyaya daldıklarını hatta rüşvet alıp harama bulaştıklarından söz eden Yesevî, onların bu halini sert bir dille eleştirir.

Ahir zaman şeyhlerinden söz edeyim

İman-İslam bilmeden şeyhlik kılar imiş,

İlim öğrenmez, amel eylemez, ma’na anlamaz

*Ahirette kara yüzlü olur imiş*¹⁸

Kadı olan âlimler, para-rüşvet yiyenler,

Öyle kadı yerini Sakar ateşinde gördüm

Müftü olan âlimler, haksız fetva verenler,

*Öyle müftü yerini Sırat köprüsünde gördüm.*¹⁹

¹⁴ Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar Yayıncılık, Konya 2008, s. 81.

¹⁵ Yakıt, “Hoca Ahmed-i Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri”, s. 64.

¹⁶ Mehmet Şeker, “Divan-ı Hikmet’e Göre İnsan ve Sosyal Hayat”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 107.

¹⁷ Arif Ersoy, “Hoca Ahmed Yesevî’nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 95.

¹⁸ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 308.

¹⁹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 156.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Âlimleri ve şeyhleri ilmiyle amel olanlar ve olmayanlar diye kategorize ettikten sonra ilmiyle amel olanlara gerçek âlim ve şeyhler, ilmiyle amel olmayanlar için ise sahte âlim yahut ahir zaman şeyhleri benzetmesi yaparak tenkit eder.

Amil olan âlimler, yola giren âsiler

*Öyle âlim yerini Dâru's-selam'da gördüm*²⁰

Gönlüm katı, dilim acı, özüm zalim

Kur'an okuyup amel kılmıyor sahte âlim

Garip canımı harcayayım, yoktur malım;

*Haktan korkup ateşe düşmeden piştim ben işte*²¹

Hoca Ahmed Yesevî toplumun farklı katmanlarında görev yapan din adamlarıyla ilgili yaptığı bu tespit ve tenkitlerinden sonra, toplumun düzelmesi için ahlakî ve manevî bir reçete hazırlar. Toplumun düzelmesi ve maneviyat sahibi erdemli bireyler olmaları için dinin zahiri ahkâmının geleneksel bir yolla yerine getirilmesinin amaca hizmet etmeyeceğini, insanların bütün ibadet ve davranışlarında ahlak ve maneviyat dinamiklerinden istifade etmelerinin şart olduğunu belirtir. Bu hususta önerdiği yol, dinin tasavvuf yoluyla yaşanmasıdır. Bu yolda da en önemli husus ilmiyle amel bir mürşidin rehberlik yapmasıdır. Hoca Ahmed Yesevî, mürşitsiz bir manevî eğitimin başarılı olamayacağına inanmaktadır.

2. Divan-ı Hikmet'te İnsanın Manevî Terakkisi

Hoca Ahmed Yesevî, insanın manevî terakkisini iki aşamada ele alır. Bunlar şeriat ve tarikat merhaleleridir. Manevî eğitimin ilk merhalesini oluşturan şeriat, dinin zahiri ahkâmına karşılık gelen inanç, amel ve davranışları içerir ki bunlar manevî eğitim ve terakkinin temelini oluşturur. Bu nedenle şeriat olmadan ikinci aşamaya geçilmesi mümkün değildir.

Her kim eylese tarikatın davasını

İlk adımı şeriata koymak gerek

Şeriatın işlerini tamam eyleyip

*Ondan sonra bu davayı kılmak gerek*²²

Tarikat merhalesi, şeriatın emrettiği şeylerin yerine getirilmesi, yasakladıklarından da kaçınılması hususunda ahlakî ve manevî dinamiklerin devreye girdiği süreçtir. İnsanın manevî terakkisini sağlayan asıl unsurlar bu dinamiklerin içinde gizlidir. Manevî terakkinin başlangıcı olan tarikat sürecinde, insan

²⁰ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 156.

²¹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 64.

²² Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 186.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

zahiri aşamada öğrenmeye başladığı dinî bilgi ve davranışları, ibadetleri içselleştirmeye başlar. Bu merhalede dinin zahiri ahkâmını yerine getirmek insana mutluluk ve iç huzuru verir. Yine bu aşamada bilinç ve firaset, ihlas ve samimiyet hayatın her alanında kendisini hissettirir.

Şeriatsız söz etmezler tarikatta

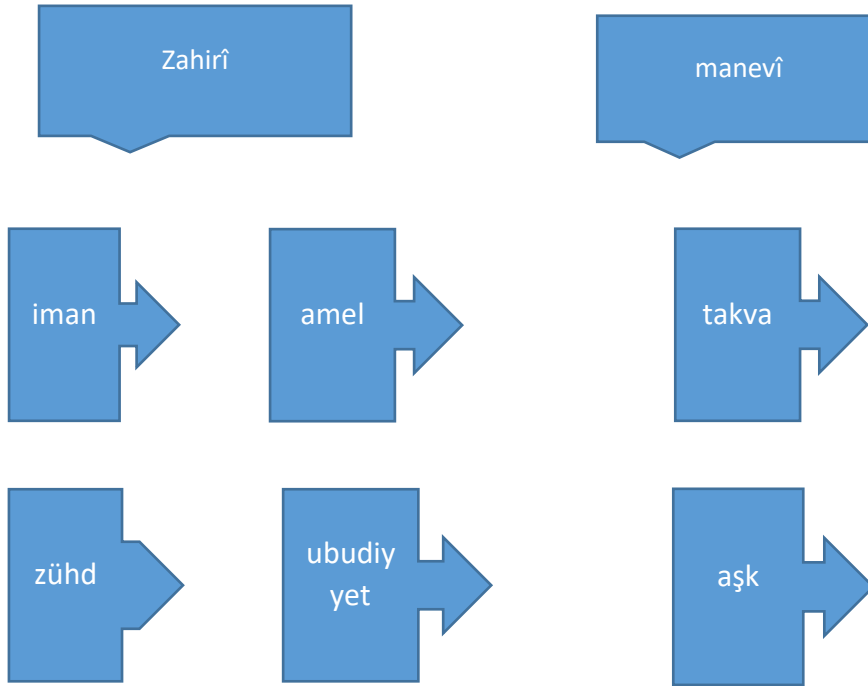
Tarikatsız söz etmezler hakikatta

İş bu yolların yeri bilinir şeriatta

*Hepsini şeriattan sormak gerek*²³

Ahlakî dinamikler mümin bir kişiliğin oluşmasında çok önemli bir altyapı oluştururken, manevî dinamikler kalbin kir ve pasını alarak Allah’ın sevgi ve lütfuna, nimet ve varidatına açık hale gelmesini sağlar.

Hoca Ahmed Yesevî manevî terakkis sürecinde ahlakî dinamiklerin yerleşmesi için iman amel ve takvâ gibi kavramlara dikkat çeker. Manevî dinamiklerin yerleşmesi için de zühd, ibadet ve aşk kavramlarını kullanır. Bu arada hem ahlakî hem de manevî dinamiklerin insanda tezahürü ve tekâmülü için sağlam bir rehberin şart olduğunu vurgular.



²³ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 186.

2.1. İman, amel ve Takvâ

İmanın işin esası olduğunu ve imandaki samimiyetin ancak tarikatla yani manevî eğitimle sağlanabileceğini belirtir. Mümin olanın Allah’a itaat etmesini, hikmete ram olmasını, gönül ehlinin öğütlerine kulak vermesini ve bilinçli bir şekilde Kur’an ve hadis okuyup anlaması gerektiğini vurgular.

“Fezkurûnî ezkurkum” âyetinden

İman oldu Hakk Teala taatinden

Geçmek gerek bu nefsin rahatından

*Seherlerde kalkıp taat eylesim gelir*²⁴

Kul Hoca Ahmed kırka girdin nefsini kır

Burada ağlayıp âhirette ol tertemiz

İman postu şeriattır, aslı tarikat

*Tarikata giren Hakk’ta pay aldı dostlar.*²⁵

Mü’min değil, hikmet işitip ağlamıyor;

Erenlerin söylediği sözü dinlemiyor

Âyet, hadis, Kur’an’ı anlamıyor

*Bu rivayeti Arş üstünde gördüm ben işte*²⁶

Bununla beraber şayet insanın iç dünyası mamur değilse, yaptığı zahirî amellerin ve gösteriş için ortaya koyduğu davranışların fayda vermeyeceğini belirtir.

Bu yollarda horlanma-ağlama kârlı imiş

Tesbih, tehlil, oruç, namaz kâr etmezmiş

Yalancıdan Allah Resûlü şikâyetçi imiş

Yalan namaz riyalarını bıraksam ben

Gerçek gönülde namaz kıl ki Allah bilsin

Halk içinde rüsva ol ki âlem gülsün

Toprak gibi hor görül ki nefsin ölsün

²⁴ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 184.

²⁵ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 75.

²⁶ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 71.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Himmat versen nefsimi yenip ağlasam ben ²⁷

2.2. Zühd, Ubûdiyet ve Aşk

Zahid, abid ve âşık kelimelerini kullanan Yesevî, manevî terakkinin özünü oluşturan hususun âşıklık olduğunu ifade eder. Âşık olan insanın da bu davasında sadık olması gerek. Hoca Ahmed Yesevî toplumun ahlakî ve manevî değerlerle bezenebilmesi için zahidlerden oluşması gerektiğini belirtir.

Zâhid olma, âbid olma âşık ol

Mihnet çekip aşk yolunda sâdık ol

Nefsi tepip dergâhına layık ol

Aşksızların hem canı yok, imanı yok ²⁸

.....

Zahidlere zühd, amel ve takva gerek

Riyazetli âşıklara fetva gerek

O tarikat er olana dava gerek

Seherlerde kalkıp taat eyleyesim gelir ²⁹

Yine başka bir dörtlüğünde kendisine hitaben aşkı şöyle anlatır:

Kul Hoca Ahmed zahid olma âşık ol

Bu yollarda yalnız yürüme sadık ol

Leyla-Mecnun, Ferhat-Şirin, Vamık ol

Aşık olmadan Hakk cemalin görse olmaz ³⁰

Müttakî bir insan olarak aşk makamına ulaşan maneviyat yolcusunun artık önü açılmıştır. Hoca Ahmed Yesevî, şeriat ve tarikat basamaklarını çıktıktan sonra Allah’a âşık olan insanın hakikat ve marifet basamaklarını daha rahat çıkabileceğini ifade eder.

Şeriatın şartlarını bilen âşık

Tarikatın makamını bilir dostlar

Tarikat işlerini tamam eyleyip

Hakikatın deryasına batar dostlar ³¹

²⁷ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 153.

²⁸ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 294.

²⁹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 184.

³⁰ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 263.

³¹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 188.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2.3. Âhiret Sevdası

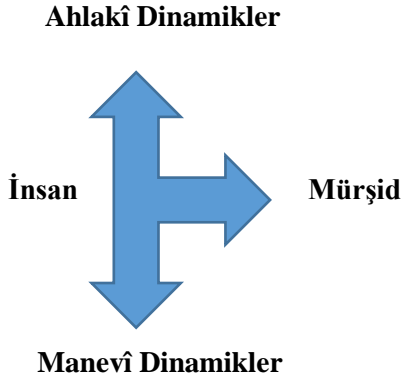
Hoca Ahmed Yesevî'ye göre manevî terakki için yola çıkan insanın dünya sevgisini içinden atması ve her daim âhireti düşünmesi gerekir. Manevî eğitimin yapıldığı tasavvufi ortamlar için *Muhabbetin Pazarı* nitelemesini yapan Yesevî, ahiret sevdasının ancak bu ortamlarda elde edilebileceğini belirtir.

Muhabbetin pazarında dolaşarak

Ahiretin sevdasını başlasam ben

Bu dünyanın izzetlerini arkaya atarak

*Horlanma ağlama yollarını hoşlasam ben*³²



2.4. Manevî Terakki Mürşidsiz Olmaz

Manevî terakki yolunda sağlam adımlarla ilerlemek ve hatalara düşmemek için bu yolun ustası olan bir rehber ihtiyacı duyulur ki bu zât mürşid-i kâmil olan bir insandır. Hoca Ahmed Yesevî bu rehber şahsiyeti şeyh, mürşid, eren ve er kelimeleriyle nitelemektedir.

Ondan sonra bir er gerek iradeli

Olmuş olsa o bir erden icazetli

Şeriatte doğru uygun kerameti

*Öyle erin eteğinden yapışmak gerek*³³

Hoca Ahmed Yesevî'ye göre iradesiz ve icazetsiz bir rehberle insanın manevî terakki yolunda ilerlemesi mümkün olmaz. Bu şatları taşımayan bir kişi ancak bu yolun mübtedisi olabilir.

³² Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 153.

³³ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 186.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İradesiz, icazetsiz müşid olmaz

Tarikatın yollarını asla bilmez

Mübtededir iradeye layık değil

*Böylelerindeb bucak bucak kaçmak gerek*³⁴

Hoca Ahmed Yesevî'ye göre müşid ilim ve irfan sahibi olduğu kadar, dünyayı da iyi tanımalıdır. Toplumsal hadiselerden haberdar olmalı ve ne zaman basıl hareket etmesi ne karar vermesi gerektiğini bilmelidir. Böyle bir müşid bulunduğu bu defa ona hizmet eden ve liderliğine inanan müritlerin bulunması gerektiğini ifade eder.

Tarikate siyasetli müşid gerek

O müşide itikatli mürüd gerek

Hizmet kılıp Pir rızasını bulmak gerek

*Böyle âşık Hakk'tan pay alır imiş*³⁵

Bu sözlerinden hareketle Hoca Ahmed Yesevî'ye göre gerçek bir müşitte şu dört hasletin bulunması gerektiği söylenebilir. Bunlar:

1. Müşid irade sahibi olmalıdır.
2. Müşid tasavvuf yolunda itimad edilen bir mutasavvıftan icazetli olmalıdır.
3. Müşid Şeriate uygun keramet sahibi olmalıdır.
4. Müşid dünyayı tanıyan ve siyaseti bilen bir kişi olmalıdır.

Hoca Ahmed Yesevî manevî terakkinin bir müşidin gözetiminde şariat ve tarikat merhalelerinden geçmesi gerektiğini belirtir. Geçilen her merhalede temel başvuru kaynağı yine şariat olması gerektiğini vurgular.

Marifetin minberine binmeyince

Şeriatın işlerini bilse olmaz

Şeriatın işlerini tamam eylemeyince

*Tarikatın meydanına girse olmaz*³⁶

³⁴ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 186.

³⁵ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 244.

³⁶ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 264.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sonuç

Hoca Ahmed Yesevî, 12. Yüzyılın saygın mutasavvıflarından biridir. Kurduğu Yeseviyye tarikatı, Türkmenistan'dan Anadolu ve Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Türk toplumuna dinin öğretilmesinde en uygun yolun tasavvuf olduğunu belirtmiştir. Bu görevi de ilim ve tasavvufu mezcetmiş ilmiyle amil mutasavvıfların yapabileceğini ifade etmiştir. Türk toplumunun kültür ve geleneklerini iyi bilen Hoca Ahmed Yesevî, toplumun manevî eğitimi ve bireylerin manevî terakkisi için gerekli gördüğü hususları *Divan-ı Hikmet* adlı Türkçe eserinde zikretmiştir.

Hoca Ahmed Yesevî'ye göre insanın manevî terakkisi şeriat temeli üzerine tarikatın binasıyla gerçekleşecek, bu iki merhaleyi hakikat ve marifet takip edecektir. Şeriat merhalesinde iman eden ve bu imanının gereği olarak amel eden insanın sonunda elde etmesi gereken takvâ makamıdır. Dinin zahiri ahkâmında son nokta takvâdır. Tarikat merhalesinde ise, zâhidlik ve âbidlik manevî terakki yolunda gerekli olmakla beraber esas olan âşıklıktır.

Hoca Ahmed Yesevî'ye göre şeriat ve tarikat merhalelerinde manevî terakkinin gerçekleşebilmesi için manevî bir rehberine mutlaka ihtiyaç vardır. Bu kişi de mürid adı verilen ilmiyle amil şeyhlerdir.

Kaynakça

- Aka, İsmail, “Orta Asya’da İslamiyetin Yayılması ve Ahmed Yesevî Sevgisi”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
- Ersoy, Arif, “Hoca Ahmed Yesevî'nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
- Kâşifi, Hüseyin b. Ali, *Reşehâtu ayni'l-hayât fî menâkibi meşâyihî't-tarîkati'n-Nakşebendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Süfliğine Bakışlar, İletişim Yayınları*, İstanbul 2011.
- Özköse, Kadir, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar Yayıncılık, Konya 2008.
- Şeker, Mehmet, “Dîvan-ı Hikmet'e Göre İnsan ve Sosyal Hayat”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
- Tosun, Necdet, “Yeseviyye”, *DİA İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013.
- Türer, Osman, “Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2011.
- Yakıt, İsmail, “Hoca Ahmed-i Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
- Yesevî, Hoca Ahmed, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Anka 2015.

“Nefsini Bilen Rabbini Bilir” Sözü Bağlamında İnsan ve Arayışı

Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Özet

Tasavvufi anlayışta insan, ilk doğduğu günden beri bir arayış içerisindedir. Asıl aradığı şey kendisi olmakla beraber, çoğu zaman bunun farkında değildir. Sûfilere göre insanın asıl aradığı kendisi (nefsi) dir. Kendisini bulan asıl yaratılış gayesi olan rabbini de bulur ve tanır. Bazıları tarafından hadîs olarak kabul edilen “*Nefsini tanıyan Rabbini tanır*” sözü sûfiler tarafından bu meyanda çokça kullanılır. Bu sözün hadîs olup olmadığı tartışmalı olmakla beraber, sûfilere göre içerdiği anlam itibarıyla yanlış değildir. Zira nefsini tanıyan, onun ne kadar zayıf ve başkasının yardımına muhtaç olduğunu anlar. Nefsinin muhtaç olduğunu anlayan kimse muhtaç olduğu zata arar ve bu zata ne kadar yüce olduğunu farkına varır. Böylece Rabbini tanınması için insanın kendisini tanıyıp keşfetmesi gerekir. Buna göre nefsi tanıma, rabbi tanımadan önce gelir. Ancak dikkatlice incelendiğinde, nefsini tanıyan kişi aslında daha önce rabbini tanıyan kişidir. Sûfiler, birincisine yani nefsini tanıyarak rabbini tanımaya giden yola sâliklerin; ikincisine ise yani rabbini tanıyanın nefsini de tanınmasına meczûbların yolu derler.

Bu tebliğde sûfiler tarafından hadîs veya Yahyâ b. Muaz er-Râzî'nin sözü olduğu söylenen “*Nefsini tanıyan Rabbini tanır*” sözü çerçevesinde insan ve arayışı işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Nefs, İnsan, Tasavvuf, İnsanın arayışı.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Human And Human’s Quest Within The Context Of The Word “Who Knows His/Her Real Self Knows His/Her God”

ABSTRACT

In mystical understanding, human is in search of something since the day s/he is born. What s/he is looking for is his/her real self, though s/he is not aware of that most of the time. According to Sûfis, what human really seeks is herself/himself (nafs). Whoever finds himself/herself also finds and recognizes his/her God that is the purpose of his/her creation. The word “*Who knows his/her real self knows his/her God*”, which is considered by some as hadith, is widely used by the Sûfis in this respect. Although it is controversial whether this word is hadith or not, it is not wrong in the sense it contains according to Sûfis. Because whoever understands his/her personality (nafs), also understands how weak it is and it needs help of someone else. One who understands that his/her nafs is in need of help seeks for entity that s/he is in need, and realizes how sublime the entity is. Thus, one must recognize and discover himself/herself in order to recognize his/her God. Accordingly, self-recognition comes before recognition of the God. However, when examined carefully, the person who knows his/her personality is the one who actually knew his/her God before. Sûfiscall the first one, which is recognizing God after self-recognition, as the pilgrims’ path; and the second one, in which the one who knows his/her personality is the one who actually knew his/her God before, as the path of Sufism dervishes’ who have been completely carried away by a mystical experience.

In this paper, human and human’s quest will be examined within the context of the word “*Who knows his/her real self knows his/her God*” which is considered as hadith by Sûfis or is said to be the word of Yahya ibn Mu’adh al-Razi.

Key Words: Nafs, Human, Islamic Mysticism, Human’s quest.

Giriş

Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Bu dünyadaki amaç ve gayem nedir? Soruları ilk çağlardan bu yana sorulan ve cevabı merak edilen meseleler olmuştur. İlk bakışta basit gibi görülen bu soruların etrafında çeşitli fikir akımları, ilkel dinler, fikirler, düşünceler kısaca felsefe ve hatta bilim gelişmiştir.

İslâm’dan önce durum böyle olduğu gibi İslâm geldikten sonra da durum böyle olmuştur. Yani sorular ve arayış hep olmuştur. İnsanoğlu genel anlamda bu sorulara iki yeti vasıtası ile cevap aramıştır. Bunlar akıl ve sezgidir. Akıl yoluyla olan çözümlemede de iki yöntem takip edilmiştir. Birincisi cüzlere hareketle bütüne ulaşma (tüme varım); diğeri ise tümünden cüzlere ulaşma (tümünden gelim) yöntemidir.¹ Akıl yolu dediğimiz bu iki yöntemle bazı kimseler aradıklarını bulmuş ve sorularına cevaplar elde etmişlerdir. Ancak yarı yolda kalanlar da çok olmuştur.

Sezgi yolu ise ilham, vecd ve temaşa yoludur. Bu iç âlemle ilgili olup, kalben ve rûhen hakikati yani gerçeği bulma yoludur. Akıl yolunda sebep sonuçtan hareketle, tikellerden tümellere veya tümellerden tikellere ulaşmak söz konusu iken, sezgi yolunda konuyu bir anda kavrama, aşk ve

¹ Bkz. Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, s. 13.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

muhabbet yoluyla konu ile bir birleşme ve bulma söz konusudur. Bu yol daha çok sûfîlerin yoludur. Sûfîlere göre Allah bilgiyi hazır olan kalbe bir anda ilham eder ve böylece o kalb sahibi aradığını bulmuş olur. Bu yolun en bariz örneği tasavvuf iken, akıl yolunun örnekleri ise çeşitli felsefî cereyanlardır.² Bu iki yol aslında bir birinden tamamen ayrı olmayıp birbirlerini tamamlar. Fark, yöntemdedir.

Kısaca insanın arayışı diyebileceğimiz bu arayış, belirtmeye çalıştığımız gibi bir çok felsefî akımın da ilgi odağı olmuştur. Aklî yöntemleri ön plana çıkaran akımlar çerçevesinde birçok akım geliştiği gibi, gerçeği insanın rûhunda ve derinliklerinde arayan akımlar da olmuştur. Mesela Budizm’e göre hayatın en yüksek gayesi rûhu, fizikî ve nefisî arzulardan kurtarıp böylece Nirvana’ya ulaşip Barahma ile birleşmek (ona ulaşmaktır). Yani amaç Nirvana’dır, bunun yolu da nefis terbiyesinden geçer. Benzer durum, Hermetizm’de de mevcuttur. Fisagor’a göre gaye, rûhu kendisinden haberdar etmektir. Böyle bir rûh, kendisini tanıdığı için Allah’ı da tanıyacaktır. Yani gaye kendisini tanıyan rûhun, Allah’ı da tanıyarak ona ulaşmasıdır. Ahlak felsefesinin kurucusu kabul edilen Sokrat’a göre insanın gayesi kendisini tanımasıdır. Bunun için Yunan’da Delf tapınağı üzerine “Kendini bil” sözü kazınmıştır. Yahudîliğe göre rûhun ilâhî olan aslına dönmesi için karşılıksız olarak Allah’ı sevmek ve onu kalbin nûru ile görüp bilmeye çalışmakla mümkün olur. Gaye Allaktır. O da akılla değil, aşk ile bilinebilir.³ İslâm’da ise gaye en üst seviyede bir kullukla Allah’a ulaşmaktır. Peygamberler de bunun için gelmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** “*Ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları tezkiye eden (temizleyen), onlara Kitab’ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O’dur*”⁴ âyetiyle buna işâret etmektedir. Yani peygamberler, insanlara nefislerini tanıtıp, onu tezkiye etmek ve böylece insana rabbini tanıtmak için gelmişlerdir.

Durum böyle olunca ilk insandan itibaren birçok din ve felsefî akım tarafından cevabı aranan temel sorulara insan ve nefis bağlamında sûfîlerin getirdikleri yorum ve anlayışı irdelemek önem arz etmektedir. Konuyu detaylandırmadan önce insan ve nefis kavramları üzerinde kısaca durmak meseleyi daha anlaşılır kılacaktır.

1. İnsan ve Nefs

İnsan kelimesi Arapça olup “ins” kelimesinden türetilmiştir. Erkek kadın tüm beşer, insan topluluğu anlamına gelen ins, daha ziyade insan türünü ifade etmektedir. İbn Abbas’a nisbet edilen “İnsan ahdini unutması sebebiyle bu ismi almıştır” rivâyetine dayandırarak kelimenin aslının "unutmak" manasındaki nesyden insiyân olduğu da ileri sürülmüştür.⁵ Cismanî olmayan mevcut olarak da tanımlanmıştır. Ayrıca insanu’l-ayn, gözbebeği anlamına gelir.⁶

² Sunar, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 13.

³ Bkz. Sunar, *Tasavvuf Felsefesi*, ss. 14-25.

⁴ Cuma, 62/2.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, Dâru sadr, Beyrût, ts., c. VI, s. 10; İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXII, ss. 320-321.

⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul, 2004, s. 314.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sözlükte “rûh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zât, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi mânalara gelen nefis kelimesi ise,⁷ Arap dilinde iki manada kullanılır: Birincisi; “rûh” manasındadır. Ölen bir kimse için “Falancanın nefsi çıktı” denildiğinde bu anlam kastedilir. İkincisi; “Bir şeyin bütünü ve gerçeği” manasıdır. “Falanca nefsinin öldürdü ve nefsinin helak etti” denildiğinde bu mana kastedilir.⁸Bu durumda insan denildiğinde nefsi (kendisi) kast edilmiş olmaktadır. Yani nefis denince insan, insan denince nefis kastedilir. O zaman nefis ve insan birbiri yerine kullanılan aynı şeydir. Burada nefsi, rûhla aynı anlamda kullandığımızı hatırlatmak gerekir. Zira farklı söylemler olsa da nefis ile rûh genellikle bir kabul edilmiştir. İnsan denilen şeyin aslı ve özü rûh olduğuna ve o da nefis ile aynı şey olduğuna göre, nefis ve insan aynı şey ve biri biri yerine kullanılabilirler.

Sûfîler, söz konusu kavramlar üzerinde uzun uzadıya dururlar. İnsan kelimesinin farklı yorumları üzerinde durulduğu gibi, İbn Arabî ve Mevlânâ gibi sûfîler, kelimenin “insanu’l-ayn” (gözbebeği) anlamına dikkatleri çekerler. “İnsanu’l-ayn” anlamından hareketle gözde insan ne ise, âleme nisbetle insan da odur, derler. Yani kainatın gözbebeği insandır. Filozoflar, insan için âlem-i sağır (mikro kozmos), görülen evren için ise âlem-i kebîr (makro kozmos) tabirlerini kullanırlar. Sûfîler ise bunu tersten okur ve eleştirirler. Mesela Mevlânâ, felsefî gelenekteki anlayışın tersine insanın küçük âlem değil, büyük âlem olduğunu vurgular. Zira insan olmadan âlem hiç bir mana ifade etmez ve müstakil bir âlem olamaz. Ancak âlem olmasa da insan müstakil bir âlemdir. Ayrıca âlemde var olan her şey, sûret olarak görmesek de, mana ve hakikat olarak insanda mevcuttur. Onun sûreti, ilâhî hakikatlerin yanı sıra âlemin hakikatlerini de kendisinde barındırır. Buna işâretle İbn Arabî, basiret gözüyle âlem-i kebir denilen âleme bakacak olursan, onda var olan zâhir-bâtın her şeyin küçük âlem tabir edilen insanda da mevcût olduğunu görürsün, der. Öyleyse İbn Arabî’ye göre her ne kadar küçük de görülse taşıdığı mana bakımından insan âlem-i kebîrdir. Mevlânâ’nın: *Öyleyse sûret olarak küçük âlemsin; o zaman mana olarak büyük âlemsin,*⁹ dizeleriyle ifâde ettiği de bu manadır. Dolayısıyla Mevlânâ da İbn Arabî de, insan-âlem ilişkisini aynı bağlamda ele alırlar ve felsefî gelenekteki mikro-makro kozmos kabulünü de aynı noktadan hareketle eleştirirler. Sûfîlerin istilâhında insanla birlikte âlemin büyük insan olduğu belirtilir.¹⁰Bir başka deyişle daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, âlem insanla anlam kazanmaktadır. Bu anlamda insanda rûh/nefis ne ise, âlemde de insan odur. Yani insan aynı zamanda kâinatın rûhu/nefisi dir. Rûhsuz beden ne ise insansız âlem de odur. Yani ölü mesabesinde olur. Kur’ân-ı Kerim’de kainatın insan oğlunun emrine verilmiş olduğunun buyrulması da buna işâret etmektedir.

İslâm’a göre İnsanın yaratılış gayesi Allah’ı tanıyıp ona kul olmaktır. Bu da Kur’ân’da şöyle ifade edilmektedir: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** *“Ben cinlerle insanları ancak bana ibâdet etsinler diye*

⁷ İbrahim Mustafa vd., *Mu’cemü’l-vasît*, Dârü’d-Da’ve, ts. c. II, s. 940; Süleyman Uludağ, “Nefis” *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 526; Ferzende İdiz, *İmâm Süyûtî’nin Tasavvuf Risâleleri*, Nizamiye Akademi Yay., İstanbul, 2017, s. 177.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, c. VI, s. 233; *Mu’cemü’l-vasît*, c. II, s. 940; İdiz, *Tasavvuf Risâleleri*, s. 177.

⁹ Mevlânâ Celâluddîn er-Rûmî, *Mesnevî*. Haz. Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak Yay. İstanbul, 2004, c. II, s. 35.

¹⁰ Muhyiddîn İbn Arabî, *et-Tedbîrâtü’l-ilâhiyye fî islâhi memleketi’l-insâniyye*, Haz. Âsım İbrâhîm el- Keyyâlî, Beyrût, 2003, ss. 7-11; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2011, IV, 233; Osman Nuri Küçük, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsan-ı Kâmil, İnsan Yay.*, İstanbul, 2014, ss. 183-184; Ferzende İdiz, *“Tasavvufta Hakikat-I Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî’den Örnekler”*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 18, Sayı, 59 (Bahar-2014), s. 180.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

yarattım.”¹¹ Kul olmak tanımayı gerektirir. Zira tanınıp bilinmeyen bir şeye kulluk yapılmaz. Nitekim söz konusu âyetin tefsiri hakkında Mücâhid: “لِيَعْبُدُونَ” yani ليعرفون beni tanısınlar, anlamındadır”¹² demiştir. O halde yaratılış gayesi Allah’ı tanımak dolayısıyla ona kulluk etmektir. İmâm Rabbânî buna binaen 124 bin nebînin asıl geliş gayesi, kişiyi Allah’a iyi bir kul yapmaktır, demiştir. Diğer bir deyişle insana, yaratıcısını tanıtmaktır. Peki insan, yaratıcısını yani Allah’ı nasıl tanıyacak. Sûfler bunu من عرف نفسه فقد عرف ربه “Nefsini tanıyan rabbini tanır”¹³ sözüyle ifâde etmeye çalışırlar. Yani Rabbi tanımanın yolu nefsi (insanın kendisini) tanımasından geçer. Hadîs olup olmadığı tartışmalı olan bu sözün muhtevası, kişinin yaratılış gayesi olan yaratıcısını tanıma faaliyetini gerçekleştirebilmesi için evvela kendisini tanımasını gerektirir. Kendisini (nefsini) tanıdığı zaman yaratıcısını da tanımış, dolayısıyla yaratılış gayesinin ve aynı zamanda “Ben kimim? Gayem nedir?” sorularının cevabını da bulmuş olur. Burada sûflerin nefis konusuna yaklaşımları önem arz eder.

2. Sûflerin Konuya Yaklaşımları

Sûflerin nefis konusuna yaklaşımı, kelâmcı ve felsefecilerden farklılık arz eder. Kelâmcı ve felsefeciler nefsin daha çok mahiyeti, birliği, cisim ve cevher, kadim ve hadis oluşu, evvel veya daha sonra yaratılmış olup olmadığı üzerinde dururlar. Mutasavvıflar ise bunlardan ziyade nefsin zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi hususlar üzerinde dururlar.¹⁴ Zira sûflere göre yaratılış gayesine ulaşmada en büyük engel nefistir. Kur’ân da وَمَا أْبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ “Nefsimi temize çıkarmıyorum. Şüphesiz ki nefis, kötülüğü çokça emreder”,¹⁵ “Nefislerinizi temize çıkarmayın”¹⁶ benzer âyetlerle nefsin bu yönlerine dikkatleri çeker. Söz konusu perdeleri kaldırmak için nefsi tezkiye gerekir. Nefis temizlenip aydınlandıkça kendisini dolayısıyla rabbini tanımış olur. Zira وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ . فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ “Hani Rabbin meleklere: 'Ben, balçıktan, işlenebilen kara topraktan bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın' demişti”¹⁷ benzeri ayetlerde belirtildiği gibi ruh, Allah’tandır. Yani nefhatullahtır. إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ “Biz Allahtanız yine ona döneceğiz”¹⁸ âyetinde belirtildiği gibi, rûh/nefs yani insan Allah’tan gelmiş ve ona dönecektir. İlk andan itibaren asla dönüş özlemi vardır. Ancak beden, bu dönüş engel ve perdedir.

Ayrıca Allah’ın nefhası ve ondan gelip tekrar ona dönecek olan insan وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا “Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden

¹¹ Azzâriyât, 51/56.

¹² Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimu’t-tenzîl*, tahk. Muhammed Abdullah vd., Dâru Tayyibe, 1997, c. VII, s. 380.

¹³ Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi’l-ehâdisi’l-müştehire*, tahk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût, 1406/1986, c. I, s. 129; Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü’l-hafâ*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts., c. II, s. 262.

¹⁴ Süleyman Uludağ, “Nefis” *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 526

¹⁵ Yûsuf, 12/53.

¹⁶ Necm, 53/32.

¹⁷ Hicr, 15/28-29.

¹⁸ Bakara, 2/156.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler”*¹⁹ âyetiyle işaret edildiği gibi, rûhlar âleminde rûhlar/nefs yani insanın kendisi rabbine söz vermiştir. Ancak dünyaya gönderilip bedenle birleşince, dünya ve beden kendisiyle rabbi arasına perde olmuş ve bu sözünü, yani asıl yaratılış gayesini kendisine unutturmuştur. Bu aynı zamanda kişinin kendisini unutması ve kaybetmesi anlamına da gelir. Başka bir deyişle rûhlar âlemindeyken kendisini bilen ve gayesinin farkında olup bu konuda yaratıcısına söz vermiş olan insan, bedene girip, dünyaya gelince bunları unutmuştur. insanın “Ben kimim? Gayem nedir? sorularını sormasının altında bu unutmışluğu ve gafleti yatar. Derininden gelen bir sesle arayışa giren insan bu arayışını gerçekleştirmek için bir çok düşünce geliştirmiş ve bir çok yola baş vurmuştur.

Sûfilere göre insanın bu arayışında yine kendisine en büyük engel kendisi yani nefsi olmaktadır. O halde bu engeli aradan çıkarması gerekecektir. Bunun için de nefsinin yani kendisini tanıması gerekir. Fakat bu, o kadar da kolay değildir. Zira nefis, dünyaya geldikten sonra, dünya arzularına bulanmış ve asıl gayesinden çok uzaklaşmıştır. Rabbiyle arasına birçok hicâb girmiştir. Sûfiler, bir hadîsten hareketle bu hicâbların yetmiş bin adet olduklarını ve bunlarının her birinin ancak nefis eğitimiyle kaldırılabilirliğini söylemişlerdir. Bunun için sûfiler, nefsi yedi sınıfa ayırarak her bir sınıfın özelliklerini, o seviyede çekilmesi gereken esmâ zikrini belirleyerek nefisle rabbi arasındaki hicâbları kaldırmaya ve böylece rabbi tanıyıp ona ulaşmaya çalışmışlardır. Ancak bu şekilde dünyaya geldiğinden beri bir arayış içerisinde bulunan nefis/insan, aradığını bulacaktır. Başka bulmalar tatmin etmeyecektir, etmemiştir de.

Peki insanın arayışı ne zaman son bulur. Durma (sükûn) hali ne zaman olur? Bir madde, kendi özünü, kaynağını bulana kadar hareket eder, der filozoflar ancak, nasılına tam bir cevap veremezler.²⁰Sûfiler ise buna nefsinin tanıyan rabbini tanıyarak, dolayısıyla yaratılış gayesini anlar ve arayışını tamamlar şeklinde cevap verirler. Bunun izahatına giren sûfiler, nefis üzerine yoğunlaşır ve tanıma yoluna giderler. Nefsi tanımanın yolu nefis tezkiyesi ve nefis terbiyesiyle ancak mümkün olur. Bu yolda ilerleyen sûfiler, nefsi yedi mertebede incelerler:

Birinci mertebede “Nefs-i Emmâre” vardır. İnsanların genelinin bulunduğu en alt mertebedir. Bu mertebede insan geliş yerini, özünü, gayesini ve verdiği sözü unutmuştur. Her şey onun için maddeden, zenginlikten ibârettir. Bu mertebede kişi, aç gözlü, hırs, tamah ve benzeri huylarla adeta esir alınmıştır.²¹Sûfiler *إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ* “Şüphesiz ki nefis kötülüğü çokça emredendir”²²âyetinin bu nefse işaret ettiğini söylerler.²³

İkinci mertebede “Nefs-i Levvâme” vardır. Bu kendisini bazen kınayan, önceki mertebede yaptıklarının yanlış olduğunu söyleyen nefistir. Burada nefis, verdiği sözü, geldiği yeri ve gayesini unutmamasının sebebinin emmâre nefis olduğunu fark etmeye başlar. Bu mertebeye fark ediş olmakla beraber

¹⁹ A’raf, 7/172.

²⁰ Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, Sufi Yay., İstanbul, 2014, s. 35.

²¹ Bkz. Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, s. 35.

²² Yûsuf, 12/53.

²³ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2004, s.236.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

hala bir eylem yoktur. Ümitsizlik de söz konusudur. Zira zorluklar mevcuttur. Bunun için Allah’ı anmak, zikretmek, sıkı bir eğitimden geçmek gerekir. Burada zikir, halvet, az yeme, az uyuma ve az konuşma gibi riyâzet devreye sokulur. Bir önceki mertebede genellikle “Lâilâhe illâllah” zikri çekilirken, bu mertebede “Allah” zikri önerilir. Bu mertebeye **“Kınayan (pişman) olan nefse kasem ederim”**²⁴ âyetiyle irtibatlandırılır. Bu eğitimi aksatmama sonucu bir üst mertebeye geçilir.²⁵

Üçüncü mertebeye “Nefs-i Mülhime” mertebesidir. İlham alan nefis demektir. Burada kesif hicâbların bir kısmı kaldırılmış, nefis kendisini toparlamaya başlamıştır. Bu mertebede önerilen esma “hû” zikridir. Bunun sonucunda nefse hatalar, sevaplar ilhâm olunur. **“Nefse isyânını ve itaatini ilhâm etti”**²⁶ âyetiyle buna işâret vardır. Bu mertebede taklitçilik bitmeye başlar.²⁷

Dördüncü mertebeye “Nefs-i Mutmainne” mertebesidir. Burada asla doğru dönüşüm söz konusudur, nefsi öldürme değil. Bir alt mertebede “bast” hâlinde bulunan nefis, burada “üns”e dönüşür. Artık itiraz yoktur.²⁸ Önerilen zikir, “Hak” tır. Bu mertebeye **“Ey itmi’nana ermiş nefis”**²⁹ âyetine dayandırılır.³⁰

Beşincisi “Nefs-i Râziyye” mertebesidir. Her şeyi tasarruf edeni tanıyıp bu tasarrufa rıza gösterme makâmıdır. Artık serkeşlik bırakılıp, akıntıya karşı kürek çekmekten vaz geçilen mertebedir. **“O bir şey dilemedikçe siz dileyemezsiniz”**³¹ âyetini anlamaya başlamıştır. Bu mertebede önerilen zikir, “Hayy” ismidir.³² Dayandırıldığı âyet ise **“Ondan râzı olarak rabbine dön”**³³ âyetidir.³⁴

Altıncı mertebeye “Nefs-i Merziyye” dir. Bir önceki mertebeye ulaşan nefis çalışmasına devam eder, zikirlerini ihmal etmezse Allah da kendisinden râzı olur. **“Sen ondan o da senden râzı olarak dön rabbine”**³⁵ âyetiyle buna işâret vardır. Bu mertebede zikir, “Kayyûm” dur.³⁶

Yedinci mertebeye ise “nefs-i Kâmile” dir. Bu asla ve öze dönüş mertebesidir.³⁷ Bu mertebede önerilen zikir “Kahhar” zikridir.³⁸

Yazımızın başında değindiğimiz gibi, ilk insandan itibaren cevabı aranan önemli sorulardan olan ben kimim? Gayem nedir? sorularının cevabını böylece sûfiler nefse bağlamakta ve çözümünü yine nefsi tanımakta bulurlar. Bu sebeple nefsi anlatmaya çalıştığımız gibi yedi manevî derecede inceler ve her bir derecede uyguladıkları bir takım eğitim ile nefsi yine nefse tanıtırlar. Buna göre tezkiye ve riyazet devam edip her bir nefis mertebesi kat edildikçe, nefis hatırlamaya, kendisini ve dolayısıyla rabbini tanımaya başlar. Son mertebeye gelen nefis, aslını anlamış ve birçok filozofun arayıp bulamadığı sorunun cevabını

²⁴ El-Kıyâme, 75/2.

²⁵ Bkz. Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, s. 36; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 237.

²⁶ Eş-Şems, 91/8.

²⁷ Bkz. Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, s. 36; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 237.

²⁸ Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, s. 36.

²⁹ El-fecr, 89/27.

³⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 238.

³¹ İnsan, 76/30.

³² Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, s. 37.

³³ El-Fecr, 89/28.

³⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 238.

³⁵ El-Fecr, 89/28.

³⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 238.

³⁷ Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, s. 37.

³⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 238.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

da bulmuş olur. Sûfilere göre böylece nefsini kemâle erdiren ve onu tanıyan insanın arayışı da son bulur. Ben kimim? Gayem nedir? soruları cevap bulmuş ve asla dönüş özlem ve aşk halini almıştır. Kişi ancak aşkla Allah'ı bulur. Bunun yolu da nefis eğitimi ve nefsi tanımaktan geçer. Akıl bu yolda eksik kalır.

Aşkı beyân etmek için ne söylersem söyleyeyim, aşka gelince utanıyorum.

Akıl ise aşkı anlamada çamura saplanmış eşek gibidir.³⁹

Diyen Mevlânâ bunu kast etmiş olsa gerek.

Kısaca sûfiler, Allah'a ulaşır, onu tanıyıp ona kulluk etmek için, kişinin kendisini/nefsini tanıması gerektiğini ve bunun içinde nefsinin eğitilmesi gerektiğini söylerler. Bunu da yukarıda ifade ettiğimiz gibi hadîs olarak kabul ettikleri **من عرف نفسه فقد عرف ربه** “*Nefsini tanıyan rabbini tanır*” sözüyle desteklemek isterler. Ancak bu sefer sözün hadîs olmadığını söyleyenlerin itirazlarıyla karşılaşılırlar. Bu nedenle bu sözün sıhhat ve kaynağı üzerinde kısaca durmak gerekecektir.

3. “Nefsini Tanıyan Rabbini Tanır” Sözü

Sûfilerin sıkça kullandıkları “*Nefsini tanıyan rabbini tanır*” sözü hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bu sözün hadîs olup olmadığı ile sıhhati tartışıldığı gibi ne anlam ifade ettiği ve nasıl anlaşılması gerektiği husûsunda da farklı görüşler serdedilmiştir.

Söz konusu söz için, İmâm Nevevî (öl. 676/ 1277), böyle bir hadîsin sâbit olmadığını söylerken,⁴⁰ İbn Teymiyye (öl. 728/1328) mevzu olduğunu ifade etmiştir. İbn Arabî (öl.638/1240) gibi önde gelen mutasavvıflar tarafından ise sahîh kabul edilmiş ve delil olarak kullanılmıştır. İbn Ğars, İmâm Nevevî'nin görüşünü belirttikten sonra şöyle demiştir: “*Fakat sûfiyenin kitapları, bu hadîsle doludur. Şeyh Muhyiddin b. Arabî ve benzeri kimseler bunu hadîs olarak kullanmışlardır. Süyûtî'nin Câmiü's-sağîr isimli kitabının şârihi olan Şeyhimiz Şeyh Hicâzî el-Vâiz, İbn Arabî'nin hadîs hafızları arasında sayıldığını zikretmiştir. Dostlardan biri, İbn Arabî'nin: 'Bu hadîs her ne kadar rivâyet yoluyla sahîh olmamışsa da keşif yoluyla bize göre sahîhtir' dediğini zikretmiştir.*”⁴¹

El-Âmirî, İbn Semânî'nin bu hadîs'in merfu olmadığını ve Yahya b. Muâz er-Râzî'nin sözü olduğunu söylediğini, İmâm Nevevî'nin ise böyle bir hadîsin sabit olmadığını aktardığını belirtmiştir. Ancak Bunları aktardıktan sonra el-Âmirî bu söze yakın mana taşıyan şu rivâyetin sâbit olduğunu söyler: **عن عائشة إنه سئل من أعراف الناس بربه قال أعرافهم بنفسه** “*Âişe (r.a.),'den gelen rivâyete göre (Peygamberimiz s.a.v.)'e rabbini en iyi tanıyanın kim olduğu soruldu. Peygamberimiz (s.a.v.) 'nefsini en iyi tanıyan kimse (rabbini en iyi tanır)' diye cevap verdi*”⁴² Alî el-Kârî de, İmâm Nevevî'nin böyle bir hadîs'in sâbit olmadığını ancak mana bakımından sâbit olduğunu söylediğini aktarmıştır.⁴³

³⁹ Bkz. Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, s. 38.

⁴⁰ ez-Zerkeşî, *et-Tezkire*, c. I, s. 129.

⁴¹ Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 262; . ez-Zerkeşî, *et-Tezkire*, c. I, s. 129; Ferzende İdiz, *İmâm Süyûtî'nin Tasavvuf Risâleleri*, Nizamiye Akademi Yay., İstanbul, 2017, s. 181.

⁴² Ahmed el-Ğizzi el-Âmirî, *el-Ceddu'l-hasîs fî beyâni mâ leyse bi hadîs*, tahk. Ebû Abdurrahman Fevâz, Dâru İbn Hazm, 1418/1997, c. I, s. 332.

⁴³ Alî el-Kârî, *el-Mevzûâtü'l-kübrâ*, tahk. Muhammed Sibâğ, Dâru'l-emâne, Beyrût, 1391/1971, c. I, s. 352.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bu söz hakkında *el Kavlü'l-eşbeh fî hadîsi men arefe nefseh fe kad arefe Rabbeh* adında mustakil bir risâle yazmış olan Celâluddîn Süyûtî, İmâm Nevevî ve İbn Teymiyye'nin yukarıda aktardığımız görüşlerini aktarmış fakat bu sözün hadîs olup olmadığı hakkında net bir fikir beyan etmemiştir. Ancak bu söz için sık sık hadîs tabirini kullanması Süyûtî'nin de bu sözü hadîs kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.⁴⁴

Kısaca âimlerin genelinin bu sözün hadîs olmadığını söyledikleri ancak İbn Arabî gibi bazı mutasavvıfların bunun hadîs ve keşfen sahîh kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Bu sözün manasına gelince âlimler tarafından hüsnü kabul bulunduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda böyle bir hadîs'in olmadığını söyleyen İmâm Nevevî'nin mana olarak bu sözü red etmediğini aktarmıştık. Yine Âişe vâlidemizden gelen bu söze benzer bir hadîsten hareketle âlim ve sûfîler, mana olarak İslâm'a aykırı bulmadıkları bu sözün ne anlam ifade ettiği hakkında ise birçok söz söylemişlerdir. Örneğin bu sözün hadîs olmadığını söyleyen İmâm Nevevî, mana olarak bunu doğru bulmuş ve şu yorumda bulunmuştur: “*Bunun manası şudur: Her kim ki, Allah'a karşı nefisini zayıflık, fakirlik ve ona kulluk yapmakla tanımlarsa, Rabb'ini, kuvvet, mutlak kemâl ve yüce sıfâtlar sahibi olarak tanır.*”⁴⁵

Şeyh Tâcuddîn b. Atâullah, *Letâifü'l-minen* isimli eserinde şöyle demiştir: “*Şeyhimiz Ebû Abbâs el-Mürsî'nin şöyle dediğini işittim: 'Bu hadîs hakkında iki te'vil vardır. Birincisi şudur: Yanî kim nefisini, zelil, aciz ve fakir olarak bilirse, Yüce Allah'ı izzet, kudret ve zengin olarak bilir. Böylece nefsi tanıma önce, ma'rîfetullah (Allah'ı tanıma) sonra olmuş olur. İkincisi: Kim nefisini tanırsa bu (bilgisi), onun bundan önce Allah'ı tanıdığına delâlet eder. Dolayısıyla birincisi sâliklerin, ikincisi de meczûbların hâli olmuş olur.*”⁴⁶

Bazı sûfîler de rûh ve beden ilişkisinden hareketle Allah âlem ilişkisini açıklamaya çalışmış ve bu ilişkiyi anlayan kulun, Allahı da tanıyacağını ifade etmişlerdir. Mesela Şeyh İzzeddin, rûh ve beden ile Allah âlem ilişkisi arasındaki benzerliği şu on vecihle açıklamaya çalışmıştır:

1. Bedenin hareketi için bir hareket ettiriciye ihtiyaç vardır ve o da rûh/nefs tur. Bunu anlayan kâinatın da bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğunu anlar.

2. Bedenin hareket ettiricisi sadece bir tane (rûh) olduğunu anlayan, kâinatın da sadece bir idarecisinin olduğunu anlar.

3. Rûhun iradesi olmadan beden hareket edemediği gibi, Allah'ın irâdesi olmadan hiçbir şey hareket edemez.

4. Bedendeki her şeyin rûhun bilgisi dahilinde olduğunu görüp anlayan kimse, kâinattaki her şeyin Allah'ın bilgisi dahilinde olduğunu ve ona hiç bir şeyin gizli kalmayacağını anlar.

5. Cesede en yakın olan şeyin rûh olduğunu ve cesede rûhtan daha yakın bir şey olmadığını anlayan kimse, Allah'ın da her şeye daha yakın olduğunu anlar.

⁴⁴ Bkz. Celâluddîn Süyûtî, *el-Kavlü'l-eşbeh fî hadîsi men arefe nefseh fe kad arefe Rabbeh*, Milli Kütüphane, 55 Hk 245/48; İdiz, *Tasavvuf Risâleleri*, s. 181.

⁴⁵ Süyûtî, *el-Kavlü'l-eşbeh*, vr. 200a.

⁴⁶ Süyûtî, *el-Kavlü'l-eşbeh*, vr. 200a.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

6. Rûhun cesetten önce yaratıldığını ve ceset öldükten sonra da rûhun yaşayacağını anlayan kimse, Allah’ın da her şeyden önce yaratıldığını ve zevâl bulmayacağını anlar.

7. Rûhun keyfiyetinin anlaşılmayacağını anlayan kimese Allah’ın da keyfiyetten münezzehtir olduğunu anlar.

8. Rûhun cesetteki yerinin bilinmeyeceğini anlayan kimse, Allah’ın da nerede olduğunu bilinmeyeceğini, onun mekândan münezzehtir olduğunu anlar.

9. Rûhun gözle görülemeyeceğini anlayan kimse, Allah’ı da hiçbir gözün idrak edemeyeceğini anlar.

10. Rûhun var olduğu halde ellenmeyeceğini, kendisine dokunulamayacağını ve cisim olmadığını anlayan kimse, Allah’ın da cisim olmaktan münezzehtir olduğunu anlar.⁴⁷

Bunları aktardıktan sonra İmâm Süyûtî: “*Şunu bil ki daha kendini olduğun gibi (her yönünle) tanımıyorsun. Dolayısıyla Allah’ı olduğu gibi bilmen nasıl mümkün olsun?*”⁴⁸ sözüyle konuyu özetlemektedir.

Aslında bu açıklamalar akılla da yapılabilir. Hatta olaya akılla yaklaşanlar için yapıldığı söylenebilir. Zira sûfiler, bir adım öteye giderek, nefisini tanıyan, yani onun desiselerini fark edip, tezkiye ve tasfiye yolu ile tedavi edene yüce Allah kendisini tanıma fırsatı verir. Bu da akıl yürütmede olduğu gibi tüme varım veya tümenden gelim yoluyla değil, sezgi ve ilhamla olur derler. Bu seviyeye gelen kimse yukarıdaki sorulara cevap bulmuş ve kemâle ermiş demektir.

Bunun için sûfiler seyr-u sülûk yollarını geliştirmiş ve nefsi tedavi yöntemlerini geliştirmişlerdir. İlk dönem mutasavvıflarından Muhasibi bunun için nefsin yapması gereken şu on hasleti saymıştır. Yemin etmeme, yalan konuşmama, sözünde durma, lanet okumama ve eziyet etmeme, bedduadan kaçınıp zarar vermeme, tekfir etmeme, günahattan sakınma, başkasına yük olmama, dünyalığa tamah etmeme ve insanlara sırtını dönmeme.⁴⁹

Böylece kötü huylardan arındırılıp, iyi huylarla donatılan nefis, aslına rucu eder, kendisini tanır, dolayısıyla “Ben kimim?” sorusunun cevabını bulmuş olur. Bu sorunun cevabını bulan nefis, yaratılış gayesini yani “gayem nedir?” sorusunun da cevabını bulmuş, rabbini tanıma şerefine nail olmuş olur.

Sonuç

İlk andan bu yana insan büyük bir arayış içerisinde. Bu arayışın cevabını bulmak için birçok düşünür ve filozof kafa yormuş, bu çerçevede felsefi düşünceler geliştirmiştir. İslâm da bu soruna dikkat çekerek, arayışın cevabını vermiştir.

Sûfiler, bu arayışın cevabını nefsi tanıma ve ona aslını ve gayesini hatırlatmada bulmuşlardır. Buna göre elest bezminde söz vermiş olan rûh/nefis, dünyaya gelip beden denen kalıba girdikten sonra bu sözünü ve geliş gayesini unutmuştur. Bu da kendisinde sürekli bir arayışa neden olmuştur. Bu

⁴⁷ Süyûtî, *el-Kavlü'l-eşbeh*, vr. 200a-2001a.

⁴⁸ Süyûtî, *el-Kavlü'l-eşbeh*, vr. 200b.

⁴⁹ Haris Muhâsibî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, ter. Ali Pekcan, Gelenek Yay., İstanbul, 2011, ss. 34-38.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

arayışın son bulması için nefse kendi aslını tanıtmak ve verdiği sözü hatırlatmak gerekir. Bunun için nefsin eğitilmesi gerekir. Bu gayeyle sûfler, birçok tezkiye ve tasfiye metodu geliştirmiş, nefsi yedi seviyede incelemeye alarak her bir seviyede yapılması gerekenleri belirlemişlerdir. Ayrıca nefsin arınması gereken desiseleri ve kendisinde bulunması gereken hasletleri ortaya koyarak nefsi terbiye yoluna gitmiştir.

Kısaca nefsin kendisini tanımasıyla rabbini tanıyacağını ve arayışının son bulacağını söylemişlerdir. Zira nefsin aradığı yine kendisidir. Bunu da hadîs olarak kabul ettikleri “*Nefsini bilen rabbini bilir*” sözüyle izaha çalışmışlardır. Ancak bu sözün hadîs olup olmadığı tartışılmıştır.

İmâm Nevevî ve İbn Teymiyye gibi âlimler bu sözün hadîs olmadığını söylerken, İbn Arabî gibi bazı mutasavvıfların bunu hadîs kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Genel anlamda hadîs olmadığı kabul edilen bu sözün manası ise hüsnü kabul görmüştür.

Kısaca sûfler, Allah’ı hakkıyla tanımanın akıl yoluyla değil, nefsin terbiye edilmesi sonucu kalbe verilen özel bir anlayışla (sezgi ve ilham) ancak anlaşılabileceğini söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü’l-hafâ*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- el-Âmirî, Ahmed el-Ğizzi, *el-Ceddu’l-hasîs fi beyâni mâ leyse bi hadîs*, tahk. Ebû Abdurrahman Fevvâz, Dâru İbn Hazm, 1418/1997.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed, *Meâlimu’t-tenzîl*, tahk. Muhammed Abdullah vd., Dâru Tayyibe, 1997.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul, 2004.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *et-Tedbîrâtü’l-ilâhiyye fi islâhi memleketi’l-insâniyye*. Haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Beyrût, 2003.
- İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, Dâru sadr, Beyrût, ts.
- İbrahîm Mustafa vd., *Mu’cemü’l-vasît*, Dâru’l-Da’ve, ts.
- İdiz, Ferzende, “*Tasavvufta Hakikat-İ Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî’den Örnekler*”, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 18, Sayı, 59 (Bahar-2014), ss. 177-197.
- _____, *İmâm Süyûtî’nin Tasavvuf Risâleleri*, Nizamiye Akademi Yay., İstanbul, 2017.
- el-Kârî, Alî, *el-Mevzûâtu’l-kübrâ*, tahk. Muhammed Sibâğ, Dâru’l-emâne, Beyrût, 1391/1971.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvuf Düşüncesi*, Sufi Yay., İstanbul, 2014.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2011.
- Küçük, Osman Nuri, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul, 2014.
- Mevlânâ Celâluddîn er-Rûmî, *Mesnevî*. Haz. Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak Yay. İstanbul, 2004.
- Muhâsibî, Haris, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, Ter. Ali Pekcan, Gelenek Yay., İstanbul, 2011.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974.

Süyûtî, Celâluddîn, *el-Kavlü'l-eşbeh fi hadîsi men arefe nefseh fe kad arefe Rabbeh*, Milli Kütüphane, 55 Hk 245/48.

Uludağ, Süleyman “Nefis” *DİA*, İstanbul, 2006.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2004.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'lmüştehire*, tahk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1406/1986.

Ahmed-i Hânî'nin Vahdet-i Vücûd Meselesi Bağlamında Kendine Özgü Yorumu: Tevettün

Arş. Gör. İpek Şengül
Karabük Üniversitesi

Özet

Ahmed-i Hânî (ö.1119/1707 [?]) XVI. yüzyılda bugün Ağrı'nın bir ilçesi olan Doğubeyazıt'a yerleşen Hân aşiretine mensup bir ailenin çocuğu olarak 1061/1650-51 yılında dünyaya gelmiştir. Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe dillerine hakim olan Hânî, eserlerini ana dili olan Kürtçe ile kaleme almıştır.

Hânî *Mem û Zîn* adlı eserinde aşk, astronomi ve astroloji, müzik, flora, Kürt realitesi ve daha pek çok terminolojiye yer vermiştir. Şüphesiz bunlardan biri de tasavvuf terminolojisidir. Ahmed-i Hânî'nin tasavvufî düşüncelerinde kendisinden önce yaşamış olan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Câmî'nin (ö. 898/1492) izlerini görmek mümkündür. Tasavvufta orta bir yol izleyen Hânî, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd fikrini benimsemiştir. Ancak Hânî vahdet-i vücûd bağlamında düşüncelerini dile getirirken kendine özgü bir şekilde “tavattun” ifadesini kullanmaktadır. Kelime anlamı itibariyle “vatan edinmek” anlamına gelen bu kelime Hânî tarafından, Allah'ın varlıkları kendine vatan edinmiş olması anlamında kullanılmıştır. Ancak bu, Allah'ın bölünerek onlardan bir parça haline gelmesi ya da onların Allah'ın birer parçası haline gelmesi anlamında değildir.

Biz yapacağımız bu çalışma ile Hânî'nin tasavvuf literatürüne kazandırdığı bu terimin ıstılâhî anlamını ele alacağız. Bu terimin, Hânî'nin kullandığı bu anlamda bir karşılığı olup olmadığını ortaya koyduktan sonra gerek Hânî'den önce gerekse de ondan sonra bu terimin mezkur anlamda kullanılıp kullanılmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Ahmed-i Hânî, Mem û Zîn, Tasavvuf, Vahdet-i vücûd, Tavattun

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Abstract

Ahmed Khani was born in the 16th century in Doğubeyazıt that Today it is a district of Ağrı. Ahmed-i Khani comes from the tribe Khan. Ahmed knows Arabic, Persian and Turkish languages. But he has written his works in Kurdish.

Khani has given, in his work *Mem û Zîn*, place to love, astronomy, music, Kurdish reality and so much terminology. Sufism is one of them. Ahmed-i Khani was influenced by İbnu'l-Arabi, Mevlana and Molla Cami in his ideas of sufism. Khani is on a middle road in Sufism and he has adopted the idea of unity of being (wahdat-ı wucud) and the idea of unity of vision (wahdat-ı shuhud). But Khani has used the word “tawattun” in this issue. This word means “getting home”. But Ahmed says that The God has got the presences his homeland. But according to Ahmed Khani God is not divided and they are not part of God.

We will examine the technical term of the word tavattun that Ahmed bring in Sufism with this work. Has this word been discussed before and after Ahmed Khani and is this meaning true for this word? We will answer these questions.

Key words: Ahmed Khani, Mem u Zin, Sufism, wahdat-ı wucud, wahdat-ı shuhud.

Ahmed Hânî Hayatı ve Eserleri

Ahmed-i Hânî 1061/1651 yılında Doğubeyazıt'ta dünyaya gelmiştir. Bizzat kendisi “*Nûbihâra Biçûkan*” adlı eserinde hicrî takvime göre doğum tarihini şu şekilde ifade etmiştir;

Lewra ku dema ji xeybê fek bû

Tarîx hezar û şest û yek bû

Anlamı: *Zira ne zaman gizli âlemden çıkıp doğdu; Tarih “bin altmış bir” yılını gösteriyordu.*

Ahmed-i Hânî'nin mahlasları “Mela”, “Pepuk”, “Hanî” ve “Kurdî”dir. Mela mahlasından Ahmed-i Hânî'nin âlim bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kürtler arasında âlimler için mele veya mela kelimelerinin kullanımı yaygındır. Pepuk, zavallı ve perişan anlamlarına gelmektedir. Bu da Ahmed-i Hânî'nin mütevazı bir kişiliğe sahip olduğunu gösterir. Kurdî mahlası açıkça onun Kürt olduğunu gösterir. Hânî mahlası ise ailesinin ismi ve kökeninin geldiği yerdir.¹ Ahmed-i Hânî Hakkari'nin Çukurca ilçesine bağlı Hân köyünün Hân aşiretindedir. Hânî ailesi XVI. yüzyılda Hakkari yöresinden önce Van'a oradan da Doğubeyazıt'a göç etmişlerdir.²

Hânî ilim geleneğinden gelen bir ailede yetişmiştir. Annesinin ismi Gülnigar, babası medrese âlimi olan Molla İlyas'tır. Hânî, ilk tahsilini babasından ve yine medrese geleneğinden gelen abisi Molla

¹ M. Edip Çağmar, “Ahmed-i Hanî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Büyük Âlim ve Mutasavvıf Ahmed-i Hanî*, ed. İrfan Aslan, (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 16-17; Turgut Karabey, “Ahmed-i Hânî (1651-1707) Hayatı, Eserleri ve Mem o Zîn Mesnevisi”, *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum: 2006, s. 30, sy. 58.

² Ehmedê Xanî, “Giriş”, *Mem û Zîn*, çevr. Mehmet Kaplan, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2014).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kasım'dan almıştır. Tahsil hayatına Muradiye'deki Gulgûn Medresesi'nde devam etmiştir. Mezkur medresenin 1661 yılındaki talebe listesinde Ahmed-i Hânî'nin de adı geçmektedir.³ Hânî medrese icazetini Hoşap'taki Ataiyye Medresesi'nde müderris olan Mele Câmî'den almıştır.⁴

Ahmed-i Hânî'nin vefat tarihi konusunda kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bazı araştırmalara göre Ahmed-i Hânî'nin ölüm tarihi mezar taşına yazılmış şu beyitten çıkarılmaktadır;

طار خانى الى ربه /Hânî Rabb'ine uçtu.

Bu beyit Ebced hesabına göre 1119/1707 yılına rastlamaktadır. Yine bazı kaynaklara göre Hânî'nin;

Xanî beske were wîsal, pir zêde kir te evqa sal

Roj xwe tul'û daye îsal, bextê xaşî (roj bi reş hat)

Anlamı: *Hânî artık yeter gel ulaş, bunca yıl sen fazla bekledin; Bu yıl günün geldi, güzel bahtın (günün karardı)*

Beytinde geçen “roj bi reş hat” ifadesi doğrultusunda Ebced hesabına göre bu harfler Hânî'nin mezar taşındaki 1121/1707-1709 tarihine denk gelmektedir.⁵

Ahmed-i Hânî Arapça, Farsça ve Türkçe dillerine hakim olmakla birlikte eserlerini anadili olan Kürtçe ile kaleme almıştır. Bu yönüyle Hânî, Melayê Cizirî ile birlikte Kürt edebiyatında önde gelen şahsiyetlerdendirler. Mela, *Divan*'ı ve divanındaki gazelleri ile Hânî de *Mem û Zîn* adlı eseri ile zirvededirler.

Ahmed-i Hânî'nin günümüze ulaşan ve ona aidiyeti kesin olan eserleri şunlardır:

1. Nûbehara Biçûkan

Bu eser 1683 yılında yazılmış olup Arapça-Kürtçe manzûm bir sözlüktür. Kelime anlamı itibariyle “*Küçüklerin İlbaharı*” olarak Türkçe'ye çevirilebilir. Ezber ağırlıklı eğitim sisteminin hâkim olduğu medreselerde ezberi kolaylaştırmak için manzum olarak kaleme alınmıştır. Sözlük 220 beyitten oluşmakta olup 13 bölüme ayrılmaktadır.⁶ Eserin kimler için ve neden yazıldığını müellifin kendisi eserinin girişinde şöyle dile getirmektedir;

Ne ji bo sahibrewacan

³ Abdurrahman Kaplan – Hasan Aydın, *Ehmedê Xanî*, (İstanbul: UKAM Yayınları, 2013), s. 5/1, sy. 6.

⁴ Çağmar, “Ahmed-i Hanî'nin Hayatı ve Eserleri”, s. 18; Mehmed Kaplan, “Giriş”, *Mem û Zîn*.

⁵ Kaplan – Aydın, *Ehmedê Xanî*, s. 6-7.

⁶ Ahmed-i Hanî, *Nûbara Biçûkan Akîde-i İman*, hzr. Hüseyin Esen, Osman Tunç; (İstanbul: Ağrı Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2016), sy. 9.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Belkî ji bo biçûkên Kurmancan

Anlamı: *Bu eser seçkin kişiler için değil; Belki küçük Kürt çocukları içindir.*

Bu eser Kürtçe'nin bilinen ilk sözlüğü, ilk manzûm sözlüğü ve Kürt dilinde çocukların eğitimi için hazırlanan ilk eserdir.⁷ Eser ilk defa Yûsuf Ziyâeddîn Paşa'nın “*el-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fi'l-Lugati'l-Kürdiyye*” adlı kitabın ekinde yayımlanmıştır.⁸

2. Akîde-i İmân

Hânî bu eserini 1687 yılında yazmıştır. Nüshaların farklılığına göre 70-73 beyitten oluşmakta olup mesnevî tarzında yazılmıştır. Bu eser dînî ilim sahasında yazılmış ilk Kürtçe eserdir. Yine bu eser *Nûbehara Biçûkan* gibi medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Diğer akaid kitaplarında olduğu gibi bu eser de inançla ilgili meseleleri ilahiyyat, nübüvvat ve sem'iyat başlıkları altında incelemektedir.⁹

3. Mem û Zîn

Mem û Zîn mesnevî türünde, aşkla ilgili yazılmış Kürtçe bir eserdir. Eser 2656 beyitten oluşmaktadır. Hânî bu eserinde Kürt realitesi de dahil olmak üzere sosyal, siyasal, felsefî, dinsel, kültürel ve daha pek çok konuyu ele almaktadır.¹⁰ *Mem û Zîn; Leyla ve Mecnûn*,¹¹ *Siyamend û Xece, Ferhad ile Şirin*'de görüldüğü gibi bir aşk destanıdır. M. Said Ramazan el-Butî'nin “*verde yeşerip gökte olgunlaşan bir aşk hikayesi*” şeklinde tanımladığı bu aşk destanı mecâzî aşkın ilâhî aşka dönüşümünü konu alır. Ancak kimi âşık mâşukunun kim olduğunu söylemeyip yalnızca sıfatlarını söylerken¹² Ahmed-i Hânî mâşukunu açıkça dile getirir ve Allah'ın nuruna âşık olduğunu şöyle dile getirir;

Xeste halim pur fename

Ji yar û dostan ez cudame

Âşigê nura Xwedame

Kes bi halê min nizane

⁷ Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, çvr. Kadri Yıldırım, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010), s. 22.

⁸ Kaplan – Aydın, *Ehmedê Xanî*, s. 13; Çağmar, “Ahmed-i Hanî'nin Hayatı ve Eserleri”, sy. 31.

⁹ Yıldırım, *Ehmedê Xanî*, s. 27.

¹⁰ Yıldırım, *Ehmedê Xanî*, s. 39.

¹¹ Ahmed-i Hânî'nin *Mem û Zîn* adlı eseri ile Fuzûlî'nin *Leyla ve Mecnûn* isimli eserinin mukayesesi için bkz: Nâmık Açıkgöz, “Türkçe ve Kürtçe *Mem u Zîn* ile Fuzûlî'nin *Leylî vü Mecnûn* Mesnevîsinin Mukayesesi”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2007, s. 2/4, sy. 37-50.

¹² Detaylı bilgi için bkz: Abdullah Timurtaş, “Ahmed-i Hanî'ye Göre İlâhî Aşk”, *Büyük Âlim ve Mutasavvıf Ahmed-i Hanî*, (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2012).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Anlamı: *Hastayım gerçekten çok kötüyüm; Yar ve dostlardan ayırırım; Allah nurunun âşıkıyım; Bilmez kimse halimi.*

Ahmed-i Hânî bu eseriyle Doğu edebiyatında Nizâm-i Gencevî'nin kurucusu olduğu aşk mesnevî geleneğinin Kürt edebiyatındaki temsilcisi olmuştur.¹³ Müellifin hatîme kısmında doğum tarihinden sonra kitabı bitirdiğinde kırk dört yaşında olduğunu kaydetmesi bu eserin 1104/1693 yılında tamamlandığını göstermektedir.¹⁴

4. Divan

Bu eser Ahmed-i Hânî'ni hayatı boyunca farklı konularda söylemiş olduğu şiiirlerinin bir araya getirilmesi ile meydana gelmiştir. Hânî'nin sağlığında bir araya getiremediği bu şiiirler daha sonra farklı kişiler tarafından derlenip bir araya getirilmiştir. Hânî'nin 25 tane şiiirini ilk defa Mela Mehmudê Bayezidî (1799-1867) bir divançe olarak bir araya getirmiştir. Bu eser Rusya'da Petersburg Halk Kütüphanesi'nde korumaya alınmıştır.¹⁵

Hânî'nin divanı Kürtçe, Arapça, Farsça ve Türkçe şiiirlerini ihtiva etmektedir. *Divan*'da geçen en dikkat çekici şiiirlerden biri Hânî'nin mülemma¹⁶ örneğidir. Hânî bu şiiirinde her bendin ilk dizesini Arapça, ikinci dizesini Farsça, üçüncü dizesini Türkçe, dördüncü dizesini de Kürtçe söylemiştir.

Ahmed-i Hânî'nin Tasavvuf Düşüncesi

Ahmed-i Hânî bir medrese âlimi olmasının yanında aynı zamanda mutasavvıf ve şair kimliklerine de sahiptir. “*Mem û Zîn*” adlı eserinde aşk, astronomi ve astroloji, müzik, flora, Kürt realitesi ve daha pek çok konunun yanında tasavvuf terminolojisine de ayrı bir yer vermiştir. Onun eserleri bir bütün olarak incelendiğın birçok Kürt âlimi gibi fikhî mezhep olarak Şâfi'î, itikâdî mezhep olarak Sünnî/Eş'ârî, tarikat olarak da Nakşibendî olduğu mülahaza edilecektir.¹⁷ Tasavvufta tarikatın gerekli olduğunu düşünen pek çok âlim gibi Ahmed-i Hânî de bu görüşü benimsemiş ve *Mem û Zîn* adlı eserinde;

Me dî neqşek ji naqşe neqşibendan

Vebû qeydên di min yek yek ji zendan

¹³ Abdurrahman Adak, “Kürtler Dil ve Edebiyat”, *DİA Ek 2*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), s. 19.

¹⁴ M. Sait Özervarlı, “Şeyh Ahmed Hânî”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), c. 16, s. 32.

¹⁵ Yıldırım, *Ehmedê Xanî*, s. 31; Kaplan –Aydın, *Ehmedê Xanî*, s. 13.

¹⁶ Kelime anlamı telmî edilmiş, rengârenk olan mülemma' bir edbiyet terimi olarak her bir mısraı farklı bir dilde olan beyit ve böyle beyitlerden mürekkep şiiir anlamına gelmektedir. Bkz: Muallim Nâcî, “Mülemma” *Lügat-ı Nâcî*, hzr: Ahmet Kartal (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), s. 472; Şemseddin Sami, “Mülemma”, *Kâmûs-ı Türki*, (Balıkesir: Altınpost Yayıncılık, 2012), s. 1403.

¹⁷ Yıldırım, *Ehmedê Xanî*, s. 20.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Anlamı: *Bir nakış gördük Nakşibendîlerin nakışlarından; Kollarımdaki bağlar tek tek çözüldü.*

diyerek Nakşibendî tarikatı müntesibi olduğunu dile getirmiştir.

Kelime anlamı itibari ile varlığın birliği ve varlıkta birlik¹⁸ anlamına gelen vahdet-i vücûd varlığın vâhid olan Hakk'ın vücûdu ile mevcut olduğunu ve O'nun varlığına zâid olan herhangi başka bir varlık ile mevcut olamayacağı¹⁹ anlamında kullanılan tasavvuf ıstılahıdır. Varlığı zorunlu ve mümkün olarak ele almadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alan vahdet-i vücûd düşüncesine²⁰ göre eşyanın kadîm âlem haricinde bir varlığı yoktur.²¹ Zorunlu ve mümkün varlığın iki kutbu olarak sayılmak sûretiyle Hak ile yaratılmışları izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Vahdet-i vücûd ilgili yapılan çalışmalar bu terimin ilk olarak kim tarafından kullanıldığı konusunda farklı görüşler ortaya koymaktadır. Bu terimin İbnu'l-Arabî tarafından kullanılmadığı konusunda ittifak halinde olan araştırmacılara göre vahdet-i vücûd terimi daha sonra İbnu'l-Arabî takipçileri tarafından kullanılmış ve İbnu'l-Arabî'nin düşüncelerini ifade eden bir terim olarak kabul görmüştür. Terim her ne kadar ilk defa Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) tarafından kullanılmış olsa da bu kullanım metafizik terimi olarak tanımlanamaz. Söz konusu metinlerde vahdet-i vücûd, kelime anlamında geçmektedir.

Tebliğ konumuz açısından üzerinden durulması gereken noktalardan biri vahdet-i vücûd nazariyesinin Tanrı-âlem ilişkisine nasıl baktığı meselesidir. Bunu ortaya koyduğumuz ölçüde Ahmed-i Hânî'nin “tavattun” fikrini anlamış olacak ve iki görüş arasındaki ortak veya farklı noktaları belirtmiş olacağız. birlik-çokluk ilişkisi veya birlikten çokluğun nasıl çıkacağı meselesi vahdet-i vücûdun asıl meselesi olan Tanrı-âlem ilişkisini açıklamaktadır. Nitekim bunu anlamak Tanrı-âlem arasındaki tesir-teessür, fiil-infial ilişkileri, kötülük, çokluk, bilgi vb. sorunları ele almayı ve anlamayı beraberinde getirir. Sûfiler bu konuda filozoflardan ve kelamcılardan ayrı olarak bir tavır sergilemiş ve birlikte çelişmeden çokluğu açıklamaya çalışmışlardır.²² İbnu'l-Arabî birlikten çokluğun nasıl çıkacağını açıklarken Eş'ârîler'in ilâhî sıfatlar teorisini yeniden yorumlar. İbnu'l-Arabî'ye göre ilâhî sıfatlar konusu ancak ilâhî sıfatların kabulü ile açıklanabilir. Bu yönüyle İbnu'l-Arabî metafizikte aklı merkeze alan filozoflardan ayrılır ve bilgi kaynağı olarak vahyi kabul eder. Çünkü Tanrı'nın birbirine zıt sıfatlara sahip olduğu bilgisini veren kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir.²³

Bu bilgiler doğrultusunda Ahmed-i Hânî, Allah-âlem ilişkisini açıklarken;

Nînin te tecezzu' û temekkun

¹⁸ Ekrem Demirli, “vahdet-i vücûd”, *DİA*, (İstanbul: TDY Yayınları, 2012), c. 42, s. 431.

¹⁹ Refik el-Acem, *Mevsû'atu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, (Beyrut: Mektebetü Lûbnan Nâşirûn, 1999), s. 1034.

²⁰ Demirli, “vahdet-i vücûd”, s. 431.

²¹ Refik el-Acem, *Mevsû'a*, s. 1035.

²² Demirli, “vahdet-i vücûd”, s. 432.

²³ Demirli, “Vahdet-i vücûd”, s. 432.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Amma tu di wan dikê tewettun

Anlamı: *Ne parçalanın ne belli bir yer işgal edensin; Ama tüm yaratıkları kendine vatan edinensin.*²⁴

Beytinde görüldüğü üzere “tavattun” kelimesini kullanmaktadır. Hânî'nin bu kelime ile ne anlatmak istediği veya tasavvuf literatüründe bu kelimenin Hânî'nin kastettiği anlamda kullanılıp kullanılmadığını tartışmadan önce tavattun kelimesinin sözcük anlamları ve ıstılahî kullanımları üzerinde duracağız.

Tavattun kelimesi Arapça olup “Tefe‘ul” bâbındandır. Tavattun kelimesinin sözcük anlamlarını şöyle sıralayabiliriz;

1. Kelimenin kökü olan “vatan” ikâmet edilen yer anlamına gelir. Tavattun ise mekan, yurt edinme²⁵ anlamındadır. Yine nefsin tavattun ettiği yer onun iskân ettiği yer²⁶ anlamına gelir.
2. Vatan, insanın ikâmet ettiği ve karar kıldığı yerdir. İnsan burada doğmuş olsa da olmasa da insan için aynı durum söz konusudur.²⁷
3. Tavattun bir yeri kendine vatan edinme, mutavattın da bu mekanda karar kılan kimse²⁸ anlamına gelmektedir.

Kaynaklarda da görüldüğü üzere tavattun; kelime anlamı itibariyle yerleşme, vatan edinme, karar kılma anlamlarına gelmektedir. Ahmed-i Hânî'nin tavattun kelimesini yukarıda belirtilen anlamlar doğrultusunda yeni bir bakış açısıyla sunması kelimenin kök anlamı itibariyle yerinde bir kullanım olmuştur. Nitekim Hânî “*emma tu di wan da dikê tewettun/Ama tüm yaratıkları kendine vatan edinensin*” derken Allah'ın varlıkları kendine vatan edinmiş olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta; zâtî gereği sonsuz, kadîm ve de zorunlu olanın sonlu, muhdes ve de mümkün olanda karar kılmasının tavattun kelimesi ile ifade edilebilme durumudur. İşte bu sebepten tasavvuf literatüründe tavattun kelimesinin mezkur anlamıyla daha önce de kullanılıp kullanılmadığının ortaya konması Ahmed-i Hânî'nin meseleye olan bakışını anlamada açıklayıcı olacaktır.

²⁴ Yıldırım, *Ehmedê Xanî*, s. 68.

²⁵ Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, “vatan-tavattun”, *Tâcu'l-Arûs*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1306/1888), s. 363; Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî, “vatan-tavattun” *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Mısır: Dâru'l-Me'mûn, 1357/1938), c. 4, s. 276.

²⁶ Zebîdî, “vatan-tavattun”, s. 363; Fîrûzâbâdî, “vatan-tavattun” s. 276.

²⁷ İbrahim Mustafa ve diğerleri, “vatan” *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, t.y.), c.1, s. 1054; Mustafa Çağrı, “vatan”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, c. 42, sy. 563.

²⁸ Seyyid Muhammed Ali Dâî el-İslâm, “tavattun” *Ferheng-i Nizâm*, (y.y.: t.y.), c. 2, s. 334; Muhammed Muîn, “tavattun” *Ferheng-i Fârisî*, (Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr 1364 hş.), sy. 1167.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İstılâh; ilimde, fende, sanatta özel anlamı ile kullanılan kelime ve terkiptir.²⁹ Bir kelimenin ıstılâhî anlamda kullanılması kelimenin gerçek anlamından ziyade kullanılmış olduğu ilim dalına göre kazanmış olduğu yeni anlamlardır. Ahmed-i Hânî'nin tavattun kelimesini kullanması bu doğrultuda ve kendine özgü bir kullanımdır diyebiliriz. Nitekim yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde başvuru kaynaklarından olan Abdurrezzak Kâşânî'ye (ö. 730/1309) ait *Istılâhât-ı Sûfiyye*, Abdurrezzak es-Semerkandî'ye (ö. 887/1482) ait *Istılâhât-ı Sûfiyye*, Muhammed Ali et-Tehânevî'ye (ö. 1158/1745) âit *Keşşâfu'l-Istılâhâti'l-Funûn*, Eymen Ahmedî'ye âit *Kâmûsu'l-Mustalahâti's-Sûfi* ve Refik el-Acem'e ait *Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*'de tavattun kelimesinin ne kelime anlamına ne de ıstılâhî anlamına dair herhangi bir bilgi ile karşılaşmadık. Bu bilgiye dayanarak tavattun kelimesi tasavvufî literatürde Hânî'nin kullandığı anlamda daha önce kullanılmamıştır diyebiliriz.

Bunun yanında yakın dönemde yazılan tasavvuf ıstılâhları sözlüklerinde tavattun kelimesi yer almamakla birlikte kelimenin kökü olan “vatan” kelimesi için şöyle bir kullanım görmekteyiz; vatan, kulun özel bir hal ve makâmda istikar kılmasıdır. Buna göre ibadet, mârifet, melâmet, müşâhede vb. kulun karar kıldığı makâmlardandır yani kulun vatanıdır.³⁰ Yine vatan zâhidin nefsi, âriflerin gönül mârifetidir. Nefsi şehvet ve arzulardan uzak turmak, ibâdet vatanının kurtuluşuna sebep olur. Vatan için hâlin bittiği ve kulun karar bulduğu yer³¹ anlamı da kullanılmaktadır. Dikkat edilecek olursa vatan kelimesi burada kulun karar kıldığı bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Hânî'nin tavattun kelimesi ile kastettiği anlam tam tersidir. Yani Hânî, tavattune getirmiş olduğu anlama göre Allah'ın varlıkları vatan edinmesinden ve onlarda karar kılmasından bahsetmektedir. Bu açıklamalar doğrultusunda Ahmed-i Hânî'nin;

Qet'a ne bi ittîsal û tehlîl

Mehza ne bi înfîsal û tehvîl

Nînin te tecezzu' u temekkun

Emma tu di wan dikê tewettun

Anlamı: *Bu asla değildi birleşme ve yerleşme; Değildi tam bir ayrılma ve dönüşme; Ne parçalanan, ne belli bir yer işgal edensin; Ama tüm yaratıkları kendine vatan edinensin.*

Beyitlerinde görüldüğü üzere ve de kaynaklarda bu konuda herhangi bir bilgiye rastlamamamız neticesinde şunu söyleyebiliriz; tavattun kelimesi ıstılâhî anlamı itibariyle Allah'ın varlıkları kendine vatan edinmiş olması anlamında kendine özgü bir biçimde Ahmed-i Hânî tarafından kullanılmıştır. Hânî

²⁹ Muallim Nâcî, “İstılâh”, s. 243.

³⁰ Seyyid Câfer Seccâdî, “vatan” *Ferheng Lügât ve Istılâhât ve Ta'birât-ı İrfânî*, (Tahran: Sehâmi-yi Âmm, 1362/1983), sy. 489.

³¹ Ethem Cebecioğlu, “vatan” *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), s. 285.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bu kelimenin geçtiği beyitten önceki beyitte aslında kullanmış olduğu anlam için bir ön açıklama yapmış ve bu kelimeye getirmiş olduğu anlamın ittisâl,³² tehlîl,³³ infisâl³⁴ ve tehvîl³⁵ olmadığını belirtmiştir. Hânî ikinci beyitte tecezzi ve temekkün fikirlerini de reddetmektedir. Çünkü ona göre Allah’ın varlıkları vatan edinmesi, Allah’ın bölünerek onlardan bir parça haline gelmesi ya da varlıkların Allah’tan bir parça haline gelmesi anlamına gelmemektedir.³⁶

Sonuç

XVI-XVII. yüzyıllarda yetişmiş önem bir Kürt alim olan Ahmed-i Hânî dönemin en iyi medreselerinde okuyup çok yönlü yetişmiştir. Anadili ve eserlerini kalme aldığı dil olan Kürtçe’nin yanında Farsça, Arapça ve Türkçe’ye bu dillerde şiir yazacak kadar hakimdir. Âlim olmasının yanında mutasavvıf ve şâir kişilikleri ile de ön plana çıkmıştır. Onun en önemli eseri mecazî aşktan ilâhî aşka gidişi tasavvufî bir dille kaleme aldığı *Mem û Zîn* adlı eseridir. Hânî bu eserinde müzikten astronomiye, Kürt realitesinden astrolojiye olmak üzere pek çok konuya yer vermiştir.

Hânî’nin özel bir başlık açtığı tasavvuf terminolojisinde ılımlı vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd fikirlerini benimsediğini görmekteyiz. Vahdet-i vücûd, varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Buna karşılık Hânî; infisâl, ittisâl, tehlîl ve tehvîl gibi varlıkların Allah ile birleşmesi veya ayrılması anlamında kullanılan fikirlere karşı çıkmıştır. Hânî bu fikirlerinde Mevlânâ ve Câmî gibi düşünürlerden de etkilenmiştir. Hânî vahdet-i vücûd meselesi doğrultusunda kendinden önce ve sonra kullanımına rastlamadığımız tavattun kelimesini ıstılâhî anlamda kullanmaktadır. Kelime anlamı itibariyle vatan edinme, bir yerde karar kılma anlamlarına gelen tavattun Hânî tarafından bu doğrultuda kullanılmış ancak Allah’ın varlıkları kendine vatan edinmesi anlamında yeni bir bakış açısıyla sunulmuştur. Tüm bunlar Kürt edebiyatında çığır açan önemli bir şair olan Ahmed-i Hânî’nin tasavvufî düşüncelerinin derinliğini ve önemini ortaya koymaktadır. Nitekim o vahdet-i vücûd meselesinde kendinden önceki fikirlere etkilenmiş ancak bunu kendine özgü bir biçimde dile getirmiştir. Bu da Ahmed-i Hânî’nin yenilikçi olma kimliğini ortaya koymaktadır.

³² Bitişmek, bitişiklik, vuslat, ermek, kavuşmak. Kulun kendi varlığını tek olan varlıkla bitişik görmesi ve kendi varlığını dikkate almaması anlamına gelmektedir. Bkz: Süleyman Uludağ, “ittisâl” *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcı Yayınları, 2002), s. 196.

³³ Yerleşme, geçişme, bir varlığın bedenlen veya ruhen Allah’ta yer alması anlamına gelmektedir.

³⁴ Ayrılmak, kopmak. Tasavvufî literatürde iki cihandan kopmak ve mâsivâyâ bakmamak anlamına gelmektedir. Bkz: Uludağ, “infisâl”, s. 185.

³⁵ Dönüşme, bir varlığın Allah’a ya da Allah’ın bir varlığa dönüşmesi fikridir.

³⁶ Yıldırım, *Ehmed Xanî*, s. 78.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kaynakça

Açıköz, Nâmik. “Türkçe ve Kürtçe Mem u Zin ile Fuzûlî'nin Leylî vü Mecnûn Mesnevîsinin Mukayesesi”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 2/4: 37-50. 2007.

Adak, Abdurrahman. “Kürtler Dil ve Edebiyat”. *DİA Ek 2*. 17-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Cebecioğlu, Ethem. “vatan” *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Çağmar, M Edip. “Ahmed-i Hanî'nin Hayatı ve Eserleri”. *Büyük Âlim ve Mutasavvıf Ahmed-i Hanî*. ed. İrfan Aslan. 16-40. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2012.

Çağrı, Mustafa . “vatan” *DİA*. 42: 563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Demirli, Ekrem. “vahdet-i vücûd” *DİA*. 42: 431-435. İstanbul: TDY Yayınları, 2012.

Fîrûzâbâdî, Mecdudî. “vatan-tavattun” *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Mısır: Dâru'l-Me'mûn, 1357/1938.

İslâm, Seyyid Muhammed Ali Dâî. “tavattun” *Ferheng-i Nizâm*. y.y.: t.y.

Karabey, Turgut. “Ahmed-i Hânî (1651-1707) Hayatı, Eserleri ve Mem o Zin Mesnevisi”. *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 30: 57-64. Erzurum: 2006.

Kaplan, Abdurrahman – Hasan Aydın. *Ehmedê Xanî*. 5/1: 5-22. İstanbul: UKAM Yayınları, 2013.

Muîn, Muhammed. “tavattun” *Ferheng-i Fârisî*. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1364 hş.

Mustafa, İbrahim ve diğerleri. “vatan” *el-Mu'cemu'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, t.y.

Nâcî, Muallim. “Mülemma” *Lügat-ı Nâcî*. hzr: Ahmet Kartal. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Özervarlı, M. Sait. “Şeyh Ahmed Hânî” *DİA*. 32: 31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Refîk el-Acem. *Mevsû'atu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1999.

Sami, Şemseddin. “Mülemma”, *Kâmûs-ı Türkî*. Balıkesir: Altınpost Yayıncılık, 2012.

Seccâdî, Seyyid Câfer. “vatan” *Ferheng Lügât ve Istılâhât ve Ta'birât-ı İrfânî*. Tahran: Sehâmi-yi Âmm, 1362/1983.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Timurtaş, Abdullah. “Ahmed-i Hanî’ye Göre İlâhî Aşk”. *Büyük Âlim ve Mutasavvıf Ahmed-i Hanî*. 81-95. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2012.

Uludağ, Süleyman. “ittisâl” *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.

Xanî, Ehmedê. “Giriş” *Mem û Zîn*. çevr. Mehmet Kaplan. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2014.

----- . *Mem û Zîn*. çevr. Kadri Yıldırım. İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.

----- . *Nûbara Biçûkan Akîde-i İman*. hzr. Hüseyin Esen, Osman Tunç. İstanbul: Ağrı Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2016.

Zebîdî, Muhammed Murtaza. “vatan-tavattun” *Tâcu’l-Arûs*. Mısır: el-Matbaatu’l-Hayriyye, 1306/1888.

III. OTURUM/ III. SESSION

30 Eylül 2018 Saat: 09:00- 10: 30

30 September 2018 Time: 09:00- 10: 30

TASAVVUFTA İNSAN TASAVVURU

ABDURRAHİM ARVASÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN

Orta Asya'dan Anadolu'ya İrfan

Geleneğinde İnsan Tasavvuru

Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN

Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İnsan Anlayışı

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Emin SEYHAN

Büyük Islahatçı Abdullah b. Yasin'in

Mutasavvıf Murabıtlar Hareketinin

İnşasındaki Rolü Ve Davet Metodu

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim OFLAZ

İnsan ve Maneviyat

Öğrt. Gör. Nazım ÇINAR

**Orta Asya’dan Anadolu’ya
İrfan Geleneğinde İnsan Tasavvuru:
Ahmed Yesevî-Ahmed-i Hânî Mukayesesi**

Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN

Atatürk Üniversitesi

Giriş

Orta Asya İslam ile tanış olduğundan beri burada yetişen çok sayıda âlim, İslami ilimlerin ve İslam medeniyetinin inşasında hayati rol almışlardır. Bu bölgenin dikkat çeken özelliği *Ehlü’r-Rey* ekolünün en önemli temsilcisi olan Ebu Hanîfe (150/767)’nin hem itikâdî hem de fikhî görüşlerinin bu topraklarda kök salması ve daha sonra da özellikle Mâturidîlik kanalıyla Türkler üzerinde çok ciddi din ve dünya görüşü oluşturmasıdır.

Türkler Müslüman olmaya başladıktan sonra kendilerini huzurunda buldukları ilk gönül adamı Ahmed Yesevî (ö. 562/1166-67) olmuştur. Onun hizmetleri devam ederken dünyaya gelen Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221) ise Türkistân bölgesinin dini hayatına damgasını vuran ikinci isimdir. Bir asır sonra bu topraklara yön veren isim Bahâeddin Nakşibendî (ö. 791/1389) olacaktır. Bu üç ismi, Orta Asya’nın İslamlaşması ve onların rehberlik ettiği din ve dünya görüşü Anadolu’nun da içlerinde bulunduğu farklı coğrafyaları etkileyecektir. Bu etkiyi bugün dahi Rus kültürü ve etkisi altındaki Türk dünyasındaki insanların İslâmî kimliklerini muhafaza ediyor olmalarında görmek mümkündür.

Orta Asya’dan yayılmaya başlayan İslam ışığının karşılık bulduğu bir diğer bölge de doğu Anadolu’dur. Müderris, sûfî, şair ve filozof Ahmed-i Hânî de bu bölgede yetişen önemli âlimlerden

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

biridir. İslâm İrfân geleneğinin on yedinci yüzyıldaki önemli isimlerinden biri olan Ahmed-i Hânî Hicri 1061, Miladi 1651 yılında doğdu. Hânî lakabını Hakkâri yakınlarındaki Hân köyünden veya burada yaşayan Hânî aşiretinden ya da mensubu olduğu Hânîyan ailesinden aldığı tahmin edilmektedir.¹

Bu tebliğde fikirleriyle Orta Asya’yı ve Anadolu dini hayatını şekillendiren önemli iki gönül insanı Ahmed Yesevî ile Doğu’nun parlayan yıldızlardan biri olan Ahmed-i Hânî’nin insan tasavvurları bakmak istiyoruz. Temel kaynaklarımız Ahmed Yesevî’nin *Divân-ı Hikmet*’i ile Ahmed-i Hânî’nin meşhur eseri *Mem û Zîn* olacaktır.

I. Tasavvufta İnsan

İnsanın neliğine ilişkin sorulara farklı disiplinlere göre cevaplar bulmak mümkündür. Örneği felsefenin, bilimin sanatın her bir akımın kendi paradigmasına göre bir insan tanımı vardır. Din olarak İslam’ın da bir tanımı vardır. Bunu Kur’an ve hadislerden izlemek mümkündür. İnsan Kur’an-ı Kerim’de daha çok evsafıyla ve karakteriyle sunulur. Buna göre insan, daima zayıf ve Allah’a muhtaç; topraktan yaratılmış, bir ümmet iken ihtilafa düşüp dağılmış, aceleci bir karaktere sahip, isyana mütemayil, mağrur, şımarık ve nankör gibi negatif bir dille sunulmuştur. Öte yandan insan, varlıklar arasındaki mükemmel bir yaradılışlı, ahsen-i takvim sırrının mazharı ve Allah’ın sıfatlarının tecelligahı, yeryüzünde Allah’ın halifesi gibi olumlu bir sunuma da sahiptir. Kısaca İslam’ın insanı ruh ve beden kabiliyetleri bakımından canlıların en mükemmeli (ahsen-i takvim), şan ve şeref sahibi (mükerrem), Yüce Allah’ın yeryüzünde iradesini temsil etme ve orada ilahi hükümranlılığı gerçekleştirmekle görevli “halife”si olarak özel konumuna işaret edilmektedir.²

İslâm düşüncesinde insanın değeri, konumunun net olarak görülmesi için başka kültür ve dinlerin insan algısıyla mukayese bize fikir verecektir. Bu bağlamda örneğin biz, İslam’ın insan tipolojisi ile modern insan tipolojisini karşılaştırdığımızda bariz farkları görebiliriz. Modern insanda çoğulculuk adı altında tek bir temele dayalı olmayan dağınık ilkeler sistemine karşılık İslâm’daki tevhid ilkesi; modern insanın sorumlulukları gölgeleyen özgürlük vurgusuna karşılık İslâm insanında özgürlüğü de içine alan sorumluluk; modern insanın manevî değerlerden soyutlanmasına karşılık İslâm insanının değerlere bağlılığı; bütün bunlara bağlı olarak da modern insanın varlık karşısında kendini kanıtlamak için başkaldırı içerisinde olması karşısında İslâm insanının Yüce Varlık karşısında boyun eğerek var olması sayılabilir.³

Bu genel çerçeveye çizildikten sonra tasavvufun insan anlayışına geçilebilir. Tasavvuf düşüncesinde insan ruh-beden bütünlüğü içerisinde ele alınmaktadır. İlk bakışta düalizm olduğu

¹ M. Sait, Özverimli, “Şeyh Ahmed Hânî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 31-33; Salih Geçit, “Hoca Ahmed Yesevî İle Şeyh Ahmed-İ Hânî’nin Divân-ı Hikmet ve Mem u Zin Eserlerindeki İtikadî Esasların Mukayesesi”, [Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi](#), Cilt 13, Sayı 1, 123-156, s. 129.

² İlgili ayetler için bkz. Tin 95/1-5; İsrâ 17/70; Bakara 2/21, 30; Ahzâb 33/72; Mü’minün 23/115; Kıyâme 75/36; Zâriyât 51/56; Mülk 67/2; Ali İmrân 3/185.

³ Zafer Erginli, “İslam Medeniyetinin İnsan Tasavvuru ve Tasavvuf Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 2010, cilt: XXI, sayı: 1, s. 40-51, s. 42.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

yanılsamasına sebep olsa da bu birliktelik, İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240)'nin kullandığı kavramlar içerisinde *cemiyet*, Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın dilinde ise *âlemî kübrâ/âlem-i kübrîst* olarak adlandırılmıştır. Bu yaklaşıma göre insan bir yandan -zâtî değil- sıfatları itibariyle ilâhî surette yaratılmış, diğer yandan ise âlemin bir minyatürü kılınmıştır. Ancak bu minyatür kılınışı, Hz. Ali'nin bir dörtlüğünden de mülhem olarak Mevlânâ'nın ifadesiyle görünüşte bir minyatür kılınışı olup, gerçekte insanı âlemden büyük yapan şey, küçücük cüssesi içinde tüm âlemlerle beraber, o âlemi idrak edip onda belli değerler doğrultusunda tasarrufta bulunmasını sağlayacak bilince sahip kılınmış olmasıdır. Bir yandan maddî ve manevî unsurları varlık bakımından bir ikilik söz konusu olmadan kendisinde taşıyan, fakat diğer yandan ahlâkî düzlemde bir çelişki varlığı olan insan, *birlikte çokluk, çoklukta birliğin* tezahür ettiği bir varlık olarak karşımızda durmaktadır.⁴

Görüşlerini nasslar ışığında yapılandıran sûfiler, bu yapıdaki insanın bir yönüyle ilâhî isim ve sıfatların bir taşıyıcısı, diğer yandan da âlemin küçük bir örneği olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu yönü de onu yeryüzünde Allah adına tasarruf yetkisine sahip olan bir varlık konumuna yükseltmektedir. Âlemin küçük bir örneği olması, her türlü iyi ve kötünün de onda toplanmasını, dolayısıyla hem dikey açıdan görülen ve görülmeyen âlemlere nispetle, hem de yatay açıdan bilinç ve değer sahibi olma bakımından insanın çift kutuplu ve henüz tamamlanmamış bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çift kutupluluk ve tamamlanmamışlık durumu, din dışı felsefi akımlar tarafından da tespit edilmektedir.⁵

II. İrfân Geleneği

Hakikat arayışı içerisinde olmak insanın kadim öyküsüdür. Esasen bu, insanı insan yapan unsurdur. İnsanın bu yürüyüşü gerçekleştirmesinde düşünce, tefekkür, bilim, İrfân önemli saç ayağıdır ve bunlar da kendi içlerinde bir sürekliliğe sahiptirler. Bu devamlılık belli bir süre sonra gelenek oluşturur. Ancak bu, rastgele kurulmuş bir gelenek olmaktan çok varlığını sürdüren, karşılaştıkları yeni geleneklerle büyüyen, birlikte yeni formata kavuşarak mayalanan bir sürecin de adıdır. Burada bir dil, üslup ve yeniden idrak etme, algılama söz konusu olur. Evrensel bir hakikati ve bir gerçeklik alanını kendince alımlar, yorumlar, bundan çıkartabilecek, kendi kapasitesi çerçevesinde oluşturabileceği büyük eserler ortaya koyar.

İslam-kültür tarihi ve geleneğindeki metodolojiler farklı kavramlarla tanımlar. Cabiri, usulcü, fakih, edebiyatçı ve kelamcılarının bütün farklılığa rağmen, usullerini ve anlama yöntemlerini “*beyan*”; mantıkçı ve felsefecilerin usullerini “*burhan*”, sûfilerin, Şîîlerin ve Bâtınîlerin metodolojilerini ise “*irfân*” kavramıyla tanımlamıştır. Ona göre sûfiler, bilgi sistemlerini ifade ederken bilginin en üst derecesine *marifet* adını verdikleri için onların metodolojisine irfân adı verilmiştir.⁶

⁴ Erginli, 42.

⁵ Erginli, 42. Ayrıca bkz. Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, Çev. Tayfun Atay, İletişim Yayınları, Ankara 2004, s. 249, 267-268.

⁶ Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu vd.) İstanbul, 2000, s. 329. Detay için bkz. Ahmet Yıldırım, “İslâm Düşünce Geleneğinde İşârî ve İrfânî Yorum”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, cilt: II, s. 465-483.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sözlükte “bilmek, tanımak, kavramak” anlamına gelen irfân kelimesi, aynı kökten türeyen *marifet* sözcüğüyle aynı anlama gelmektedir. Marifet lügatte, “bilgi, tecrübi ve ameli bilgi, tanımak, aşinalık” manalarına gelmektedir.⁷ Kalbe keşf ve ilham şeklinde ilkâ edilir.⁸ İstilahta ise duygu ve tecrübe ya da akıl ve nakil yoluyla değil, batını şühûd ve buluşla elde edilen özel bir bilgi ve marifet kastedilmiş, daha sonra bu müşahede ve mükâşefelerden bahseden ilme “irfân” denmiştir.⁹ Mutasavvıflarda İrfân kavramı, keşif ve ilhâm yoluyla kalbe gelen ve umumiyetle aklî bilgiden üstün bir değer taşıdığı düşünülen bilgi çeşidine işaret etmek üzere kullanılmaktadır.¹⁰

Sûfilere göre irfân, bir bilgi sistemi, bilgi elde etme yöntemi ve aynı zamanda bir dünya görüşüdür. Onların başlangıçtan itibaren bilgiyi iki kısma ayırdıklarını biliyoruz: Biri akıl ve duyularla elde edilen zahiri bilgi; diğeri keşf ve ilham ile elde edilen hakiki bilgi türüdür. Marifet ancak keşif ve ilhâm ile elde edilebilirken, keşif hem bilgi kaynağı hem de anlama yöntemidir.¹¹ Bütün bunlardan tasavvufî yorumculuğu belirleyen en önemli faktörün sûfilerin sahip olduğu marifet anlayışı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Muhasibi (ö.243/857) ve onun tasavvuf anlayışını devam ettiren sûfiler marifeti, Allah’ı bilmek, nefsi bilmek, şeytanı bilmek ve amelleri bilmek şeklinde ele almaktadırlar. Marifetin bu dört bilgisi amelî-tasavvufî yorumların temelini oluşturmuştur.¹²

Bilgi söz konusu olduğu zaman üç gelenekten bahsedilebilir. Bunlardan birincisi; *bilgi bilimi üretme geleneğidir* ve en bariz şekilde kendisini ifade ettiği yer bilim tarihidir. İkincisi, *kavramlar ve genel soyut temalar üzerinde bilgiyi üreten* gelenektir. Bu da kendi içinde bir devamlılık halinde kendini ortaya koyar, *bu tefekkür ve felsefe geleneğidir*. Bir de insanı insan olmak bakımından ele alan, onun değerlerini, onun manevi değerini ve derinliğini düşünen, onu kendisi olmak kadar etrafına da yaygınlaştıran derin bilgi anlamında *İrfân geleneği* vardır. Gürsoy, Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî’yi İrfân geleneğinin başlatıcısı olarak görmektedir.¹³

Yesevî ile Ahmed-i Hânî arasında doğrudan bir ilişki ancak onlar *İrfân geleneği* ortak paydasında buluşturulduğunda anakronik olmaktan çıkar. Çünkü bu gelenek içerisinde barındırdığı her türlü anlayış, kavrayış biçimi, çeşitli kavramlar, din ve dünya görüşü tarihten bugüne süregelen bir gelenek içerisinde var olmaya devam eder, gelişir, daha da derinden anlaşılır ve bu gelenek üzerinde tefekkür, felsefe yeni bilgi alanlarının oluşmasına katkı sağlar. Geleneğin içerisinde olmak, aslında evrensel paylaşımın içinde olmaktır, Ahmed-i Hânî konuştuğunda onun düşüncelerinin, şiirlerinin sanki Yesevî’den geliyormuş gibi olması işte bu evrensel paylaşım ortak paydasında buluşmanın sonucudur. Burada bir kültürün içinden fakat evrensel bir kavrayıştan bahsedebiliriz. Yani yerel kültürün içinde

⁷ Bkz. Rağib el-İsfehani, *el-Mufredat*, İstanbul 1986, s. 495-497; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İstilahları ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 316

⁸ Bkz. Cabiri, *Bunyetu'l-akli'l-arabi*, s. 251

⁹ Misbah Yezdi, “İslami İrfân ve Hikmet”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı* (25-27 Nisan 1997), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1997, s. 178.

¹⁰ Bkz. Ferhat Gökçe, *İslam İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu*, Ankara 2010 (Yayımlanmamış doktora tezi), s. 16.

¹¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu vd.) İstanbul 2000, s. 329.

¹² Gökçe, 17.

¹³ Kenan Gürsoy, “Bir İrfân Geleneğini Başlatmak: Ahmed Yesevî”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri* 28-30 Nisan 2016, Ankara, 2017, s. 47-51, s.48

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olsak da akıp gelen gelenek sayesinde evrensel bir kavrayış, düşünce ortaya konulmaktadır. İrfân geleneği tam da bunu sağlar. Asırlar öncesinde yaşamış bir sûfi ile kendinden asırlar sonrası yaşamış bir sûfinin duruş, düşünüş biçimlerinin aynı olması bu evrensel paylaşımın yansımalarıdır. İşte Mevlânâ’yı da içine alan, Yesevî ile belli bir dönemde başlatılmış olan, muhteşem bir akışla Doğu’dan Batı’ya doğru süregelen, donmadan akan bir akış, bir nehir vardır ve bunun adı *İrfân* geleneğidir.¹⁴

İrfân geleneğinin dikkat çeken özelliklerinden birisi kendine özgü bir dil, üslup inşa etmesidir. “Bu dil hikmetin dilidir. Öyle bir hikmet ki; kendisini bir dilin içinde açmaktadır. Bu dil ağdalı değildir, bu dil halkın konuştuğu bir dildir. Halk dediğimiz zaman belli bir yöreyi, belli bir kültürü, belli bir dönemi mi algılıyoruz? Hayır, bu dil tıpkı İpek Yolunda olduğu gibi ama muhteşem bir entelektüel ve irfânî yürüyüşle doğudan batıya doğru akıp geliyor, kendi içinde topluyor, toparlıyor. İnsanı ve evrensel bir ufku ifade ediyor.”¹⁵ Bu dilin hedefi ki, bu aynı zamanda irfân geleneğinin en önemli hedefidir- *ilim*, *felsefe* ve *sanat* değerleri üzerine kurulacak İslam medeniyetinin ihtiyaç duyduğu insan tipini yetiştirmektir. Çünkü medeniyetlerin kurulmasını, yükselmesini, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmesini sağlayan temel, bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan şey, *insan* unsurudur. Medeniyet arayışında insan; insan unsurunda ise onun bağlı olduğu kendini ve kültürel kodlarda nasıl tanımlandığı önemlidir.¹⁶

Her bir medeniyetin insan tipi, mekân, zaman, bilgi, tabiat, insan ve Tanrı ile ilişkileri hakkında fikir verecek ipuçlarını da taşır.¹⁷ Bir medeniyete mensup olan insan tipinin ortaya çıkışında sürükleyici örneklerin varlığı bir gerçektir. İşte İslam dünyasının doğusu ve batısında yetişmiş birçok irfân geleneğinin önemli isimleri bir yandan medeniyet üretecek insan tipinin örnekleri olarak karşımızda dururken diğer yandan medeniyetin taşıyıcı unsuru olacak insanların yetişmeleri için gerekli teolojik alanları fikirleriyle doldurmuşlardır. Onların dini hayata dair sahip oldukları kurucu fikirleri, insan tasavvuru, sonraki süreçte Müslümanların medeniyetlerini inşa ederken dayandıkları varlık zemini olarak işlev görmüştür.

İrfân geleneğinde düşünceler hikmetler üzerinden dillendirilir. Yesevî *Divan*’ın da Ahmed-i Hânî ise *Mem û Zîn*’inde bunu yapmışlardır. Onlar eserlerinde bir yandan kendilerini ifade ederken diğer yandan koca bir medeniyetin insan anlayışını aynı dilden sunmuşlardır. Bu nedenle irfân geleneğindeki *Hikmet*, “hem hikmetin dilidir, hem de dilin hikmetidir. Bilim gibi belki laboratuvarlar oluşturmuyor ya da felsefe gibi kavramlar dünyasında oluşturmuyoruz bu dili. Bu dil hayatın içinde buluşmuş, hayatın içinde oluşanlar üzerinden oluşmuş; hayatın içinde o kültürün, hem de İslam öncesinde yaşadıklarını da bir şekilde dönüştürerek İslam adına tekrardan algılatarak oluşmuştur. Ama hayatın içinde şimdi yeniden dönüştürecek bir medeniyet dili halinde kendini ifade etmiştir. Dönüşerek gelinmiş o seviyeye, İslam’la evrensellik kazanmış, bir Hak bilinci kazanmış standarttır. Şimdi de o sadeliğe rağmen dönüştürecek bir medeniyet dili halinde kendisini ifade etmiştir. Hüneri, sadece kavramlar dünyasını değil, hayatı

¹⁴ Bkz. Gürsoy, s.49.

¹⁵ Bkz. Gürsoy, s.49.

¹⁶ Bkz. Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki, *Divân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, cilt: II, sayı: 3, s. 1-53, s.10.

¹⁷ Bkz. Davutoğlu, s.35-38.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ifade etmesindedir. Hayatı insan için ifade etmek demek, o hayatın içinde yaşayan insanı en olgun, kâmil yönüyle ifade etmektir. İşte bu olgun yön idealar dünyasındaki bir olgunluk değildir. Bu; yaşayan, halkın içinde yaşayan, halkla bütünleşerek yaşayan, ama geçmiş irfânı da kucaklayan, geleceğe doğru açan bir insanıdır. Bu insan kendi içinde o sadelikte evrenselliği yakalamış bir insandır.”¹⁸

İrfân geleneğinin Türkistan’da tohumları atılıp, daha sonra Horasan, Azerbaycan, Anadolu, Balkanlar ve Rumeli gibi bir coğrafyanın üzerinde izlerinin bugün hala canlı bir şekilde görmenin altında, bu paradigmayı oluşturan kültür, kelimeler, insan anlayışı, hayata bakış, insanı ıskalamayan, insanı bir bütün olarak algılayan, kucaklayan, onu hayatın içinde ama hayatın hengâmesine kurban etmeyen bir anlayışın dünden bugüne devam etmesi gerçeği yatmaktadır. Dolayısıyla irfân geleneğini esoterik/bâtinî karakter taşıyan bir kavram olarak görmek eksikliklidir. Çünkü “irfân aynı zamanda bütünüyle, bütün sosyal tabaka ve farklılıklarda yaşanabilen, uygulama ve oluş halindeki bir yaşayış biçimidir. Buradaki irfân aynı zamanda bir pratik, bilgelik halidir. Ama hikmete doğru yönelme, hikmetle yönelme halidir. Burada okumuşu, yazmışı kadar; okuyamamış, yazamamış fakat gönülle idrak etmiş olan da vardır. Böyle bir gelenek kucaklayıcı, bire ve birliğe doğru götürücüdür. Böyle bir gelenek gönülle hareket eder. En sadeyi, en yüksek seviyede kullanarak bütün bir cihanı tutar, o cihan da bizi hem zat olarak, hem de medeniyet olarak kucaklaştırır.”¹⁹

İrfân geleneğinin aktif olarak varlığını sürdürmesinin bir yandan geçmiş ile gelecek arasında aktif bir köprü vazifesi gördüğünü, etnik veya kültürel aidiyetleri aşan “bir metafizik maneviyat bağı”²⁰ kurduğunu ifade etmek gerekir. Önemli sûfileri sonraki süreçlerde de cazibe merkezi kılan unsur, onların temsil ettiği hakikatin evrenselliğidir. Onlar bunu irfânî geleneğin devamı olmak suretiyle günümüze ulaşabilmişler ve bundan sonra da bu geleneğin sürdürülebilirliğini ortaya koyacaklardır. Onların sahip oldukları dil ve üslup öylesine tesirlidir ki, asırlar geçse de bu özelliğini kaybetmemektedir. Örneğin hikmetin dilini konuştuğu, hikmeti temsil ettiği için Ahmed Yesevî neredeyse bin yıl sonra bize yol göstermeye devam ediyor. Aslında Ahmed Yesevî bize hükümlerin ötesindeki hikmeti öğreten hekimdir. Ancak bugün hayatımızda çok sayıda hüküm yer almakta, hikmete nerdeyse hiç rastlanılmamaktadır. Hâlbuki işin hikmetini kavramadan hükümler sadece kuru, birer formal emirden ibarettir.²¹

İrfân geleneği içinde yer alan sûfilerin, âriflerin, hekimlerin eserlerinde toplumun her kesiminden insanın, eğitilmiş-eğitimsiz, kadın-erkek, genç-yaşlı istifade edebildiğini görüyoruz. Kullandıkları dilin evrenselliği, temsil ettiği hakikatin derinliği ile doğrudan bağlantılı olduğu için bir filozofun, bilim adamının, şairin, bakkalın, fırıncının, nakkaşın da bu âriflerin eserlerinden her daim istifade edebildiğini görüyoruz. Bunun en güzel tezahürlerinden birisi de sanatla doğrudan bu ilim ve hikmet geleneğinin ilişkisinin bu kadar güçlü kurulmuş olmasıdır. Bu geleneğin temsil ettiği hakikat

¹⁸ Gürsoy, s.50.

¹⁹ Bkz. Gürsoy, s.51.

²⁰ İbrahim Kalın, “Açılış Konuşması”, *1. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri* 28-30 Nisan 2016, Ankara 2017, s. 27-31, s.27.

²¹ Kalın, s. 28.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

insanın sadece aklına değil, aynı zamanda ruhuna da hitap ediyor. Çünkü insan sadece beyinden, akıldan ibaret değil; aynı zamanda onun bir ruhu, ruh dünyası ve duygu dünyası var. Bunlar arasındaki bütünlüğü sağlamadan da insanın bütünlüğüne ilişkin bir şey söylemek mümkün değildir.²²

III. Ahmed Yesevî’de İnsan Tasavvuru

Halkların İslamlaşması fetihler yoluyla olduğu kadar gezgin derişler vasıtalarıyla da olmuştur. Hatta denilebilir ki, sûfilerin tesiriyle yayıldığı yerlerde İslam’ın kalıcılığı diğer yönlerden feth edilenlere oranla daha ileridedir. Zira sûfi düşüncede her zaman öncelediği gibi esas hedef muhatabın gönül dünyasıdır. 1218’den itibaren Cengiz Han (ö. 1227)’in Batı’ya doğru yürümeye başlamasıyla birlikte dünyanın dengesi bozulmuş, bu hengâmenin belki de en faydalı sonucu çok sayıda âlim ve sûfinin Anadolu topraklarına göç etmesi olmuştur. Bu göç dalgası içerisinde Anadolu’nun İslamlaşması konusunda en büyük katkıyı Ahmed Yesevî’nin öğrencileri vermiştir. Bu nedenle Hoca Ahmed Yesevî, sadece Türk tasavvufunun değil aynı zamanda Anadolu’da var olan bütün tasavvuf hareketlerinin de merkezi olarak kabul edilmiştir. Moğol istilasından kaçarak Anadolu’ya gelen Ahmed Yesevî’ nin öğrencileri, onun tasavvuf anlayışı ve düşünce sistemini yaşayarak ve yayarak bu anlayışın Türkler arasında daha çok tanınmasına ve saygı duyulmasına neden olmuştur.²³

Ahmed Yesevî, tarikatını sevgi üzerine temellendirmiş ve bunu bazı detaylarıyla ele almıştır. İnsan sevgisinin esasları ve ilkelerini tasavvufi mahiyete uygun izah etmeye çalışmıştır. İnsan sevgisi hakkındaki görüşlerini yazdığı hikmetlerle dile getirmiştir. Müritlerin hoşgörü, tevazu, herkese iyilik yapmak ve âdâb-ı muaşeret gibi ilkeler ve takip edilecek metotlar sistematik bir şekilde ifade edilmiştir. Günlük hayatta insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkabilecek her türlü münasebette, davranış şekilleri bir bir ele alınarak, ilkeler hâlinde belirtilmiştir. Bu çalışma, Ahmed Yesevî’nin insan sevgisine yaklaşımını ve ele aldığı bazı prensipleri ele almaktadır.²⁴

Orta Asya Müslümanlarının sosyal ve manevi hayatı üzerinde yüzyıllarca tesir etmiş olan sûfi şair ve Yesevîye tarikatının kumcusu Ahmed Yesevî²⁵ sosyal alanda gösterdiği engin hoşgörü ve muhabbet ile irşat görevini yürütmüştür. Yesevî’nin hoşgörüsünün kaynağı sevgidir. İnsanları ikaz ve bilgilendirme görevini yürütürken de hoşgörülü davranmış ve “iyilikle mukabele etme” çizgisinden ayrılmamıştır. Ahmed Yesevî’nin temel düşüncesi Din ve Sünnet’e dayandığından her türlü hâl ve hareketinde bu mecradan ayrılmamıştır.²⁶

Yesevî, dervişinin takip edeceği metotları *şeriat*, *tarikat*, *mârifet* ve *hakikat* makamları şeklinde belirtmiştir. Bu makamlarda insana sevgiyle ve güzel ahlâk ile yaklaşmayı telkin eden unsurlar bulunmaktadır. İnsana yönelik davranışlarda sevgi ve merhametten ayrılmamaya dikkat çekilmiştir.

²² Bkz. Kalın, s. 29.

²³ Gıyasettin Aytas, “Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmeti’nde İnsan”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri* 28-30 Nisan 2016, Ankara 2017, s. 877-891, s. 879.

²⁴ M. Askeri Küçükaya, “Hoca Ahmed Yesevi’de İnsan Sevgisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2016, cilt: LII, sayı: 4, ss. 113-128, s.113.

²⁵ Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1991, 30.

²⁶ Kemal Eraslan, “Ahmed-i Yesevî’nin Hikmetlerinde Hoşgörü”, *Erdem*, A.K.M.D., 8/24, 778.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Yesevîliğin dört temel ilkesi olan *şeriat*, *tarikât*, *marifet* ve *hakikatte* bulunan bu dört unsurun her birinde insan sevgisini içine alan düsturlar bulunmaktadır. Bu düsturlar insanlarla yumuşak konuşmak ve yaklaşmak, insana hizmet etmek, insandan gelen eza ve cefaya tahammül etmek, hiç kimseyi incitmemek, fakirleri sevmek ve yardım etmek, hoşgörölü ve alçak gönüllü olmak şeklinde görülür.²⁷

Hikmetlerde de insan sevgisi konusu bu ilkeler ve makamlar çerçevesinde dile getirilmiştir. Yesevî'nin temel felsefesinde insan, Allah'ın mahlûku olduğu için sevilir. Hatta bu sevgiyle Allah'a ulaşma ümidi de beslenir. Zira yapılan her iyilik ve hayır, insanı Allah'ın hoşnutluğunu kazandırmaya götüren bir sebep olarak görülür. İnsana yardım etmenin Allah'ın emri olduğunu söyler. İnsana muhabbetle yaklaşmanın Allah'ın isteği olduğunu, bu yapıldığı zaman, Allah'a bizzat yapılmış gibi sevap kazandıracağı düşüncesindedir.²⁸ Allah'ın sevgisi ve rızası, Allah için insanlara yapılacak yardım ve yaklaşımda gizlidir. Allah'ın hoşnutluğu, sevgi ve merhametle tüm mahlûkata, özellikle insana yapılacak ihsanın içerisindedir. Yesevî, özellikle bu konu üzerinde büyük bir ehemmiyetle durmuştur.²⁹

İnsanlara sevgiyle ve adaletli davranmak Allah'ın da istediği bir konudur.³⁰ Buna göre, Ahmed Yesevî'nin insan sevgisinde kişileri kategorilere göre ayrı ayrı tutmak yoktur. Irk, dil, din ve cinsiyet farkı olmaksızın, engin bir sevgiyle herkesi kucaklama vardır. Zira Ahmed Yesevî, bu tarikata giren birisinin yetmiş edep ilmini bilmemesi ve yaşamaması durumunda mürit ve şeyh olduğunu söylemesinin yalan olduğunu hatta onun kâfir olacağını söylemiştir.³¹

Yesevîye'nin sisteminin merkezinde insan ve onun eğitimi yer alır. O, insanı olduğu gibi kabul eder ve olduğundan farklı gözükmenin insan için yük oluşturacağına işaret eder. Din anlayışını sadelik üzerine kuran inancın temel prensiplerini karmaşık olmaktan çıkarıp, halkın anlayışına ve irfânına göre sadeleştiren Ahmed Yesevî, İslam'ın Türkler arasında yayılmasında ve bu dine karşı derin bir muhabbet beslenmesinde önemli role sahip olmuştur. Yesevîlik, ulaştığı her toplumda özellikle Türkler arasında İslam'ın kolayca yayılmasına ciddi anlamda etki etmiştir. İnsan eğitimini sohbetler üzerinden yürüten Yesevî, kalp üzerine yoğunlaşır, oranın temiz kalmasını sağlar, zira orası merkezdir ve merkez temiz olursa tüm sistem temiz olacaktır. Sohbetin insan üzerindeki etkisinin Hoca Ahmed Yesevî 92. Hikmet'te şöyle ifade eder:

Erenler cemal görür dervişler sohbetinde;
Erenler meclisinde, nur yağar sohbetinde.
Ne dilese o olur dervişler sohbetinde;
Her sırlar açık olur dervişler sohbetinde.
Her kim sohbe geldi, erenden pay aldı,
Yabancı geldi, bilîş oldu dervişler sohbetinde.

²⁷ Küçükkaya, 114. Detay için bkz. Ahmed Yesevî, “Fakrnam'e”, Haz. Kemal Eraslan, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 1977, c. XXII, s.10 vd.

²⁸ Ahmed Yesevî, “Fakmâme”, 11.

²⁹ Küçükkaya, 115.

³⁰ Mümtetine, 60/8.

³¹ Küçükkaya, 115.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Her kim sohbeta geldi, gönlüne sır ulaştı,
Dostlar murad buldu dervişler sohbetinde.
Sıradan kişi gelse, seçkin olur; yıldız gelse, ay olur;
Bakır gelse altın olur dervişler sohbetinde.
Kibir ve hasedler ölür, içine sır dolar,
Göz açıp Hakk'ı görür dervişler sohbetinde.
Rasûl'e vahiy geldi, başından tâcını aldı,
Kalktı hizmetçilik yaptı dervişler sohbetinde.
Kul Hoca Ahmed sohbeta, dem vurur münâcâtta,
Zihi hoş saadette dervişler sohbetinde³²

Yesevî insanın gönül eğitimini sürdürürken buna engel olması muhtemel tehlikeleri dünya malına dalmak, dünyayı sevmek ki- onu insan olarak kabul görmez-³³ gösteriş peşinde olmak ve varlıklarıyla şımarmak olarak görür ve bu konuda uyarılarda bulunur.

O, 1. Hikmet'inde şöyle der:

*Dünyaya tapan soysuzlardan yüzünü çevir
Yüz çevirerek deryâ olup taştım ben işte³⁴*

İnsanı insan yapan unsurun tevazu olduğunu ifade eden Yesevî, insanın nefsinin kibrine kapılarak büyüklenmesi, etrafını kırıp dökmesi, büyüklenip kendinden başkasını hakir görmesini insanlık onuruyla bağdaştırmaz, bu ve benzeri tutumlardan uzaklaşılmasını ısrarla vurgular. O, 1. Hikmet'inde şöyle der:

*Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol
Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol
Mahşer günü dergâhına yakın ol
Ben-benlik güden kişilerden kaçtım ben işte³⁵*

Yesevî nazarında bütün insanlar eşittir, bu nedenle insanlar arasında sınıf ve zümreleşmelere sıcak bakmaz, çünkü Allah nezdinde herkes kuldur ve eşittir. Aksini düşünmek insanlıktan uzaklaşmak anlamına gelir. Bu konuda din belirleyici değildir, insanlık ortak paydası tek dayanma noktasıdır. Nitekim bir hikmette, kâfire bile eziyeti doğru bulmaz, bunu yapanın yerini cehennem olarak tespit eder:

*Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar,
Gönlü katı, gönül inciticiden Allah şikayetçi,
Allah şahid, öyle kula “Siccin” hazır,
Bilgelerden işitip bu sözü söyledim ben işte.³⁶*

³² Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, edit. Mustafa Tatçı, Ahmet Yesevî Üniversitesi, Ankara 2016, s. 198. (92. Hikmet)

³³ “Dünyayı seven kişi şüphesiz bilin insan değil, Sufi-nakş oldun veli, asla muslumana olmadın.”

Bkz. Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 243 (119. Hikmet)

³⁴ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 45.

³⁵ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 44. (1. Hikmet)

³⁶ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 46. (1. Hikmet)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Nefsin en büyük aldatan olduğunu belirten Yesevî, nefse uyulması halinde insanın benlik sevdasına kapılacağını, akabinde şeytan ile dost olacağını, neticede varılacak yerin kesinlikle cehennem olacağını şöyle ifade eder:

*Nefsim beni yoldan çıkarıp hakir eyledi,
Çırpındırıp halka ağlamaklı eyledi,
Zikr söyletmeyip şeytan ile dost eyledi;
Hazırsın deyip nefis başını deldim ben işte.³⁷*

İyi bir Müslüman olabilmenin yolunun şeriat kurallarına harfiyen uymaktan³⁸ geçtiğın ifade eden Yesevî öğretisini daha sonra Lokman Parende vasıtasıyla elde eden Hacı Bektaş, dört ilke halinde formüle edecektir. Bu ilkeler; *Şeriat, Tarikat, Marifet* ve *Hakikat*’tır. Yesevî Divan-ı Hikmet’inde şöyle der:

*Şeriatın bostanında cevlan eyledim,
Tarikatın gülzarında seyran eyledim,
Hakikatten kanat tutup göklerde uçtum,
Marifetin eşiğini açtım dostlar.³⁹*

Yesevî bir çeşit gönül eğitmeni olarak insanı sürekli olarak tevazuya davet etmiş, tevazunun Hz. Peygamber’in şiarı olduğunun altını çimiş,⁴⁰ bu konuda eğitimine katkı sağlayacağını ve elindekilerinin kıymetinin farkına varmasına yardımcı olacağını düşündüğü için sürekli gariplerle, fakirlerle hem hal olunmasını tavsiye etmiştir. O, garip gurubayı ihmal etmek ile kıyametin dehşetini ihmal etmek arasında doğrudan bir irtibat kurmuştur.

*Kıyametin şiddetini bilmeyenler,
Garib, fakir görse göze ilişirmeyenler.
Emr-i maruf, nehy-i münker kılmayanlar,
Has ulular sana ne diye dua eylesin?⁴¹*

Kibir ve benlik davası güdenin selamette olamayacağını belirten Yesevî, bunlardan uzak durulmasını ister ve şöyle der:

*Tekebbür ve benlik ile heva kılan,
Halk içinde her ne kılsa riya kılan.
Gece-kunduz dünya için sevda kılan,
O bendeyi Ahirette geda kılsın.⁴²*

Bu bağlamda kibrin ve benzeri afetlerin insanın algı düzeyini etkileyeceğini, dolayısıyla da bu tarz insanlarla ve cahillerle bir arada olmanın kişiyi hikmete kapalı kılacağını, hikmetlerden nasiplerinin kapalı olacağını belirten Yesevî, bunlardan uzak durulmasını özellikle ister ve şöyle der:

Hikmet işitip, ağlamayan Adem değil,

³⁷ Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, s. 46. (1. Hikmet)

³⁸ Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, s. 173 (76. Hikmet)

³⁹ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, s. 92 (19. Hikmet)

⁴⁰ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, s. 391 (208. Hikmet)

⁴¹ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, s. 380 (201. Hikmet)

⁴² Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, s. 380 (201. Hikmet)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*Gönlü katı, gözü onun nemli değil,
Kuşkusuz bilin, dini onun sağlam değil,
Kan ağla, gozunun yaşını deva kılın.*⁴³

*Ey gafil, nadan ile ülfet olma,
Nadanların sohbetine özünü vurma.
Hak kahrından korkup ağla asla gulme,
Kul Hoca Ahmed âşıklar gibi neva kılın*⁴⁴

Erdemli insanın gönlünün ve kulaklarının hikmetlere açık olması gerektiğine işarete den
Yesevî konuyla ilgili olarak da şöyle der:

*Kişi hikmet işitse canı ile,
Cıkar canı onun imanı ile.
Kulağa almazsa bu sozu cahil
Ona insan deme; o hayvan soylu*⁴⁵

Yesevî insanın en önemli arayışının hakikat olması gerektiğinin ifade eder ve bu arayış içerisinde olmayı insan olarak dahi görmez. O, şöyle der:

*Hakikat bilmeyen insan değildir
Biliniz hiçbir şeye benzemezdir.*⁴⁶

Yesevî'nin düşüncesinde insan derdi olan, âşık olandır, aksi durumdakiler insan dahi olarak görülmez. Dertli olmak bir anlamda Allah ile alış veriş yapmaktır. O, şöyle der:

*Dertsiz insan insan değil, bunu anlayın,
Aşksız insan hayvan cinsi, bunu dinleyin,
Gönlünüzde aşk olmasa, bana ağlayın,
Ağlayanlara gerçek Aşkımı hediye eyledim.*⁴⁷

Burada derdin ve aşkın nesnesi yoktur, tasavvuf perspektifinde sıklıkla karşılaştığımız üzere burada

IV. Ahmed-i Hânî'de İnsan Tasavvuru

Ahmed-i Hânî Arapça, belagat ve dinî ilimleri tahsil etmiş, dinî ilimler başta olmak üzere zamanın edebiyat dünyasındaki ilimlere genç yaştan itibaren vakıf olmayı başarmış, yaşadığı dönemin kültür, edebiyat ve düşünce dünyasından hakkıyla istifade etmiş bir âlim, mütefekkindir. O, hicrî 1081 yılında daha yirmi yaşında iken Beyazıt'ta Divân Kâtibi olarak tayin edilmiş, daha sonra bu görevinden ayrılarak kendisini ilme adamıştır. Bir süre bu bölgenin kültür merkezi olan Cizre'de yaşamış, *Mem-u Zin* adlı eserini burada kaleme almıştır. O, İran, Mezopotamya, Ahlat, Bitlis, Bağdat, Şam, Halep, Mısır medreselerinde eğitim görmüş, İslâm tasavvufu ve felsefesi ile Yunan felsefesi ve İshrâkîlik ekolünün görüşlerini bu medreselerde öğrenmiş; astronomi, şiir ve sanat tekniğini de ilgi duymuştur. Ahmed-i Hânî Beyazıt'ta hicri 1097'de bir cami ve medrese inşa ettirerek imamlık görevinin yanı sıra dinî ve felsefî eğitim öğretim işleriyle de meşgul olmuştur. *Şeyh* lakabı ile tanınmasına rağmen geride klasik bir

⁴³ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 381 (201. Hikmet)

⁴⁴ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 381 (201. Hikmet)

⁴⁵ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 493 (Münacaat)

⁴⁶ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 114 (36. Hikmet)

⁴⁷ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 144 (54. Hikmet)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

tarikat bırakmayan Hânî'nin “Şeyhlik, Sofilik ve keramet, ilim okumak ve onunla amel etmektir/ kuşkusuz halvet yerin okuduğun hücren, tarikatın ise şeriattır.” dizeleri tercihinin sūfilik değil, ilim adamlığı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Ahmed-i Hânî tıpkı Yesî gibi, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat paradigmasına mensubu bir âlimdir. Eserlerindeki kurgu, düşünce yapısı doğrudan Kur'an ve Sünnet'e ile irtibatlıdır. Ahmed-i Hânî, diğer İrfân geleneği mensupları gibi, kendini yaşadığı coğrafyadaki insanları bilgilendirmek ve irşat etmek için gayret göstermiş, bu amaçla farklı konulara yönelik eserler yazmıştır. Onu farklı kılan en önemli husus eserlerinin bir kısmını Kürtçe yazmış olmasıdır. Onun mesnevi tarzındaki *Mem û Zîn*'i bu anlamda hikmetlerinin Kürtçe dili getirildiği bir eserdir. Yesivî'de görülen bu halkın dilini merkeze alma anlayışı Hânî'de aynıyla görülmektedir. Her iki sūfi, bu tutulmaları dolayısıyla dönemin ilim meclislerinde eleştirilmişlerdir. Buradaki ortak amaç, dinin evrensel mesajının toplumun tüm katmanlarına ulaştırılmasıdır. Yoksa bu iki gönül ehli insan da dönemin ilmi gerekliliğinin gerektirdiği donanıma fazlasıyla sahiptirler. Bir anlamda “ilim/din halk içindir” düsturuyla hareket etmişlerdir denilebilir. Onlar halkın kuşkuya kapılacağı konulara girmemişler ya da halkın dini duygularında rahatsızlığa yol açacak konuları gündemlerine almamışlar, ehlinin bilmesi gereken konuları halkın önünde tartışmamışlardır. En temel kaygının mesajın doğru aktarımı ve İslam'ın halkın gönlüne tam olarak yerleşmesi olduğunu söylemek mümkündür.

Ahmed-i Hânî'de Yesevî'de olduğu gibi, Allah-evren-insan ilişkisinde yukardan aşağı bir hiyerarşinin varlığı söz konusudur. Burada belirleyici unsur Allah; Allah adına evreni şekillendirecek olanın da insandır. Bir başka deyişle insan figürü bu düzlemin temel karakteridir. Bu nedenle her iki sūfinin de hedef olarak belirlediği şey bu “insan”ın kemal derecesine sahip olarak yetiştirilmesidir.

Ahmed-i Hânî'ye göre evrenin yaratılış gerekçesi insandır. Evren insan için yaratılmıştır ve evrendeki her şey insana hizmet için var edilmiştir.⁴⁹ O, insanı varlıklar içinde en özel yaratılışa ve güzelliğe sahip bir varlık olarak görür.⁵⁰ O, insanı şöyle tavsif eder:

*Görünüşte, onu en küçük göstermişsen de
Ama aslında o, en büyük kalemin nakşidir
İnsanın kendisi hem karanlıktır, hem ışık;
İnsan hem yakındır sana, hem uzak
Ne kadar evren çeşidi varsa
Hepsi insan türüne tabidir.
Hepsi muazzam bunca felek
Hepsi mükerrem bunca melek⁵¹*

⁴⁸ Geçit, 128-129.

Ayrıca bkz. M. Sait, Özerverli, “Şeyh Ahmed Hânî”, TDV Yay., İstanbul, 1997, XVI:31-33 ; H. Mem, *Üçüncü Öğretmen Hânî*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yay., İst., 2005.

⁴⁹ Bkz. Ehmede Xani (Ahmed-i Hânî), *Mem û Zîn*, hazırlayan Namık Açıkgöz, 3. Bs. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2014, s. 4, 5.

⁵⁰ Ahmed-i Hânî, s.5

⁵¹ Ahmed-i Hânî, s.5

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ahmed-i Hânî, tüm bu nimet ve ikramlara mazhar olan insanın yine de Allah'ı unutup gafil, tembel ve günahlara dalarak nefsinin eseri olmaya devam ettiğine işaret ederek, bu konuda öncelikle kendine, akabinde diğer insanlara Allah'ı anan, şükreden bir lisan vermesi için dua eder.⁵²

Ahmed-i Hânî, *Mem û Zin*'de yazdıkları için insanların farklı kavrayış özellikleri olabileceğini, “irfân” sahibi olarak gördüğü insanların kötülük peşinde olarak onun yanlışlarını arama derdine düşmeyecekleri belirtir ve burada irfân kelimesine derin kavrayış sahibi anlamı verir. Ona göre olgun insanın özelliği kusurları örtmek, garazı olanların ise kusuru aramaktır.⁵³ İnsanın bu hayatta bir amaç için bulunduğuna işarete den Ahmed-i Hânî, akıllı insanların görevinin sonu olmayan güzelliğe talip olmaktır, ancak insanların birçoğu fani vücut kalıbına taliptirler.⁵⁴

İnsanı kıymetli kılan hususlar arasında dostluk, kardeşlik ve ahbablığın olduğuna değinen Ahmed-i Hânî, bu değerlerin ikiyüzlülük ve boş laf ile elde edilecek meziyetler olmadığını ifade eder. Ona göre bu meziyetlere ulaşmanın yolu, vefalı olmaktan geçer.⁵⁵

Ahmed-i Hânî insani meziyet olarak değerlendirdiği dostluk ve vefa duygusu akraba ilişkilerinin üstünde bir değer olarak kabul etmektedir. O, şöyle der:

Seninle birlik olan bir dosta, Yüz hain ve münafık akrabayı,

Kurban et de hiç “Yazık!” deme.

Yakınlarını ne yapacaksın vefasız olduktan sonra!

Kurban et de hiç deme “kimlerdir?”

İster faydalı olsun ister beceriksiz, kardeşim!

Senin dostun senin için kardeşdir,

*Hem gözdür senin için, hem çıradır.*⁵⁶

Ahmed-i Hânî insani faziletlerden rezaletlere doğru sürükleyen unsurlar arasında en başta şehvet ve dünya lezzetlerine dalmayı görür ve onlardan uzak durulmasını tembihler.⁵⁷ O, mal sevgisinin insanı kötü namlı yapacağını, ihtirasa sürükleyeceğini, bunun kişiye değil mirasçılara bir fayda sağlayacağını, dolayısıyla da mirasçılar için kişinin kendini yakmaması gerektiğini ifade eder, en doğru yolun, en akıllıca çözümün hayatta iken eldeki malın hayır işlerinde harcanması gereğine işaret eder.⁵⁸ Ahmed-i Hânî'ye göre insan dünyayı bir ferahlık, zevk u sefa yeri olarak göremez, fani olan için bedi olandan vaz geçilmez, çünkü;

“Dünya kefirlerin cenneti,
“Müminlerin belalı yeridir”⁵⁹

⁵² Ahmed-i Hânî, s.6

⁵³ Ahmed-i Hânî, s.31.

⁵⁴ Ahmed-i Hânî, s.37.

⁵⁵ Ahmed-i Hânî, s.40-41.

⁵⁶ Ahmed-i Hânî, s.92.

⁵⁷ Ahmed-i Hânî, s.115.

⁵⁸ Ahmed-i Hânî, s.135-136.

⁵⁹ Ahmed-i Hânî, s.146.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sonuç

Ahmed Yesevî ile Ahmed-i Hânî aynı medeniyetin farklı coğrafyalarda filizlenmiş, etkileri günümüze kadar yansıyan birer gönül sultanlarıdır. Her ikisinin de sanki aynı şeyleri düşünüyor olmalarının arkasında yatan temel unsur, peşinde oldukları hakikatin evrensel niteliğidir. Bu nedenle söyledikleri dün gönüllerde nasıl karşılık bulduysa bugünde aynı etki farklı kulvarlarda varlığını sürdürmektedir.

Sünni paradigmanın yılmaz savunucuları olarak düşüncelerini inşa eden her iki arif, Allah-evren-insan diyalektiğinde Allah’ın muradının tecelli aracı olarak düşündükleri insanı, onun tüm var oluşsal zaaflarına rağmen, kâmil insan kılmak için mücadele etmişlerdir. Çünkü insan eliyle Allah’ın muradı somutlaşacaktır, onun sayesinde Allah adına medeniyetler imar ve inşa edilecektir.

Medeniyetler aslında onu var eden insanların iç dünyalarının, duyuş, düşünüş ve yaşam tarzlarının somut halidir. Bu nedenle insan kalitesi ile medeniyetlerin kalitesi arasında doğru orantı vardır. İşte irfân geleneği ki, bu konuda oldukça iddialıdır, İslâm medeniyetinin teşekkülünde ihtiyaç duyulan insan kalitesinin yetiştirilmesinde İslami disiplinler içerisinde kendisine düşeni fazlasıyla yapmıştır, yapmaktadır. Zira tasavvuf tarihine bakıldığında insan-ı kâmil fikri üzerinde durmayan mutasavvıf yok gibidir.

Her iki sûfinin eserlerinde ortaya konulan insan tasavvuru, insanı, Batı düşüncesinin aksine, tüm yönüyle kuşatan bir vizyona sahiptir. Bu da kemale yürüyüşünde insanın eğitimini kolaylaştırmaktadır. Modern dönemlerde, bizzat yaşayarak test ettiğimiz üzere, insan hem fikren hem bedenen bölünmüş durumdadır ve parçalanmışlık hali insanın deruniliğinin ihmal edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Sonuçta, hayata karşı hırçın, kutsalı tanımama ya da kutsala karşı agnostik tutum takınma gibi patolojik reaksiyonların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Umarız ve dileriz ki, İslam insanın yılmaz takipçisi olması gerektiği hakikatin evrenselliği anlayışı Yesevî’de ve Hânî’de olduğu gibi tüm kuşakları kapsamaya devam eder.

Kaynakça

Ahmed Yesevî, “Fakrnam’e”, Haz. Kemal Eraslan, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 1977, c. XXII.

Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, edit. Mustafa Tatçı, Ahmet Yesevi Üniversitesi, Ankara 2016.

Aytaş, Gıyasettin, “Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmeti’nde İnsan”, *I. Uluslararası Hoca*

Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016, Ankara, 2017, ss. 877-891.

Cabiri, M. Abid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul, 2000.

Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetlerin Ben-İdraki, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, cilt: II, sayı: 3, ss. 1-53.

Ehmede Xani (Ahmed-i Hânî), *Mem û Zin*, hazırlayan Namık Açıkgöz, 3. Bs. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2014.

Eraslan, Kemal, “Ahmed-i Yesevî’nin Hikmetlerinde Hoşgörü”, *Erdem*, A.K.M.D., 8/24.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Erginli, Zafer, “İslam Medeniyetinin İnsan Tasavvuru ve Tasavvuf Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 2010, cilt: XXI, sayı: 1, ss. 40-51.
- Geçit, Salih, “Hoca Ahmed Yesevî İle Şeyh Ahmed-İ Hânî'nin Divân-I Hikmet ve Mem u Zin Eserlerindeki İtikadî Esasların Mukayesesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 13, Sayı 3*, 2013, ss. 123-156.
- Gökçe, Ferhat, *İslam İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2010.
- Gürsoy, Kenan, “Bir İrfan Geleneğini Başlatmak: Ahmed Yesevi”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016*, Ankara, 2017, ss. 47-51.
- Kalın, İbrahim, “Açılış Konuşması”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016*, Ankara 2017, s s. 27-31.
- Küçükkaya, M. Askeri, “Hoca Ahmed Yesevi’de İnsan Sevgisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2016, cilt: LII, sayı: 4, ss. 113-128.
- Mem, H., *Üçüncü Öğretmen Hânî*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları, İstanbul 2005.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1991.
- Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, trc. Tayfun Atay, İletişim Yayınları, Ankara 2004.
- Özervarlı, M. Sait, , “Şeyh Ahmed Hânî”, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI:31-33.
- Rağıb el-İsfehani, *el-Mufredat*, İstanbul 1986.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf İstilahları ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
- Yezdi Misbah, “İslami İrfan ve Hikmet”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı (25-27 Nisan 1997)*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- Yıldırım, Ahmet, “İslâm Düşünce Geleneğinde İşârî ve İrfânî Yorum”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, cilt: II, ss. 465-483.

Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin

İnsan Anlayışı

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Emin SEYHAN

Kafkas Üniversitesi

Özet

Anadolu'nun manevî mimarlarından Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî (ö. 425/1033), on asır evvel dergâhında binlerce talebe yetiştiren ve insanların gönüllerini Allah, peygamber ve insan sevgisiyle doldurmaya çalışan tahkik ehli bir mutasavvıftır.

İslâm'ın müslümanlara sunduğu değerlerin mücessem halini yansıtan el-Harakânî, kendisinden sonra gelenlere ilim ve irfan noktasında kaynaklık etmiş ve düşünceleriyle pek çok kişiyi etkilemiştir. Nitekim Yusuf Hemedânî (ö. 535/1140), Ahmet Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektâşi Veli (ö. 670/1271) ve Hacı Bayram-ı Veli (ö. 833/1429) gibi gönül sultanları onun öğretisini takip etmişlerdir. Gönüller sultanı Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 670/1271), manevî mürşidi kabul ettiği el-Harakânî'den “bilgeler bilgesi” diye söz etmiş, pek çok şeyi ondan öğrendiğini ifade etmiş ve *Mesnevî*'sinde menkıbelerini anlatmıştır. Şems-i Tebrîzî de (ö. 645/1247) *Makâlât* adlı eserinde ondan sitayişle bahsetmiştir.

Bu tebliğde Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetini kendine referans alan el-Harakânî'nin insan anlayışı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Nitekim o; “*Her kim bu kapıya gelirse ekmeğini verin ve adını/ inancını sormayın. Zira Ulu Allah'ın dergâhında ruh taşımaya layık olan herkes, elbette Ebu'l-Hasan'ın sofrasında ekme yemeye de lâyıktır*” diyerek dili, dini, ırkı, rengi, cinsiyeti ve mezhebi ne olursa olsun her insana değer verdiğini göstermiş ve hiç kimseyi ötekileştirmemiştir.

Kars'ta medfun bulunan el-Harakânî, hayatının merkezine İslâm'ı yerleştirmiş, tüm insanları sevgi, şefkat ve merhametle kucaklamış, yeryüzünde barış ve adaleti tesis etme görevinin farkında olmuş, dünyevî makamlara

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

itibar etmemiş, böylece gerek yaşadığı asırda gerekse sonrasında hem kâmil hem de kemâle erdiren bir insan olarak tanınmıştır. Bu gönül insanının hayatı incelendiğinde insana insan olma şuurunu kazandıran Kur’ân-ı Kerîm ve sahih sünneti çok iyi bildiği, tasavvufî konularda derinleştiği, kendisinden önce yaşamış sûfilerin fikirlerinin iyi bir varisi olduğu ve “Horasan Erenleri” diye bilinen insanların yetiştirilmesine büyük katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Tebliğimizin amacı, Anadolu merkezli medeniyet birikiminin öncülerinden sayılan büyük mutasavvıf el-Harakânî’nin insan anlayışına dikkat çekmek, bu müstesna şahsiyeti ülke ve dünya kamuoyuna doğru tanıtmak, böylece gelecek nesiller için “temel dayanak noktaları” oluşturmaktır.

Anahtar kelimeler: Ebu’l-Hasan el-Harakânî, İslam Medeniyeti, Horasan Erenleri, Hoşgörü

Thought of Human of Sheikh Abu'l-Hasan al-Kharakani

Abstract

Sheikh Abul-Hasan al-Kharakani, one of the spiritual architects of Anatolia (d.425/1033), a person who raised thousands of demands in his Dargah’s ten centuries ago and tried to fill the hearts of people with the love of Allah and the Prophet.

Al-Kharakani is a scholar who reflects the values Islam offers to Muslims as a form of force, who springs to those who come after him at the point of knowledge and wisdom and influences many people with his thoughts. Thus great scholars Yusuf Hamadani (d.535/1140), Ahmad Yasawi (d.562/1166), Khadji Bektash Wali (d. 670/1271) and Khadji Bayram Wali (d. 833/1429) followed his teachings. Mawlana Jalaluddin Rumi (d. 670/1271) mentioned al-Kharakani, whom he accepted as the spiritual, as the “wise man”, and stated that he had learned many things from him and explained his deeds in his Masnawiy. Shams Tabrizi (d. 645/1247) mentioned him with praise in book by name is Maqalat.

This presentation is to represent the Qur'an and it in the best way and the moral human understanding of al-Kharakani, who took the path of the Prophet (s.a.v.) as an example of his companions, was tried to be evaluated. Thus he say; *“Who comes to this caravan may give his/ her bread (livelihood), do not ask his/ her the belief; inasmuch as, anyone, who are worthy of carrying spirit in the Holy maqam of Allah, of course, also are worthy of eating bread on the table of Abu’l-Hasan.”* He showed that he valued every human being regardless of their language, religion, race, color, gender and sects.

Al-Kharakani, was buried in Kars, has placed Islam in the center of his life, has been aware of his duty to establish peace and justice on earth, has not respected the worldly authorities, has embraced all people with love, compassion and mercy, and has been recognized as a person who has been able to heal both in and out of the age of his life. When the life of this devoted person is examined, it is understood that he knows the Qur'an and Sahih Sunnah which give the consciousness of being human, deepens in Sufism, that the ideas of the Sufis who lived before him are a good heir, and that he has contributed greatly to the raising of the complete people known as “Horasan's Valiant.”

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

The purpose of our presentation is to draw attention to the human understanding of the great mystic al-Harakani, who is one of the pioneers of Anatolian-based civilization and to introduce this personality to the country and the world public, so that it is to create “basic premise points (mainstay/ reference point)” for future generations.

Anahtar kelimeler: el-Kharakani, Islamic Civilization, Horasan's Valiant, Tolerance.

GİRİŞ

Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Cafer el-Harakânî, yaklaşık on asır evvel Horasan bölgesinde doğan, orada yetişen ve ömrünün sonlarını Anadolu'da geçiren, Bâyezîd-i Bistâmî'yi kendine model alan, Hakk'a ermek için zor riyâzetlere,¹ çetin mücâhede ve çilelere katlanan tahkik ehli bir sûfidir.²

el-Harakânî, Kur'ân-ı Kerîm³ ve sahih sünnetten⁴ beslenen, hem yaşadığı çağda hem de ilerleyen asırlarda fikirleriyle insanları etkileyen,⁵ ufuk açıcı sözler söyleyen ve söylediklerini uygulayan bir bilgedir.⁶ Nitekim Yusuf Hemedânî, Ahmet Yesevî, Hacı Bektâşi Velî ve Hacı Bayram-ı Velî gibi gönül sultanları ondan etkilenmişlerdir.⁷ Celâleddin Rûmî onu manevî mürşidi kabul etmiş, pek çok şeyi ondan öğrendiğini ifade etmiş, *Mesnevî*'sinde menkıbelerini anlatmış, Şems-i Tebrîzî de *Makâlât* adlı eserinde ondan sitayişle söz etmiştir.⁸

¹ el-Harakânî'nin nefsi tezkiye metodu ve nefis tezkiyesine yaklaşımıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu”, *Turkish Studies*, Ankara Turkey, Volume 9/2 Winter 2014, s. 1335-1359; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars 2014, C. 1, Sayı: 1, s. 1-32.

² Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin hayatıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul 2007; Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nâru'l- 'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara 2004, s. 29, 32-33, 49; Uludağ, Süleyman, “Harakânî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 94; Çiftçi, Hasan, “Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki”, *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 3, Sayı: 11, s. 29-35; Çelik, İsa, “Tasavvufî Düşünce Tarihinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars 2014, C. 1, Sayı: 1, s. 80-81; Çiftçi, Hasan, “Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı)*, Ankara 2005, Yıl, 6, Sayı: 14, s. 565-590; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa May 2013, Volume 6 Issue 5, s. 1049-1083.

³ el-Harakânî'nin Kur'ân'ı vukûfiyetiyle ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Kur'an Kültürünün Yansımaları”, *Turkish Studies*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, s. 641-664; Koçyigit, Hikmet, “Ebu'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Ayet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi”, *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars 2012, s. 331-349; Maral, Cüneyt, “Ebu'l-Hasan Harakânî ve Mevlânâ'nın Bazı İşâri Tefsir Örneklerinin Mukayesesi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars 2017, C. 4, Ek Sayı: 1, s. 208-225.

⁴ el-Harakânî'nin sünnet anlayışıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet'e Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS*, October 2013, Volume 6, Issue 8, s. 551-588; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C. 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, s. 101-126; Kartal, Alparslan, “Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru”, *KAÜ, SBED*, Bahar, 2015, Sayı: 15, s. 161-175.

⁵ el-Harakânî'nin yaşadığı dönemde “pek çok mutasavvıfî, ilim erbabını ve devlet erkanını manevî nüfuzuyla etkilediğine” dair şu çalışmaya bakılabilir: Kıziler, Hamdi, “Tasavvufün Kurumsallaşması Sürecinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Döneme Etkisi”, *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars 2012, s. 191-197, 188-199.

⁶ el-Harakânî'nin hoşgörü anlayışıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Yazoğlu, Ruhattin, “Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *KAÜİFD*, Kars 2014, Sayı: 1, s. 1-10; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sevgi, Şefkat, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı”, *KAÜİFD*, Kars 2014, Sayı: 2, s. 81-116.

⁷ el-Harakânî'nin insan yetiştirme yöntemiyle ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Tasavvufî Düşüncede İnsan Yetiştirme Yöntemleri -Ebu'l-Hasan el-Harakânî Örneği-”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C. 7, Sayı: 14, Temmuz-Aralık 2014/2, s. 11-42.

⁸ Bkz. Çiftçi, “Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî”, s. 565-590.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İşte böylesine örnek bir şahsiyet olan el-Harakânî, “*Her kim bu kapıya gelirse ekmeğini verin ve adını/inancını sormayın. Zira Ulu Allah’ın dergâhında ruh taşımaya layık olan herkes, elbette Ebu’l-Hasan’ın sofrasında ekmeği yemeye de lâyıktır*”⁹ diyerek kökenine ve inancına bakmaksızın herkesi sofrasına davet etmiş ve insanlara “sırf insan olduğu için” değer vermiştir. Şurası bir gerçektir ki, onun daveti kendi dergâhına, tarikatına veya cemaatine değil, “İslâm dergâhına” bir davettir. Zira el-Harakânî’nin amacı, insanların bu dergâhta İslam dinini tanımaları, inanç esaslarını öğrenmeleri, şirke düşmekten kurtulmaları, böylece dünyada barış, huzur ve emniyet içinde yaşamaları ve sonsuz olan ahiret yurdunda da cenneti kazanmalarınıdır.¹⁰ Bu bakımdan el-Harakânî gibi İslam medeniyet havzalarında yetişen örnek şahsiyetlerin Kur’ân ve sünnetten ilham alarak geliştirdikleri öğretileri bilmek¹¹ ve bunları gelecek kuşaklara aktarmak büyük önemi haizdir.

Araştırmalarımız neticesinde daha önce el-Harakânî’nin “insan anlayışını” inceleyen başka bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla bu tebliğ hazırlanmıştır.

el-Harakânî’nin İnsan Anlayışı

el-Harakânî, kendisinden asırlar sonra yaşayan Yunus Emre’nin (ö. 720/1320) “*Yaratılanı hoş gör, Yaratanı ötür*”¹² özdeyişini yüzyıllar önce yaşayarak göstermiş, bu düşünceyi benimseyen kâmil insanlar yetiştirmeye çalışmış ve tüm insanların dünya ve ahiret mutluluğunu hedeflemiştir.¹³ Zira ona göre kâmil bir mümin, Allah ve Resûlü’nü tanımak, onlara itaat etmek ve İslâm’ı tüm dünyaya tebliğ etmek zorundadır.¹⁴ Nitekim o, bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir: “*Âlim sabah kalkar ve ilmini artırmak için çabalar. Zâhid ise zühdünü artırma derdindedir. Ama Ebu’l-Hasan ise bir (insan) kardeşinin gönlüne yücelik (İslâm) ulaştırma (tebliğ) derdindedir.*”¹⁶

el-Harakânî’nin bu sözünden de anlaşılacağı üzere onun gayesi, Hz. Muhammed ve seçkin sahâbenin yaptığı gibi Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla İslâm’ı en güzel şekilde temsil ve tebliğ

⁹ Çiftçi, *Şeyh Ebü’l-Hasan-i Harakânî*, s. 21.

¹⁰ Bu konuyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Anadolu’nun Manevî Mimarlarının Birlikte Yaşama Tecrübesine Katkıları -Ebu’l-Hasan el-Harakânî Örneği-” *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars Yıl, 2015, C. 2, Sayı: 3, s. 1-35.

¹¹ Bu büyük mutasavvıfların insan anlayışlarını şekillendiren temel kaynağın Kur’ân-ı Kerîm olduğuyla ilgili bazı tespitler için bkz. Çetinkaya, Bayram Ali, “Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş-ı Velî: Hayatı, Eserleri ve İnsan Anlayışı”, *CÜİFD*, Sivas 1999, s. 351, 355; Soysaldı, İhsan, “Yunus Emre’nin İnsan Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2005, C. 41, Sayı: 2, s. 93-110; Çetin, Ayşe Yücel, “Ahmed Yesevî, Yûnus Emre ve Hacı Bektâş Velî’de İnsan Anlayışı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2008, Sayı: 47, s. 43-49; Aşkar, Mustafa, “Mevlânâ Celaleddin Rumî’nin İnsan Anlayışı ve İnsanın Kozmik Alemdeki Yeri”, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, 2010, C. I, s. 243-254; Yılmaz, Ömer, “Zaman ve Mekan Aşan Söylemleriyle Yunus Emre’de İnsan Anlayışı”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Eskişehir 2013, C. 14, Sayı: 14, s. 161-165.

¹² Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı*, MEB Yayınları, Ankara 2005, II, 43, 102.

¹³ Seyhan, Ahmet Emin, “Şehit Ebu’l-Hasan El-Harakânî’den Sarıkamış Şehitlerine İslâm’ın Cihat Ruhu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 8, C. 8, Sayı: 15, Ocak-Haziran 2015/1, s. 51-74.

¹⁴ Allah yolunda canıyla ve malıyla mücadele etmekle ilgili bazı âyetler için bkz. el-Mâide, 5/35, 54; en-Nisâ, 4/94-96; el-Hucurât, 49/15; et-Tevbe, 9/41, 44, 73; es-Saff, 61/4.

¹⁵ Bu tebliğde el-Harakânî’ye ait sözleri daha anlaşılır kılmak için yapılan tüm parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Bu açıklamalar yapılırken el-Harakânî’nin tespit edebildiğimiz bütün sözleri dikkate alınmış, bütüncül bir yaklaşımla bunlar değerlendirilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla böyle bir yol tercih edilmiştir.

¹⁶ Attâr, *a.g.e.*, s. 611, 632.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

etmek,¹⁷ insanların gönüllerine girmek ve onları tek/ yegâne gerçek ve hak din olan İslâm ile tanıştırmaktır.¹⁸ Zira el-Harakânî, tüm insanlığa Kur’ân-ı Kerîm’i anlayacakları dille ulaştırma görevinin¹⁹ müslümanların omuzlarına yüklendiğinin farkındadır.

Nitekim el-Harakânî, şu sözünde de müminlere bu önemli görevlerini hatırlatmış ve tüm insanları uyarmanın ne denli önemli olduğunun altını çizmiştir: “*Mü’minlerin organlarından (her birinin aralıksız Yüce Allah (O’nun emir ve tavsiyeleri) ile meşgul olması gerekir. Ya O’nu kalbiyle anmalı ya da diliyle O’nu zikretmelidir. Ya gözle O’nun görmek istediğini görmeli, ya eliyle cömertlik yapmalı ya da ayağıyla insanları ziyaret etmelidir. (Yani; tüm insanların dert ve problemlerini dinlemeli, çözüm önerileri geliştirmeli, her konuda onlara yardım elini uzatmalı, karşılık beklemeden hizmet etmeli, daha sonra da onlara İslâm’ı anlatmalı ve Yüce Allah’ı tanıtmalıdır.) Veya başıyla (aklıyla, fikir ve düşünceleriyle, ürettiği yeni kavramlarla, farklı bakış açılarıyla) inananlara hizmette bulunmalıdır. Veyahut kesin bir inanç ile (elinden başka bir şey gelmiyorsa kabul olunacağına içten inanarak Yüce) Allah’a dua etmelidir. Ya da aklından (zihin ve düşünce dünyasında) marifete ulaşmaya (tefekküre devam edip Allah Teâlâ’ya yakın olmaya, baktığı her yerde O’nun varlığının ve birliğinin işaretlerini görmeye) çalışmalı veya her işinde ihlaslı olmalıdır. Ya da kıyamet gününün çetin geçeceği konusunda tüm insanları uyarmalı (en güzel metotla emr-i bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi ‘ani’l-münker yapmalıdır). Böyle bir kimsenin (yeniden diriliş gününde) kabirden başını kaldırır kaldırmaz kefenini sürte sürte cennete gireceğine ben kefilim.*”²⁰

el-Harakânî, bu söylediklerinin tamamını bizzat kendisi uygulamış,²¹ sağlıklı tefekkürün hakkını vermiş,²² Yüce Allah’a şeksiz şüphesiz inanmış, gönlünü “Allah ve peygamber sevgisiyle”²³

¹⁷ Müslümanlara yüklenen tebliğ görevi ile ilgili âyetler için bkz. el-Mâide, 5/67, 92, 99; en-Nahl, 16/35, 82; en-Nûr, 24/54; el-Ankebût, 29/18; Yâsin, 36/17; et-Tegâbûn, 64/12.

¹⁸ el-Âl-i İmrân, 3/19, 85, 102.

¹⁹ “De ki: “*Hakikatin en güvenilir şahidi kimdir?*” De ki: “*Allah benim ile sizin aranızda şahittir ve bu Kur’an bana vahiy edildi ki ona dayanarak sizi ve onun ulaşabileceği herkesi uyurabileyim*”. Siz, Allah’tan başka ilahların olduğuna gerçekten şahitlik yapabilir misiniz? De ki: “*Ben [böyle] bir şahitlik yapmam!*” De ki: “*O, tek Allah’tır ve bakın, sizin yaptığınız gibi, Allah’tan başka şeylere ilahlık yakıştırmak benden uzak olsun!*” el-En’âm, 6/19.

²⁰ Ebu’l-Hasan Harakânî, *Nûru’l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara 1997, s. 43. Ayrıca bkz. el-Harakânî, *Nûru’l-Ulûm*, Haz.: Çiftçi, s. 240.

²¹ el-Harakânî’nin duyarlılık ve farkındalık sahibi birisi olduğuyla alakalı şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Emr-i bi’l-Ma’ruf ve Nehy-i ‘ani’l-Münker Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 10/6, Spring 2015, p. 815-832.

²² el-Harakânî’nin tefekkür anlayışıyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Tefekkür Anlayışı”, *Turkish Studies*, Ankara Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, s. 2053-2071.

²³ el-Harakânî’nin muhabetullah anlayışı ve hakiki âşıklarda bulunmasını istediği özelliklerle ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’nin Düşünce Dünyasında Allah Sevgisi”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Adıyaman 2016, Spring I, Number: 43, s. 71-89; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî’ye Göre Hakiki Âşıkların Temel Özellikleri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Denizli Mart/ 2016, Yıl, 3, Sayı: 5, s. 20-49.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

doldurmaya çalışmış, duayı dilinde düşürmemiş,²⁴ ilahî ilhamlara nail olmuş²⁵ ve bütün bunların doğal bir sonucu olarak “hikmet dolu sözler”²⁶ söylemiştir.

el-Harakānî'nin insanlara duyduğu sevgi, şefkat ve merhameti gösteren bir başka hikmet dolu sözü ise şudur: “*Hak Teâlâ bana öyle bir fikir (sağlam ve sarsılmaz iman ve teslimiyet sonucu ulaşılan engin bir hoşgörü ve empati yapabilme yeteneği) verdi ki, O'nun bütün mahlûkatını onda gördüm (bu düşünce sayesinde artık tüm yaratılmışlara sevgi, şefkat ve merhametle baktım); onda kalıp durdum; gece gündüz onun meşguliyeti beni sardı, (bu fikirde iyice derinleştim ve bu fikir (zamanla) basirete (meselelerin iç yüzüne nüfuz etmeye, ileri görüşlülüğe, derin kavrayış ve sezîşe, idrak ve iz'ana) dönüştü; (Daha sonra ise) küstahlık (Yüce Allah'a ve tüm insanlığa karşı aşırı derecede adeta taparcasına bir sevgiye) ve muhabbete dönüştü; (Daha sonra) heybet ve vakara dönüştü; o fikirle (aklıselim ve sağlam muhakemeye) O'nun birliğini (çok daha iyi) kavradım ve öyle bir mertebeye ulaştım ki, (bu) fikir, hikmete (Kur'ân ve sünnetten doğru hükümler çıkarma yönteminde derinleşmeye) dönüştü. (Sonra) dosdoğru yola (istikamet üzere olma) ve halka şefkat hâline (karşılıksız sevgiye) dönüştü. (Bunun üzerine) O'nun halkına (yarattığı tüm varlıklara) karşı kendimden daha şefkatlisini görmedim.*”²⁷

Bir gönül insanı olan el-Harakānî, bu sözüyle de mükemmel surette yaratılan insanoğlunun²⁸ Yüce Allah'ı tanınmasını, O'na bütün kalbiyle inanmasını, O'nu sevmesini, sadece O'na kulluk etmesini istemekte, takipçilerine böyle bir şuur aşulamakta ve tüm insanlara sevgi, şefkat ve merhametle muamele etmelerini tavsiye etmektedir.²⁹

Görüldüğü üzere el-Harakānî'yi değerli ve vazgeçilmez yapan şey, onu yönlendiren ve kılavuzluk eden Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnetin ilkeleridir. el-Harakānî'nin insan anlayışından bahsedilirken onun bu iki temel kaynağa vurgusunu göz ardı etmek ve onu bir hümanistmiş gibi tanıtmak doğru değildir.³⁰ Çünkü o, bu kaynaklardan aldığı feyiz ve ilhamla insan ve tasavvuf anlayışını şekillendirmiş, kendisi için istediğini diğer insanlar için de isteme erdemine ulaşmış ve herkesin örnek alabileceği bir hayat yaşamıştır.

²⁴ el-Harakānî'nin dua anlayışıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakānî'nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar”, *KAÜİFD*, 2015, Sayı: 3, s. 88-109; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakānî'nin Öğretisini Takip Edenlere Yaptığı Özel Dualar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars 2014, Cilt, 1, Sayı: 2, s. 35-68.

²⁵ el-Harakānî'nin ilham anlayışıyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakānî'nin İlham Anlayışı”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, Sayı: 16, Temmuz-Aralık, 2011, s. 79-110.

²⁶ “Allah, dileylene hikmeti (vahiyden doğru hüküm çıkarma usûl ve yöntemini) verir; kime (sağlıklı tefekkürde derinleşmesi, yoğun emek ve çaba harcamasının bir sonucu olarak) hikmet (basiret, feraset, doğru bakış açısı, derin kavrayış, ileri görüşlülük) verilmişse, ona büyük (bir manevi) servet verilmiştir. Ama akıl sahipleri dışında kimse bunu düşünüp anlayamaz.” el-Bakara, 2/269.

²⁷ Attâr, a.g.e., s. 606. Ayrıca bkz. Çiftçi, a.g.e., s. 21.

²⁸ Yüce Allah, insanoğlunu en güzel surette yaratmış, onu üstün ve şerefli kılmıştır. Bkz. el-İsrâ, 17/70; et-Tîn, 95/4.

²⁹ Bu konuyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakānî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars 2014, Sayı: 1, s. 135-168.

³⁰ Benzer şekilde “Yunus Emre'nin de hümanist olarak nitelendirilmesinin gerçekçi bir yaklaşım olamayacağıyla ilgili bazı tespitler” için bkz. Yılmaz, “Zaman ve Mekan Aşan Söylemleriyle Yunus Emre'de İnsan Anlayışı”, s. 159-161.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

SONUÇ

Bu tebliğde ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

Ebu'l-Hasan el-Harakânî büyük bir âlim ve mutasavvıftır. O, Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnetin ilkelerini kendine rehber edinmiş, ömrü boyunca İslâm'ı tebliğ ve temsil etme vazifesinin farkında olmuş, Allah yolunda cihat şuuruyla hareket etmiş ve bu ulvi amaç uğruna canını ortaya koymaktan da çekinmemiştir.

el-Harakânî, yaşadığı dönemin önemli ilim adamlardan sayılan el-Kassâb'ın öğrencisi olmuş, manevî mürşidi kabul ettiği Bâyezîd'i kendine rol model almış, sürekli kendisini geliştirmiş, gösterdiği azim ve kararlılık neticesinde makamlar aşmış ve manevî bir derinliğe ulaşmıştır.

el-Harakânî, Yüce Allah'ı gönülden sevmiş, sevgisinde samimi olduğunu ispat etmiş ve Allah'a kulluk bilincinde derinleşmiştir. el-Harakânî, baktığı her yerde Allah'ın varlığının ve birliğinin izlerini/işaretlerini görmüş, O'nu hakkıyla takdir etmeye ve insanlara bu şuuru aşılamaaya çalışmıştır.

el-Harakânî, İslâm'ı hayatının merkezine yerleştirmiş, tüm insanlara sevgi, şefkat ve merhamet beslemiş, duygudaşlığı içselleştirmiş, müslümanlar arasında ilim ve hikmet öncüsü bir mutasavvıf olarak temayüz etmiştir.

el-Harakânî, insanoğlunu Yüce Allah'ın yarattığı bir “şaheser/ eşref-i mahlûkat/ zübde-i âlem” olarak görmüş, insana insanca muamele etmenin bir edep/ erdem olduğuna inanmış ve bu düşüncesini her fırsatta tekrarlamıştır.

KAYNAKÇA

Aşkar, Mustafa, “Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin İnsan Anlayışı ve İnsanın Kozmik Alemdeki Yeri”, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, 2010, C. I, (ss. 243-254).

Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.

Çelik, İsa, “Tasavvufî Düşünce Tarihinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars 2014, C. 1, Sayı: 1, (ss. 75-89).

Çetin, Ayşe Yücel, “Ahmed Yesevî, Yûnus Emre ve Hacı Bektâş Velî'de İnsan Anlayışı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2008, Sayı: 47, (ss. 43-49).

Çetinkaya, Bayram Ali, “Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş-ı Velî: Hayatı, Eserleri ve İnsan Anlayışı”, *CÜİFD*, Sivas 1999, (ss. 345-356).

Çiftçi, Hasan, “Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki”, *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 3, Sayı: 11, (ss. 22-40).

---, “Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara 2005, Yıl, 6, Sayı: 14, (ss. 565-590).

---, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî*, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı* (Çeviri-Açıklama-Metin), Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara 2004.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara 2004.

---, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara 1997.

Kartal, Alparslan, “Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar, 2015, Sayı: 15, (ss.161-175).

Kızıllı, Hamdi, “Tasavvufun Kurumsallaşması Sürecinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Döneme Etkisi”, *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars 2012, (ss. 188-199).

Koçyiğit, Hikmet, “Ebu'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Ayet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi”, *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars 2012, (ss. 331-349).

Maral, Cüneyt, “Ebu'l-Hasan Harakânî ve Mevlânâ'nın Bazı İşâri Tefsir Örneklerinin Mukayesesi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars 2017, C. 4, Ek Sayı: 1, (ss. 208-225).

Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Kur'an Kültürünün Yansımaları”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, (p. 641-664).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars 2015, Sayı: 3, (ss. 88-109).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Düşünce Dünyasında Allah Sevgisi”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Adıyaman 2016, Spring I, Number: 43, (p. 71-89).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehy-i 'ani'l- Münker Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 10/6 Spring 2015, (p. 815-832).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Öğretisini Takip Edenlere Yaptığı Özel Dualar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars 2014, C. 1, Sayı: 2, (ss. 35-68).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'ye Göre Hakikî Âşıkların Temel Özellikleri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart/ 2016, Yıl, 3, Sayı: 5, (ss. 20-49).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars 2014, C. 1, Sayı: 1, (ss. 1-32).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 9/2 Winter 2014, (p. 1335-1359).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sevgi, Şefkat, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars 2014, Sayı: 2, (ss. 81-116).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C. 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, (ss. 101-126).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa October 2013, Volume 6 Issue 8, (p. 551-588).

---, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars 2014, Sayı: 1, (ss. 135-168).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

----, “Şehit Ebu'l-Hasan El-Harakânî'den Sarıkamış Şehitlerine İslâm'ın Cihat Ruhu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 8, C. 8, Sayı: 15, Ocak-Haziran 2015/1, (ss. 51-74).

----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tefekkür Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, (p. 2053-2071).

----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa May 2013, Volume 6 Issue 5, (p. 1049-1083).

----, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, Sayı: 16, Temmuz-Aralık, 2011, (ss. 79-110).

----, “Tasavvufî Düşüncede İnsan Yetiştirme Yöntemleri -Ebu'l-Hasan el-Harakânî Örneği-”, *Hikmet Yurdu*, Malatya Yıl: 7, C. 7, Sayı: 14, Temmuz-Aralık 2014/2, (ss. 11-42).

---, “Anadolu'nun Manevî Mimarlarının Birlikte Yaşama Tecrübesine Katkıları -Ebu'l-Hasan el-Harakânî Örneği-” *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars 2015, C. 2, Sayı: 3, (ss. 1-35).

Soysaldı, İhsan, “Yunus Emre'nin İnsan Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2005, C. 41, Sayı: 2, (ss. 87-110).

Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı*, MEB Yayınları, Ankara 2005.

Uludağ, Süleyman, “Harakânî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 93-94.

Yazoğlu, Ruhattin, “Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars 2014, Sayı: 1, (ss. 1-10).

Yılmaz, Ömer, “Zaman ve Mekan Aşan Söylemleriyle Yunus Emre'de İnsan Anlayışı”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Eskişehir 2013, C. 14, Sayı: 14, (ss. 153-168).

Büyük İslahatçı Abdullah b. Yasin’in Mutasavvıf Murabıtlar Hareketinin İnşasındaki Rolü Ve Davet Metodu

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim OFLAZ

İğdır Üniversitesi

Özet

Kuzey Afrika halkı III/IX. asırda Müslüman oldular. Ancak dinî eğitim konusundaki yetersizliklerden dolayı dinî anlayış ve yaşayış açısından bölge, diğer İslâm beldelerine göre daha zayıf ve yetersiz kaldı. Öyle ki bir iki asır sonra bölge halkının İslâmı alakalı bildikleri tek şey İslâm’ın adı ve Kelime-i Şehadetti. Bu sebeple İslâm’ı öğretecek kimselere ihtiyaç vardı. Bölge halkı da bunun farkındaydı. Bu sebeple V/XI. asrın ilk yarısında hac ibadetini eda etmek üzere kutsal topraklara giden bölgedeki kabile liderlerinden biri, dönüşte Kayrevan’da karşılaştığı bir fakihden kendi kavmini ıslah etmek üzere bir müşid talebinde bulundu. O fakihin aracılığıyla Abdullah b. Yasin ıslahatçı olarak bölgeye gitti. Başta engellerle karşılaşsa da daha sonra kuracağı ribâtında yetiştirdiği müridleri vasıtasıyla İbn Yasin, hem bölge halkının İslâm’ı doğru bir şekilde öğrenmesini sağladı hem de siyâsî anlamda İslâm’ı bölgeye hâkim kıldı.

Bildiride Abdullah b. Yasin’in Murâbıtlar hareketinin inşasındaki rolünü ve tebliğ faaliyetlerindeki davet metodunu ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Abdullah b. Yasin, Murâbıtlar, Sanhâce, Ribât, Berberiler

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

THE BIGGEST REFORMIST ABDULLAH IBN YASIN’S ROLE IN THE CONSTRUCTION OF ALMORAVIDS MOVEMENT AND HIS INVITATION METHOD

The North African people became Muslims in the 3rd/9th century. However, due to their religious deficiency, the region was weaker and more sufficient than other Islamic towns d in terms of religious understanding and life. After a century or two, such the only thing the region people inform about Islam that was the name of Islam and the Word Shahadah. For this reason, there was needed to people who to teach Islam, and the region people were aware of this. Therefore, in the first half of the 5th/11th century, one of the tribal leaders in the region who went to the holy lands to worship the pilgrimage, demanded a mentor from a faqih where he encountered in Kairouan to correct his people. Through that faqih, Abdullah ibn Yasin went to the area as a reformer. Even though he encountered obstacles in the beginning, Ibn Yasin, through his followers he trained in his relations, both provided to learn Islam for the region people correctly and dominated Islam in political sense.

We will examine Abdullah ibn Yasin’s role in the construction of Almoravids movement and his method of invitation in the proselytization activities.

Keywords: Abdullah İbn Yasin, Almoravids, Sanhaja, Relation, Berbers.

Giriş

V/XI. asırda Kuzey Afrika’da ortaya çıkan ve zühdü esas alan Murâbıtlar hareketinin kurucusu Abdullah b. Yasin, büyük bir dinî ıslahatçı olarak tarihteki yerini almıştır. Kuzey Afrika’daki Berberilerin en güçlü ve en dik başlı kabilesi, Sanhâce kabilesidir. Yetmişden fazla alt kolu bulunan ve Murabıtlar devletinin kurucusu olan Sanhace kabilesi mensupları son zamanlarda İslam’dan tamamen uzaklaşmış, onlar arasında İslâm ilkeleriyle bağdaşmayan ahlaksızlıklar ve çirkin adetler baş göstermişti. Örneğin dörtten fazla evlilik meşru kabul edilmeye başlanmış, zina normalleşmiş, eşlerin bilgisi dâhilinde evli erkek ve kadınlar gayrı meşru ilişkide bulunabilmekteydiler. Bölgede hırsızlık, gasp ve çeşitli haksız uygulamalar yayılmış, adeta İslâm’ın sadece adı kalmıştı.

İslâm’ın nurunun tamamen silinmek üzere olduğu bu bölgenin kurtuluşu için çareler aramakta olan kabile liderlerinin davetiyle Abdullah b. Yasin bölgeye intikal etti. III/IX. asırda İslam’ı kabul eden bölge halkı Müslüman olmadan önce Mecusi’ydi. Ancak Müslümanların yönetim merkezinden uzak olan bu bölgede İslamî eğitim konusundaki yetersizliklerden dolayı dinî anlayış ve yorumlamada farklı ve zayıf bir yapı ortaya çıkmıştı. Bu sebeple sahih temel dinî bilgileri öğretecek kimselere ihtiyaç vardı. Bölge liderlerinin daveti üzerine Büyük Sahra’ya gelen Abdullah b. Yasin, bu ihtiyacı ve açığı görerek hızlıca eğitim faaliyetlerine başladı. Bir müddet sonra menfaatlerine dokunduğu bazı kabile liderlerinin kendisini ortadan kaldırmaya teşebbüs etmeleri üzerine İbn Yasin yer değiştirerek Senegal nehri yakınlarında veya üzerinde meşhur ribâtını¹ kurdu. Abdullah b. Yasin’in buradaki eğitim-öğretim faaliyetleri ve davet çalışmaları kısa süre içinde semeresini verdi ve Murabıtlar hareketi doğdu.

¹ Ribât, sınır boylarında ve stratejik bölgelerde daha çok askerî amaçla kurulmuş olan müstahkem yapılara denir. İsmail Yiğit, “Ribât”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2008, ss. 76-79, XXXV, 76.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Çevrelerindeki Müslümanlar için hep kurtarıcı rolü üstlenmiş olan Murâbitlar, kısa bir müddet için hem Kuzey Afrika’da hem de Endülüs’te hâkimiyet kurmuşlardır.

1. Murâbitlar Hareketi/Devletinin İnşası

Berberi kabileleri tarafından kurulan Murâbitlar devleti Kuzey Afrika, Endülüs ve Balear adalarında bir asra yakın, 448/1056-541/1147 yılları arasında hüküm sürmüştür. Murâbitların kurulduğu yer olan Mağrib’e yönelik İslâm’ın ilk fetih hareketleri Hz. Ömer döneminde başlamışsa da, bölgenin fethi Hz. Osman’ın hilâfetinde gerçekleşmiştir. Abâdile (Abdullahlar) Savaşı olarak tarihe geçen harpten sonra bu bölgeye yönelik seferlere hız verilmiş, nihâyet kısa bir müddet sonra bölge fethedilmiştir. Hulefâyı Râşidîn’den sonra yönetimi ele geçiren Emevîler döneminde de İslâm beldeleri tek devlet çatısı altında bulunmaktaydı. Diğer İslâm beldeleri gibi Kuzey Afrika da bu hanedanın yönetimindeydi. Ancak Abbasiler döneminde merkezi otoritenin zayıflaması sonucu çeşitli bağımsız ve yarı bağımsız İslâm devletleri kuruldu. Bu süreçte Kuzey Afrika’da da çeşitli devletler kuruldu. V/XI. yüzyılda kurulan Murâbitlar devleti de bunlardan biri idi.

Kuzey Afrika’nın yerli halkı olan Berberîlerin² İslâm’ı kabul etmeleri III/IX. asırda olmuştur. Bundan önce bölge halkı Mecusiydi.³ Ancak hem merkezden uzak olmaları hem de siyasî olarak kendi içinde bir bütünlük teşkil etmediğinden dolayı İslâm tam anlamıyla aralarında yerleşemedi. Zamanla dejenerasyon daha da arttı. Özellikle Berberîlerin Sanhâce kabilesinin İslâm’la bağdaşmayan birçok çirkin adetleri oluşmaya başladı. Örneğin; dörtten fazla kadınla evlenmek ve yine zina da onlar için çok normal karşılanmaktaydı.

Sanhâce kabilesinin aslen Arap olduğu, ancak Berberîlerin topraklarına göç edip onlarla kaynaştıkları ve onların dillerini kullanmaya başladıkları da rivayet edilmiştir.⁴ Tarihçi İbn Esîr, Sanhâcelilerin, aslen Arap Himyerî ailesine mensup olduklarını ve Yemen’den Hz. Ebû Bekir döneminde ayrıldıklarını iddia etmektedir. Ona göre Hz. Ebû Bekir, büyük bir ihtimalle ridde hareketlerine iştirak ettiklerinden dolayı Sanhâcelileri Suriye bölgesine sürmüştür. Onlar daha sonra buradan Mısır’a ve akabinde de Musa b. Nusayr ile birlikte Kuzey Afrika’ya geçmişlerdir. Kalabalık ortamlara alışkın olmadıklarından dolayı yalnız kalmak ve kalabalıktan uzaklaşmak amacıyla Sahrâ’ya geçmiş ve orayı kendilerine yurt edinmişlerdir.⁵ Ancak tarihçilerin çoğuna göre bu kabile, bir Berberî kabilesidir.⁶ Diğer Berberî kabileleri gibi bu kabile üyeleri de son derece sert, asabi, mücadeleci

² Aslında bu isimlendirme Bizanslılar tarafından yapılmıştı. Onlar kendi medeniyetleri dışında kalan bütün milletler için bu ismi (Berberî/Barbar) kullanmaktaydılar. Bölgede fetih hareketlerine başlayan Müslüman Araplar da bu ismi buranın sakinleri için kullandılar. Yerli halk da bundan sonra bu isimle anılır oldu. Sa’dûn Abbâs Nasrullah, *Devletü’l-Murâbitîn fi’l-Mağrib ve’l-Endelüs*, Dârü’n-Nahda el-Arabiyye, Beyrut, 1985, 11.

³ Abdurrahman b. Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, I-VIII, Haz. Halil Şahhâde-Züheyl Zekkâr, Dârü’l-Fikr, Beyrut, VI, 242.

⁴ Bkz. İbn Ebî Zer’ el-Fâsî, *el-Enisü’l-Mudrib bi Ravdi’l-Kirtas fi Ahbâri Mülûki’l-Mağrib ve Tarihu Medineti Fâs*, Rabat, 1972, 119; Muhammed Lisânüddin b. Hatib, *Kitabü’l-Hüleli’l-Meşviyye fi Zikri’l-Ahbari’l-Merrakeşiyeh*, Thk. Züheyl Zekkâr-Abdulkadir Zemâme, Dârü’r-Reşâd el-Hadîse, 1979, 17-19.

⁵ İzzüddin b. Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, I-XI, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, VIII, 327-328.

⁶ Bu konudaki farklı görüşlerin detayı için bkz. Hady Roger Idris, *ed-Devletü’s-Sanhâciyye*, I-II, Fransızca’dan Arapça’ya Çev. Hammâdi es-Sâhilî, Dârü’l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut, 1992, I, 31-36.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve bağımsızlığına çok düşkün idiler. Bu özellikleriyle Araplara çok benzemektedirler. Öyle ki bölge fatihlerinden Musa b. Nusayr'ın ifadesiyle *Acemler içinde cesaret, sabır ve kahramanlık açısından Araplara en çok benzeyen millet Berberilerdir*. Onlar da aynı Araplar gibi siyasî ve sosyal hayatlarında, liderlerinin seçiminde demokratik usuller takip etmekteydiler. Tıpkı Araplar gibi bağımsızlıklarına da son derece düşkünlüydüler. İslâm'dan önce o bölgelere Bizanslılar hâkimdi. Ancak onların hâkimiyeti de sahil bölgeleri ile sınırlıydı. İç kesimlerde hâkimiyet kuramamışlardı. Arapların o bölgelere hâkimiyeti ise ancak o bölge insanının büyüklerine saygı göstermek, onları takdir etmek ve kendilerinin galip, onların da yenilmiş bir kavim hissi uyandırmamak suretiyle sağlanabilmişti.⁷

Berberilerin en büyük, en güçlü ve en mücadeleci kabilesi olan Sanhâce kabilesi üyeleri Sahra'da yaşamaktaydılar.⁸ Medeniyetten tamamen uzaktılar. Yaşadıkları yer kurak bir bölge olup tarıma elverişli değildi. Dolayısıyla ekmek nedir bilmiyorlardı. Ancak İslâm beldelerinden veya Sudan taraflarından tüccarlar bu bölgeye uğradıklarında bölge halkı ekmek tadabiliyorlardı. Bütün zenginlikleri ise sürüleriydi ve neredeyse tek gıdaları et ve sütü.⁹ Yaşadıkları bölgeye yağmur çok az yağırdı, su kaynakları da oldukça azdı. Nüfusları da çok fazlaydı. Öyle ki sadece bu kabilenin yetmişten fazla kolu bulunmaktaydı. Lemtûne, Cüdâle, Lumta, Mesûfe ve Cezûle kolları meşhurdu.¹⁰ Zaten Murâbitlar devleti bunlar tarafından kurulmuştu. Nüfuslarının fazlalığı ve bölgenin kurak olması gibi sebeplerle kabile muhtelif bölgelere dağılmak zorunda kalmış ve ilk buldukları vahalara yerleşmiştiler. Bu sebeple yerleştikleri bölge doğuda Ğadames'ten batıda Atlas Okyanusu'na; kuzeyde Dern dağlarından güneyde Sahra'nın içlerine kadar geniş bir coğrafyaya uzandı.¹¹

Murâbitlar devletini kuracak olan Sanhâcelilere aynı zamanda Mülessimûn veya Mütesselimûn (Peçeliler) da denir. Bu isimlendirme için farklı sebepler zikredilmektedir. Onlardan bazıları şunlardır:

- Sıcaktan korunmak için lisâm/peçe taktıklarından dolayı bu şekilde anılmışlardır.
- Bir rivayete göre de Müslüman olduktan sonra bölgelerindeki gayri Müslimlerle savaşmak zorunda kaldılar. Mücadeleyi kaybedince tanınmamak için, tıpkı kadınlarının yaptığı gibi peçe takıp yurtlarını terk ettiler. Bu yüzden kendilerine peçeliler anlamında bu isim verildi.
- Başka bir rivayete göre ise Murâbitlar, düşmanlarıyla savaş halindeyken geride kadın, çocuk ve yaşlıları savunmasız bırakmışlardı. Bunu fark eden düşman unsurlar, saldırıya geçmek üzereyken karşılarında peçeli insanları gördüler ve bunların savaşçı erkekler olduklarını düşünüp kaçtılar. Hâlbuki o peçeliler, kabilenin kadınlarıydı. Çünkü yaşlılar, düşman

⁷ Hasan Ahmed Mahmud-Ahmed İbrâhîm Şerif, *el-Âlemü'l-İslâmî fil'l-Asri'l-Abbâsî*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 402-403.

⁸ Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn*, 12.

⁹ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Kitabü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, I-II, Thk. A. Van Leeuwen-Andri Firi, Dârü'l-Arabiyye, Tunus, 1992, II, 857; İbn Ebî Zer', *Enis*, 120.

¹⁰ İbn Ebî Zer', a.y.; Abdolvâhid el-Merrâkeşî, *Vesâikü'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Thk. Hüseyin Mu'nis, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Port Said, 1997, 9.

¹¹ Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn*, 13.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kuvvetlerinin, üzerlerine geldiklerini haber alınca kadınlara erkekler gibi giyinip peçe takmalarını istemişlerdi.¹²

V/XI. yüzyılın ilk yarısında, 427/1035 yılında¹³ Senhâce kabilesinin kollarından Cüdâle'nin lideri Yahyâ b. İbrâhîm, yerine oğlunu bırakarak hacc farızasını ifâ etmek üzere kutsal topraklara gitti. Yahyâ b. İbrâhîm, bilgi açlığı çeken ruhunu ve zihnini marifetle doldurmanın peşindeydi. Bu yüzden de ruhunun açlığını giderecek mekânlar aramaktaydı. Bu sebeple hac dönüşünde yolu üzerinde bulunan Kayrevan'da Ebû İmrân Musâ b. el-Hâc el-Fâsî'nin derslerine katıldı. Mâlikî mezhebi imamlarından olan bu zat, Yahyâ'nın ilme iştiağını ve hayırhâh bir kişiliğe sahip olduğunu görünce çok hoşuna gitti. Bu sebeple onunla birebir ilgilenip yurdu, kabilesi ve bölgesinin mensup olduğu mezhepleriyle ilgili sorular sordu. Yahyâ da yurtlarının genişliğinden, orada bulunan kavimlerden bahsetti. Ancak son soruya Yahyâ, *bizim ne herhangi bir bilgimiz ne de herhangi bir mezhebimiz var. Çünkü biz Sahrâ'da dünyadan kopuk bir şekilde yaşamaktayız. Bize ancak bazı cahil tüccarlar uğramaktadır. Onlar da alış verişle meşgul olup din ile ilgili herhangi bir bilgileri yoktur*, diye cevap verdi. Akabinde de *efendimiz, bize dinimizi öğretecek birisini benimle birlikte yurdumuza gönderin*, diyerek Ebû İmrân'dan İslâmî yaşayış açısından zayıf kalmış olan kabilesine dinî tebliğ etmek ve İslâm'ın temel esaslarını öğretmek için bir ıslahatçı talebinde bulundu. Bu hususta kendisine yardımcı olacağını söyleyen Ebû İmrân, talebelerini çağırıp konuyu kendileriyle istişare etti. Ancak talebelerden hiçbiri Sahrâ'ya gitmeye razı olmadı. Çünkü bu durumda meşakkatli bir yolculuğu ve Sahrâ'daki mahrumiyeti göze almaları gerekirdi. Yanındaki talebelerinden olumlu yanıt alamayan Ebû İmrân, bir mektupla birlikte Yahyâ'yı Mağribü'l-Aksâ'da yer alan Sûs bölgesinde, Nefîs'teki¹⁴ ribâtında dersler veren talebesi Veccâc b. Zellû'ya yönlendirdi. Zira Veccâc, Sanhâce kabilesinin bir diğer kolu olan Lumta koluna mensup olması hasebiyle onların kültürüne, yaşayışlarına, örf ve adetlerine yabancı değildi. Ebû İmrân, mektubunda Veccâc'dan; muttaki, âlim, fakîh ve fâzilet sahibi bir öğrencisini Yahyâ b. İbrâhîm ile birlikte Sahra'ya göndermesini istemişti.¹⁵ Veccac, hocası Ebû İmrân'ın mektubunu okuyunca konuyu öğrencilerine açtı. Öğrencileri içinde Sanhâce kabilesinin Cezûle koluna mensup olan ve bundan dolayı da o toplumun yapısını çok iyi bilen Abdullah b. Yasin bu göreve talip oldu. İbn Yasin 430/1038 yılında, Yahyâ b. İbrâhîm ile birlikte Cüdâle kabilesi yurduna gitti ve derhal tebliğ faaliyetlerine başladı.¹⁶ Bunun için de eğitim-öğretime öncelik verdi. Eğitim dili olarak Arapça, tebliğ için de Berberîceyi kullandı.¹⁷ İbn

¹² İbn Hatib, *Hülel*, 18-19; Nasrullah, a.y.; Ali Muhammed Sallâbî, *Abbasiler Dönemi ve Murabıtlar Devleti*, Çev. Ayhan Ak, Ravza Yay., İstanbul, 2006, 202.

¹³ Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn*, 20.

¹⁴ İbn Haldûn, Veccâc'ın Sûs bölgesindeki Sicilmâse şehrinde mukim olup orada ilimle meşgul olduğunu zikretmektedir. Bkz. İbn Haldûn, *Tarih*, VI, 243.

¹⁵ İbn Ebî Zer, sözkonusu mektubun metnini de zikreder. Metin şöyledir: *Allah'ın selamı ve rahmeti üzerinize olsun. İmdi, bu mektubun hamili olan Yahyâ b. İbrâhîm el-Cüdâlî, sana geldiğinde onunla birlikte öğrencilerinden dine bağlılığı, takvası, bilgisi ve siyaseti ile öne çıkmış birini gönder. Ki onlara Kur'an'ı, İslâm'ın hükümlerini öğretsin ve dinde onları derin anlayış sahibi kılsın. Muhakkak bu konuda hem sana hem de öğrencine büyük bir sevap ve mükâfat vardır. Allah güzel iş yapanların mükâfatını zayi etmez. Selamlarımla*. Bkz. İbn Ebî Zer', *Enîs*, 123.

¹⁶ Bekrî, *el-Mesâlik*, II, 858-859; İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 3. Baskı, I-IV, Thk. İhsân Abbâs, Dârü's-Sekâfe, Beyrut, 1983, IV, 7-8; İbn Ebî Zer', *Enîs*, 122-123; İbn Hatib, *Hülel*, 19-20.

¹⁷ Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn*, 22.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Yasin, bölge halkı tarafından iyi karşılandı. Ancak yürüttüğü dinî faaliyetler, kabile liderlerinin çıkarlarına dokunmaktaydı. Bu sebeple karşısında güçlü bir muhalefet gördü. Öyle ki kendi canına kastedildi. Öldürülmekten kurtulan İbn Yasin, Senhâce kabilesinin bir diğer kolu olan Lemtûne yurduna gitti. Ancak onlardan da müsbet bir karşılık bulamadı. O da bu kabilenin liderlerinden Yahyâ b. Ömer’i de yanına alarak yedi kişilik bir grup olarak Senegal nehri kenarında veya nehir üzerindeki bir adada meşhur ribâtını kurdu. Böylece Murâbitlar devletinin temelleri atılmış oldu.

2. Abdullah b. Yasin

2.1. Biyografisi

Tam ismi Ebû Muhammed Abdullah b. Yasin b. Mekûk b. Seyr b. Ali el-Cezûlî’dir. Gana şehrinin Sahrâ tarafında yer alan Temâmânevt köyünde dünyaya gelen Abdullah’ın annesinin adı Tîn Yezâmârin’dir. Annesi Senhâce kabilesinin Cezûle koluna mensuptur.¹⁸ Bundan dolayı Abdullah, el-Cezûlî nisbesini kullanmaktadır. Kaynaklarda doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan Abdullah’ın künyesi ise Ebû Muhammed’dir.¹⁹ Künyesinden çocuğunun olduğu anlaşılrsa da kaynaklarda buna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Doğrusu İbn Yasin ile ilgili bilgilerimiz de Sahrâ’ya geldiği tarih olan 430/1038 yılından sonraki döneme aittir. Bu dönemle ilgili sahip olduğumuz bilgiler de özel hayatıyla ilgili olmayıp dinî ve siyasî faaliyetleri ile alakalıdır.²⁰ Bu tarihten önceki hayatıyla ilgili ise detaylı malumata sahip değiliz. Sadece onun eğitim hayatıyla ilgili küçük bir ayrıntıyı bilmekteyiz. O da onun Mülûkü’t-Tavâif döneminde ilim tahsili için yedi yıl Endülüs’te kaldığıdır.²¹

2.2. İlmî Yönü

Abdullah b. Yasin, İslâmî ilimlerde derin bir bilgiye sahipti. Mağribü’l-Aksâ’da Veccâc b. Zellu el-Lamâtî’den ders almıştır. Mülûkü’t-Tavâif döneminde Endülüs’e gidip orada yedi yıl ilim tahsil etmiş, oradan tekrar Mağribü’l-Aksâ’ya, hocası Veccâc b. Zellu’nun yanına dönmüştür. Hocasının Dârü’l-Murâbitîn olarak isimlendirdiği medresesinde ilk eğitim görenler arasında yerini almıştır.²²

Abdullah aynı zamanda birçok öğrenci de yetiştirmişti. Malikî mezhebine mensuptu. Hatta bu mezhebin fakihleri arasında yer alıp hüküm istinbatında da bulunabilmekteydi. O, hüküm istinbat ederken diğer fakihler gibi aşağıdaki şerî delillere dayanmaktaydı:

- a. Kur’ân-ı Kerîm
- b. Sünnet
- c. Medine Ehlinin Ameli
- d. Sahabe Sözü

¹⁸ Bekrî, *el-Mesâlik*, II, 859; Nasrullah, *Devletü’l-Murâbitîn*, 21.

¹⁹ İbn Hatîb, *Hülel*, 23.

²⁰ Adnan Adıgüzel, “Abdullah b. Yasin ve Murabitlar Hareketi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, (c. VII, Sayı: 13, ss. 49-67), 52.

²¹ İbn Hatîb, *Hülel*, 20.

²² Kâdı İyâz b. Mûsâ es-Sebtî, *Tertibü’l-Medârik ve Takribü’l-Mesâlik li Marifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik*, I-VIII, Thk. Said Ahmed A’rab, el-Memleketü’l-Mağribiye, 1983, VIII, 81.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- e. Maslahat-i Mürsele
- f. Kıyas
- g. Seddü’z-Zerâî

2.3. Dinî/Siyasî Faaliyetleri

Abdullah b. Yasin, Dârü'l-Murâbitîn'de eğitim görürken hocası Veccâc'ın talebi üzerine mahrumiyet ve sıkıntılarla dolu bir bölge olan Sahrâ'ya gitmekte tereddüt etmedi. Yahyâ b. İbrâhîm ile birlikte Sahrâ'ya vardığında bölge halkı tarafından çok iyi karşılandı. Ancak toplumda cehâlet hâkimdi. Namaz nedir, zekât nedir bilmiyorlardı. İslâm'a dair neredeyse Kelime-i Şehâdet'ten başka bilgileri yoktu. Ayrıca din adına birçok hurafe de uydurulmuştu. Bu sebeple zaman kaybetmeden yanlış olarak yerleşmiş dinî bilgiler yerine sahih ve doğrularını ikâme etmek için kolları sıvadı. Ehlü'l-hayr olarak bilinen yetmiş kişiyle hızla tebliğ faaliyetlerine başladı. Ders halkaları oluşturdu. Dinin esaslarıyla bağdaşmayan uygulamalar için uyarılarda bulundu, halkı o tür gayri dinî fiillerden sakındırdı. Örneğin evinde misafir olarak kaldığı Yahyâ'nın da dokuz hanımının olduğunu öğrenince İslâm'ın sadece dört tanesine izin verdiğini, dolayısıyla ona beş hanımını boşaması gerektiğini söyledi. Bu uyarılarını, Yahyâ b. İbrâhîm ile aynı durumda olan diğer kabile liderlerine de yaptı. Halka iyilikleri emretme ve onları kötülüklerden sakındırma faaliyetlerini yoğunlaştırarak devam ettirdi. Özellikle yerleşmiş bidatlere ve çirkin adetlere karşı savaş açtı ve bunu öylesine katı bir şekilde sürdürdü ki kabile reisleri başta olmak üzere halkın büyük bir kısmına bıkkınlık geldi ve ona tepki göstermeye başladılar. Aslında halk, onun ibadetler konusundaki önerilerine olumlu yaklaşmaktaydı; ancak recm, kısas, hırsızlıktan dolayı el kesilmesi gibi cezalara karşı çıkmaktaydı. Ayrıca onun bu faaliyetleri kendisini, daha önce bu cahil halkı istedikleri gibi yönlendiren dinî otoritelerle karşı karşıya getirmişti. Bütün bunların sonucunda din adamlarıyla birlikte kabile liderleri ve halk Abdullah b. Yasin'e karşı harekete geçip isyan başlattılar. Abdullah'ın evini yağmaladılar, yaktılar, yıktılar. Korkuya kapılan Abdullah, hocası Veccâc'a giderek durumu aktardı. Veccâc da Sanhâce kabilesine bir mektup göndererek onları kınadı ve Abdullah'a karşı daha saygılı davranmalarını istedi. Bunun üzerine Abdullah tekrar Sahrâ'ya döndü, tebliğ faaliyetlerine kaldığı yerden devam etti. Fakat bir müddet sonra yaptığı tebliğlerin halkta herhangi bir karşılığının olmadığını görünce az sayıdaki tabileriyle birlikte oradan ayrılmaya karar verdi. Niyeti Sudan'a gitmekti. Ancak onu Sahrâ'ya getiren Yahyâ b. İbrâhîm, bu fikre karşı çıktı ve onun, hocası tarafından Sahrâ'ya gönderiliş amacının Sanhâcelileri dinî konularda eğitmek olduğunu hatırlattı. Tek başına da kalsa bölgede tebliğ faaliyetlerini devam ettirmesi gerektiğini söyledi. Ancak Cüdâle kabilesi içinde kalmasının faydasız olacağını da görmekteydi. Bu sebeple Cüdâle yurdunu terk edip Sanhâce'nin bir diğer kolu olan Lemtûne kabilesi yurduna gitti. Ancak orada da muhalefetle karşılaştı. Bunun üzerine Cüdâle kabilesinin lideri Yahyâ b. İbrâhîm ve Lemtûne kabilesinin lideri Yahyâ b. Ömer'in de içinde bulunduğu yedi kişilik bir toplulukla birlikte Senegal nehri kenarına veya nehir üzerindeki bir adaya yerleşti. Orada dinî ve askerî eğitimin verileceği ribât denilen bir tekke kurdu. Burada eğitim görenlere murâbit denildi. Burada helalliğinden şüphe duymadıkları yiyecekler yerlerdi: Kendiliğinden yetişen

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ağaçların meyveleri, kara ve deniz av hayvanlarının etleri. Burası putperest Gana krallığı sınırında bulunmaktaydı. Dolayısıyla kendilerini her an bir savaşın içinde bulabilme ihtimalleri yüksekti. Bunun için ribâta, cihad fikri canlı tutulmakta olup askerî eğitime ağırlık verilmekteydi. Fakat Abdullah b. Yasin ile tabilerinin asıl amaçları Senhâce kabilesindeki yanlış ve hurafe bilgileri izale etmek olduğu için dinî eğitime daha fazla önem verilmekteydi. Bu durum, üç ay sürdü. Bu çalışmalar çok kısa süre içinde semeresini verdi. Çevrede bu çalışmalar duyuldu ve hayranlık uyandırdı. Civar bölge insanların buradaki derslere katılmak, ribâta kabul edilmek için yoğun talepleri oldu. Kısa bir müddet içinde ribâta, Sanhâcelilerin ileri gelenlerinden yaklaşık bin kişi toplandı. Bu sayı, o dönem için büyük bir kalabalıktı. Bundan sonra Murâbitların kaliteli kimselerden oluşması için yeni katılanlara daha önce olmayan bazı şartlar konuldu ve onlarda bazı özellikler arandı. Artan müntesipleriyle güçlenen Abdullah b. Yasin harekete geçerek bölgedeki kabileleri itaat altına aldı. Önce Cüdâle’den başlamıştı. Onlardan sonra Lemtûne, daha sonra da Mesûfe kabilesine yönelmişti. Bu kabilelerin bir kısmı silahlı çatışmadan sonra boyun eğerken bir kısmı da savaşa gerek kalmadan Abdullah b. Yasin’in davetini kabul etmişti.²³

Güçlü bir ordu kurmuş olan Abdullah b. Yasin, bölgenin tamamına hâkim olduktan sonra hâkimiyet alanını Sudan ve Gana’ya doğru genişletmeye çalıştı. Bu arada İbn Yasin dinî konularda liderlik yaparken askerî liderliği de yanındaki kabile liderlerine tevdi etti.²⁴ Bu görevi önce Yahyâ b. İbrâhîm yürütmekteydi. Onun ölümü üzerine Yahyâ b. Ömer, ondan sonra da kardeşi Ebû Bekir b. Ömer bu göreve atandı. Hem ribâttaki başarılı dinî ve askerî eğitim hem de Sahrâ bölgesinin tamamen Murâbitların kontrolüne geçmiş olması namlarının diğer bölgelere de yayılmasını sağladı, bunun sonucunda da her taraftan davet almaya başladılar. Bu davetlerin çoğuna icabet edip gittikleri bölgelerde doğru bir şekilde İslâm’ın anlaşılmasını sağladılar. Yine Sûsulaksa’daki Şîî-Fâtîmî emîrliğini ortadan kaldırdılar. Daha sonra İslâm dininden sapmış ve sapkın bir inanç icad eden Bergavata üzerine harekete geçtiler. Burada bir dizi savaş yapıldı. Bu savaşa Abdullah b. Yasin de bizzat katıldı ve yaralandı. Aldığı bu yara sebebiyle bir müddet sonra 24 Cemâziyelevvel 451/8 Temmuz 1059 tarihinde de hayatını kaybetti.²⁵

2.4. Abdullah b. Yasin’in Davet Metodu

Abdullah b. Yasin, çok ince, dikkatli bir yöntem istimal ederek halkı batıldan hakka evirmiş ve Murâbitlar gibi eşsiz bir topluluğu vücuda getirmiştir. Bu özelliklerinden dolayı İbn Ebî Zer’, onu Murâbitların mehdîsi olarak nitelendirmiştir.²⁶ Aslında bu niteleme, *mehdi* kelimesinin deyim anlamıyla olmazsa da sözlük anlamıyla doğrudur. Gerçekten Abdullah, Murâbitların yol göstericisi ve hidayete ermelerini sağlayan kişi idi.²⁷ Abdullah’ın tebliğ ile yükümlü olduğu Sanhâce kabilesi Kur’ân’dan ve sünnetten uzaklaşmış, İslâm’dan bîhaber, zulüm ve gayri dinî davranışları rahatlıkla yapabilecek duruma

²³ İbn İzârî, *Beyânü’l-Muğrib*, IV, 7-8; İbn Ebî Zer’, *Enîs*, 124-127; Sallâbî, *Murâbitlar*, 213-214.

²⁴ İbn Ebî Zer’, *Enîs*, 124-127; Nasrullah, *Devletü’l-Murâbitîn*, 28.

²⁵ Nasrullah, *Devletü’l-Murâbitîn*, 39-40.

²⁶ İbn Ebî Zer’, *Enîs*, 123.

²⁷ Adıgüzel, “Abdullah b. Yasin”, 51.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

gelmişlerdi. Ona göre bu çirkinliklerin son bulmasının tek bir çaresi vardı: *Kur’ân ve sünnete dayalı bir toplum modeli oluşturmak*. Bu düşüncesini de Senegal nehrinde kurmuş olduğu ribâta gerçekleştirdi. İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren varlığını devam ettiren ribât kurumunun başlıca şu dört fonksiyonu vardı: Askerî, ilmî, ictimâî ve dinî fonksiyonlar. Bunlar içinde en önemli olanı ilmî fonksiyonuydu. Eğitim etkinliklerine itina ile devam edilen ribâtlarda sahih bilgilerin elde edilmesine gayret edilir ve bu doğru bilgilerle ibadetler tezyin edilirdi. Ribâtın oluşturduğu sosyal hayat da ribât üyeleri arasındaki yardımlaşma ve dayanışma esaslarına dayanmaktaydı. İmkânlar el verdiğinde de İslâm’ın nehyettiği fiiller içinde olan kesimlere karşı askerî anlamda harekete geçilirdi.

İbn Ebî Zer’in mehdi olarak addettiği Abdullah b. Yasin, bu gayelerle Senegal nehrinde ribâtını kurmuştu. Kurmuş olduğu ribât da bu fonksiyonları muhtevidi. Yine halkı ıslah etmek ve doğru yola iletmek için yoğun bir çaba içine giren Abdullah b. Yasin, dinî faaliyetlerinde Mâlikî mezhebinden de mülhem, ancak kendine has bir yol takip etti. O, bu faaliyetlerinde aşağıdaki esaslara dayanmaktaydı:

- a. Emr bi’l-maruf ve nehy ani’l-münker
- b. Cihâd fî sebîlillah
- c. Bütün işlerde dinî hükümleri icra etmek
- d. Had cezalarını tatbik etmek ve
- e. Vergileri toplamak

Abdullah b. Yasin’in Sahrâ’ya gelişinin tek bir amacı vardı: Halka doğru İslâm inancını öğretmek. Ancak başarılı olamamıştı. Hem Cüdâle hem de Lemtûne kabileleri onu yurtlarından kovmuşlardı. Bundan dolayı İbn Yasin, tebliğin başarıya ulaşabilmesinin askerî anlamda güçlü olmaya dayandığının idrakine varmıştı. Bu sebeple de ribâtına kabul edeceği kimselerin bazı özelliklere sahip olmalarını şart koştu. Güçlü iradeli, dirayetli, kararlı ve zorluklar karşısında dik duruşlu olmaları gerekirdi.

Yine ribâtına katılanların eski düşüncelerinden arınmalarını, İslâm’a ters düşen örf ve adetlerini terk etmelerini şart koşuyordu. İmanlarını tazelemelerini emrediyordu. Allah’ın hükümlerini uygulamak ve ibadetleri ifâ etmek konusunda titiz davranmaları gerektiğini hatırlatıyordu. Yine onlara kılmamış oldukları bütün namazlarını kaza etmelerini söylüyordu.²⁸ Bu hususlarda ufak bir kusuru olanları da derhal ribâtından uzaklaştırdığı gibi özellikle içki içenlerin, zina ve hırsızlık yapanların cezalarını derhal tatbik ediyordu. Yine vatana ihanet ile eş değer gördüğü davaya sırt çevirmeyi de en ağır ceza olan idamla cezalandırıyordu. Cezaların uygulanması konusunda toplum fertleri arasında ayırım yapmıyordu. Örneğin bir defasında en yakın adamı olan Yahyâ b. İbrâhîm’in bir yanlışını gördüğü için ona ceza olarak yirmi kamçı vurdurmuştu.²⁹

²⁸ Nasrullah, *Devletü’l-Murâbitîn*, 27.

²⁹ İbn Ebî Zer’, *Enis*, 127.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Abdullah b. Yasin’in anlayışını benimseyen ve ona son derece bağlı ve muti olan topluluk,³⁰ ribâtlarında örnek bir hayat yaşıyorlardı. Az yiyip çok çalışıyorlardı. Yiyecek, içecek ve giyeceklerinde her türlü şüpheden kaçınıyorlardı. Bu sebeple de deniz av hayvanlarıyla karınlarını doyururken bitkilerden de giysilerini temin ediyorlardı.³¹ Dolayısıyla Abdullah b. Yasin’in birlikte yol arkadaşlığı yaptığı kimseler ruhsal arınmışlığın zirvesinde bulunuyorlardı.

Yaptığı başarılı çalışmalar sonucu etrafında Kur’ân’ı ve sünneti iyi kavramış ve Allah’ın dinine daveti görev edinmiş güzide bir topluluk oluşturabilen Abdullah b. Yasin, tabilerinin gerekli eğitimi aldıklarına kanaat getirip onları kendi kabilelerine gönderdi. Herkes mensubu olduğu kabilesine giderek onlara gerçek İslâm inancını anlattı. Kur’ân’a ve sünnete uygun bir hayat yaşamaları gerektiği hatırlatmasında bulundu. Abdullah b. Yasin de civar kabile liderlerini dolaşarak İslâm’ın ahlakını, temel esas ve hükümlerini anlattı.³²

İslâm’ı şifahî ve uygulamalı olarak tanıtma aşamasını başarıyla tamamlayan İbn Yasin, inkârcı ve Allah’ın emirlerine riayet etmeyen topluluklarla fiilî mücadele aşamasına geçti. Bu aşamada İslâm’ın ruhuna uygun olmayan çirkin fiilleri ortadan kaldırmaya çalıştı. Bunun için de silaha başvurdu. Böylece sahih İslâm inancını öğretmek gayesiyle başlayan Murâbitlar hareketi devletleşmeye doğru evrildi.

Bu arada diğer bütün uygulamalarında ve politikalarında olduğu gibi ekonomi politikasında da İslâmî hükümleri uyguladı. İslâm’ın farz kıldığı vergilerle iktifa etti. Daha önceki zalim idareciler tarafından konulmuş haksız vergilerin tamamını kaldırdı. Böylece halkın omuzlarından ağır bir yük kalkmış oldu.³³

Abdullah b. Yasin’in güçlü bir şurâ kültürü oluşturduğunu da görmekteyiz. Yanında fakih ve âlimlerden oluşan bir istişare heyeti vardı. Bu heyet, zayıf ve mazlum durumdaki halkların zulüm ve baskıdan kurtulması için İbn Yasin’i harekete geçirmekteydi. Toplumu idare yükümlülüğünü üstlenmiş olan bu heyet, *Ehlü’l-Hall ve’l-Akd* olarak görev yapmaktaydı. Bu heyette görev alanların tamamı işlerinin ehliydi. Savaşa çıkacakları vakit gerekli planlamaları yapıyor, yine herhangi bir faaliyette bulunacakları vakit en ince detayı dahi göz ardı etmiyorlardı. Böylece hâkim oldukları bölgelerde adalet yaygınlaşmıştı.³⁴

Abdullah b. Yasin’in kısa süre içinde bu zorlu coğrafyada başarılı olmasını sağlayan birtakım özellikleri vardı. Bunların başında cesur, güvenilir, yerine göre yumuşak huylu yerine göre sert ve tavizsiz olması, doğru sözlü ve dürüst olması gibi hasletleri gelmektedir. O aynı zamanda güçlü bir iradeye sahipti. Velhasıl o, dinin hükümlerini hâkim kılmak için sorumlu olduğunun idrakindeydi ve bu bilinçle hareket etmekteydi.

³⁰ Abdurrahman Ali Hacci, *İslamî Fetihden Gurnata’nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi (711-1492)*, (Çev. Kadir Kınar, İlk Harf Yay., İstanbul), 2017, 552.

³¹ Nasrullah, *Devletü’l-Murâbitîn*, 27.

³² Sallabi, *Murabıtlar*, 253-254.

³³ Nasrullah, *Devletü’l-Murâbitîn*, 30.

³⁴ Sallabi, *Murabıtlar*, 263-264.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sonuç

V/XI. asırda Kuzey Afrika’da Abdullah b. Yasin’in önderliğinde başlayan Murâbitlar hareketi, kısa süre içinde devletleşmeye doğru evrildi. Bu hareketin kurucusu olan İbn Yasin, İslâm’ın doğru bir şekilde anlaşılmasını ve hayata tatbik edilmesini gaye edinmişti. Bu sebeple Sünnî itikadı bağlamında iman esaslarını halkın anlayabileceği sadelikte anlattı. Yine bölge halkının inancına karışmış gayri İslâmî düşünce, hurafe ve bidatleri izale etmeye çalıştı. İslâm’a dair adından başka herhangi bir bilgileri olmayan halka namaz, oruç, zekât ile ilgili hükümleri baştan öğretme yoluna gitti. Yine zina, dört eşten fazlasıyla evlilik gibi kötü adetleri ortadan kaldırmak için gayret etti. İnsanların zihinlerini karıştıran sorulara şüpheleri giderici cevaplar verdi. Bölge halkının İslâmî öğretiler çerçevesinde birleşebilmelerinin yolunun Kur’ân ve sünnete sıkı sıkıya bağlılıktan geçtiğini deklare etti. Ancak bir müddet sonra halkın tepkisiyle karşılaştı ve bulunduğu bölgeyi terk edip Senegal nehrinde bir ribât kurdu. Ribâtına katılanlara ilk olarak İslâm’ı güzel bir şekilde tanıtmaya gayret etti. Onları dinî ilimlerde iyi bir şekilde yetiştirmek için fıkıh, tefsir, hadis vb. derslere ağırlık verdi ve bu ilimlerin ileri derecede öğrenilmesi için yoğun bir program uyguladı.

Günden güne ribâta katılanlar artmaktaydı. Bu arada ribâta askerî eğitim de verilmekteydi. Müridlerinin sayısı artınca ve bunun üzerine fiilî mücadele yapabileceklerine kanaat getirince civar kabile ve devletlere karşı cihad etme aşamasını devreye koydu. Kısa bir müddet içinde de etraftaki kabile ve devletlere boyun eğdirdi.

Kaynakça

- Abdulvâhid el-Merrâkeşî, *Vesâikü'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Thk. Hüseyin Mu'nis, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Port Said, 1997.
- Adıgüzel, Adnan, “Abdullah b. Yasin ve Murâbitlar Hareketi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, c. VII, Sayı: 13, ss.49-67.
- Bekrî, Ebû Ubeyd, *Kitabü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, I-II, Thk. A. Van Leeuwen-Andri Firi, Dârü'l-Arabiyye, Tunus, 1992.
- Hacci, Abdurrahman Ali, *İslâmî Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi (711-1492)*, Çev. Kadir Kınar, İlk Harf Yay., İstanbul, 2017.
- Idris, Hady Roger, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, I-II, Fransızca'dan Arapça'ya Çev. Hammâdî es-Sâhilî, Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut, 1992.
- İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *el-Enîsü'l-Mudrib bi Ravdi'l-Kırtas fi Ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve Tarihu Medineti Fâs*, Rabat, 1972.
- İbn Esîr, İzzüddin, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-XI, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İbn Haldûn, Abdurrahman, *Tarihu İbn Haldûn*, I-VIII, Haz. Halil Şahhâde-Züheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut.

İbn Hatib, Muhammed Lisânüddin, *Kitabü'l-Hüleli'l-Meşviyye fî Zikri'l-Ahbari'l-Merrakeşiye*, Thk. Züheyl Zekkâr-Abdulkadir Zemâme, Dârü'r-Reşâd el-Hadîse, 1979.

İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 3. Baskı, I-IV, Thk. İhsân Abbâs, Dârü's-Sekâfe, Beyrut, 1983.

Mahmud, Hasan Ahmed-Ahmed İbrâhîm Şerif, *el-Âlemü'l-İslâmî fil'l-Asri'l-Abbâsî*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire.

Nasrullah, Sa'dûn Abbâs, *Devletü'l-Murâbitîn fî'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, Beyrut, 1985.

Sallâbî, Ali Muhammed, *Abbasiler Dönemi ve Murabitlar Devleti*, Çev. Ayhan Ak, Ravza Yay., İstanbul, 2006.

Sebtî, Kâdî İyâz b. Mûsâ, *Tertibü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik li Marifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, I-VIII, Thk. Said Ahmed A'rab, el-Memleketü'l-Mağribiye, 1983.

Yiğit, İsmail, “Ribât”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2008, ss. 76-79.

İnsan ve Maneviyat

Öğrt. Gör. Nazım ÇINAR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

İnsanoğlu içinde bulunduğumuz bu asırda; geçmişte aylarca süren binlerce kilometrelik yolu birkaç saatte kat edebilmek, dünyanın birbirinden güzel yiyeceklerine ve içeceklerine ulaşabilmek, lüks ve geniş evlerde oturmak, son model arabalara binmek, geçmişte insan gücüyle aylarca süren bir işi, son derece gelişmiş makinelerle birkaç günde yapabilmek gibi maddi olarak birçok imkânı; velhasıl canının istediği bir şeyi çok fazla zahmet çekmeden her an elde edebilmektedir. Ne var ki, insanoğlu bunca nimetlere, güzelliklere ve maddi imkânlarla sahip olmasına rağmen karşılıklı hoşgörü, saygı, anlayış ve muhabbetin azalması gibi etkenlerden dolayı mutlu ve huzurlu olamamaktadır. Maddeye bağımlılığın artması nispetinde manadan uzaklaşan ve kalabalıklar içerisinde yalnızlaşan insanoğlu çok basit sebeplerle birbirlerini kırabilmekte ve üzer hale gelebilmektedir. Hatta hiçbir insani kaygı taşımadan, Allah'tan korkmadan ve toplumdaki çekinmeden basit sebeplerle birbirini öldürebilmektedir. İşte bu noktada ilahi nefhanın üfürüldüğü şerefli bir varlık olarak yaratılan insan, sağlam bir “iman”, “salih amel” ve bu ikisinin neticesi olan “güzel ahlak” ile manevi yönünü geliştirerek tabiri caizse yaratılış kodlarıyla fabrika ayarlarına geri dönmek durumundadır. Zira manevi yönünü -insanı insan yapan yönünü- güçlendirmeyi ihmal eden insan, kendisini mutsuz, etrafındakileri de huzursuz edecektir. Buradan hareketle sunumda, insan, iman, salih amel ve güzel ahlak başlıkları altında insanın manevi yönünü güçlendirmenin yolları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar; İnsan, Manevi Yönü, İman, Salih Amel, Güzel Ahlak

MAN AND SPIRITUALITY

Abstract

In this century that we live, it is easy to cover thousand kilometers in a few hours which took months in the past, to reach the world's beautiful food and drinks, to live in luxury and spacious homes, to drive the latest model cars, to overcome many hurdles in a few minutes which took months by manpower thanks to the advanced machines. However, anyone can get something he wants at any moment without too much trouble. However, although human beings have so much blessings, beauty and financial means, he cannot be happy and peaceful due to factors such as mutual tolerance, respect, understanding and diminishing affection. Mankind, who is distant from the meaning and becomes lonely in the crowds, can break down and become over each other for very simple reasons. Even without any human concern, without fear of God and without fear of society, he can kill each other for simple reasons. At this point, the human being who is created as an honorable creature whose divine breath (nefha) is blown, has to return to the factory settings with the codes of creation by developing a spiritual direction with the result of “a solid faith”, “righteous deed” and consequently “social ethics”. The person who neglects to strengthen his spiritual aspect -that makes person human- will make himself unhappy and will disturb others. From this point of view, it will be tried to determine the ways of strengthening the spiritual aspects of man under the titles of human, faith, righteous deed and social ethics.

Key words: Man, spiritual aspect, faith, righteous deed, social ethics

GİRİŞ

Yüce Allah'ın çamurdan yaratıp biçimini düzelttiği ve ruhundan üfürdüğü¹, yeryüzünde emirlerini yerine getirmek üzere halife olarak yarattığı² insan, sözlükte; beşer, insan topluluğu anlamına gelen “ins” kelimesinden türetilmiş olup, hem erkekler hem de kadınlar için kullanılmaktadır.³ İnsan kelimesi, alışmak, uyum sağlamak anlamına gelen “üns” mastarı ile de ilişkilendirilmiştir⁴. Türkçemizde “üns” kelimesi “ünsiyet” olarak kullanılmaktadır.⁵ İnsan kelimesi “nsy” kökünden unutmak mânâsına gelen “insiyân” olduğu da belirtilmiştir. Unutmak manasına geldiğini ileri sürenler, İbn Abbas'tan rivayet edilen; “İnsan ahidini unuttuğu için bu ismi almıştır”, rivayetine dayandırmaktadırlar.⁶ Ragıp el İsfahanî, “ins” kelimesini “cin” kelimesinin zıttı, “üns” kelimesini de “nefret” kelimesinin zıttı olarak zikretmiş, “ins” ve “insiyün” kelimelerinin insanlık türüne ait olduğunu belirtmiştir.⁷

¹ Sâd 38/71-72.

² Bakara 2/30.

³ Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevheri, *s-Sihah Tacü'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Kahire 1987, c.3, s. 904 .

⁴ Cevheri, *Sihah*, c.3, s. 904-905.

⁵ İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, İstanbul 2000, c.22, s. 320-321.

⁶ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1414 c. 6, s.10-11.

⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağib el-İsfahânî , *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, thk., Saffân Adanan, Daru'l-Kalem, Beyrut 1412, s.94.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Allah Teâlâ, “Yarattığı her şeyi güzel yapan ve (ilk) insanı yaratmaya da çamurdan başlayan, sonra onun neslini, hakir bir suyun özünden (spermadan) yaratan sonra onu (tastamam) düzeltip ona kendi ruhundan üfleyen, sizin için kulaklar, gözler ve gönüller yaratan O’dur”⁸ ayetinde buyurduğu gibi, insanı kendi ruhundan üfürmek suretiyle diğer varlıklardan farklı bir şekilde yaratmış ve ilahi ruhun tecelligahı kılmıştır.

Allah Teâlâ, “Andolsun ki biz insanı en güzel biçimde(ahsen-i takvîm üzere) yarattık”,⁹ buyurmaktadır. Ayette geçen ahsen-i takvim, Allah tarafından insana verilen en güzel, en mükemmel biçim ve yapıyı ifade etmektedir. İnsan, yeryüzündeki varlıklar içinde gerek fiziki ve cismani bakımdan, gerek ahlak ve maneviyat itibarıyla ruhani bakımdan en güzel bir varlık olarak yaratılmıştır.¹⁰ Ayette geçen güzelliğin kaynağı, Allah'ın insanı kendi eliyle yaratıp ona ruhundan üfürmesidir.¹¹ Tefsir âlimleri mahlûklar içinde insandan daha güzel mahlûkun olmadığı kanaatinde dirler. Çünkü Allah insanı; bilen, irade sahibi, konuşan, işiten, dinleyen, gören, düşünüp tedbir alan, hikmetler ile hareket eden, bu özellikleri sayesinde kendisinden çok daha büyük ve güçlü varlıklar üzerinde hâkimiyet sağlayan bir varlık olarak yaratmıştır. İnsanda bulunan bütün bu özellikler ilahi sıfatların bir kısmının tezahürüdür.¹²

Allah Teâlâ insanı şerefli bir varlık olarak yaratmış ve ona sayısız nimetler bahsetmiştir; İnsana verilen bu güzellik ayet-i kerimede şöyle geçmektedir; “Biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik.”¹³ Allah insana hem şan, şeref ve soyluluk gibi manevi meziyetler bahsetmiş hem de maddi olarak insanın haricindeki bütün mahlûkatı onun emrine ve hizmetine vermiştir. İnsan, Allah'ın lütuflarına en çok nail olmuş, en seçkin ve değerli bir varlıktır. İnsana değer kazandıran özellikleri; akli, zekâsı, iyiyi kötüden ayırt etmesi, düşünmesi ve yazması, psikolojisi ve fizyolojisi, ahlaki yatınlıklarının olması, akli sayesinde canlı ve cansız varlıklar üzerinde tasarruf edebilmesi gibi birçok meziyetlere sahip olmasıdır.¹⁴ Bir başka ifadeyle insanın şerefi, Allah'ın onu emir ve yasaklarına muhatap olmaya layık ve dolayısıyla mükellef kılmış olmasından ileri gelmektedir.¹⁵

Yüce Allah insana başta akıl olmak üzere sayısız nimetleri vermekle beraber, onu kendi başına bırakmamış, ona birtakım görevler ve sorumluluklar yüklemiştir. İnsanın başıboş olmadığına ve yaptıklarından mutlaka sorumlu olacağına dair şu ayetler oldukça önemlidir; “Sizi boş yere yarattığımızı ve bize hakikaten döndürülmeyeceğinizi mi sandınız”.¹⁶ “İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor”.¹⁷ “Doğrusu size, Rabbinizden basiretler (deliller ve hakikati anlama kabiliyeti) geldi. Artık kim (hakikati)

⁸ Secde 32/9.

⁹ Tin 95/4.

¹⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1979, c. 8, s. 5936-5937.

¹¹ Bkz., Sâd 38/72.

¹² Hayreddin Karaman ve dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2014, c. 5, s. 647.

¹³ İsrâ 17/70.

¹⁴ Karaman ve dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir*, c.3, s. 503-504.

¹⁵ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, (çev. Hasan Tuncay Başoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 50.

¹⁶ Mü’minûn 23/115.

¹⁷ Kıyame 75/36.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

görür (ve iman eder)se lehine, kim de (ondan) kör kalırsa aleyhinedir”.¹⁸ “Ve siz yaptığınız (Allah’ın razı olmadığı bütün) işlerden kesinlikle hesaba çekileceksiniz”.¹⁹

Yüce Allah kendi kudretiyle çamurdan yaratıp ruhundan üfürdüğü ve yeryüzüne halife kıldığı insan, Allah tarafından sayısız nimetlere gark olduğu ve yaratılmışların en şerefli olarak taltif edildiği halde, ne yazık ki insanların büyük çoğunluğu yaratılış gayesine göre hareket etmemektedir. Oysa yüce Allah cinleri ve insanları kendisine ibadet etmeleri için yaratmış, ne yapacaklarını öğretmek için Kuran’ı, nasıl yapacaklarını öğretmek için de biz insanlara rol model olarak Hz. Peygamber (sav)’i göndermiştir. Helaller ve haramlar gerek Kur’an-ı Kerim’de ve gerekse Kur’an-ı Kerim’in pratiğe dökülmüş şekli olan Peygamberimizin sünnetinde apaçık ortada iken, Allah’a iman ettiğini söyleyen, imanın bir gereği olarak Allah’a ibadet de eden insanlara ne oluyor ki Allah ve Resulünün emirleri ve yasakları doğrultusunda bir hayat süremiyorlar? Örneğin Müslümanlardan bazıları namaz kıldığı halde alışverişte hile yapabilmekte, kusurlu mal satarak müşterisini aldatmakta, namaz kıldığı halde kaçak elektrik ve su kullanmakta, kaçak su ile aldığı abdestle camiye gelip namaz kılmakta, basit meseleler yüzünden bir birilerini kırmakta, kavga etmekte ve hatta birbirlerini öldürmektedirler. Bunlara benzer birçok örnekler verilebilir. Burada üzerinde durmamız gereken konu, insan iman ettiği ve hatta Allah’a ibadet ettiği halde neden bunca günah işleri yapıyor? Kanaatimizce bir Müslüman şu üç hususa dikkat ederse halifelik görevini bir nebze de olsa yerine getirmiş olur. Bunlar; “İman”, imanın gereği olan “salih amel” ve bu ikisinin neticesinde olması gereken “güzel ahlak” tır. Şimdi bu üç konuyu biraz açalım:

A- İman

Sözlükte iman; birini söylediği sözü güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak, söylediğini kabul etmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, şüpheye yer vermeden kalbden tasdik etmek, eman vermek ve emin kılmak manalarına gelmekte olup, küfrün zıttıdır.²⁰ İtikat, doğru söz ve salih amel de iman kelimesi yerine kullanılmaktadır.²¹ Terim olarak iman; Hazreti Peygamberin Allah Teâlâ’dan getirdiği ve zarureti diniye olarak bilinen hükümleri ve haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip bunların doğru ve gerçek olduğuna inanmaktır.”²² Tanımında belirtilen inanca sahip olan kimseye “mü’min”, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kimseye de “müslim” denir. Türkçe’de kullanılan “müslim” kelimesi, Farsça’da çoğul olarak kullanılan “Müslüman” kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır.²³

¹⁸ En’am 6/104.

¹⁹ Nahl 16/93.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisani’l-Arab*, c.13, s.21; Fikret Karaman ve dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2015, s. 314.

²¹ Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk., Safvan Adnan Davudi, Dârü’l-Kalem, Dârü’ş-Şamiyye, Beyrut 1412, s.91.

²² Karaman ve dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü* s. 314.

²³ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, İstanbul 200, c. 22, s.212.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İmamı Azam Ebû Hanife, imanın kaynağının ve yerinin kalp olduğunu, fer'inin de cesette bulunduğunu²⁴ ve tevhidin aslının da, kişinin şu hususlara iman ettiğini söylemesi suretiyle olacağını belirtir; “Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, hesap, mizan, cennet ve cehenneme inandım, bunların hepsi de haktır”.²⁵

İmanda aslolan kalp ile tasdik etmektir. Maturîdî, “Kalbi imanla (tevhid ile) huzur bulmuşken, (dinden dönmeye) zorlananın dışında, kim imanından sonra Allah'ı inkâr eder veya (emirlerini kabul etmeyip) gönlünü küfre/kâfirliğe açarsa, Allah'tan onların üzerine (büyük) bir gazap vardır”²⁶ ayetini delil göstererek, kalbin ifadesi olmamak şartıyla dille sarf edilen inkâr söylemlerinin sahipleri için küfür sebebi olmayacağını, kalbin imanla dolu olması sebebiyle, zorda kalıp dille inkâr etmenin imana bir hâlel getirmeyeceğini belirtmiştir.²⁷ İslam tarihinde Ammar b. Yasir'in başından geçen hadise de bu konuya işaret etmektedir.²⁸

Şek ve şüpheden uzak bir itikat her tevhid ehli mümine vaciptir. Zira itikat dinin temelini teşkil eder. İtikat sahih olmazsa kişinin amelleri kabul olmayacağı gibi ahireti de berbat olur. İmanın hakikati, özü kalbin tasdikidir. İman kalp ile tasdik olduğu gibi, aynı zamanda dil ile de ikrar etmeyi gerektirir.²⁹

Yukarıda zikrettiğimiz bazı Ehli Sünnet alimlerinin iman hakkındaki görüşlerini temel alan sûfîlerden bazıları; “imanın aslı, kalpteki tasdiki dil ile ikrar etmek, fer'i ise farzları eda etmektir” demişler, bazıları da; “iman hem zahirde hem de batında bulunur demişlerdir”.³⁰ Sûfîlerden biri de; iman ile ilgili olan “mü'min” kelimesini, “O melik, kuddûs, selâm, mü'min...dir”³¹ ayetindeki “mü'min” kelimesine dayandırarak Allah Teala'nın sıfatlarından biri olduğunu, Allah'ın mü'min kulunu imanı sayesinde azaptan emin kılacağını, mü'min imanını dil ile ikrar kalp ile tasdik edip, organlarıyla farzları ifa etmek ve yasaklanan fiillerden uzak durmak suretiyle Allah'ın azabından emin olacağını, bunlardan hiçbirini yapmayanın ise ebedi olarak cehennemde kalacağını, şayet ikrar ve tasdik eder, amel etmede kusuru ve ihmali bulunursa bu kişilerin imanları sayesinde ebedi olarak cehennemde kalmayacaklarını, ancak azap görmekten de emin olmayacaklarını, tam emniyetin tam imanla mümkün olacağını belirtmiştir.³² İmanın kişiyi azaptan koruması için, imanla beraber salih amellerin de gerekli olduğu görülmektedir.

²⁴ İmâm-i A'zam Ebû Hanife, *el Fıkhu'l Ebsat*, (trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 51.

²⁵ Ebû Hanife, *el Fıkhu'l Ekber*, s. 53.

²⁶ Nahl 16/106.

²⁷ Ebû Mansur El Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 717.

²⁸ Bknz., Abdurrahman Refet Bâşâ, *Suverun Min Hayati's-Sahabe*, (*Sahabe Hayatından Tablolar*) ; trc. Taceddin Uzun, Uysal Kitabevi, Konya 1988, c.1, s. 456-457.

²⁹ Mehmed Zahid Kotku, *Ehli Sünnet Akaidi*, Server Yayınları, İstanbul 2018, s.72.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhari Kelabazi, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, s. 75; Ebû'l-Hasan Ali b. Osman el-Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Darü't-Türasi'l-Arabi tyz., s.340-341.

³¹ Haşr 59/23.

³² Kelabazi, *Taarruf*, s.76.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sûfiler imanın vücud üzerindeki alametlerine çok önem vermişler ve bu konuda şöyle demişlerdir: İmanın kalp üzerindeki alameti; tevhid akidesidir. Göz üzerindeki alameti; men edilen şeylerden gözü korumak ve ayetlerden ibret almaktır. Kulak üzerindeki alameti; Allah'ın kelamını dinlemektir. Mide üzerindeki alameti; Allah'ın haram kıldığı şeylerden midenin boş kalmasıdır. Dil üzerindeki alameti; doğru sözdür. Beden üzerindeki alameti; nehyedilen şeylerden uzak durmaktır. Hakiki manada ki iman, kulun bütün vasıflarını Hakkı istemeye bezl etmesidir.³³

Aliya İzzetbegoviç; “hayat, iman eden ve salih ameller işleyenler dışında hiç kimsenin kazanmadığı bir oyundur. İnsanı yeryüzünde anlamlı kılan, evreni anlamlı kılan tek şey imandır. İman bizi ve hayatı anlamlandırır...”³⁴ diye vurgulamak suretiyle iman olmadan hiçbir şeyin olmayacağını belirtmiştir.

B- Salih Amel

Bir mü'min için imandan sonra olmazsa olamaz dediğimiz salih amel; dinin yapılmasını emir ve tavsiye ettiği, iyi, güzel, faydalı, sevap kazanmaya ve Allah'ın rızasına sebep olacak, kişinin haram sınırına girmeksizin iman, iyi bir niyet ve ihlâs ile yapmış olduğu davranışlardır.³⁵

Kur'an-ı Kerim'de salih amellerin geçmiş olduğu ayetlere baktığımızda, iman etmenin hemen akabinde salih amelin zikredildiğini görmekteyiz. Yani iman etmenin ilk iş olduğunu ondan hemen sonra da kâmil bir imana sahip olmak için salih amelin gerekli olduğu birçok ayette açık açık vurgulanmıştır. Bu ayetlerden bazıları şunlardır; “İman edip, sâlih (yararlı) amel işleyenlere gelince: Rableri, imanları sebebiyle onları, alt tarafından ırmaklar akan nimet dolu cennetlerine eriştirir.”³⁶ “İman edip sâlih amel işleyen kimseler ise cennet ehlidirler; işte onlar orada ebedî kalacaklardır.”³⁷ “İman edip sâlih ameller işleyenlere gelince, (Allah) onlara mükâfatlarını tastamam verecektir. Allah zalimleri sevmez.”³⁸

Allah Teâlâ'ya itaat etmek bütün hayırların, güzelliklerin vesilesidir.³⁹ Salih amel işleyenler hem dünya mutluluğunu hem de ahiret mutluluğunu elde edeceklerdir. Kur'an-ı Kerim'de salih amel işleyen mü'minin ahirette birçok nimete kavuşacağını ve bu sayede çok mutlu olacağını ifade eden birçok ayet vardır ki bunlardan bazıları şunlardır; “İman edip sâlih (makbul ve ecir kazandıran) iş yapanların, namazı dosdoğru kılıp, zekâtı verenlerin, Rableri katında mükâfatları vardır. Onlar için hiçbir korku yoktur. Onlar üzgün de olmayacaklardır”.⁴⁰ “ Erkek ve kadından, mü'min olarak kim de sâlih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar”.⁴¹ “(Resulüm!) İman eden,

³³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 342- 343.

³⁴ İzzetbegoviç, , *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, s. 5.

³⁵ Orhan Çeker, “Amel-İ Sâlih”, Şamil İslam Ansiklopedisi, red. Ahmed Ağrakça, Şamil Yayınevi, İstanbul 1990, c.1, s. 128; Süleyman Uludağ, “Salih Amel” *DİA*, İstanbul 1991, c. 2, s. 13.

³⁶ Yunus 10/9.

³⁷ Bakara 2/82.

³⁸ Ali İmran 3/ 57.

³⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mükaşefetu'l Kulûb*, (trc. Abdulhalik Duran, *Kalplerin Keşfi*), İmaj Yayınları, İstanbul 2005, s. 3007.

⁴⁰ Bakara 2/ 277.

⁴¹ Nisa4/124.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bir de sâlih amellerde bulunanlara, kendileri için alt tarafından ırmaklar akan cennetler (hazırladığını) müjdele”.⁴²

Meşhur mutasavvıflardan Maruf el-Kerhî amel etmekle ilgili şu sözleri söylemiştir; “Amel etmeden cenneti istemek bir tür günahdır. Sebebe sarılmadan şefaata beklemek bir çeşit aldanmadır. Kendisine itaat edilmeyen zattan merhamet ummaksa tam bir cehalet ve ahmaklıktır”.⁴³

Allah Teâlâ birçok ayette imandan hemen sonra salih amel olarak ibadet yapmayı emir buyurmuştur. İlk aklımıza gelen ibadetlerden olan namaz, oruç hacc, zekât, kurban, anneye babaya iyilik, Allah yolunda cihad ve benzeri ibadetler biz insanların selameti dünya ve ahiret mutluluğu, rahatımız ve refahımız içindir.⁴⁴ Gerek Rabbimizin, gerek Peygamberimizin emir ve yasaklarına baktığımızda; insana ve insanlığa faydalı olan şeylerin emredilmiş, zararlı veya yeryüzünün fesadına sebep olacak şeylerin yasaklanmış olduğunu müşahede etmekteyiz. Allah biz kullarını sevdiği için faydamıza olan şeyleri emretmiş, zararımıza olan şeyleri de yasaklamıştır.

Allah'ın emir buyurduğu ibadetlerin hepsinin bir hikmeti, bir faydası vardır. Mesela namaz; Allah'a karşı şükran borcunu ödemeyi, kötülüklerden uzak durmayı, cemaatle eda etmek için bir araya gelmek suretiyle diğer insanların ahvalini, hastası, derdi ve sıkıntısı olanları görmeyi, bu kişilerin sıkıntılarını gidermeyi öğretir. Oruç; nefsi terbiye etmeyi, açları ve yoksulları düşünmeyi öğretir, yoksa Ramazan ayında güzel sesli hafızları dinleyip, bol bol yiyip içip akşamları teravih namazına gitmek insanı mesuliyetten kurtarmaz. Hacc; her biri farklı ülkelerden gelen milyonlarca insanın birbiriyle tanışmalarını, millet olarak, devlet olarak birbirlerine nasıl yardımcı olacaklarına dair müzakere ve istişareyi öğretir. Zekât; cemiyetin saadet ve refahı için zekât vermenin gerekli olduğunu öğretir. Gerek farz ve gerek nafil bütün ibadetlerde Allah'ın rızası ibadetin temelini teşkil eder.⁴⁵ Allah'ın rızası dışındaki yapılan ibadetler riyaya girdiği için salih amel olmaktan çıkar.

Salih amel iman ile çok yakından ilgili olduğu gibi ibadet ile de yakından ilgilidir. Nitekim Yüce Rabbimiz; “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım”⁴⁶ buyurmak suretiyle insanın yaratılış gayesinin Allah'a ibadet etmek olduğunu, ibadetlerin tüm hayatı kapsadığını, yaşadığı sürece Allah'a ibadet etmesi gerektiğini ve insan hayatının tamamının ibadetle iç içe olduğunu göstermektedir.

⁴² Bakara 2/25.

⁴³ Ebû Abdurrahman es Süleî, *Tabakatu's-Sufiyye*, (trc. Abdurrezzak Tek) Bursa Akademi, İstanbul 2018, s. 46.

⁴⁴ Mahir İz, “Ameli Salih: İhsan”, *İslam Düşünce Dergisi*, İstanbul 1967, c.1, sayı 3, s. 486.

⁴⁵ Mahir İz, “Ameli Salih”, *İslam Düşünce Dergisi*, İstanbul 1967, c.1, Sayı 2, s.67-70; “Ameli Salih: İbadet”, *İslam düşüncesi* İstanbul 1968, c.3, sayı 6, s.355-361.

⁴⁶ Zariyat 51/56.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İmanı zinde tutmak ve birtakım kötülüklerden korumak için sadece inanmak yeterli değildir. İmanı zinde tutmak için mutlaka salih ameller yapmak gereklidir. İman olmadan sadece faydalı işler yapmak da yeterli değildir. İnancın, ibadet ve salih amel ile eyleme dökülmesi gerekir.⁴⁷

Peygamberimiz (sav) helal ve haramların belli olduğunu, haram ve helal arasında kalan şüpheli şeylerden kaçınmak gerektiğini bildirmiştir; “Şüphesiz helâl bellidir. Haram da bellidir. Fakat bu ikisi arasında (helâl veya haram olduğu açıkça belli olmayan) birtakım şüpheli şeyler vardır ki, pek çok kimse onları bilemez. Şüpheli şeylerden kaçınan bir kimse, dinini ve haysiyetini korumuş olur. Şüpheli şeylerden sakınmayan bir kimse ise, zamanla harama düşer. Tıpkı sürüsünü başkasına ait bir arazinin etrafında otlatan çoban gibi ki, sürünün bu araziye girme tehlikesi vardır. Dikkat edin! Her padişahın girilmesi yasak bir arazisi vardır. Unutmayın ki, Allâh’ın yasak arazisi de haram kıldığı şeylerdir”.⁴⁸

Allah dünyada kulları için sayısız nimetler yaratmış ve bu nimetleri insanlara bahşetmiştir. Ancak bu nimetlerin hepsi bu dünyada kalacaktır. İnsanoğlu bu geçici nimetlere aldanmamalı, asıl nimetlerin; gözlerin görmediği, kulakların duymadığı Cennet nimetleri olduğunu bilmelidir. Ayeti kerimelerde şöyle buyrulmaktadır; “ Mal ve oğullar, (geçici) dünya hayatının ziynetidir. Bâkî kalacak olan sâlih ameller ise, Rabbinin katında sevapça daha hayırlı, ümit bağlanmaya da daha lâyıktır.”⁴⁹ “(Ey insanlar!) Sizi, huzurumuza yaklaştıracak olan, ne mallarınız ne de evlatlarınızdır. Ancak iman edip sâlih amel işleyenler (bize yaklaşanlar)dır. İşte onlar var ya, kendilerine, yaptıklarının kat kat fazlasıyla mükâfat vardır ve onlar (cennette) yüksek makamlarda emniyet (ve huzur) içindedirler”.⁵⁰

Bir salih amel olan ibadet ile ilgili şu hususu da belirtmekte fayda var; İslam'da ibadet sadece namaz, oruç, hacc, zekât, kurban, infak, cihad, nafile namazlar ve dualar... değildir. İslam'da ibadet, Allah Teâlâ'ya imamla birlikte teslim olmak, hayatta her şeyi onun emirleri ve yasakları doğrultusunda yapmaktır. Müslüman bir kulun Allah Teâlâ'nın emirlerine uygun olarak yaptığı her iş ve davranış birer ibadettir ve salih ameldir.⁵¹

Allah Teâlâ “O, ölümü ve hayatı, amel/davranış bakımından hanginizin daha güzel olacağını imtihan etmek için yarattı”,⁵² ayetinde buyurduğu gibi ölümü ve hayatı yaratmasındaki hikmet, insanlardan kimlerin güzel işler yaptıklarını, salih amel işlediklerini, Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda hareket ettiklerini ortaya çıkarmaktır. İnsan hayatta olduğu sürece sürekli imtihan ve gözetim altındadır. Yaptığı bütün amellerden kıyamet gününde tek tek hesaba çekilecektir.

⁴⁷ Ertuğrul Doğuç, “Yararlı İş Salih Amel”, İslam Ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu, İzmir 2008, s. 233-234.

⁴⁸ Buhârî, “İmân”, 39.

⁴⁹ Kehf 18/46.

⁵⁰ Sebe 34/37.

⁵¹ Muammer İpek, “Kur'an'a Göre İnsanın Yaratılış Hikmeti Ve Sorumluluğu”, Ekev Akademi Dergisi, yıl 17, sayı 57, güz 2013, s. 443.

⁵² Mülk 67/2.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Gazzâlî, insanın yaptığı amellerden sonra bir muhasebe yapmasının gerekliliğine dikkat çekmek için şöyle bir örnek verir; bir esnafın elinde en fazla bir gün bir hafta veya bir ay bulundurduğu ve daha sonra sattığı malın bile her akşam muhasebesini yaptığını, kârını ve zararını hesaplayıp ona göre hareket ettiğini belirterek; ebedi saadeti isteyen bir insanında yaptıklarından sonra kendisini hesaba çekmesinin gerektiğini, tüccarın karını zararını hesapladığı gibi kulun da sevabını, günahını hesaplamasının gerekliliğini vurgular. Kulun dindeki baş sermayesinin farzlar, kârının nafîleler ve faziletler, zararının ise isyan olduğunu ve kulun yaptığı bütün amellerini tek tek gözden geçirmesi gerektiğini belirtir.⁵³

C- Güzel Ahlak.

Lügatte ahlak; huy, seciyye ve tabiat gibi manalara gelen “hulk” veya “huluk” kelimesinin çoğuludur. Çoğunlukla insanın fiziki yapısı için “halk” manevi yapısı için ise “hulk” kelimeleri kullanılmaktadır.⁵⁴ Terim olarak ahlak ise; insanın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesine sebep olan manevi vasıfları, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlarının bütününe denir.⁵⁵

İslam ahlakı, başta Kur’an-ı Kerim’e sonra da Kur’an-ı Kerim’in Peygamberimiz tarafından pratiğe dökülmüş, uygulamaya konmuş şekli olan sünnete dayanmaktadır. Yüce Allah ayette; “Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin”⁵⁶ buyurmak suretiyle insanlar içinde en üstün ahlaka sahip olan kişinin Hazreti Muhammed (sav) olduğunu belirtmiştir. Peygamberimiz (sav)’in nasıl bir ahlaka sahip olduğunu şu hadisi şerif de açıkça göstermektedir;

Said b. Hişam bir gün Hazreti Aişe validemizin yanına gittiğini ve şöyle dediğini belirtir: Ben; “Ey müminlerin annesi Rasûlallah(sav)’in ahlakını anlat dedim. O(Aişe); “Sen Kur’an okuyorsun değil mi diye sordu”? Ben; “Evet okuyorum dedim”. Bunun üzerine O; “işte Allah elçisinin ahlakı Kur’an idi” dedi.⁵⁷

Hazreti Peygamber (sav) gönderiliş amacını; “Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim”⁵⁸ olarak belirtir. Yine O; “Sizin en hayırlınız ahlakı en güzel olanınızdır.”⁵⁹ “Müminlerin iman bakımından en mükemmel olanları ahlakı en güzel olanlarıdır”.⁶⁰ Biz insanlara örnek olarak gönderilen Hz. Peygamber (sav)’in; seha, tevekkül, zikir, şükür, sabır, af ve bağışlama, acıma, merhamet, müsamaha, kendine güven, şecaat, rıfk, ihlas, sıdk, zühd, kanat, huşu, haşyet, heybet, dua,

⁵³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, c.4, s.40.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, c.10, s. 86.

⁵⁵ Karaman ve dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s.14.

⁵⁶ Kalem 68/4.

⁵⁷ Ebü’l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabiyye, Beyrut tsz., “Müsâfirîn”, 139.

⁵⁸ Malik b. Enes, Muvattâ, Beyrut 1990, “Hüsnü’l-Huluk”, 8.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, thk.: Muhammed Zahir b. Nasır, Dâru Tavgu’n-Necât, Mısır 1422, “Edep”, 38; Müslim, “Fedâil”, 68.

⁶⁰ Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Sünenü Ebû Dâvud*, thk., Şuayb Arnavut, Dâru’r-Risaleti’l Âlemiyye, Dimeşk 2009, “Sünnet”, 15.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

havf, reca, hakka sığınma ve iltica, ibadet, cihat ve mücahede gibi daha pek çok güzel huy ve sıfatları üzerinde topladığını⁶¹ rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bir sözü bir haberi en iyi anlayan o söze muhatap olandır. Kur'an-ı Kerim Peygamberimiz (sav)'e indirildiğine göre; Kur'an-ı Kerim'i en iyi anlayan, açıklayan, hayatına uygulayan ve ashabına her haliyle örnek olan da tabii ki Rasûlullah(sav)'in kendisidir. Allah Teâlâ'nın Sen güzel ahlak üzeresin diye buyurduğu ve Hazreti Aişe (ra)'ın vurguladığı Kur'an Ahlakı bizim için kıstastır. Kuran'ı anlamak ve hayatımızda uygulamak için Hz. Peygamberin sahih sünnetini çok iyi bilmeliyiz. Peygamberimizin sahih sünnetini ve güzel ahlakını anlamak için de Kur'an-ı Kerim'i anlayarak ve tefekkür ederek okumalıyız.

Yukarıda da değindiğimiz gibi bazı insanlar, Allah'a iman edip, iman gereği olarak Ona ibadet de ediyor. Ne var ki aynı insanlar, Allah ve Resulünün hoşlanmadığı davranışları rahatlıkla yapıyor böylece insanların zarar görmesine ve huzursuz olmasına sebep olabiliyorlar. Örneğin yalan söyleyebiliyor, kul hakkı yiyebiliyor, sorumluluklarını yerine getirmedikleri için birçok kimsenin mağdur olmasına sebep olabiliyorlar. Bunlara benzer çok örnekler verilebilir. İşte bu noktada insan iman ettiği ve yerine göre amellerde işlediği halde neden bunca olumsuzluklara sebep oluyor? Kanaatimizce bütün bunların sebepleri; “iman” ve “amelin” “güzel ahlak” olarak yansımamasıdır. Mutasavvıflardan Kuşeyrî tevhid, iman ve edebi(ahlakı) birbirleriyle ilişkilendirmiş, tevhidin imanı, iman şeriatı, şeriatında edebi gerektirdiğini belirterek şu hususu vurgulamıştır; “edebi bulunmayanın ne şeriatı, ne imanı, ne de tevhididir”.⁶² Görüldüğü gibi insan, iman ve amel ile beraber ahlakını da güzelleştirmeye özen gösterirse, Allah ve Resul'ünün olmasını istediği bir mü'min konumuna gelir. Böylece hem bu dünyada hem de ahirette rahat eder.

Mutasavvıflardan Ebû Hafs Şahâbeddin Ömer Sühreverdî (ö. 638/1240) *Avârifü'l-Meârif* isimli eserinde, sûfilerin ahlakı konusu üzerinde durmuş ve sûfilerde bulunması gereken bazı ahlaki özelliklerden bahsetmiştir. Sühreverdî, bir insanda güzel ahlakının oluşmasını ancak nefsin tezkiye edilmesiyle olacağını, nefsin tezkiye edilmesinin de; şeriatın edep ve ahkâmına uymakla ve Rasûlullah (sav)'i örnek almakla mümkün olacağını belirtmektedir.⁶³ Sühreverdî, eserinin 29 ve 30 bölümlerinde sûfilerin ahlak anlayışını açıklayarak, kişide olması gereken bazı ahlaki meziyetlerden bahsetmiştir.⁶⁴

Şimdi de örnek bir mü'minde olması gereken bazı güzel ahlaki vasıfları kısaca açıklamaya ve anlamaya çalışalım:

⁶¹ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi Serrac, *el-Lüma'*, (çev. Hasan Kamil Yılmaz, İslam Tasavvufu), Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 110.

⁶² Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 472-473.

⁶³ Ebû Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*. thk. Abdulhalim Mahmud, Darü'l-Mearif, Kahire tys., c. 2, s. 56 .

⁶⁴ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 56-97.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

1 - Tevazu

Kibrin karşıtı olan tevazu; alçak gönüllü olmak mânâsına gelmekte olup kişinin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendini arındırmasıdır. ⁶⁵Tevazu makamların en faziletlisidir. ⁶⁶Sûfilerin en güzel ahlaklarından birisidir. İnsan tevazu elbisesinden daha güzel bir elbise giymemiştir. Tevazu sahibi insan, hem kendisi rahat eder hem de başkalarını rahat ettirir. ⁶⁷ Peygamberimiz (sav) tevazu ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur; “ Yüce Allah bana; birbirinize karşı tevazu göstermenizi, bazılarınızın diğerlerine zulüm yapmamasını emretti”. ⁶⁸

Tevazu ile ilgili olarak mutasavvıflardan bazıları şöyle demiştir; Cüneyd-i Bağdadi; “tevazu insanlara şefkat kanatlarını indirip yumuşak davranmaktır”, Fudayl b. İyaz; “tevazu Hakka boyun eğip teslim olmak, kim söylerse söylesin, kimden işitirse işitsin Hakkı kabul etmektir”. ⁶⁹

Sühreverdî, tevazuyu şu şekilde tarif etmiştir; tevazu kulun Allah’ın irade ve isteği karşısında kendi isteğini terk ederek, kalbinde müşahede nurunun parlaması ile nefsin kibir ve ucub kirlerinden temizlenmesidir”. ⁷⁰ Görüldüğü gibi tevazu sahibi olmak için Allah’ın emirlerini yapmaya ve yasaklarından da kaçınmaya sıkı bir şekilde riayet etmek gerekiyor.

Mütevazı bir Müslüman, insanları hakir görmek, alay etmek, kuruntu ve kibir gibi manevi hastalıklardan temizlenerek, Allah için tevazu gösterirse derecesi yükselir. ⁷¹ Müslüman kendini büyük görmeden Allah’ın emir ve yasakları doğrultusunda sade bir hayat yaşarsa gurur ve kibirden uzaklaşır.

2- İnsanlarla İyi Geçinmek, İnsanlardan Gelebilecek Eziyetlere

Tahammül Göstermek

Kişi en yakınından, kendi ailesinden başlayarak, komşusu, arkadaşı ve diğer insanların her biri ile güzel geçinir, insanların eziyetlerine tahammül gösterecek nefsin cevherini ortaya çıkarır. ⁷² Böyle bir toplumda nefis ve şeytan bertaraf edildiği için huzur ve sükûnet hâsıl olur.

Nefis, tabiatı gereği insana sürekli kötü şeyleri yapmayı emreder, intikam almayı ve hırsı teşvik eder. İşte bu noktada insan nefsine hâkim olursa hadis-i şerifte belirtilen şu müjdeye nail olur; “İntikamını almaya gücü yettiği halde öfkesini yenen kimseyi Yüce Allah kıyamet günü bütün mahlûkatın önünde huzuruna çağırır ve onu dilediği hurriyi almakta serbest bırakır”. ⁷³

⁶⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 656;

Mustafa Çağrı, “Tevazu”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s.,543.

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, c. 2, s. 240.

⁶⁷ Sühreverdî, *Avarifü’l-Maarif*, s. 65.

⁶⁸ Müslim, “Cennet”, 64; Ebû Davud, “Edeb”, 40.

⁶⁹ Sühreverdî, *Avarifü’l-Maarif*, s.65-66.

⁷⁰ Sühreverdî, *Avarifü’l-Maarif*, s.70.

⁷¹ M. Ali Haşimi, *Kur’an ve Sünnete Göre Müslümanın Şahsiyeti*, (çev. Resul Tosun), Risale Yayınları, İstanbul 2007, s. 195-197.

⁷² Sühreverdî, *Avarifü’l-Maarif*, s.72.

⁷³ Ebû Davud, “Edeb”, 3; İbni Mace, “Zühd”, 18.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Enes bin Malik Peygamberimize on sene hizmet ettiğini ve bu süre içinde Peygamberimizin kendisine hiç kızmadığını, öf bile demediğini söyler.⁷⁴ İnsan bir anlık öfkesine hâkim olabilse, birçok kötülüğün önüne geçtiği gibi birçok da sevaba nail olacaktır.

3-İsar(Başkalarını Kendine Tercih Etmek)

İsar, fayda ve zararda başkasının kârını ve iyiliğini kendi önünde tutarak aşırı şefkat ve merhamet göstermektir.⁷⁵

Sûfiler başkalarını kendine tercih ederler, karşılık beklemeden verirler, infak ederler.⁷⁶ İsar konusu ile ilgili olarak Zünnûni Mısrî şöyle demiştir; “Gönlü ilahi nurla açılmış zahidin alameti üçtür; eline biriken malı dağıtır, olmayanın peşine düşmez ve yiyeceğini başkalarına ikram eder”.⁷⁷

Allah Teâlâ müminlerin özelliklerinden bahsederken, “kendileri ihtiyaç içinde olsalar bile başkalarını tercih ederler”,⁷⁸ buyurmuştur.

Ebû Hafs Ömer b. Salim İsar konusu ile ilgili şöyle demiştir; isar, kişinin dünya ve ahiret işlerinde kardeşlerinin hak ve hazzını kendi hazlarından önde tutmasıdır”.⁷⁹

4-Af ve Müsamaha

Sûfilerin güzel ahlaklarından birisi de kardeşlerinin kusurlarını affetmeleri, kendilerine karşı yapılan kötülüklere iyilikle karşılık vermeleridir.⁸⁰ Hz. Peygamber (sav) af ve müsamaha yolunu tutanların mükâfatı ile ilgili şöyle buyurmuştur; “Cennette yüksekçe köşkler gördüm ve Cebrail’e bunlar kimler için ya Cebrail diye sordum. Cebrail; öfkesini tutan ve insanların kusurlarını müsamaha ile karşılayıp affedenler içindir”,⁸¹ dedi.

Sahabe-i kiramdan birisi Peygamberimiz(sav)’e gelerek; “ya Rasûlallah kendisine uğradığımda beni misafir edip ağırlamayan bir kimse bana geldiğinde ben de aynısını yapabilir miyim” diye sordu. Rasûlallah (sav) bu sahabeye şöyle cevap verdi; “Hayır sen onu ağırla”.⁸²

Burada bir hususu da belirtmekte fayda var. Yapılan her şey affedilebilir mi? Yoksa affetmenin de bir sınırının olması lazım mı? İzzetbegoviç affetmeyle ilgili şu tespiti yapmıştır; “şerri affetmemeliyiz cezalandırmalıyız, şerre karşı savaşmalıyız, aksi halde tüm dünyayı şer kaplar”.⁸³

⁷⁴ Buhârî, “Menâkıb”, 23; Müslim, “Fezâil”, 81-82.

⁷⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 318.

⁷⁶ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s.74.

⁷⁷ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 74.

⁷⁸ Haşr 59/9.

⁷⁹ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 76.

⁸⁰ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 79.

⁸¹ Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar b. Şiruye ed-Deylemi, *el-Firdevs bi Me'suri'l-Hitab*, thk. Saîd b. Besyuni Zaglul, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, c. 2, s. 255.

⁸² Tirmizî, “Bir”, 63; Ahmet b. Hanbel, “Müsned”, Beyrut 1991, 3/473.

⁸³ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, s. 265.

5- Güler Yüzlü Olmak

Sûfilerin güzel ahlaklarından birisi de güler yüzlü ve tatlı dilli olmalarıdır. Peygamberimiz (sav); “Her iyilik sadakadır. Mümin kardeşine güler yüzle muamele etmen, kovanda çektiğin sudan ona da vermen, iyiliktir ve sadakadır”⁸⁴ buyurmuştur. Sûfinin halvetinde gözü ağlar, celvetinde yüzü güler. Sûfinin yüzündeki tebessüm kalbindeki nurların eseridir. Sûfinin kalbine pek çok ilahi tecelliler, kutsi ihسانlar iner. Kalp onlarla beslenip sevinç ve sürurla dolar. Kalpteki nurun yüze aksetmesi; kandilin ışığının fanusa aksederek fenerin dışına yansımaya benzer. Yüz fener, kalp fanus, ruh da kandil mesabesinde. Kalb ilahi vuslat ve sohbetle nimetlenince sevinci yüzde zahir olur.⁸⁵

Muhasibi güzel ahlakı; “Ezaya katlanmak, elinden geldiğince kızmamak, güler yüzlü ve tatlı sözlü olmaktır”⁸⁶ diye tarif ederek güler yüzlülüğün güzel ahlaklardan birisi olduğunu vurgular. Sa’d b. Abdurrahman ez-Zebîdî ise şöyle demiştir; güler yüzlülük ve asık suratlılık ile ilgili şöyle demiştir; “kolay geçimli, güler yüzlü tebessüm saçan kurrâlar çok hoşuma gider. Fakat bir kimse var ki sen onu güler yüzle karşılarken sana sert suratla duran kimse, sanki yaptığı iyiliği başına kalkıyor gibidir. Allah onlar gibisini çoğaltmasın.”⁸⁷

6- Kolay Geçim, Yumuşak Muamele Ve Herkese Huyuna Göre Davranmak

Sühreverdîye göre sûfiler de bulunan güzel ahlaklardan birisi de, insanlarla güzel geçinmeleri, onlara yumuşak davranmaları ve herkese tabiat ve ahlakına göre davranıp gereksiz zorlamayı terk etmeleridir.⁸⁸

Hazreti Aişe (ra)’ye Rasûlallah (sav) evde yalnız kaldıkları zaman hâli nasıldı? Diye sorulduğunda; “İnsanların en yumuşak huylusu ve en çok tebessüm edeniydi” demiştir.⁸⁹

İnsanların tabiatına göre davranmak, onların seviyesine inmek, hal ve ilim bakımından onlardan üstün olan kimse için güzel ve uygun olur. Sa’d b. Âs oğluna şöyle demiştir; Şakanda haddi aşma, şakada ifrata gitmek insandaki heybeti giderir ve düşük kimseleri sana karşı cahilce hareketler yapmaya sevk eder. Şakayı tamamen terk etmek de, sana yakınlık kurmak isteyen dostların canını sıkır ve beraber olduğun kimseleri senden soğutur. Ölçüsüz şaka insandaki heybeti giderir ve kardeşler arasındaki muhabbeti keser.⁹⁰ Peygamberimiz (sav) çok gülmenin de iyi olmadığını belirtmiştir; “Çok gülme! Çünkü çok gülmek kalbi öldürür”.⁹¹ Gülmeyle tebessümü bir birinden ayırmamız gerekir. Çünkü tebessüm sadakadır.

⁸⁴ Tirmizi “Birr”, 45; Ahmet b. Hanbel, “Müsned”, 3/344,360.

⁸⁵ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, 80-81.

⁸⁶ Sülemi, *Tabakatu's-Sufiyye*, s. 29.

⁸⁷ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 81.

⁸⁸ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 81-82.

⁸⁹ Ebû Davud, “Cihad”, 61; Ahmet b. Hanbel, “Müsned”, 2/117.

⁹⁰ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 85.

⁹¹ Tirmizi, “Zühd”, 2; ibn Mâce, “Zühd”, 19.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

7- Tekellüfî Terk Etmek

Tekellüf, nefsin arzusu için, insanlara gösteriş olsun diye yapılan yapmacık hareketlerdir. Bu ise sûfilerin haline ve yoluna ters düşen bir davranıştır. Tekellüfün bir kısmı Allah'ın taksimine rıza göstermemektedir. Hâlbuki tasavvuf tekellüfî terk etmektir. Tekellüf, bütün hal ve davranışlarda kötülenmiş bir durumdur. Sırf başkalarına gösteriş için giyinmek de süslü püslü konuşmak da yağcılık yapmak da çok çirkin bir davranıştır. Nice yağcılık yapan insan var ki yaptığı işin yağcılık olduğunu bilmez ve onun farkına da varmaz, bazen yağcılık yaltaklanmada açıkça nifaka düşenler bile olur.⁹²

Peygamberimiz (sav); “Hayâ ve az konuşmak, imanın iki şubesidir. Çirkin ve çok konuşmak da nifakın şubeleridir”⁹³ buyurmuştur. Buradaki çok konuşmaktan maksat fazlasıyla yağcılık yapmak, insanlara karşı övünmek, fesahat ve belagatini ortaya çıkarmaya çalışarak insanlara sıkıntı vermektir. Bunlar da doğru bir davranış değildir”.⁹⁴

8- Mal Biriktirmeyi Terk Etmek Ve Bolca İhsanda Bulunmak

Sûfilerin güzel ahlakından biride, hiç kısımdan ve durmadan infak edip kenarda mal biriktirmemeleridir. Sûfi Allah Teâlâ'nın rahmet hazinelerini bir deniz, kendisini de o denizin kenarında oturan biri olarak görür. Denizin kenarında duran bir kimse de kabına su biriktirmekle uğraşmaz, çünkü buna gerek yoktur.⁹⁵ Bu konu ile ilgili Peygamberimiz (sav)'in şu hadis-i şerifi de çok dikkat çekicidir; “Her sabah, iki melek dünya semasına inerek biri; Allah'ım malını infak edene yenisini ver, diğeri de; Allah'ım cimrilik edenin malını telef et”⁹⁶ diye dua eder.

9- Aza Kanaat Etmek

Sûfilerin güzel ahlaklarından birisi de; aza kanaat etmeleri, az malla yetinmelidir. Bir gün Peygamberimiz (sav) minberin üzerine çıkarak ashabına söyle hitap etmiştir; “Az olup yeten mal, çok olup insanı haktan alıkoyan maldan daha hayırlıdır”.⁹⁷

Aza kanaat getirme ile ilgili Hazreti Ömer (ra) şöyle demiştir; “Allah'ın kitabını taşıyan kaplar ve hikmet kaynakları olun. Kendinizi ölmüş sayın. Allah Teâlâ'dan günlük olarak rızık isteyin. Bu durumda malınızın az olması size bir zarar vermez”.⁹⁸ Zünnûn-î Mısrî de şöyle demiştir; “Kanaat eden kimse zamanın insanlarından rahat eder, fitnelerinden korunur, yakınları yanında şeref sahibi olur”.⁹⁹

10-Münakaşa Ve Cedelden Uzak Durmak

⁹² Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s.85.

⁹³ Tirmizi, “Birr”, 80.

⁹⁴ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 86.

⁹⁵ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 86-87.

⁹⁶ Buhari “Zekât”, 27; Müslim, “Zekât”, 57.

⁹⁷ Ebû Ya'la, “Müsned”, 2/319.

⁹⁸ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 88.

⁹⁹ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s.88.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sûfilerin güzel ahlaklarından birisi de insanlarla çekişme ve mücadeleyi terk etmeleridir. Sûfiler insanlara şefkatle muamele ederler. Gerektiği yerde de hak için kızarlar. Sûfilerin muhatap olduğu iki sınıf insan vardır; birincisi, Allah Teâlâ'ya yönelmiş, Allah'tan korkan kimselerdir. Bu kimseler Allah Teâlâ'dan manevi nimetlere talip olmuş kimselerdir. Kendi nefislerini ve başkalarını da bu ihsanlara davet ederler. Başkalarıyla rekabet içinde olmazlar, çekişmeye girmezler, böyle kimselerin birbirlerine düşmanlık etmesi söz konusu değildir. İkincisi ise; mal makam ve mevki peşine düşen, insanların rağbetini çekmeye uğraşan dünya ehli kişilerdir. Gerçek bir sûfinin bunlarla tartışması, çekişmesi söz konusu değildir. Çünkü gerçek sûfi bu kişinin rağbet ettiği şeylerden gönlünü uzak tutmuştur. Gerçek sûfi böyle kimselerle karşılaştığı zaman, bunlara rahmet nazarıyla bakmalı ve onlarla münakaşa etmemelidir.¹⁰⁰ Peygamberimiz (sav); “ Kardeşinle cedelleşme bir de ona yapamayacağın şeyi vaat etme” buyurmuştur.¹⁰¹

11-İnsanları Sevmek Ve Onlarla Kaynaşmak

Sûfilerin güzel ahlaklarından birisi de kardeşleriyle uyum içinde geçinmeleri ve muhalefeti terk etmeleridir. Yüce Allah Hz. Peygamber(sav)'in ashabını tanıtırken söyle buyurur; “Onlar kâfirlere karşı çok şiddetli kendi aralarında ise çok şefkatlidirler”.¹⁰²

Ebü İdris el-Hulvani, Muaz b. Cebele; Seni Allah için seviyorum dediğinde, Muaz b. Cebel(ra) ona; Müjdeler olsun sana, ben Rasuûlallah (sav)'in şöyle buyurduğunu işittim: “Kıyamet günü arşın etrafında bazı insanlar için nurdan tahtlar kurulur. Bu insanların yüzleri ayın on dördü gibi parlar. İnsanlar feryat ederken onlar feryat etmezler, insanlar korkarken onlar korkmazlar. Onlar Allah'ın velileri olup kendilerine korku ve hüznün yoktur,” Sahabeler Peygamber Efendimize; “ Ya Rasuûlallah onlar kimlerdir diye sorarlar. Peygamberimiz (sav); “Allah için birbirlerini sevenlerdir”¹⁰³buyurmuştur.

12- İyilik Yapana Teşekkür ve Dua Etmek

Sûfilerin güzel ahlaklarından birisi de iyilik edene teşekkür etmek ve hayır sahiplerine dua etmektir. Sûfiler Allah'u Teâlâ'ya tevekküllerinin kemali ve tevhidlerinin safiyeti ile Allah'ın dışındaki olan şeylerden ilgiyi kesip asıl ihsan sahibinin Allah olduğu bilincindedirler. Sûfiler tevhidin en yüksek noktasına yükselince kendilerine nimeti veren Allah'a şükür ettikten sonra onların kendisine ulaşmasına vasıta olan kullara da teşekkür ederler. Bir kimse asıl nimeti verenin Allah Teâlâ olduğunu bildikten sonra, bu nimetlerin kendisine ulaşmasında vasıta olanlara teşekkür etmesinde bir sakınca yoktur. Asıl şükre layık olan insanlara bu güzellikleri veren Allah'tır. Halka teşekkür ise bu işte bir sebep ve vasıta olduklarından dolaydır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, 89-90.

¹⁰¹ Tirmizi, “Birr”, 58.

¹⁰² Fetih 48/ 29.

¹⁰³ Suyûtî, *Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut 2006, nr.9117.

¹⁰⁴ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, 95-96.

13- Makam ve Mevkilerini Müslümanlara Hizmette Kullanmak

Sûfilerin sahip oldukları güzel ahlaklardan birisi de mevkilerini ve itibarlarını kardeşlerinin ve bütün Müslümanların işlerini görmekte kullanmalarıdır. İlim sahibi, nefsin ayıplarını, afetlerini ve şehvetlerini yakinen bilen bir kimse makam ve itibarını Müslümanların arasını ıslah için kullanmalı, Müslümanların ihtiyaçlarını ve sıkıntılarını gidermeye çalışmalıdır. İnsanlara bu şekilde davranacak kişi, nefsin bütün ayıplarından kendini korumuş olması lazımdır.¹⁰⁵ Makam ve mevki ile ilgili Sehl b. Abdullah Tüsteri şöyle demiştir; “ Bir insanda üç haslet bulunmazsa, o kimsenin halkı yönetmeye talip olması doğru değildir. Bunlar; insanlara eziyetten ve cahilane davranışlardan çekinmek, insanların yaptığı dengesizliklere sabretmek ve insanların elinde olanlara göz dikmemek ve kendi elinde olanı onlara dağıtmak” demiştir.¹⁰⁶

SONUÇ

Allah'ın kendisine ibadet etmesi için ruhundan üfürmek suretiyle akıl ve irade sahibi olarak yarattığı insan; *Allah'ın adı anıldığı zaman yürekleri titreyecek*¹⁰⁷ şekilde Allah'a iman ederek, yaptığı bütün iyi veya kötü amellerin hesabını kıyamet gününde tek tek vereceğini düşünerek salih ameller işler, imanın ve salih amellerin bir yansıması olarak da ahlakını güzelleştirir, haramlardan, şüpheli şeylerden uzak durur, Allah ve Resûl'ünün emirleri doğrultusunda bir hayat sürerse; maneviyatını yükseltir, hem dünyasını hem de ahiretini mâmur eder ve böylece Allah'ın sevdiği razı olduğu bir kul olur.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zahir b. Nasır, Dâru Tavgu'n-Necât, Mısır 1422.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *s-Sıhah Tacü'l-Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, Kahire 1987.
- Çağrııcı, Mustafa, “Tevazu”, *DİA*, İstanbul 2011.
- Çeker, Orhan, “Amel-i Sâlih”, Şamil İslam Ansiklopedisi, red. Ahmed Ağırakça, Şamil Yayınevi, İstanbul 1990.
- Deylemi, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar b. Şiruye ed-, *el-Firdevs bi Me'suri'l-Hitab*, thk. Saîd b. Besyuni Zaglul, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *Sünenü Ebü Dâvud*, thk., Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risaleti'l Âlemiyye, Dimeşk 2009.
- Ebû Hanife, İmâm-ı A'zam, *el Fıkhu'l Ekber, el Fıkhu'l Ebsat*, (trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 2011.

¹⁰⁵ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 96-97.

¹⁰⁶ Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s. 97.

¹⁰⁷ Enfâl 8/2

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Elmalılı Hamdi, Muhammed Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1979.
- Enes b. Malik, Muvattâ, Beyrut 1990.
- Ertuğrul Doğuç, “Yararlı İş Salih Amel”, İslam Ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu, İzmir 2008.
- Feyzli, Hasan Tahsin, Feyzü'l-Furkan Tefsirli Kur'ân-ı Kerim Meali, Server İletişim, İstanbul 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut ty
- *Mükaşefetu'l Kulûb*, (trc. Abdulhalik Duran, Kalplerin Keşfi), İmaj Yayınları, İstanbul 2005.
- Haşimi, M. Ali, *Kur'an ve Sünnete Göre Müslümanın Şahsiyeti*, (çev. Resul Tosun), Risale Yayınları.
- Karaman, Hayreddin- Çağrıcı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kafi – Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Karaman, Fikret - Karagöz, İsmail- Paçacı, İbrahim - Canbulat, Mehmet - Gelişgen, Ahmet – Ural, İbrahim. Dini kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2015.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, Darü't-Türasi'l-Arabi tyz.,
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1414.
- İpek, Muammer, “Kur'an'a Göre İnsanın Yaratılış Hikmeti Ve Sorumluluğu”, Ekev Akademi Dergisi, yıl 17, sayı 57, güz 2013.
- İzzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, (çev. Hasan Tuncay Başoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2006.
- İz, Mahir, “Ameli Salih: İhsan” İslam Düşünce Dergisi, İstanbul 1967, c.1, sayı 3
- “Ameli Salih”, İslam Düşünce Dergisi, İstanbul 1967, c.1, Sayı 2.
- “Ameli Salih: İbadet”, İslam düşüncesi İstanbul 1968, c.3, sayı 6
- Kelabazi, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhari, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Daru'l-Kutubil İlmiyye, Beyrut ty.
- Kotku, Mehmed Zahid, *Ehli Sünnet Akaidi*, Server Yayınları, İstanbul 2018
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- Kutluer, İlhan, “İnsan”, *DİA*, İstanbul 2000.
- Maturidi, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, İstanbul 2017
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, Beyrut tsz.,
- Rağıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredat fi Garibi'l-*

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kur'an, thk., Saffân Adanan, Daru'l-Kalem, Beyrut 1412.

Refet Bâşâ, Abdurrahman, *Suverun Min Hayati's-Sahabe*, (*Sahabe Hayatından Tablolar*) ; trc.

Taceddin Uzun, Uysal Kitabevi, Konya 1988.

Serrac, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi, *el-Lüma'*, (çev. Hasan Kamil Yılmaz, İslam Tasavvufu), Erkam Yayınları, İstanbul 2012.

Sinanoğlu, Mustafa, “İman”, *DİA*, İstanbul 200, c. 22.

Suyûtî, *Câmi'u's-Sagîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut 2006

Sühreverdî, Ebû Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed, *Avarifü'l-Maarif*. thk. Abdulhalim Mahmud, Darü'l-Mearif, Kahire ty.

.....Avarifü'l-Maarif (trc. Ve thrc. Dilaver Selvi, *Gerçek Tasavvuf*), Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.

Sülemî, Ebû Abdurrahman es, *Tabakatu's-Sufiyye*, (trc. Abdurrezzak Tek) Bursa Akademi, İstanbul 2018.

Uludağ, Süleyman, “Salih Amel” *DİA*, İstanbul 1991, c. 2.

III. OTURUM/ III. SESSION

30 Eylül 2018 Saat: 09:00- 10: 30

30 September 2018 Time: 09:00- 10: 30

TASAVVUFTA İNSAN TASAVVURU

MOLLA MUHAMMED CELALÎ SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

حقوق الانسان في الاسلام

Prof. Dr. Ferset Mer'î

Gayri Müslimlerin

Dinî Hükümlerle Mükellefiyetleri Meselesi

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

İslam Hukukuna Göre

İnsanın Temel Hak ve Sorumlulukları

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim ASLAN

مفهوم حرية الإنسان والمراحل التي مر بها

Öğr. Gör. Charif Murad

Kur'an'ın İnsan Hürriyetine Bakışı

Arş. Gör. Nihat DEMİRKOL

حقوق الانسان في الاسلام

الخصائص والمميزات

Prof. Dr. Ferset Mer'î

Zaho Üniversitesi/IRAK

المقدمة الملخص

الحق باللغة الشيء الثابت دون ريب، وهو للفرد أو للجماعة ويتبعه واجبات. ويقوم الحق على العدالة والإنصاف وعلى مبادئ الأخلاق، وفي الإسلام هو أحد أسماء الله عز وجل، وقد اهتم الإسلام بإحقاق الحق، فيقوم الإسلام على مبدأ وحدة الجنس البشري” فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى”، وقد قام مفهوم حقوق الإنسان على أساس فلسفي وهو الذي أسنده الإسلام ألا وهو تكريم الإنسان.

Abstract

The right to the language is certainly the thing, which is for the individual or the community and is followed by duties. And the right to justice and equity and principles of ethics, And Islam is one of the names of God Almighty, Islam has been interested in the realization of the right,” Islam is based on the principle of the unity of the human race is not preferred to the Arab Ajami only piety”, The concept of human rights has been based on a philosophical basis, which is the one entrusted by Islam, namely, human dignity.

المقدمة

خلق الله عز وجل الإنسان ووهبه الإسلام حق الحياة وهو أول حق يضمن كرامته، وعلى جميع المسلمين الحفاظ على هذا الحق، وهذا حق للإنسان أي أنه ليس مقتصرًا على المسلم بل هو حق للجميع بلا شروط، وقد ذكر هذا الحق صراحةً في القرآن الكريم وفي عدة مواضع فقال الله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْا أَنل مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالَّذِينَ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَالْوَاحِدِ هُوَ الْحَقُّ وَهُوَ الْبَيِّنَةُ فَالْقَاتِلِ يَقْتُلْ مَا لَمْ يَعْفَ أَهْلَ الْمِيْتِ مَثَلًا نَبَالَحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْمَلُونَ} ، وهناك حدود إن ثبت الجرم أقيم على المذنب الحدّ فسلبت روحه، وهذا لا يعني أن الإنسان يأخذ حقه ويقيم الحدّ بنفسه بل أولي الأمر من يقرّر الحدّ ومن ينفّذه.

الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله، وضمن عهد الاستخلاف -الشريعة الإسلامية- تنزل جملة حقوقه وواجباته، ويتم التوفيق في الإسلام بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، فقد تضمن كل حق للفرد حقًا لله، أي للجماعة، مع أولوية حق الجماعة كلما حدث التضاد.

ولأن شرائع الإسلام إنما جاءت لرعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي مصالح متدرجة من الضروري إلى التحسيني الكمالي، كان من الطبيعي أن تعتبر تلك المصالح هي الإطار العام الذي تنتظم داخله مسالك الأفراد وتمارس فيه الحريات الخاصة والعامة، ولذلك كان مبحث المقاصد الشرعية الذي اختطه بتوفيق العلامة الأندلسي أبو إسحق الشاطبي في رائعته "الموافقات"، قد حظي بالقبول لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين أساسًا وإطارًا لنظرية الحقوق والحريات العامة والخاصة في التصور الإسلامي.

إن الحرية في الإسلام وفي تجربته الحضارية -على ما شابها- قيمة أساسية أصيلة باعتبارها أساس صحة الشهادة؛ أما العقائد الإسلامية وأساس الحقوق والواجبات، فقبل أن يؤكد المؤمن إقراره بوجود الله وصدق الرسول، يؤكد ذاته كائنا عاقلًا حرا.

إن "الأنا" في لحظة وعي وحرية تقرر "أشهد (أنا) أن لا إله إلا الله وأشهد (أنا) أن محمدا رسول الله".

إن الحرية كدح متواصل ومجاهدة يومية من أجل تجسيد المثل العليا (أسماء الله الحسنى) في الأفق والأنفس. الإنسان هنا، وكما ذكر بعض الفلاسفة المحدثين، ليس حرا وإنما يتحرر بقدر كفاحه ضد قوى القهر داخله وخارجه، وبقدر تحقيقه المثل الأعلى لدستور الأخلاق، كما كشفت عنه أسماء الله الحسنى.

حرية الاعتقاد، وقد تواترت في تأكيدها آيات القرآن وترجمتها صحيفة المدينة، ومن حقوق الإنسان المضمونة في الإسلام إذ اعترفت بحقوق وحريات لكل المكونات الدينية والعرقية فيها، فإرأ تاريخ الإسلام من حروب التطهير الديني والعربي، بسبب الإعلان القطعي لمبدأ "لا إكراه في الدين" 255: البقرة. المبدأ الأعظم في الإسلام والأساس الأصلب للحقوق فكل ما يخالفه من نصوص -حسب تفسير "التحرير والتثوير" - منسوخ أو. والحريات، بما يجعله حاكما على كل ما يخالفه مؤول.

المساواة قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي. فلا يفاضل الناس في وتتفرع عن حرية الاعتقاد جملة من الحقوق منها. المجتمع الإسلامي بلون ولا بجنس ولا باعتقاد، هم سواسية أمام القانون.

قال الإمام علي (رضي الله عنه) عن حقوق المواطنين غير المسلمين في دولته "فإنما أعطوا الذمة (أي الجنسية) ليكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، ولا ترد الاستثناءات من قاعدة المساواة بين المواطنين إلا في حدود ضيقة هي من مقتضيات النظام العام وهوية المجتمع وتوزيع الأعمال في الأسرة والمجتمع، كالاختلاف في بعض أنصبة التوارث.

والجدير بالملاحظة أنه رغم أنه ليس في مصطلح "أهل الذمة" - أي غير المسلمين المتمتعين بحماية الدولة- ما يعاب، فإنه ليس من ألفاظ الشريعة لازمة الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي مهما تحقق الاندماج بين المواطنين وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقا وواجبات.

وقد كفل الإسلام لأهل كل عقيدة إقامة معابدهم وشعائرهم بها إعمالا لأصل الحرية الدينية وعدم الإكراه.

وهذه البشرية هي التي يعمل ناس منها على حرمانها من منهج الله الهادي . وهم الذين يسمون التطلع إلى هذا المنهج "رجعية ! " وبحسونه مجرد حنين إلى فترة زاهية من فترات التاريخ . . وهم بجهالتهم هذه أو بسوء نيتهم يحرمون البشرية التطلع إلى المنهج الوحيد الذي يمكن أن يقود خطأها إلى السلام والطمأنينة , كما يقود خطأها إلى النمو والرقي . . ونحن الذين نؤمن بهذا المنهج نعرف إلى ماذا ندعو . إننا نرى واقع البشرية النكد , ونشم رائحة المستنقع الأسن الذي تتمرغ فيه .

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ونرى . نرى هنالك على الأفق الصاعد راية النجاة تلوح للمكودين في هجير الصحراء المحرق , والمرتقى الوضيء
النظيف يلوح للغارقين في المستنقع ; ونرى أن قيادة البشرية إن لم ترد إلى هذا المنهج فهي في طريقها إلى الارتكاس
! .ⁱⁱ الشانين لكل تاريخ الإنسان, ولكل معنى من معاني الإنسان

المبحث الأول: خصائص حقوق الإنسان في الإسلام

الإسلام دين الفطرة ، ودين السلام والأمان ، والبشرية لن تجد الراحة ولن تحقق السعادة إلا بالأخذ بالإسلام ، وتطبيقه
في شتى الشؤون. ومما يؤكد عظمة دين الإسلام ، ما يتميز به من خصائص لا توجد في غيره من المذاهب والأديان.

لقد أقر الإسلام هذه الحقوق قبل كل التشريعات الحديثة، ومنها الدستور الأمريكي سنة 1787م، وعلان حقوق الإنسان و
المواطن في فرنسا سنة 1791م، و الاعلان العالمي لحقوق الانسان سنة 1948م , و قد اعتبر هذه الحقوق اصيلة و منحة
الهيبة لا يحق لاي كان الاعتداء عليها او تعطيلها او التنازل عنها.

والحقوق في الإسلام فريضة يجب تنفيذها باقامة شرع الله و معاقبة كل معتدي وتحريم التنازل عنها لانها امانة من الله
وجب الحفاظ عليها.

وحقوق الانسان في الاسلام راعت الفطرة الانسانية و بالتالي فهي موجهة لكل الناس في كل مكان و زمان. ويسعى الاسلام
بتشريع حقوق الانسان الى الحفاظ على كرامة الانسان و تحقيق العبودية لله و تكريس مبدأ الاخوة في التعامل بين افراد
المجتمع و تأكيد المساواة بين الناس مهما اختلفت الوانهم و اجناسهم و شعوبهم و ثقافتهم, و الحرص على اقامة العدل بين
المواطنين. ان ضمان حقوق الانسان التي نادى بها الاسلام منذ ازيد من 14 قرنا، و تربية المسلمين عليها سيساهم في سلام
المجتمع و رقيه و ازدهاره.

ولقد اتفق العلماء والباحثون المسلمون في البنيات الأساسية لهذه الخصائص، ولكنهم اختلفوا في مضامينها،
فبينما يحدد الأستاذ سيد قطب هذه الخصائص بسبع، وهي: الربانية، والثبات، والشمول، والتوازن، والايجابية،
والواقعية، والتوحيدⁱⁱⁱ، يلاحظ أن الدكتور يوسف القرضاوي يحدده بسبع مختلفة في الشكل متوافقة في
المضمون^{iv}، فيما حددها باحث بأخر بثمانية بإضافة فقرة التدرج^v.
ومن تلك الخصائص التي تثبت تميز الإسلام ، ومدى حاجة الناس إليه ما يلي:

أولاً- الربانية:

أي الانتساب إلى الرب سبحانه وتعالى. والمراد منها هنا: ربانية الغاية والوجهة، فالغاية هو الله، وربانية المصدر والمنهج،
فالإسلام وحي الله إلى خاتم رسله. يرتبط معنى أن (الحضارة الإسلامية حضارة ربانية) بالفكرة الإسلامية كلها، وتقوم
الفكرة الإسلامية في مسألة الفعل البشري، على أساس أن الله – تعالى – قد فتح الحرية للإنسان ابتداء؛ لكي يصنع تاريخه
الفردى والجماعى، ولكي يشكل مصيرهما معاً؛ اعتماداً في وجوده على قوى العقل والإرادة، والانفعال الحسى والحركة،
والإنسان بدوره عندما يستخدم حريته، إنما يعتمد على مقدمات لا يمكنه الاستغناء عنها بحال : الزمن، التراب، ثم التعاليم
والنظم، والقيم، والأعراف، والتقاليد، وضعية كانت أم دينية، ويبلغ التداخل والتشابك بين إرادة الله وإرادة الإنسان. فالتجربة
الفردية أو الجمالية، إنما تجيء منبثقة عن طبيعة التجربة مشكلة بشكلها، حاملة بصماتها، مستمدة غذاءها ودماءها^{vi}.

فإذا كان الكل يسير بإرادة الله، فإن إرادة الله لا تنفي إرادة البشر، ومن ثم مسئوليته عما يفعل، وما دام العبد لا يطلع على
علم الله، وما قدر له في الأزل، وما تعلق به إرادة الله – سبحانه – وما لم تتعلق به، فإن أعماله التي تصدر عنه، تكون عن
إرادة لها، وقصد إليها، واختيار وحرية في القيام بها^{vii}.

وهكذا لا يعني أن حضارة الإسلام حضارة ربانية، أنها تتم بيد الله – سبحانه وتعالى – بمعزل عن وعي البشر، وإنما معناها
أنها تتحقق بجهد البشر، وإرادتهم وسعيهم وكدهم وخطنهم وصوابهم، فالحياة كلها عبادة، والأرض كلها مسجد.

وإذا كان الله – تعالى – هو الذي يرزق عباده، على نحو ما يتردد كثيراً في كتاب الله الكريم، (فإن) تكفل الله رزق عباده،
إنما هو في إيداعه موارد الرزق في الكون، وأسباب كسبه في الإنسان، وفي تنظيمه لتوزيع هذه الأرزاق، عن طريق
الأديان والشرائع، وعلى الإنسان الاستفادة من نعم الله المادية والروحية، لإحسان كسب هذه الأرزاق، وإحسان تداولها
واقسامها^{viii}.

إنها حضارة إيمانية انبثقت من العقيدة الإسلامية، فاستوعبت مضامينها وتشربت مبادئها واصطبغت بصبغتها، فهي حضارة
توحيدية انطلقت من الإيمان بالله الواحد الأحد، البارئ المصور، مبدع السماوات والأرض، الأول، والآخر، الباطن

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

والظاهر، خالق الإنسان والمخلوقات جميعاً، هي حضارة من صنع البشر فعلاً، ولكنها ذات منطلقات إيمانية ومرجعية دينية، كان الدين الحنيف من أقوى الدوافع إلى قيامها وإبداعها وازدهارها، ولقد تفردت الحضارة الإسلامية بكونها الحضارة العالمية التي تبلورت وازدهرت في ظل المرجعية الدينية، فلم يكن نهوضها وازدهارها كغيرها على أنقاض الدين، وعمل الثورة على الدين كما حدث في أوروبا إبان عصر النهضة. فهي قائمة على الإيمان، الإيمان بالله ورسوله وملائكته، وكتبه واليوم الآخر، وهذا ما فضلها عن سائر الأمم: { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ }^{ix}.

فهي حضارة قائمة على الإيمان بوحداية الله ونبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - فالإله الواحد لا إله غيره هو القادر، وهو الخالق وهو المصور، وهو القابض، وهو الرافع، كل هذه المفاهيم جعلت من عقول أصحابها عقولاً سامية لا تفكر بالمنحدرات وصغار الأمور، ومحقراتها، هذا السمو في فهم الوحداية كان له أثر كبير في رفع مستوى الإنسان وتحريير البشر من طغيان الملوك والأشراف، والأقوياء ورجال الدين، وتصحيح العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، وتوجيه الأنظار إلى الله وحده وهو خالق الخلق ورب العالمين، فلا إله إلا الله محمد رسول الله هي روح الإسلام من شهد بها دخل الإسلام، ومن نأى عنه نور الإسلام، والإسلام قد أعلن الحرب على الوثنية منذ بزوغ شمسها، وحتى قيام الساعة.

فجملة القول أن الربانية هي صلة الإنسان بربه من خلال العبادات التي فرضها الله، وهي كلها تحقيق للربانية)) ولكون الشريعة اتسمت بالربانية، وبأن الله هو مصدرها، فهي مبرأة من كل نقص، لم تترك صغيرة ولا كبيرة إلا بينت حكمها، وجاءت خالية من كل جور وهوى، ولا تفرق بين الناس لمنصب أو جاه، ولذا اكتسبت أحكامها هيبة واحتراماً في نفوس المؤمنين بها حكماً كانوا أم محكومين دون قسر لهم، أو إكراه لهم^x.

ثانياً: الانسانية:

الاسلام يمتاز بنزعه الانسانية الواضحة الثابتة الاصلية في معتقداته وعباداته، وتشريعاته وتوجيهاته، إنه دين الانسان حقاً، والإسلام يمتاز بنزعه الإنسانية الواضحة الثابتة الأصلية في معتقداته وعباداته، وتشريعاته وتوجيهاته، إنه دين الإنسان. وربما خيل لكثير من الناس - لأول وهلة - أن هناك تناقضاً بين إثبات خصيصة "الربانية" وخصيصة "الإنسانية" في وقت واحد. فالظاهر والمفهوم والمفترض في أذهانهم أن ثبوت إحدى الخصيصتين ينفي الأخرى، ويطردها، شأن كل متضادين لا يجتمعان، فإذا وجد الله لم يبق مكان للإنسان!

ومن ثمرات ربانية المصدر، التحرر من عبودية الانسان للانسان، إذ أن الاسلام هو منهج الحياة الوحيد الذي يتحرر فيه البشر من عبودية البشر، لانهم يتلقون التصورات، والمبادئ، والقيم، والموازين، والشرائع، والقوانين، والايضاح والتقاليد من الله سبحانه، فإذا أحنوا رؤوسهم فإنما يحنونها لله وحده، وبذلك يتحررون حقاً من عبودية العبيد للعبيد، حين يصبحون كلهم عبيداً لله بلا شريك^{xi}.

فالانسان الرباني يسلم من التمزق والصراع الداخلي، والتوزع بين مختلف الغايات، وشتى الاتجاهات فلقد إختصر الاسلام غايات الانسان في غاية واحدة هي إرضاء الله تعالى، ومن ثم فهمومه ومشاغله مركزة في العمل على تحقيق هذه الغاية، ولا يريح النفس الانسانية شيء كما يريحها وحدة غايتها ووجهتها في الحياة، ولا يشقى الانسان شيء مثل تناقض غاياته وتباين اتجاهاته.

والانسان الرباني يتحرر - دائماً - من شهوات نفسه ولذات حسه، فهي لا تسيره، ولا تطغى عليه، ذلك أنه يوازن دائماً بين رغبات نفسه ومطلبات دينه، وبين ما تدفعه إليه شهوته، وما يأمر به ربه، بين متعة اليوم وحساب الغد^{xii}.

وإذا كانت خصيصة الربانية تعني - من ناحية - ربانية الغاية والوجهة. على معنى أن حسن الصلة بالله تعالى وابتغاء مرضاته هو غاية الإنسان وهدف الإسلام. كما تعني - من ناحية أخرى - ربانية المصدر والمنهج، على معنى أن الإسلام منهج إلهي، صاحبه وشارعه هو الله وحده، وإنما الرسول مبلغ عنه فمعنى هذا أن لا موضع للإنسان. وأين يكون مكان الإنسان ما دام الله هو الغاية، ومرضاته هي الهدف والوجهة، ومادام الله أيضاً هو واضع المنهج إلى تلك الغاية؟

على أن الخطأ الأول والأساسي في موقف هؤلاء النظر إلى الله والإنسان كأنهما ندان متقابلان، وهؤلاء ينسون ما هو الله؟ وما هو الإنسان؟ والحقيقة التي لا ريب فيها أن الله هو صاحب هذا الكون، وربه، ومدبره: { قل غير الله أبغي ربا وهو رب كل شيء }. والإنسان هو مخلوق حادث من مخلوقات الله جل شأنه، ولا يتصور أن يكون المخلوق ندا للخالق، ولا الحادث مضاهياً للأزلي، ولا الفاني كفوا للأبدي الباقي: { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4) }^{xiii}.

وإذا نظرنا إلى المصدر الأول للإسلام وهو القرآن كتاب الله، وتدبرنا آياته، وتأملنا موضوعاته واهتماماته، نستطيع أن نصفه بأنه، كتاب الإنسان. فالقرآن كله إما حديث إلى الإنسان، أو حديث عن الإنسان. إن كلمة "الإنسان" تكررت في القرآن

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

(63) ثلاثا وستين مرة، فضلا عن ذكره بألفاظ أخرى مثل (بني آدم) التي ذكرت ست مرات، وكلمة (الناس) التي تكررت (240) متنين وأربعين مرة في مكي القرآن ومدنيه.

ولعل من أبرز الدلائل على ذلك أن أول ما نزل من آيات القرآن على رسول الإسلام - محمد صلى الله عليه وسلم - خمس آيات من سورة العلق ذكرت كلمة (الإنسان) في اثنتين منها، ومضمونها كلها العناية بأمر الإنسان. هذه الآيات هي: { أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) أَفْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) }^{xiv}.

ثالثاً- الشمولية:

يمتاز الإسلام بكل ما تتضمنه كلمة الشمول من معان، شمول يستوعب الزمن كله، والحياة كلها، وكيان الإنسان كله. إن دين الإسلام دين شامل يحتوي على جميع الأمور التي تخص حياة الإنسان منذ بدايتها وحتى نهايتها وأيضاً يعد الوفاة حيث أن دين الإسلام يوضح حلولاً لجميع المشاكل ويحتوي على إجابات لجميع الأسئلة التي يمكن أن تخطر في بال الإنسان.

ومن خصائص الحضارة الإسلامية أنها عالمية الأفق والرسالة، فالقرآن الكريم أعلن وحدة النوع الإنساني، رغم تنوع أعرافه ومنايبته، ومواطنه، في قوله - تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ }^{xv}.

إن القرآن حين أعلن هذه الوحدة الإنسانية العالمية على صعيد الحق والخير والكرامة جعل حضارته عقداً تنتظم فيه جميع العبقريات للشعوب، والأمم التي خفقت فوقها راية الفتوحات الإسلامية، ولذلك كانت كل حضارة تستطيع أن تفاخر بالعباقرة من أبناء جنس واحد، وأمة واحدة، إلا الحضارة الإسلامية، فإنها تفتخر بالعباقرة الذين أقاموا صرحها من جميع الأمم والشعوب، فأبو حنيفة ومالك والشافعي، وأحمد، والخليل وسيبويه والكندي والغزالي والفارابي، وابن رشد، وأمثالهم ممن اختلفت أصولهم، وتباينت أوطانهم ليسوا إلا عباقرة قدمن فيهم الحضارة الإسلامية إلى الإنسانية أروع نتاج الفكر الإنساني السليم. فعالمية الرسالة الإسلامية تكون بعدم اختصاصها بجنس من الأجناس البشرية، وبعدم انحصار تطبيقها في إقليم خاص، أو بيئة معينة، وبامتدادها أزماناً طويلة، تخلد فيها بعد العصر الذي فيه، وبدون ذلك لا يتحقق معنى العالمية في أي دعوة^{xvi}.

فلما كانت هذه الرسالة ذات هدف عالمي شامل كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - مأموراً بأن يخاطب بها الناس على وجه العموم، دون تفریق بين قوم وآخرين، فكل من بلغته دعوته فهو داخل في عموم خطابه، سواء عاصر رسالته أم جاء بعدها، سواء نطق بلغته أم لم ينطق بها.

كما أنها عالمية؛ لأنها تعد الإنسان لمستقبل خالد، والاعتقاد بإله واحد.

فإذا نظرنا للحضارات السابقة على الإسلام فنجدها وقد عرفت كل الحواجز التي أقامت بين الفئات المختلفة من رعاياها.

فالحضارة الرومانية فرقت في الحقوق بين سكان روما وسكان سائر إيطاليا، ثم بين الرومان، وسائر رعايا البلاد المفتوحة، وبين الذين خضعوا للإمبراطورية ومن كانوا خارجها الذين دعته (برابرة) أما حضارة الإسلام فقد أزلت الحواجز النفسية والمكانية بين أبنائها في مختلف أنحاء العالم فكانت بحق إنسانية عالمية.

فالحضارة الإسلامية مفتوحة الحدود، ممتدة الأرجاء، شاملة كل ما في الحياة من مجالات تقدم وارتقاء، في أسسها الفكرية والنفسية والمادية، فهي لا تحدها حدود ضيقة من الفكر، فتحجبها عن أي كمال من الكمالات، ولا تحدها حدود ضيقة من النفس فتحصرها ضمن الدوائر الأتانية العنصرية، أو القومية، أو الطبقية، ولكنها منفتحة الحدود النفسية، انفتاحاً مقروناً بالتحريض على الانطلاق إلى الأبعاد الإنسانية كلها، تحمل إليها المحبة والرحمة.^{xvii}

رابعاً- الوسطية:

نعني بها التوسط بين الروحية والمادية، والفردية والجماعية، والواقعية والمثالية، والثبات والتغير، وما شابهها، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، أو يأخذ أكثر من حقه. الوسطية حق وعدل وخير ومطلب شرعي أصيل ومقصد أسمى ومظهر حضاري رفيع، فهي أفضل الأمور وأنفعها للناس، كما أنها الاعتدال في كل أمور الحياة ومنهجها. وهي الاستواء والاستقامة والتوسط بين حالتين، بين مجاوزة الحد المشروع والقصور عنه. والوسط لغة بين طرفي الشيء. وجاء في الحديث [خير الأمور أوسطها] وواسطة الفلادة الجوهر الذي في وسطها وهو أجودها. الوسطية، توسط بين الطرفين وهو ما يعبر عنه لغة بالاقتصاد، أي موقف الوسط والاعتدال، فلا إفراط ولا تفريط.^{xviii}

قال الله تعالى: "ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ" ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ "فاطر 32، ولا شك أن دين الإسلام دين توسط واعتدال، دين حق وعدل، دين رحمة وسماحة، دين

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

محبة وإخاء قال الله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} xix ، فالوسطية اختيار من الله لهذه الأمة ومنهج الله فيهم تكريم منه سبحانه لتحقيق الأمن والسلام بين الأفراد وزرع الثقة والطمأنينة والإحساس بالآخرين وتحقيق التعاون والتكافل بين الأغنياء والفقراء xx.

إن الحياة الهادئة لا تصلح بغير توسط في الأمور وإن التوفيق بين متطلبات الدين وشؤون الدنيا والمصالح العامة والخاصة أمر مرهون بتوافر القدرة على إنجاز المهام كلها. الوسطية تعني أيضا الاعتراف بحرية الآخرين ولا سيما الحرية الدينية، وذلك ما شرعه الإسلام في قوله تعالى " لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ " البقرة 256. والوسطية جمع بين المادي والروحي وتلك ميزة الإسلام، ذلك أن للإنسان جسد وروح لقول الله تعالى: { وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْفِينِ } xxi.

لقد ظهر الإسلام لا روحياً مجرداً، ولا جسدياً جامداً، بل إنسانياً وسطاً بين ذلك، يأخذ من كلٍ بنصيب، فتوافرت له من ملائمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره.. ولذلك سمي "دين الفطرة"

والوسطية اعتدال بين الإغراق في الدين أو الذوبان في الروحانيات أو الإقبال على الدنيا وشهوتها، وهي استواء واستقامة في الاعتقاد والسلوك والمعاملة والأخلاق وهذا يعني أن الإسلام بالذات دين معتدل غير جانح ولا مفرط في شيء من الحقائق فليس فيه مغالاة في الدين ولا تطرف ولا شذوذ في الاعتقاد ولا تهاون ولا تقصير ولا استكبار ولا خنوع أو ذل وخضوع وعبودية لغير الله، ولا تعصب ضد الآخرين ولا رفض لهم ولا إكراه أو إرهاب أو ترويع بغير حق كما لا إهمال في دعوة الناس إلى دين التوحيد بالحكمة و الموعظة الحسنة وهو الدين الأيسر والأسهل، والأبعد عن الشدة والقسوة كما قال الحق سبحانه: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} xxii. وقال أيضا: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} xxiii.

فالناس جميعاً خلق الله، واقتضت حكمة الله أن يكون فيهم المؤمن والكافر الشقي والبر، المحسن والمسيء، المؤمن والمنافق، العادل والظالم... وكل ذلك من مظاهر التكامل البشري: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا} أفانئت تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} xxiv. في الإسلام يراد به الدفاع عن حرمة الإسلام والمسلمين ولا يقصد به حمل السيف بظلم ضد الآخرين أو قتل نفس بريئة أو ترويع الغير أو اجبار للدخول في الإسلام. وأطلق لقب الوسطية على المدرسة التي لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله ومن صحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي ظهرت مقابل (المعطللة الجدد) الذين يزعمون أن الدين جوهر لا شكل، وحقيقة لا صورة، فيسرفون في تأويل آيات الكتاب على غير وجهها، وبين (الظاهرية الجدد) الذين يقفون عند ظواهر النصوص ويفهمونها فهماً حرفياً بمعزل عن مقاصد الشرع وعلل الأحكام وحكمها. وهذه المدرسة هي التي تبنت ترشيد الصحوة الإسلامية، ودافعت ولا تزال تدافع في أوساط الشباب عن قيم الإسلام الثابتة.

خامساً- الواقعية:

وهو عدم اغفال الإسلام لطبيعة الانسان وواقعه، إذ أن الواقعية هي التي لا تغفل عن مراعاة واقع الكون من حيث مراعاة واقع الكون من حيث واقع الكون من حيث هو حقيقة واقعية ووجوداً ومشاهداً، وهذا ملموس في حياة النبي (صلى الله عليه وسلم) وحال دعوته الواقعية إذ أنها جاءت لمراعاة أحوال الناس والتبصير بواقعهم من حيث هو مخلوق مزدوج الطبيعة، فيه قبضة الطين ونفخة الروح ، وظروف الزمان وموازين السلوك الاجتماعي وتوجيه دعوته(صلى الله عليه وسلم) على وفق ذلك المعيار xxv.

إن الإسلام لا يغفل طبيعة الإنسان وتفاوت الناس في مدى استعدادهم لبلوغ المستوى الرفيع الذي يرسمه لهم، وفي ضوء هذا النظر الواقعي جعل الإسلام حداً أدنى أو مستوى أدنى من الكمال لا يجوز الهبوط عنه لأن هذا المستوى ضروري لتكوين شخصية المسلم على نحو معقول ولأنه أقل ما يمكن قبوله من المسلم ليكون في عداد المسلمين ولأنه وضع على نحو يستطيع بلوغه أقل الناس قدرة على الارتفاع إلى مستوى الكمال.

إن هذا المستوى الأدنى يتكون من جملة معاني يجب القيام بها وهي المسماة بالفرائض، كما يشمل جملة معان يجب هجرها وهي المسماة بالمحرمات. إن هذه الفرائض والمحرمات جعلت بقدر طاقة أقل الناس استعداداً لفعل الخير وابتعاداً عن الشر ومن ثم يستطيع كل واحد الوفاء بمقتضاه، ولا يعذر في التخلف عنها.

ولكن بجانب هذا المستوى الإلزامي الواجب بلوغه على كل مسلم، وضعت الشريعة مستوى آخر أرفع منه وأوسع منه وحببت إلى الناس بلوغ هذا المستوى العالي، فالإمامهم به إرهاب لهم وحرص شديد، والحرص في شرع الإسلام مرفوع لأنه يخالف نظرة الإسلام الواقعية قال تعالى: {وما جعل عليكم في الدين من حرج} وقال تعالى: {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها}.. وهذا المستوى العالي يشمل المندوبات التي ترغب الشريعة في القيام بها، والمكروهات التي ترغب الشريعة في ترك المسلم لها.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

يقول سيد قطب بهذا الخصوص: "إن الإسلام منهج واقعي للحياة لا يقوم على مثاليات خيالية جامدة في قوالب نظرية، بل هو يواجه الحياة البشرية كما هي بعوائقها وجوانبها، وملابساتها الواقعية، يواجهها ليقودها قيادة واقعية إلى السير، وإلى الارتقاء في آن واحد، يواجهها بحلول عملية تكافئ واقعياتها، ولا تترفرف في خيال حالم، ورؤى مجنحة لا تجدي على واقع الحياة شيئاً"^{xxvi}.

سادساً- الوضوح:

إن الوضوح التام، والمصداقية في القرارات، والتصريحات من صفات المؤمنين الصادقين المخلصين الذين يراقبون الله تعالى في أقوالهم، وأفعالهم، ويعلمون أن كل كلمة يتلفظون بها محاسبون عليها يوم القيامة، قال تعالى: { مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ }^{xxvii}.

وقد يُعبر اليوم عن موضوع الوضوح، والمصداقية بما يعرف: (بمصطلح الشفافية) الذي يُقصد منه: بأن يكون هناك قدر كبير من العلاقة الواضحة، والتعامل الصادق بين أفراد المجتمع بعضهم بعضاً، وبينهم وبين من يملك القيادة، والإدارة في كافة المواقع، والأجهزة الإدارية التي تحكم مصالح الناس، وتدير شؤونهم سواء كانت على مستوى إداري صغير أم كبير.

وإذا نظرت، ودققت النظر في أحوال بعض المجتمعات الإسلامية، يلحظ مشكلة ضعف المصداقية، وضعف الوضوح في القرارات والتصريحات، وكلنا يعلم ماذا يقوم به المرشحون في الانتخابات، أو ما يصرح به، أو ما يصدر من بعض المسؤولين في بعض الأجهزة الإدارية المتعلقة بحاجات أفراد المجتمع الأساسية، فإن هذه الوعود، وهذه التصريحات، والقرارات بعد فترة من الزمن تصبح نسبياً منسياً.

وقد نلاحظ هذه المشكلة عند حدوث أضرار لافئة للأضرار تخص أحد الأجهزة العامة، فنجد أن المسؤول، أو المتحدث الرسمي كما يقال يصرح عبر وسائل الإعلام المختلفة، وهو يقول: سوف نتعامل مع هذه المشكلة حسب الطرق العلمية الحديثة، وسوف نقوم بعمل كذا، ونقوم بإصلاحات كبيرة تضمن عدم تكرار هذه المشكلة، ثم للأسف بعد مرور شهور، أو قل سنوات في الغالب الأعم لم يتغير شيء البتة، والوضع ثابت، وربما زاد الأمر سوء.

إن من الأقوال السلبية المنتشرة في بعض المجتمعات الإسلامية اليوم، أن العلاقات بين الناس لا يمكن أن تسير إلا بالكذب، واللف، والدوران، وإذا ترسخ هذا المفهوم الخاطئ لدى عوام الناس فهو فعلاً مشكلة، وقد تعذرهم بجهلهم، وقلة علمهم، ولكن أن يُرسخ هذا المفهوم عند بعض القيادات الإدارية، فهذه الطامة الكبرى.

إن المجتمعات التي أخذت بزمام التقدم والرقي، ووصلت اليوم إلى ما وصلت إليه، لم تصل عن طريق الوعود الكاذبة، والقرارات، والتصريحات المزيفة، بل وصلت بالمصداقية، وموافقة أفعالهم لأقوالهم، فلا يوجد تناقض، ولا يوجد وعود كاذبة، ومن العبارات الجميلة، والمفيدة للكلمة التي ألقاها: لي كون يو (الحاكم الإداري لسنغافورة سابقاً وباني نهضتها في منتدى التنافسية في الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية بتاريخ 13 / 1 / 2008م قوله: إنه إلى جانب الشفافية، وانخفاض نسبة الفساد الإداري، والمالي إلى حد أن سنغافورة تصدر المراتب الأولى لمؤشر الشفافية الذي تصدره منظمة الشفافية الدولي^{xxviii}.

إن على المجتمعات الإسلامية اليوم إذا أردت أن تلحق بزمام الدول المتقدمة، وأن تحقق تفوقاً، وتقدماً، ورقياً، فإنه يكون من الضروري أن يكون هناك وضوح تام، ومصداقية في التصريحات، والقرارات، بل وفي كافة التعاملات، فلا يمكن أن يبني أي مجتمع برؤية حضارية على أوام، وآمال ليس لها على أرض الواقع حقيقة وتطبيق.

إن الإسلام بتشريعاته السامية يؤكد على الوضوح التام، وعلى الصدق في الأقوال، والأفعال، وعلى الوفاء بالوعد، ومن هذه التوجيهات:

أولاً: قال الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ }^{xxix}، {، تعالى، وأن يتحلوا بالصدق، فهو من الأخلاق الفاضلة التي يتحلّى بها خيار الناس، وفضلائهم، وفي مقدمتهم الأنبياء، والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، وأبرزهم في ذلك نبينا محمد عليه أفضل صلاة، وأزكى تسليم فهو الملقب: الصادق الأمين.

ثانياً: قال تعاليك { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ }^{xxx}. وهذا توجيه عام للمؤمنين في كل زمان، وفي كل مكان، بالمحافظة على عدم مخالفة أفعالهم لأقوالهم.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

وهذه الآية الكريمة كما هو واضح ترتبط بالتوجيه الأول، وهو الصدق في الأقوال، والأفعال، فمن كان صادقاً فإنه لا يخالف أفعاله أقواله البتة، فإذا الصدق هو المنطلق الأساس للتعاملات الإنسانية، وهو باب البر، والخير، والفلاح في الدنيا والآخرة.

وقد جاء في الحديث الشريف المشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: [عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق، ويتحرى الصدق، حتى يكتب عند الله صديقاً، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وما يزال الرجل يكذب، ويتحرى الكذب، حتى يكتب عند الله كذاباً]^{xxxii}.
ثالثاً: قال الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا }^{xxxiii}.

والمتمثل للآيات السابقة في (أولاً، ثانياً، ثالثاً) يتضح أن الله سبحانه وتعالى، قد وجه نداء للمؤمنين، { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ... } وهو نداء بأجمل عبارة، وبأحسن وأروع وصف، وهو الإيمان، وفي مجمل هذه الآيات الكريزمات، فقد حثت على الآتي:

- 1- تقوى الله تعالى، فهي وصية الله تعالى للأولين، والآخرين، وبها وفيها يعيش الفرد، والمجتمع، والأمة في سلام، وونام، وفي خير، وتقدم، ورفق.

- 2- العناية التامة بالصدق في الأقوال، والأفعال، فهو طريق الخير الفلاح، ويهدي إلى البر الذي هو طريق الجنة، وكلنا بدون استثناء حولها نندن.

- 3- الحرص التام على القول السديد المتمثل في: قول الحق، والصدق، وعدم مخالفة الأفعال، للأقوال، فمن نتائجها الحتمية التي قررها الله تعالى، وهو أصدق القائلين، صلاح الأعمال كلها، ومغفرة الذنوب، ومن يطع الله تعالى، ورسوله يفوز فوزاً عظيماً في الدنيا بالتوفيق، والعناية، والخير، وفي الآخرة بدخول الجنة، وهي غاية كل مطلوب.

سابعاً- الجمع بين الثبات والمرونة:

في تناسق مبدع، واضعاً كلا منهما في موضعه الصحيح، فالثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى، والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور.

يكاد الذين يكتبون عن الإسلام ورسالاته وحضارته في عصرنا، ينقسمون إلى فئتين متقابلتين: فئة تبرز جانب المرونة والتطور، في أحكام الإسلام وتعاليمه، حتى تحسبها عجيبة لينة قابلة لما شاء الناس من خلق وتشكيل، بلا حدود ولا قيود.

وفي الشق الآخر فئة تبرز جانب الثبات والخلود، في تشريعه وتوجيهه، حتى يخيل إليك أنك أما صخرة صلدة، لا تتحرك ولا تلين. وهذا هو عيب كثير من البشر، حيث ينظرون إلى القضايا من جانب واحد، مغفلين بقية الجوانب، على ما يكون لها من أهمية قصوى، فيجرحون إلى الإفراط أو التفريط.

وقليل من الكاتبيين هو الذي سلم من غلو المفرطين، وتقصير المفرطين، وكانت رؤيته واضحة لهذا المنهج الإلهي الفريد الذي قام على أساسه مجتمع رباني إنساني، وحضارة متكاملة متوازنة.

والحقيقة أن المجتمع المسلم قد اختص بظاهرة فذة، تعتبر من أبرز ما يميزه عن سائر المجتمعات الأخرى، تلك هي ظاهرة التوازن، وإن شئت قلت: ظاهرة الوسطية: التي يشير إليها قوله تعالى: { وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا }^{xxxiii}. وأن من أجلى مظاهر التوازن والوسطية التي يتميز بها نظام الإسلام، وبالتالي يتميز بها مجتمعه عن غيره: التوازن بين الثبات والتطور، أو الثبات والمرونة، فهو يجمع بينهما في تناسق مبدع، واضعاً كلاً منهما في موضعه الصحيح... الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى، والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور.

وهذه الخصيصة البارزة لرسالة الإسلام، لا توجد في شريعة سماوية ولا وضعية. فالسماوية - عادة - تمثل الثبات: يلاحظ أن الشرائع السماوية قبل الإسلام كانت مرحلية، لزمن موقوت، ولقوم مخصوصين، فلم تكن في حاجة إلى المرونة، التي تؤهلها للعموم والخلود، بخلاف الإسلام، الذي بعث رسوله إلى الناس كافة، وختم به النبيون، بل الجمود أحياناً، حتى سجل التاريخ على كثير من رجالها وقوفهم في وجه الحركات العلمية والتحريرية الكبرى، ورفضهم لكل جديد في ميدان الفكر أو التشريع أو التنظيم.

وأما الشرائع الوضعية، فهي تمثل - عادة - المرونة المطلقة، ولهذا نراها في تغير دائم، ولا تكاد تستقر على حال، حتى الدساتير التي هي أم القوانين، كثيراً ما تلغي بجرة قلم، من حاكم متغلب، أو مجلس للثورة أو برلمان منتخب، انتخاباً صحيحاً أو زائفاً، حتى يصبح الناس ويمسوا وهم غير مطمئنين إلى ثبات أي مادة، أو قاعدة قانونية، كانت بالأمس موضع التجارة والاحترام.

ولكن الإسلام، الذي ختم الله به الشرائع والرسالات السماوية، أودع الله فيه عنصر الثبات والخلود، وعنصر المرونة والتطور، معاً وهذا من روائع الإعجاز في هذا الدين، وأية من آيات عمومته وخلوده، وصلاحيته لكل زمان وكل مكان.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ونستطيع أن نحدد مجال الثبات ، ومجال المرونة ، في شريعة الإسلام ، ورسالته الشاملة الخالدة ، إنه الثبات على الأهداف والغايات والمرونة في الوسائل والأساليب. الثبات على الأصول والكليات ، والمرونة في الفروع والجزئيات.

الثبات على القيم الدينية والأخلاقية ، والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية. وربما سأل سائل : لماذا كان هذا هو شأن الإسلام ؟ لماذا لم يودعه الله المرونة المطلقة أو الثبات المطلق؟ والجواب : أن الإسلام بهذا، يتسق مع طبيعة الحياة الإنسانية خاصة ، ومع طبيعة الكون الكبير عامة ، فقد جاء هذا الدين مسابراً لفطرة الإنسان وفطرة الوجود. أما طبيعة الحياة الإنسانية نفسها ، ففيها عناصر ثابتة باقية ما بقي الإنسان وعناصر مرنة قابلة للتغيير والتطور. فالإنسان اليوم قد اتسعت مداركه ، وارتقت معارفه ، وازدادت قدرته على تسخير القوى الكونية من حوله ، والانتفاع بها ، حتى استطاع أن يصعد إلى القمر ويعيش فوق ظهره أياماً معدودة ، يكتشف مجاهيله ، ويحمل إلى أهل الأرض نماذج من ترابه وصخوره.

ولكن هل تغير جوهر إنسان اليوم ، عن جوهر إنسان ما قبل التاريخ؟ وما بعد التاريخ؟ هل تغير جوهر الإنسان المعاصر ، الذي صعد إلى كوكب القمر ، عن الإنسان الذي لم يكن يعرف كيف يوازي سواة أخيه ، حتى علمه الغراب؟ كلا : إن جوهر الإنسان واحد ، إن تطورت معارفه ، وتضاعفت إمكاناته.

فالإنسان منذ عهد أبيه الأول إلى اليوم ، يأكل ويشرب ويحب الخلود ، ويضعف عزمه أمام دوافع النفس من داخله ، أو وساوس الشر من خارجه ، فيعصي ويغوي ، ثم يصحو ضميره ، ويشعر بالذنب فيرجع ويتوب ، لبدأ صفحة بيضاء من جديد.

رأينا ذلك في قصة آدم أبي البشر ، وأكله من الشجرة التي نهى عنها بعد أن وسوس له الشيطان ، ودلاه بغرور ، وأوهمه أنها شجرة الخلد ، والملك الذي لا يبلى {وَصَىٰ آدَمَ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ} xxxiv .

ويوجد في بني الإنسان الشرير الذي يحسد أخاه فلا يتورع عن قتله طغياناً بلا ذنب جناه. كما يوجد الإنسان الخير المهدب الذي لا يقترف الشر ولا يفكر فيه ، ولا يقابل السيئة ، وقد رأينا ذلك في قصة ابني آدم ، التي قصها الله علينا بالحق ، حين حسد أحدهما أخاه فقتله ، فأصبح من الخاسرين ، على حين أبى الآخر أن يبسط يده إليه بسوء قائلاً : {إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ} xxxv . ولا زلنا نراها في ألوف وملايين من ذرية آدم ، يتمثل فيها (قابيل وهابيل) كما يسميان وستظل البشرية تراها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وإذا نظرنا إلى الكون من حولنا ، و جدناه يحوي أشياء ثابتة ، تمضي ألوف السنين وألوف الألوف وهي هي : أرض وجبال ، وليل ونهار ، وشمس وقمر ، ونجوم مسخرات بأمر الله ، كل في فلك يسبحون. وفيه أيضاً عناصر جزئية متغيرة ، جزر تنشأ ، وبحيرات تجف ، وأنهار تحفر ، وماء يطغى على اليابسة ، ويبس يزحف على الماء ، وأرض ميتة تحيا ، وصحاري قفر تخضر ، وبلاد تعمر ، وأصهار تخرب ، وزرع ينبت وينمو ، وآخر يذوي ويصبح هشياً تذروه الرياح. هذا هو شأن الإنسان وشأن الكون ثبات وتغير في آن واحد ، ولكنه ثبات في الكليات والجوهر وتغير في الجزئيات والمظهر.

فإذا كان التطور قانوناً قائماً في الكون والحياة ، فالثبات قانون قائم فيها كذلك بلا مرأ . وإذا كان في الفلاسفة من قديم ، من قال بمبدأ الصيرورة والتغير باعتباره القانون الأزلي الذي يسود الكون كله ، فإن فيهم من نادى عكس ذلك ، واعتبر الثبات هو الأساس ، والأصل الكلي العام للكون كله.

والحق أن المبدأين كليهما من الثبات والتغير يعملان معاً ، في الكون والحياة كما هو شاهد وملمس. فلا عجب أن تأتي شريعة الإسلام ملائمة لفطرة الكون ، وفطرة الإنسان جامعة بين عنصر الثبات وعنصر المرونة. وبهذه المزية يستطيع المجتمع المسلم أن يعيش ويستمر ويرتقي ثابتاً على أصوله وقيمه وغاياته متطوراً في معارفه وأساليبه وأدواته.

فبالثبات يستعصي هذا المجتمع على عوامل الانهيار والفناء ، أو الذوبان في المجتمعات الأخرى أو التفكك إلى عدة مجتمعات تتناقض في الحقيقة وإن ظلت داخل مجتمع واحد في الصورة ، بالثبات يستقر التشريع وتتبادل الثقة وتبنى المعاملات والعلاقات على دعائم مكيئة ، وأسس راسخة لا تعصف بها الأهواء والتقلبات السياسية والاجتماعية ما بين يوم وآخر ، وبالمرونة يستطيع هذا المجتمع أن يكيف نفسه وعلاقاته حسب تغير الزمن ، و تغير أوضاع الحياة دون أن يفقد خصائصه ومقوماته الذاتية.

إن للثبات و المرونة مظاهر ودلائل شتى ، نجدها في مصادر الإسلام ، وشريعته وتاريخه ، يتجلى هذا الثبات في : (المصادر الأصلية النصية القطعية للتشريع) من كتاب الله ، وسنة رسوله ، فالقرآن هو الأصل والدستور ، والسنة هي الشرح النظري ، والبيان العملي للقرآن وكلاهما مصدر إلهي معصوم ، لا يسع مسلماً أن يعرض عنه : {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} xxxvi . : {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا} xxxvii . وتتجلى المرونة في المصادر الاجتهادية التي اختلفت فقهاء الأمة في مدى الاحتجاج بها ما بين موسع ومضيق ومقل ومكثر ، مثل : الاجماع ، والقياس ، والاستحسان ، و المصالح المرسله وأقوال الصحابة ، و شرع من قبلنا ، وغير ذلك من مآخذ الاجتهاد ، وطرائق الاستنباط.

وفي أحكام الشريعة - نريد بالشريعة هنا ما هو أعم من الجانب القانوني في رسالة الإسلام بل المراد : ما بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم من عقائد وعبادات ومعاملات وأخلاق وغيرها - نجدها تنقسم إلى قسمين بارزين :

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- قسم بمثل الثبات والخلود.
- وقسم بمثل المرونة والتطور.

نجد الثبات يتمثل في العقائد الأساسية الخمس ، من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وهي التي ذكرها القرآن في غير موضع كقوله تعالى: [لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ] [البقرة: 177] . وقوله: [وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا] [النساء: 136].

وفي الأركان العملية الخمسة من الشهادتين ، وأقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت الحرام ، وهي التي صح عن الرسول صلى الله عليه وسلم إن الإسلام بني عليها.

وفي المحرمات اليقينية ، من السحر ، وقتل النفس ، والزنى ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات والتولي يوم الزحف ، والغضب ، والسرقة ، والغيبة والنميمة ، وغيرها ، مما ثبت بقطعي القرآن و السنة ، وفي أمهات الفضائل من الصدق والأمانة ، والعفة والصبر ، والوفاء بالعهد ، والحياء وغيرها من مكارم الأخلاق ، التي اعتبرها القرآن والسنة من شعب الإيمان.

وفي شرائع الإسلام القطعية في شؤون الزواج والطلاق والميراث والحدود والقصاص ، ونحوها من نظم الإسلام التي ثبتت بنصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

فهذه كلها أمور ثابتة ، تزول الجبال ولا تزول ، نزل بها القرآن الكريم ، وتواترت بها الأحاديث ، وأجمعت عليها الأمة ، فليس من حق مجمع من المجامع ولا من حق مؤتمر من المؤتمرات ، ولا من حق خليفة من الخلفاء ، أو رئيس من الرؤساء ، أن يلغي أو يعطل شيئاً منها ، لأنها كليات الدين وقواعده وأساسه ، أو كما قال الشاطبي : (كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا ، وبها قامت مصالحها في الخلق ، حسبما بين ذلك الاستقراء وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً ، فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض وما عليها).

ونجد في مقابل ذلك القسم الآخر ، الذي يتمثل فيه المرونة ، وهو ما يتعلق بجزئيات الأحكام وفروعها العملية ، وخصوصاً في مجال السياسة الشرعية.

يقول ابن القيم في كتابه (إغاثة اللهفان)، الأحكام نوعان:

نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها ، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة ، كوجوب الواجبات ، وتحريم المحرمات ، والحدود المقررة بالشرع على الجرائم ، ونحو ذلك ، فهذا لا يتطرق إليه التغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً ، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها حسب المصلحة - وقد ضرب ابن القيم لذلك عدة أمثلة من سنة النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم وسنة خلفائه الراشدين المهديين من بعده رضي الله عنهم ثم قال : وهذا باب واسع اشتمل فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعملاً...^{xxxviii}

يتمثل الثبات في قوله تعالى: {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ} ^{xxxix}.

وتتمثل المرونة في الاستثناء من هذا الحكم عند الضرورة ، إذ قالت الآية: {إِلَّا أَنْ تَقُولُوا مِنْهُمْ نَقَاءٌ} ^{xl}. ومثله: {إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} ^{xli}. ونحوه: {لَا يُجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ} ^{xliii}. فهذه الاستثناءات وأمثالها في كتاب الله تعالى أعطت فسحة لمن تقهره الظروف الشخصية والاجتماعية فلا يقدر على الصمود والثبات على القاعدة الأصلية في السلوك ، ولكن الخطر كل الخطر ، أن تتحول الاستثناءات إلى قواعد ، وتصبح هي الأصل في التفكير أو السلوك ، كأن تتخذ التقية - التي هي رخصة - مبداءً.

و يتمثل الثبات في قوله تعالى: {حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ سَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذَلِكَ فِسْقُ الْيَوْمِ بَئِيسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْسَبُوهُمْ وَاحْسِنُوا الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا} ^{xliii}.

وتتمثل المرونة في قوله بعدها: [فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ] [المائدة: 3] . فقرر بذلك مبدأ (رعاية الضرورات) ولكنه لم يطلق فيه العنان لمن أراد ، بل قيده بقوله: {غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ} ^{xliiv}. أي : غير مائل للحرام ، والتوسع فيه ، كقوله في الآيات الأخرى : {غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ} ^{xliv}. أي : غير باغ على غيره ، ولا متعد قدر الضرورة ، وهذا مقيد لمبدأ الضرورة حتى لا يسترسل الناس في الحرام باسمها ، ومن ذلك أخذ الفقهاء مبدأ : (مأبىح للضرورة يقدر بقدرها) ويتمثل الثبات في قوله تعالى: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} ^{xlvi} . وقوله : {وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} ^{xlvii} . وهذا مبدأ عام.

وتتمثل المرونة في استثناء الظروف الحربية ومقتضيات التنكيل بالعدو ، وإجباره على التسليم بأقل الخسائر الممكنة وذلك في قوله تعالى : {مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ نَزَعْتُمْهَا فَأِنَّهَا قَائِمَةٌ عَلَى أَصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيْخِزْيِ الْفَاسِقِينَ} ^{xlviii}. وقد نزلت هذه الآية الكريمة في حصار النبي صلى الله عليه وسلم لليهود بني النضير وقطعه بعض نخيلهم ، فشنع اليهود بذلك وقالوا يا محمد قد كنت تنهي عن الفساد وتهيب على من يصنعه ، فما بال قطع النخيل وتحريقها؟ فكانت الآية رداً عليهم بأن ذلك بإذن من الله وليخزي الفاسقين ^{xlix}.

المبحث الثاني: مميزات حقوق الإنسان في الإسلام

تتميز حقوق الإنسان في الإسلام بميزات عديدة، فهي ربانية، منضبطة، ملزمة، ثابتة، شاملة... وسنبين بعض هذه الميزات عند المقارنة بين حقوق الإنسان في الإسلام وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. مقارنة بين حقوق الإنسان في الإسلام وفي الوثائق الوضعية الدولية أولاً: من حيث المصدر.

حقوق الإنسان في الوثائق الوضعية مصدرها الإنسان، الذي هو مركب النقص، وهو يخطئ أكثر مما يصيب؛ إن إحاطة بجزئية، غفل عن أكثرها، وإن أدرك أمراً: قصر عنه آخر، كما أن الإنسان بطبيعته يغلب عليه الهوى، فيرى الحق ولا يتبعه، يدل على ذلك أن المجتمعات الغربية تسمح بالزنا وتسمح بشرب الخمر وغير ذلك من الأمور التي لا يشك عاقل في أنها مضرّة بالمجتمع.

أمّا في الإسلام: - فمصدر حقوق الإنسان كتاب الله المعجز، وسنة رسول - صلى الله عليه وسلم - الذي لا ينطق عن الهوى. فهي تشريعات ربانية، لا خلل فيها، ولا نقص، ولا تقصير، ولا ضيق نظر، فهي متوازنة، وتراعي مصلحة الفرد - كفرد في مجتمع - وتراعي مصلحة المجتمع. ثانياً: من حيث الإلزامية.

هذا الفرق يترتب على الفرق الأول:

فالوثائق الوضعية التي وضعها الإنسان ليست إلا مجرد تصريحات، وتوصيات صادرة عن الأمم المتحدة، لا إيجاب وإلزام فيها، ولا يترتب على الإخلال بها أي جزاء قانوني.

أمّا في الإسلام فهي أبدية، ثابتة، إلزامية، لا تقبل: الجزئية، والحذف، والتبديل. وعلى الفرد: الأخذ بها؛ راجياً ثواب الله، خائفاً من عقابه، ومن تسوّل له نفسه العبث بها، فإن من حق السلطة العامة في الإسلام، إجباره على تنفيذها، وإيقاع العقوبة الشرعية عليه، في حال إخلاله بها. ثالثاً: من حيث الأسبقية.

نقول في صدد المقارنة بينهما الآتي: في الوثائق الوضعية أول وثيقة لحقوق الإنسان، كانت ما جاء به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي وتحديدًا سنة (1215م)¹. أما في الإسلام فبدأت بظهور الإسلام نفسه، وقد اشتملت على: حقوق ثابتة لله، وحقوق للعباد: كالحقوق المدنية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، إلى غيرها من الحقوق الأخرى².

وما كانت الآيات القرآنية، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في حقيقتها إلا مواثيق وقوانين. ويُعدّ من أشهر المواثيق في الإسلام لحقوق الإنسان ما جاء على لسان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، وخطبته المشهورة في تلك المناسبة العظيمة.

رابعاً: من حيث حماية حقوق الإنسان وضماناتها في الإسلام، وفي الوثائق الدولية. وتتضح الفروق بينهما في المقارنات التالية:

- 1- في الوثائق الدولية حقوق الإنسان -البشرية المصدر- وكذلك الحماية الدولية لها لا تعدو كونها توصيات أدبية، ومحاولات لم تصل إلى حد التنفيذ. وعلى كلٍ فهي تقوم على أمرين: أ - محاولة الاتفاق على أساس عام ومُعترف به بين الدول جميعاً. ب- محاولة وضع جزاءات ملزمة، تدين الدولة التي تنتهك حقوق الإنسان. وهذه التوصيات في حقيقتها -كما يقال-: حبر على ورق، يتلاعب بها واضعوها حسبما تملية عليه أهوائهم، وشهواتهم، ومصالحهم، وإن كان فيه الضرر البالغ على الأفراد، بل وعلى الأمم. أمّا في الإسلام فالحقوق التي منحها الله للإنسان محمية مضمونة، وذلك لأنها: أ- مقدسة قد ألبست الهيبة والاحترام؛ لأنها منزلة من عند الله، وهذا يُشكّل رادعاً للأفراد والحكام على السواء عن تعديها وتجاوزها.

ب- احترامها نابع من داخل النفس المؤمنة بالله.

ج - لا يمكن إلغاؤها، أو نسخها، أو تعديلها.

د- أنها خالية من الإفراط، والتفريط.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

وزيادة على ذلك وحتى تُحمى حقوق الإنسان وتحفظ شرع الله عزوجل إقامة الحدود الشرعية. وإقامة الأنظمة القضائية ، لحماية حقوق الإنسان.

خامساً: من حيث الشمول.

الإسلام يتميز عن غيره بالشمولية، ونذكر هنا بعض حقوق الإنسان التي لم يذكرها مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وهي كالآتي :

1- حقوق اليتامى : ففي الميثاق العالمي أشار إلى حق رعاية الطفل فقط .
أمّا في الإسلام : فقد تميز بإعطاء عناية خاصة لليتامى، وحَفَظَ حقوقهم ، وأمر بالإحسان إليهم، بكافة أنواع الإحسان ، بل ورثب على ذلك الأجر، والثواب .

قال تعالى:- {ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم...} iii.
وقال تعالى : {وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً} iii.
فرتب العقوبة الشديدة على من أكل أموالهم ، قال تعالى : {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً} iv.

2- حق ضعاف العقول : كفل لهم الإسلام حق الرعاية والاهتمام ، وأمر بحسن معاملتهم ، كما قال -تعالى-: {ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم وقولاً معروفاً} iv.

3- حق الميراث : وهذا الحق قد غفلت وتغافلت عنه الوثائق البشرية، بينما نظم الإسلام ، وأقرّ هذا الحق، في أروع صورته، وأبطل ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، من إسقاط حق المرأة في الميراث ؛ قال -تعالى-: {للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً} vi.
وقد أفاض الإسلام في هذا الأمر، وبيّن مقدار الأنصبة في كثير من الآيات، كما حثت السنة المطهرة على ذلك في قوله (صلى الله عليه وسلم): [ألقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر] vii.

4- حق الدفاع عن النفس: أيضاً هذا الحق من الحقوق التي لم يذكرها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بينما وردت العديد من الآيات والأحاديث، التي تقرّ هذا الحق وتنظمه كما في قوله -تعالى-: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين} viii.

بل أمر الله - سبحانه وتعالى- بالجهاد، وبالإعداد له ، فقال : {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم...} lix

5- حق العفو : الإسلام دين رحمة ، وتسامح، وعفو، وإحسان، من غير استسلام، أو ذل، أو تمكين للأشرار، وهذا ما لم يهتم به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان . فمن الآيات التي تقرّر هذا الحق ، قوله -تعالى- : {ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم} lx. [34]. وقوله : {وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم} lxi.

الخاتمة

الإسلام دين الفطرة ، ودين السلام والأمان ، والبشرية لن تجد الراحة ، ولن تحقق السعادة إلا بالأخذ بالإسلام ، وتطبيقه في شتى الشؤون. ومما يؤكد عظمة دين الإسلام ، ما يتميز به من خصائص لا توجد في غيره من المذاهب والأديان. ومن تلك الخصائص التي تثبت تميز الإسلام ، ومدى حاجة الناس إليه ما يلي:

1- أنه جاء من عند الله : والله - عز وجل - أعلم بما يصلح عباده، قال تعالى: { ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير }

2- أنه يبين بداية الإنسان ، ونهايته ، والغاية التي خلق من أجلها.
قال - تعالى - : { يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً ونساءً } وقال : { منها خلقناكم ومنها نعبدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى }

وقال : { وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون }

3- أنه دين الفطرة : فلا يتنافى معها قال الله تعالى: { فطرة الله التي فطر الناس عليها } .
4- أنه يعتني بالعقل ويأمر بالتفكير: ويذم الجهل ، والتقليد الأعمى ، والغفلة عن التفكير السليم ، قال الله تعالى: { قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب } .

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- وقال: { إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض } .
- 5- الإسلام عقيدة وشريعة : فهو كامل في عقيدته وشرائعه ؛ فليس ديناً فكرياً فحسب ، أو خاطرة تمر بالذهن ، بل هو كامل في كل شيء ، مشتمل على العقائد الصحيحة ، والمعاملات الحكيمة ، والأخلاق الجميلة ، والسلوك المنضبط ؛ فهو دين فرد وجماعة ، ودين آخرة وأولى.
- 6- أنه يعتني بالعواطف الإنسانية : ويوجهها الوجهة الصحيحة التي تجعلها أداة خير وتعمير.
- 7- أنه دين العدل : سواء مع العدو ، أو الصديق ، أو القريب ، أو البعيد.
- قال تعالى: { إن الله يأمر بالعدل } ، وقال: { وإذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى } ، وقال: { ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى } .

Gayri Müslimlerin Dinî Hükümlerle Mükellefiyetleri Meselesi

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Atatürk Üniversitesi

GİRİŞ

İnanmış olsun olmasın insan yaratılış maksadı itibariyle bizatihi kıymetli bir varlıktır. Allah (c.c.) bu değerli varlığı, kendi varlığını birliğini, otoritesini, kudretini kabul edip buyruklarına uymak suretiyle kulluk etmek üzere imtihana tabi tutmak için yarattı. Bu imtihanın başlıca sorusu ise “iman etmek” yani Yaratıcıyı tanıyıp birliğini kabul etmek esasına dayanır. Beşer cinsi işte tam bu noktada yani ilk soruda iki kısma ayrılır. İman edenler ve etmeyenler. İman edenlere “müslüman”, iman etmeyenlere ise “gayrimüslim” yani Allah ve onun otoritesine ait hakikati -aklıyla görüp kavradığı halde- örten, asıl gerçeği gizleyen anlamında “kâfir” denir. İnsan Allah (c.c.)’ın yarattığı ve değer atfettiği bir varlık olunca -inanmış olsun ya da olmasın- İslam’ın öğretileri bu dünya hayatında onu himaye etmiş ve haklarını güvence altına almıştır.

Bilindiği üzere ilahi vahiy, sınanmak için yaratılmış olan insanı iki şeyle mükellef tutar. Biri insanın yaratıcısı olan Allah (c.c.)’ın varlığını, birliğini kabul edip O’nun iman edilemsini istediği şeylere iman edilmesidir. Buna *usûlu’ddîn* diyoruz.

İkincisi de iman etmenin bir gereği olarak bireysel ve toplumsal ilişkilerde yine Allah (c.c.)’ın koyduğu kurallara (emirler, yasaklar, öğütler) göre hareket etmektir. Buna da *furû’uddîn* veya *furû’s-şeri’a* diyoruz.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Allahu Teala'nın ilk insandan itibaren gönderdiği vahiyler silsilesinin sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerim son peygamber Hz. Muhammed vasıtasıyla hiçbir ayırım yapmaksızın bütün beşeriyeti muhatap alarak, onları imana ve ilahi buyruklar doğrultusunda yaşamaya çağırmıştır.

Bu tebliğimizde İslam hukukçularının çok erken zamanlarda dinen ve hukuken ele alıp tartıştıkları bir meseleye insan hakları açısından bakmak istedik. O da, gayrimüslim olan insanların dinin furuatıyla mükellef olup olmadıkları meselesidir.

Öncelikle insan hakları kavramına kısaca değinecek ardından tartışmalı meselenin mahiyetini ortaya koyup ilgili görüşleri gerekçeleriyle ortaya koyacağız.

1. İnsan Hakları Kavramı

Bilindiği üzere insan hakları modernizmin başta gelen kavramlarından biridir. Bunun yanında demokrasi, hürriyet, eşitlik, adalet ve kardeşlik gibi kavramlar da yine modernizmin öne çıkardığı sloganlardandır. Batıda bu ilkelerin ortaya çıkışı XII. asırdan sonraya tekabül etmektedir. İslam dünyasında bu ilkelerin tarihi Hz. Peygamber (s.a.v.)'den itibaren vardır. Çünkü insan için sabit olan haklar onun insan oluşundan kaynaklanır. Dolayısıyla insan hakları esasen insanı oluşturan gerçek unsurlardır¹ denebilir.

Kavram hukuk ve insan kelimelerinden oluşan bir izafet terkididir. Buna göre insan hakları kavramı şöyle tanımlanabilir: “İnsan hakları, insanın mevcut zamanda, geçmişte ve gelecekteki edebi, maddi, bireysel, toplumsal hak edişleridir.”² Bu kapsamda beslenme, giyim, barınma, sağlık gibi hak edişlerin yanı sıra inanç, fikir, öğrenme vb. kimliksek kökeninden (insan olma olgusundan) kaynaklanan hak edişler insanın haklarını teşkil eder.³

Batıda ortaya çıktığı günden beri maddi üstünlüğü sayesinde Batı insan hakları söylemini bugün itibariyel dünyanın her tarafına yaygınlaştırmayı başarmış olmasına rağmen çoğu kere bu söylem bir slogan olmaktan öteye geçememiştir. Bunun en önemli muhtemel nedenlerinden biri, sürekli olarak insan denen varlığın haktan söz edilirken buna tekabül eden görev/sorumluluk (*vâcib*)den neredeyse bahsedilmiyor olmasıdır. O bakımdan insanın haklarına karşılık o oranda da vazifelerinin bulunduğunu da hatırlamak gerekir.

Farklı açılardan insan hak ve özgürlükleri listesi oluşturulabilir. Söz gelimi insan hakları denildiğinde dile getirilen başlıca temel hak ve hürriyetler şunlardır:

- İnanç ve ibadet özgürlüğü
- Fikir ve ifade özgürlüğü
- Hayat hakkı

¹ Hâdimî, Nureddin, *Hukûku'l-insân mekâsıdu'ş-şerî'a*, Vizâretu'l-evkâf, Doha/Katar, 2011, s. 48.

² Hâdimî, s. 49.

³ Hâdimî, s. 49.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Güvenlik hakkı
- Sağlık hakkı
- Beslenme ve barınma hakkı
- Seyahat hakkı

Biz bunlardan inanç ve ibadet hakkı açısından gayrimüslimlerin dini hükümlerle mükellef olup olmadıkları meselesine değineceğiz.

2. Meselenin Mahiyeti

Mesele “teklif” konusunu ilgilendirmektedir. Ne var ki kelâm ilminin de konusu olan teklif mevzusu ayrıca ele alınması gereken geniş bir konudur ve asıl meselemizin dışındadır. Şu kadarını ifade edelim ki, insanın dinin emirleriyle mükellef tutulmasıyla ilgili bazı şartlar vardır. Aklî şart⁴ ve şer’î/dinî⁵ şart gibi.⁶ Bir kimsenin mükellef tutulmasının geçerli ve doğru olması için bu şartların hangisinin bulunup bulunmayacağı İslam hukukçuları tarafından genişçe ele alınmıştır.

Dini mükellefiyetlerin muhatapları kapsamında ayrı ayrı ele alınmış meseleler vardır. Örneğin hastalar, çocuklar, akıl hastaları, unutanlar, hata edenler, sarhoşlar, ikrah/tehdit altında olanlar vb. bunlardan bazılarıdır.⁷ Bu kapsamda ele alınmış hususlardan biri de gayrimüslimlerin dini emir ve yasaklara muhatap olup olmadıkları meselesidir.

Teklifin muhatapları konusunda ana ilke şudur: “Aksi bir delil bulunmadıkça her insanın Allah (c.c)’ın ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in emirlerine muhatap olmasıdır. Fakat insanların tamamının gerek aklî durum bakımından gerekse hayatın seyri bakımından olsun, aynı standartta olmayışı ve Allah (c.c)’ın da kullarına zorluk dilememiş olması⁸ ve güçlerinden fazla şeyle mükellef tutmamış olması⁹ gerçeği göz önüne alındığında emrin muhataplarında bir farklılaşmanın olduğu anlaşılacaktır. Şu halde aslolan bütün insanların emirlere muhatap olmaları olduğuna göre, emre muhatap olmama ya da olamama durumları istisnâdir.”¹⁰

Meselenin iki yönü bulunmaktadır:

⁴ Emrolunduğu şeyi yapabilme ve ne ile emrolunduğunu bilme anlama, imakani vb. şartlar akli şartlardır.
⁵ Mesela namazın sahih olması için taharetin (abdestin) şart olması, ameli edebilmek için iman şart olması gibi.

⁶ Amele sonuç bağlanması için bir şart daha vardır ki o da “luğavî”dir.

⁷ Bk. Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, *Şerhu’l-Luma’*, Thk.: Abdülmecîd Türkî, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1988, I/261-285.

⁸ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/185.; Hac, 22/78.; Nûr, 24/61.; Fetih, 48/17.

⁹ Bkz. Bakara, 2/233, 286.; Talâk, 65/7.; Müminûn, 23/62.

¹⁰ Pala, Ali İhsan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s. 301.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Birincisi: Gayrimüslimlerin dinin asıllarıyla mükellef olmaları hususudur ki bu iman esaslarını kabul etme mükellefiyeti demektir.

Gayrimüslimlerin iman esaslarıyla mükellef oldukları konusunda ittifak vardır.¹¹ Öyle ki bu husus gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayacak kadar açık ve nettir.¹² Çünkü iman işin başlangıcını teşkil etmektedir. Allah (c.c)’ın bu yöndeki emri herkesi bağlayıcıdır. İman etmeye yönelik emirler zaten inanmayan insanlarla alakalıdır. Bu sebeple iman edenler bu emre uymuş, etmeyenler de uymamış ve asî sayılarak cezaya müstehak olurlar.

İkincisi: Dinin furuatıyla mükellef olmaları hususudur ki bu da başta namaz oruç gibi ibadetler olmak üzere muamelata taalluk eden hükümlerle mükellef olup olmadıklarıdır. İhtilafa medar olan esas mesele budur. Serahsî Müslüman olmayan insanların, ceza hukuku hükümlerine, sırf dünyevî konular olması sebebiyle muamelatla ilgili hükümlere muhatap oldukları konusunda ihtilaf olmadığını ifade etmektedir.¹³ Ayrıca dini hükümlere ilişkin hitabın uhrevî sonuçları bakımından bu insanları kapsadığı konusunda da ittifak bulunduğunu söylemiştir.¹⁴ Fakat, müslümanlara yönelik olarak emredilen namaz, oruç, zekât, hac vb. bir takım teşriatin/hükümlerin Müslüman olmayan insanları da kapsayıp kapsamadığı, yani kâfirlerin dinin/dini hukukun furuata dair emirlerine muhatap olup olmayacakları konusunda usul bilginleri görüş ayrılığı içindedirler.¹⁵

3. Mesele Hakkındaki Yaklaşımlar

Mesele etrafında ortaya konan kanaatler şu şekildedir:

Birinci görüş: Kaynaklarda yer alan bilgilere göre âlimlerin çoğunluğu Müslüman olmayan insanların da emre muhatap oldukları kanatindedirler.¹⁶ Ancak, bu mükellefiyet, emri eda etmeden önce iman etmiş olma şartına bağlıdır.¹⁷ Bu şu anlama gelmektedir. Kâfirler imanla mükellef olurken, aynı zamanda furu ile de mükellef tutulmuş olmaktadırlar. Şafiilerin çoğunluğu,¹⁸ Bâcî’nin beyanına göre

¹¹ Bâcî, Ebu’l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmü’l-Fusûl fî Ahkâmî’l-Usûl*, Thk: Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetu’r-Risâle, Beyrût, 1989, s. 118.; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlu’s-Serahsî*, Thk: Ebu’l-Vefâ el-Efğânî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts., I/73.

¹² Kur’ân-ı Kerîm’de bütün insanları imana çağırın hitaplar, (Bk. Nisa, 4/170, 174; Araf, 158; Yunus 57, 108;) Hz. Peygamber (s.a.v)’in bütün insanlık için gönderilmiş olması vb. Pek çok husus bu durumu izah etmektedir.

¹³ Serahsî, *Usûl*, I/73.; Krş. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-Usûl ilâ Mirkâti’l-Vusûl*, (İzmîrî’nin *Hâşiye*’si kenarında), I/314.; İzmîrî, Süleyman b. Abdullah, *Hâşiye ‘ale’l-Mir’ât*, Matba’a-i Âmire, İstanbul, 1309/1891, I/314.

¹⁴ Serahsî, *Usûl*, I/73.; Krş. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-Usûl ilâ Mirkâti’l-Vusûl*, (İzmîrî’nin *Hâşiye*’si kenarında), I/314.; İzmîrî, Süleyman b. Abdullah, *Hâşiye ‘ale’l-Mir’ât*, Matba’a-i Âmire, İstanbul, 1309/1891, I/314.

¹⁵ Bâcî, *İhkâm*, s. 118.; Karâfî, Şihabuddîn Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkihi’l-Fusûl*, Thk: Taha Abdurraûf Sa’d, Mektebetu’l-Kulliyâti’l-Ezheriyye, Kahire, ts., s. 162.

¹⁶ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, Thk: Abdulhamid b. Ali, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1998, II/186.; İbn Abdusselâm, Sultânü’l-Ulemâ ‘İzzuddîn Abdulazîz b. Abdusselâm, *Kavâ’idu’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm*, Muessesetu’r-Reyyân, Beyrut, 1990, s. 330.

¹⁷ Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru’l-Muhîd*, Thrc. ve Mür: Ömer Süleyman el-Aşkar-Muhammed Süleyman el-Aşkar- Abdussettâr Ebû udde, Vezâretü’l-Evkâf ve’s-Şu’ûni’l-İslâmiyye, Kuveyt, 2. bs., 1992, I/398.

¹⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I/274.; Sem’ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtu’u’l-Edilleti fî’l-Usûl*, Thk: Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî’î, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I/106.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Malikiler¹⁹ ve, aralarında Kerhî ve Cassâs’ın da²⁰ bulunduğu Iraklı Hanefî hukukçular ile Mutezili âlimler²¹ bu görüştedirler.²² İmam Ahmed b. Hanbel’den iki rivayet nakledilmiştir. Ebû Ya’lâ’nın beyanına göre, bu rivayetlerin doğrusu bu görüşe uygun olmalıdır.²³

Bu mesele aynı zamanda, teklifin sahih olması için muhatapda “şer’î şart”ın gerçekleşmesinin esas olup olmadığı yönündeki usul kuralının bir uzantısıdır.²⁴ Dolayısıyla bu görüşü savunanlar bir anlamda kanaatlerini bu kurala dayandırmış gözükmektedirler. Çünkü onlara göre teklifin sahih/geçerli olması için muhatapta böyle bir şartın tahakkuku şart değildir.²⁵ Yani gayrimüslim kimselerin ibadetlerle mükellef olmaları için “şer’î şart” olan “iman etmiş olam” zorunluluğu bulunmamaktadır. Kısacası bu kimseler iman etmiş olmasa da furuatla mükelleftirler.

Kâfirlerin dinin furuatıyla muhatap olduklarını kabul edenler, bu görüşlerini şu delillere dayandırmaya çalışmışlardır.²⁶

a) Bazı ayetler: مَا سَلَكُكُمْ فِي سَفَرٍ (42) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (43) وَلَمْ نَكُ نَطْعِمِ الْمَسْكِينِ (44) وَكُنَّا نَحُوضُ مَعَ (46) حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (46) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (47) وَالْخَائِضِينَ (47) “Nedir sizi Sekar’a sokan?”. Suçlular der ki: “Biz namaz kılanlardan değildik. Yoksula da yedirmezdik. Boş şeylere dalanlarla dalar giderdik. Ceza gününü yalanlardık.”²⁷

Bu ayetlerin içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla hitap inanmamış olanlara yöneliktir. Kendilerine, neden “sakar” a girdikleri sorulduğunda verdikleri cevapta yapmadıkları davranışların, genelde dinin furuatıyla ilgili meseleler olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle ayetlerde onların, azabı, namazı terk etmek, yoksulu doyurmamak gibi sebeplerle cezalandırıldıkları bildirilmektedir.²⁸

¹⁹ Bâcî, *İhkâm*, s. 118.; Kârâfî, *Tenkîh*, s. 162.

²⁰ Cassâs, Ebu Bekr, Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, Thk: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt, 2. bs., 1994, II/158.

²¹ Abdulcebbâr, Ebu’l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîdi ve’l-‘Adl*, Nşr: Tâhâ Hüseyin-Emîn el-Hûlî, Vezâretü’s-Sekâfeti ve’l-İrşâdi’l-Kavmî el-Mussesetu’l-Mısıriyyetu’l-‘Âmme, Kahire, (XI. cilt)1965, (XVII. cilt) 1963, XVII/117.; Basrî, Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Ali, *el-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh*, Nşr: Halil el-Mîs, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1983., I/173.

²² Serahsî, *Usûl*, I/74.; Semerkandî, Alaüddîn Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl*, Thk: Abdulmelik es-Sa’dî, Matbaatu’l-Hulûd, b.y.y., I/307.

²³ Ebû Ya’lâ, el-Kâdî Muhammed b. El-Hüseyin el-Ferrâ (ö. 458/1066), *el-‘Udde fi Usûli’l-Fıkh*, Thk: Ahmed b. Ali el Mübarekî, 3. bs., Riyâd, 1993, II/358.

²⁴ Futûhî, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Munîr*, Thk: Muhammed Zuhaylî-Nezîh Hammâd, Mektebetü’l-‘Ubeykân, Riyâd, 1993, I/500.

²⁵ Futûhî, I/500.

²⁶ Cassâs, *Fusûl*, II/159.; Bâkîllânî, II/187 vd.; Basrî, I/273-276.; Ebû Ya’lâ, *‘Udde*, II/361-363.; Bâcî, *İhkâm*, s. 119.; Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I/274 vd.; Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillâh, *et-Telhîs fi Usûli’l-Fıkh*, Thk: Abdullâh en-Niyâbî-Şebbîr Ahmed el-Omerî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1996, I/390 vd.; Sem’ânî, I/106-114.; Serahsî, *Usûl*, I/73-78.; Ebu’l-Hattâb, Mahfûz b. Ahmed, *et-Temhîd fi Usûli’l-Fıkh*, Thk: Müfid Muhammed Ebu ‘Amşe, Dâru’l-Medenî, Cidde, 1985., I/301-305.; Sadruşşeria, Ubeydullâh b. Mes’ûd, *et-Tevdîh*, (Taftazaninin *et-Telvihi*’nin içinde), I/453-456.; Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli’s-Şer’î’a*, Thk: Abdullâh Dirâz, el-Mektebetü’t-Ticâriyyetu’l-Kübrâ, Kahire, ts., III/355.; Merdâvî, Alâüddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Süleymân, *et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr*, Thk: Abdurrahman b. Abdullâh el-Cebrîn-‘Avad b. Muhammed el-Karnî-Ahmed b. Muhammed es-Serrâh, Mektebetü’r-Ruşd, Riyâd, 2000, III/1145-1149.; Futûhî, I/502-504.

²⁷ Müddessir, 74/42-46.

²⁸ Bâcî, *İhkâm*, s. 119.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bir diğer ayet şudur: وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) *Yine onlar ki, Allah ile beraber başka bir tanrıya yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler. Bunları yapan günahı(nın cezasını) bulur.*²⁹

Ayetinde de dinin aslından olan tek tanrıya iman etmek ile bazı amelî meseleler bir arada zikredilmiştir.

...وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (7) *Vay O'na ortak koşanların haline!* (6) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ *Onlar, zekatı vermezler, ahireti de inkâr ederler.*³⁰ Bu ayette de bir öncekine benzer bir durum söz konusudur.

Bu ayetlere nazaran daha genel nitelikli bir takım ayetler daha delil olarak ileri sürülmüştür.³¹ Örneğin, *Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabb'inize kulluk edin ki (Allah'ın) azabından korunasınız.*³², *Ey İnsanlar! Rabbinizden sakının.*³³,*Ey kullarım! Benden korkun.*³⁴, *Hem namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.*³⁵, *Ona bir yol bulabilenlerin Beyt'i hacetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır....*³⁶, *Ey Âdemoğulları!*³⁷, *Ey basiret sahipleri!*,³⁸ *Ey akıl sahipleri!*³⁹ Gibi hitaplar. Diğer yandan, önceki peygamberlerin kavimlerinin ölçüde ve tartıda hile yapmalarını, erkeklerin birbirleriyle cinsel ilişki kurmalarını, zulüm ve haksızlık yapmalarını vb. kınayan ayetler de delil olarak zikredilmiştir.⁴⁰

Bu ayetlerin delalet yönü ağırlıklı olarak içerisinde furuat kabilinden olan amellerin de geçtiği ayetlerde hitabın Müslüman ve gayrimüslim ayrımı yapmamış olması, bazılarının doğrudan gayrimüslimlerle ilgili olmasına rağmen ibadetlerin de yer aldığı bazı furuat türü amellerin terkinin kınayıcı nitelikte olmasıdır. Kanaatimize göre ayetlerin bağlamının ayrı ayrı ele almak gerekir. Bu sebeple söz konusu istidlallerin çok güçlü olmadığını düşünüyoruz. Nitekim bazı âlimlerin daha ileri giderek “ey iman edenler” diye başlayan ayetleri de delil olarak kullanmışlardır ki⁴¹ bu oldukça ilginç bir durumdur.⁴²

²⁹ Furkân, 25/68.

³⁰ Fussilet, 41/6-7.

³¹ Bkz. Merdâvî, *Tahbîr*, III/1145-1146.; Futûhî, I/502.

³² Bakara, 2/21.

³³ Hac, 22/1.; Krş. Nisâ, 4/1.; Lokmân, 31/33.

³⁴ Zümer, 39/16.

³⁵ Bakara, 2/43.

³⁶ Âl-i İmrân, 3/97.

³⁷ A'râf, 7/26, 27, 31, 35.; Yâsîn, 36/60.

³⁸ Haşr, 59/2

³⁹ Bakara, 2/179, 197.; Mâide, 5/100.; Talâk, 65/10.

⁴⁰ Bkz. A'râf, 7/80, 85.; Şua'râ, 26/130.

⁴¹ Merdâvî, *Tahbîr*, III/1145-1146.

⁴² Ayetlerin delil olma değeriyle ilgili tartışmalar için aynı eserlere bakılabilir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

b) Ayrıca, imanla ilgili emirlere muhatap olanların aynı zamanda ibadetle ilgili emirlere de muhatap oldukları ileri sürülmüştür ki⁴³ bu yukarıdaki ayetlerin genelleştirilmesi demektir.

c) Naslar dışında dile getirdikleri gerekçelerden biri, zina eden bir gayr-i müslime “had” cezasının uygulanacağı yönünde Müslümanların ittifak etmiş olduklarının ileri sürülmesidir.⁴⁴

d) Kâdı Abdulcebbar, kâfirlerin emre muhatap olmalarını, küfür vasfının teklifi izale edemeyeceğine, dolayısıyla emrolunduğu şeyi yapıp, tevbe ederek küfürden vazgeçmesinin mümkün oluşuna bağlamaktadır.⁴⁵

e) Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin dile getirdiği bir izaha göre, şayet dinin emirleri kâfirleri bağlayıcı olmasaydı, onların Hz. Peygamber (s.a.v)'in mucizeleri üzerinde düşünmeleri, onları değerlendirmeleri gerekmezdi. Çünkü onların mucizeler üzerinde düşünmelerinin gerekliliği sadece, Hz. Peygamber (s.a.v)'in getirdiği hükümlerde kendi maslahatlarına uygun şey bulunur da bunu kaçırmış olurlar endişesinden dolayıdır.⁴⁶

İkinci görüş: Gayrimüslimler dinin furuatıyla mükellef değildirler. Hanefî hukukçuların bir kısmı bu kanaati taşımaktadırlar.⁴⁷ Bâcî Mâlikilerin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸ Serahsî kâfirlerin emre muhatap olmayışını, onlarda eda ehliyetinin bulunmayışına bağlamakta ve meseleyi öyle temellendirmeye çalışmaktadır.⁴⁹

Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri gerekçelerden bazıları şöyledir:

a) Şayet kâfirler dinin hükümleriyle mükellef olursa bu, onların takat üstü şeyle mükellef olması anlamına gelir ki bu doğru değildir. Çünkü böyle bir kimsenin inkâr ettiği bir şeyi bir ibadet ve bir kurbîyet olarak yapması muhaldir.⁵⁰ Bu yaklaşıma cevap olmak üzere, kâfirin durumunu Müslüman bir kimsenin abdestsiz olduğu halde namazla mükellef olmasını öne sürerek, bir kıyaslama yapmışlardır.⁵¹ Kanaatimizce bu kıyas doğru bir kıyas değildir. Çünkü bir kere mekîs/kıyas edilen ile mekîs aleyh/kendisine kıyas yapılan arasında, imanla küfür gibi birbirlerine zıt olan bir farklılık vardır. Namaz zaten inanmış insana farz kılınmıştır. Dolayısıyla abdest onun için bir şart olup her an namaz kılmaya hazır bir müslümanın yapması gereken ayrı bir emirdir.

b) Kâfir eğer emre muhatap olursa, bu zorunlu olarak onların Müslüman olduktan sonra ibadetleri kaza etmesini gerektirir. Hâlbuki kaza etmesi gerekmiyor. Kazanın yeni bir emirle gerektiği

⁴³ Ebu'l-Hattâb, I/307.

⁴⁴ Bâcî, *İhkâm*, s. 119.; Ebu'l-Hattâb, I/306.

⁴⁵ Abdulcebbar, *Muğni*, XVII/117.

⁴⁶ Basrî, I/275.

⁴⁷ Mütetekellimin usul eserlerinde bu görüş tüm Hanefîlere aitmiş gibi gösterilmektedir.

⁴⁸ Bâcî, *İhkâm*, s. 118.

⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, I/77-78.

⁵⁰ Bâkîllânî, II/192.; Basrî, I/276.

⁵¹ Cassâs, *Fusûl*, II/160.; Zerkeşi, *Bahr*, I/406.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ifade edilerek bu gerçeğe itiraz edilmiştir.⁵² Ancak bize göre, kazanın yeni bir emirle mi, yoksa ilk emirle mi olduğu tartışmalı olduğundan, bu itiraz kaza için yeni emir gerekir diyenler açısından tutarlı gözükse de, kazanın ilk emir gereği olduğunu kabul eden yaklaşım açısından tutarsızdır. Buna benzer bir başka gerekçe de şudur. Şayet kâfir örneğin “zekâtla mükelleftir” denilirse, o zaman zekât verilecek malın üzerinden bir yıl geçme şartı göz önüne alındığında, böyle birisinin yıl tamamlamadan, faraza bir gün önce Müslüman olması halinde zekâtı ödemesi gerekir.⁵³

c) Sadruşşeria, kâfirlerin emre muhatap olmadıklarını şöyle izah etmektedir:

“İbadetin emredilmesi sevap elde etmek içindir. Oysa kâfir sevaba ehil bir kimse değildir. İbadetlerin onlardan sakıt olması, onlar lehine bir hafiletme değil, aksine (iman etme sorumluluklarını) ağırlaştırmadır. Tıpkı, kendinden ümit kestiği hastasına ilaç içmesini söylemeyen doktor gibi. Çünkü o saatten sonra ilacın ona bir yararı olmayacaktır. İşte kâfirlerin durumu da böyledir.”⁵⁴

Üçüncü görüş: Bu kimseler dinin emirlerine değil, nehiyelerine muhataptırlar.⁵⁵ Çünkü bu inasanlar küfür içindeyken yasağa uyma imkânları vardır ve bu uymanın bir kurbiyet şeklinde olması da şart değildir.⁵⁶ Zerkeşî'nin beyanına göre, bazı Şafi'î âlimleri, kâfirlerin nehye muhatap oldukları konusunda ihtilaf bulunmadığını, asıl ihtilafın, emre muhatap olup olmadıkları konusunda bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bazıları da nehyin gerçekte bir emir olduğu gerekçesiyle böyle bir ayrıma gitmenin anlamsız olduğunu belirtmişlerdir ki⁵⁷ kanaatimizce de doğru bir yaklaşımdır. Zira kâfirler eğer furuata muhatap iseler bu durumda emirle nehyi ayırmak çok anlam ifade etmez.

Dördüncü görüş: Kimilerine göre, aslı kâfir değil sadece mürted (Müslüman iken sonradan dinden çıkmış) olanlar muhataptır, diğerleri değil.⁵⁸

Besinci görüş: Kimilerine göre cihad (savaş) dışındaki hükümlere muhataptırlar.⁵⁹

Sonuç

Öyle anlaşılıyor ki bu konuda genel olarak iki temayül var. Biri, kâfirlerin emre muhatap olduklarını kabul edenler. Diğeri de buna karşı çıkanlar. Bize göre, kâfirler, imanla ilgili emirler ile ceza hukuku, kamu hukuku, medeni hukukun bazı konularıyla mükelleftirler. Aile hukuku ile ibadetlerle ilgili emirlere ise muhatap olmazlar. İmanla ilgili emrin onları da kapsadığı zaten tartışma dışıdır. Kamu hukuku, ceza hukuku vb. bazı konularda mükellef olmaları ise, sadece hukuk düzeniyle alakalı

⁵² Bâkılânî, II/193.; Basrî, I/277.

⁵³ Basrî, I/277.

⁵⁴ Sadruşşeria, *Tevdîh*, I/455.

⁵⁵ Zerkeşî, *Bahr*, I/401-402.

⁵⁶ Bu görüşün kimlere nispet edildiği hakkında bkz. Zerkeşî, *Bahr*, I/401.

⁵⁷ Zerkeşî, *Bahr*, I/401.

⁵⁸ Karâfî, *Tenkîh*, s. 166.; Zerkeşî, *Bahr*, I/402.

⁵⁹ Karâfî, *Tenkîh*, s. 166.; Zerkeşî, *Bahr*, I/402.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olmasının bir gereğidir. Bir başka ifadeyle kâfirler için bu tür emirlerde uhrevi cezadan söz edemeyiz. Çünkü onlar bir kere inanmamış olmakla cezanın en büyüğüne çarptırılacaklardır. Bunda kuşku yoktur. Nitekim kâfirlerin dinin furuatına dair emirlerine muhatap olduklarını kabul edenler, içki içene had cezasının uygulanmaması, içkisi gasbedilen gay-ri müslimin içkisinin geri verilmesi, ipek giymelerine engel olunmaması, evlenme akdini kendi inançlarına göre yapabilmeleri, cünüp oldukları halde Müslümanların mescidlerine girebilmeleri gibi bazı ferî meseleleri istisna etmişlerdir.⁶⁰ Ayrıca bu görüş sahiplerinin, kâfirlerin bu tür emirlere muhatap olmasını iman etmiş olmalarının varsayılması şartına bağlamış olmaları da bu yaklaşımın sağlıklı olmadığını bir başka göstergesidir diye düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen Abdulcebbar b. Ahmed (ö. 415/1024), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Nşr: Tâhâ Hüseyin-Emîn el-Hûlî, Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî el-Mussesetu'l-Mısıryyetü'l-Âmme, Kahire, (XI. cilt)1965, (XVII. cilt) 1963.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, Thk: Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1989.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib(ö. 403/1012), *et-Takrîb ve'l-İrşâd “es-Sağîr”*, Thk: Abdulhamid b. Ali, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali (436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Nşr: Halil el-Mîs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Cassâs, Ebu Bekr, Ahmed b. Ali (ö. 370/980), *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Thk: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2. bs., 1994.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, Thk: Abdullah en-Niyâbî-Şebbîr Ahmed el-Omerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996.
- Ebû Ya'lâ, el-Kâdı Muhammed b. El-Hüseyin el-Ferrâ (ö. 458/1066), *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Thk: Ahmed b. Ali el Mübarekî, 3. bs., Riyâd, 1993.
- Ebu'l-Hattâb, Mahfûz b. Ahmed (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, Thk: Müfid Muhammed Ebu 'Amşe, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1985.
- Futûhî, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz İbnu'n-Neccâr (ö. 972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, Thk: Muhammed Zuhaylî-Nezîh Hammâd, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd, 1993.
- Hâdimî, Nureddin, *Hukûku'l-insân mekâsıdu's-şerî'a*, Vizâretü'l-evkâf, Doha/Katar, 2011.
- İbn Abdusselâm, Sultânu'l-Ulemâ 'İzzuddîn Abdulazîz b. Abdusselâm (ö. 660/1262), *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Muessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 1990.
- İzmîrî, Süleyman b. Abdullah (ö. 1165/1751), *Hâşiye 'ale'l-Mir'ât*, Matba'a-i Âmire, İstanbul, 1309/1891.
- Karâfî, Şihabuddîn Ahmed b. İdris (ö.684/1285) , *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, Thk: Taha Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ts.

⁶⁰ Zerkeşî, *Bahr*, I/408.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Merdâvî, Alâuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân (ö. 885/1480), *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, Thk: Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrîn-'Avad b. Muhammed el-Karnî-Ahmed b. Muhammed es-Serrâh, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 2000.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz (ö. 885/1480), *Mir'âtu'l-Usûl ilâ Mirkâti'l-Vusûl*, (İzmîrî'nin **Hâşiye**'si kenarında).
- Pala, Ali İhsan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.
- Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346), *et-Tevdîh*, (Taftazaninin **et-Telvih**'nin içinde).
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö. 489/1096), *Kavâtu'u'l-Edilleti fî'l-Usûl*, Thk: Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî'î, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Semerkindî, Alâuddîn Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144), *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Thk: Abdulmelik es-Sa'dî, Matbaatu'l-Hulûd, b.y.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 490/1097), *Usûlu's-Serahsî*, Thk: Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, Thk: Abdullah Dîrâz, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Kahire, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali (ö. 476/1083), *Şerhu'l-Luma'*, Thk.: Abdulmecîd Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhîd*, Thrc. ve Mür: Ömer Süleyman el-Aşkar-Muhammed Süleyman el-Aşkar- Abdussettâr Ebû udde, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2. bs., 1992.

İslam Hukukuna Göre İnsanın Temel Hak ve Sorumlulukları

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim ASLAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Özet

İslam hukuku yaşama hakkı, mülkiyet hakkı, sosyal güvenlik hakkı gibi evrensel hakların alanlarını tayin etmiştir. Aynı zamanda hikmete uygun bir şekilde de hak kullanımını sınırlandırmıştır. Güç ve imkân nispetinde de sorumlulukları belirlemiştir. Biz bu çalışmamızda temel insan haklarını geniş ve kapsamlı bir şekilde ele almayacağız. Çalışmayı yaşama ve dokunulmazlık hakkı, din ve vicdan hürriyeti hakkı, mülkiyet hakkı, sosyal güvenlik hakkı ve sorumluluk bilincini ele alarak bunlarda insan hakları öğretisi açısından nelerin olduğunu göstermeye, İslam hukukunun insan hakları karşısındaki tutumunu anlamaya ve yorumlamaya çalışacağız. Ancak bu sınırlı çalışmamızla ilgili olarak gerektirdiği ölçüde İslam hukukunun temel insan haklarına ilişkin olarak pratikteki uygulamaları ile ilgili gözlemlerimizi ve bazı düşüncelerimizi sergilemeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hak, İnsan Hakları, Sorumluluk, Dokunulmazlık

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Basic Rights and Responsibilities of Human Being under Islamic Law

Abstract

Islamic law has determined areas of universal rights, such as the right to legal life, the right to property, the right to social security. At the same time, it has limited the use of rights in a way that is appropriate to wisdom. It has specified responsibilities in terms of power and opportunity. We will not deal with basic human rights in a broad and comprehensive way in this work. In this work we will address the right to life and immunity, the right to freedom of religion and conscience, the right to property, the right to social security and responsibility. And, we will try to show what statements take place in these in term of human rights doctrine, and to understand and interpret the attitude of Islamic law to human rights. However, we will endeavor to show our observations and some of our thoughts about the practical application of the Islamic law on fundamental human rights to the extent required by this limited work.

Keywords: Islamic Law, Right, Human Rights, Responsibility, Immunity

GİRİŞ

Hak kavramının kapsamını belirlemek için çok geniş tartışmalar yapılmış ve değişik görüşler savunulmuştur. Bu görüşlerin kısaca incelenmesi, hak kavramının anlamını ve kapsamını belirlemek bakımından yararlı olacaktır.

Aynı şekilde *temel insan haklarından* söz edilebilmesi öncelikle bir hakkın bulunmasına bağlıdır. Dolayısıyla önce hak kavramının mahiyeti üzerinde durmak gerekir. Buna göre sözlükte hak kelimesi batılın zıddı, bir şeyin vacip olması, sabit olması gibi anlamlara gelmektedir.¹ Ayrıca hak sözcüğü bir şeyin sağlamlığına ve sıhhatine delalet etmektedir.² Klasik dönem fukahâsı, eserlerinde hak sözcüğünü sıkça kullanmalarına rağmen kelimenin sözlük anlamına yakınlığını ve tarif edilmesine gerek duyulmayacak derecede açık olmasını göz önünde bulundurarak onu teknik bir şekilde tanımlamamışlardır.³ Buna karşılık çağdaş İslam hukukçuları hak sözcüğünü hukukî olarak tarif etmişlerdir. Örneğin Subhî Mahmesânî, “Dinin ya da hukukun tanıdığı ve gücüyle koruduğu menfaat” şeklinde tanımlarken;⁴ Fethî ed-Dirînî ise “Belli bir menfaati gerçekleştirmek için bir şey üzerinde yetkili kılmak veya başkasından bir şeyin yapılmasını istemek hususunda hukukun tanıdığı aidiyet”

¹ İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.: Dârü'l-Fikir, 1979), 2: 15; İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 10: 49.

² İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 2: 15.

³ Fethî ed-Dirînî, *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fi takyîdihi*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 184. Klasik dönem fukahâsının hak sözcüğünü tarif etmediklerini söyleyenler -yukarıda ifade edildiği gibi- onu hukukî olarak tanımlamamışlardır. Çünkü klasik dönem fukahâsından onu tarif edenler olmuştur. Nitekim Hanefî fakihlerinden Bedreddîn el-Aynî, hakkı “kişinin istihkâk ettiği şeydir” (الْحَقُّ مَا يَسْتَحِقُّهُ الرَّجُلُ) şeklinde tanımlamıştır. Bedreddin Ebü Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 2. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1990), 7: 386. İbn Nüceym ve İbn Abidîn Aynî'nin tanımını olduğu gibi aktarmaktadırlar. İbn Nüceym Zeynüddin İbrahim, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (b.y.: el-Matbaatu'l-İlmiyye, ts.) 6: 148; İbn Âbidîn Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr alâ Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mauvvız, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7: 424. Bu tanıma yapılan itirazlar için bk. Fethî ed-Dirînî, *el-Hak*, 184-185.

⁴ Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-'amme li'l-Mücebât ve'l-'ukûd*, (Beyrut: y.y., 1983), 2: 35.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

şeklinde tarif eder.⁵ Buna göre hak, hukuk düzeni tarafından tanınan ve korunan menfaat demektir. İster maddi ister manevi içerikli olsun her menfaat hak değildir. Zira menfaatin hak sayılabilmesi için hukuk tarafından tanınması ve korunması gerekir. Bir başka ifade ile haktan söz edilebilmesi için öncelikle bir menfaatin bulunması ve bu menfaatin hukuk düzeni tarafından korunması gerekir. Hakkın özünde hak sahibinin yararlandığı menfaat ve kazanç vardır. Öte taraftan hukukun tanımadığı herhangi bir yarar hak sayılmaz ve dolayısıyla kullanılması da caiz olmaz.

İnsan hakları sırf insan olmaktan kaynaklanan hakları ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla insanların dini, dili, etnik kökeni ve cinsiyeti ne olursa olsun herkesin doğuştan getirdiği ve her zaman sahip olduğu hakları ifade eden insan haklarından yararlanmak için insan olması yeterlidir.⁶ İnsanların varlıklarını sürdürebilmeleri ve medenice yaşayabilmeleri için öncelikle temel insan haklarından yararlanmaları gerekmektedir. Yaşama hakkı, dokunulmazlık hakkı, din ve vicdan hürriyeti, mülkiyet hakkı, sosyal güvenlik hakları gibi haklar insanın temel hakları arasında yer almaktadır.⁷ İnsanların onurlu ve haysiyetli bir hayat yaşayabilmeleri için teorik olarak ele alınan temel haklar anlayışının yaygınlaşmasıyla sağlanabilir.

İnsanı diğer yaratılmışlardan üstün tutan İslam, haklarını da güvence altına alan düzenlemeler yapmıştır. İnsan hakları siyasi idarelerin bir bağıışı olmayıp Allah'ın insanlara verdiği bir lütuftur. İnsanlar için temel haklar söz konusu olduğunda ırk, cinsiyet, renk, statü gibi farkların hiçbir önemi yoktur. Bu sebeplerdir ki, İslam Müslümanlarla birlikte yaşayan gayri Müslimlerin de can, mal gibi değerlerini de korumaktadır. Hatta bunların muhafazasını Müslümanların sorumluluğuna bırakmıştır. Nitekim bu sorumluluk fıkıh literatüründe *zimmət* terimi ile ifade edilmektedir.⁸

Erdemli bir toplumun oluşturulması ancak erdemli bireylerle mümkündür. İnsanoğlu başkalarından hep erdemli davranışlar beklerken kendisi çoğunlukla menfaatleri doğrultusunda hareket eder. Ayrıca insan hak ve menfaatlerini elde etme ve koruma noktasında oldukça titiz iken, başkalarının hakları söz konusu olunca aynı titizliği göstermemektedir. Daha açık bir tabirle başkalarına karşı sorumluluklarını yerine getirme noktasında ihmalkâr davranır.⁹ Nitekim “Siz Kitab’ı (Tevrat’ı) okuyup durduğunuz hâlde kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz?” (el-Bakara 2/44) ayeti bu gerçeğe işaret etmektedir. İnsanların uygarca bir yaşam sürdürebilmeleri için her bireyin diğer bir bireye ve topluma karşı sorumluluk altında olduğu bilinci içerisinde olmalıdır. Zira ancak bu bilinçle insanların temel hakları güvence altına alınabilir. İslam bunu sadece insanların vicdanına bırakmakla

⁵ Fethî ed-Dirînî, *el-Hak*, 193.

⁶ Tevhit Ayengin, “İnsan Hakları Sözleşmelerinde Din ve Vicdan Hürriyeti”, *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildirileri* (Çanakkale, 15-17 Mayıs 2009), (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 120.

⁷ Kur’an’da geçen bazı temel hakları ile ilgili için bk. Mehmet Birsin, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Kuramı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 41-42.

⁸ Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 2. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 139-140.

⁹ Halit Çalış, “İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli”, *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildirileri* (Çanakkale, 15-17 Mayıs 2009), (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 76.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

yetinmemiştir, aynı zamanda insanların haklarının ihmal edilmesi durumunda bir takım dinî ve cezaî yaptırımlar öngörmektedir.

Buna göre hak, hukukun insana tanıdığı salahiyet ve menfaate denir. İnsan hakları da herkese tanınması gereken temel hak ve hürriyetlerdir. İnsan onuruna yaraşır şartlarda yaşayabilmek için toplumun bütün bireylerinin hak ve sorumluluklarını bilmelerine ve özellikler sorumluluklarının bilinciyle hareket etmelerine bağlıdır.

1. YAŞAMA VE DOKUNULMAZLIK HAKKI

İslam hukukuna göre bütün insanlar, insan olmaları hasebiyle aynı temel haklara sahip olduklarından dolayı din farkı gözetilmeksizin yaşama ve dokunulmazlık hakkına sahiptirler.¹⁰ İslam’a göre hayat hakkı her insan için tabii ve asla vazgeçilmez haklardandır. Hiç kimsenin bir başkasının canına kıyma yetkisi bulunmuyor. Dolayısıyla insanın maddî ve manevî şahsiyetinin gelişmesine ve hürriyetine müdahale edilemez.¹¹

İslam can güvenliğini manevî ve maddî müeyyidelerle koruma altına almıştır. Bu yüzden öldürmek yasaklanmıştır. Şöyle ki, “Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lanet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır,” (en-Nisâ 4/93) ayeti, haksız yere insan öldüren kişinin manevî müeyyidesinin cehennemde uzun bir süre kalma, Allah’ın gazap ve lanetine maruz kalma ve ahirette de büyük bir azapla cezalandırma olduğunu ifade etmektedir. “Kim bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür.” (el-Mâide 5/32) ayeti de kasten birisini öldürmenin sanki bütün insanları öldürmek gibi büyük bir günah olduğuna delalet etmektedir. İnsanın yaşam hakkı tabii bir haktır. Dolayısıyla ona kıymak hem dinen hem de hukuken yasak ve haramdır.

İslam kasten öldürmelerde maddi müeyyide olarak da kısas hükmünü benimsemiştir. (el-Bakara 2/178-179; el-İsrâ 17/33) Hatayla meydana gelen öldürmelerde ise diyet gibi yüklü bir tazminat cezası getirmiştir.(en-Nisâ 4/92)

Hatta sebep ne olursa olsun bir insanın kendi iradesiyle canına kıyması, yani intihar etmesi yasaklanmış ve en büyük günahlardan sayılmıştır.

Yine insanların alaya alınmasının, birbirlerini karalamanın ve birbirlerine kötü lakapları takmalarının yasaklanması ve aynı şekilde su-i zannın ve gıybetin haram kılınması (el-Hucurât 49/11-12) ve yine arkadan çekiştirme, kaş göz işaretleriyle alay etme gibi insanları rencide eden hareketlerin yasaklanması (el-Hümeze 104/1) İslam’da kişi dokunulmazlığı bulunduğu delalet etmektedir.

¹⁰ Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, 1. Baskı (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 29.

¹¹ Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 4. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2001) 85.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İslam hukukuna göre asıl olan, insanın suçsuz olmasıdır. Bu yüzden kişi salt ithamla ve töhmetle cezalandırılmaz. “Berâet-i zimmet asıldır.”¹² küllî kâidesi gereği her insan suç işlediğine dair kesin delil bulunana kadar masum addedilir ve dolayısıyla herhangi cezaî bir müeyyideyle cezalandırılmaz. Öte taraftan “Müslümanlardan gücünüz yettiğince hadleri düşürünüz”¹³ hadisi, şüpheden hareketle sanıkların cezalandırılmayacağına, böylece insanların dokunulmaz olduklarına delalet etmektedir. Günümüzde de bu temel ilke “Şüpheden sanık yararlanır” prensibi ile ifade edilmektedir.

2. DİN VE VİCDAN HÜRRİYETİ

Her sistemin insana tanıdığı din ve vicdan hürriyetini karakteristik özellikleri kapsamında değerlendirmek gerekir.

İslam dini insanların İslam’a girmeleri hususunda herhangi bir zorlamaya başvurmamıştır. Nitekim “Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.” (en-Nahl 16/125), “Dinde zorlama yoktur.” (el-Bakara 2/156), “Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bunların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mümin olsunlar diye, insanları zorlayacaksın.” (Yunus 10/99) ve “Onların üzerinde zorba değilsin.” (Ğâşiye 88/22) ayetlerinden anlaşıldığı üzere insanlar İslam’a davet edilirler ve dine girip girmeme noktasında serbest bırakılmışlardır. Daha açık bir ifade ile İslam’ı kabul etmesi hususunda insanın iradesi zorlanmamıştır. Kimse dini bırakıp İslam’a girmeye zorlanamaz. Bununla birlikte “Peygamber’in üzerine düşen ancak tebliğdir.” (el-Mâide 5/99) ayeti Peygamber’in zorlayarak insanlara İslam dinini kabul ettirme gibi bir görevinin olmadığını, aksine onun görevinin sadece insanlara hak yolunu tebliğ etmekten ibaret olduğunu göstermektedir.

İslam’daki din ve vicdan hürriyeti teoride kalmış değildir. Zira klasik dönem fıkıh kitaplarında önceki ilahî dinlerin müntesiplerinin mabetlerinde ibadetlerini yapabilecekleri, bu hususta onlara engel olunmayacağı vb. hükümlerin yer alması İslam dinini kabul etmesi için insan iradesine herhangi bir zorlama yapılamayacağını göstermek açısından önemlidir. İslam diğer din mensuplarının kutsal değerlerine hakaret edilmesini “Onların, Allah’ı bırakıp taptıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilinçsizce Allah’a söverler. (el-En‘âm 6/108) ayeti ile yasaklamıştır.

Şu hususu belirtmekte fayda vardır: İslam’a girip girmemede insanın iradesine herhangi bir zorlama söz konusu olmamıştır. Ancak İslam’a girildikten sonra artık dinden çıkmaya iyi bir gözle bakılmaz. Hatta dinden çıkmaya (irtidat) öldürme cezasının verileceği neredeyse dört mezhebin üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Ancak günümüz İslam hukukçularının çoğunluğu irtidada karşı verilecek olan cezanın günün şartlarına göre belirlenebileceğini savunur. Daha açık bir ifade ile bu hukukçular irtidadı sayasî bir suç kapsamında değerlendirmektedirler.¹⁴

¹² Mecelle, md. 8.

¹³ Tirmizî, “Hudûd”, 3.

¹⁴ Bu hususla ilgili detaylı bilgi için bk. Sahip Beroje, *Farklı Bakış Açılılarıyla İrtidat Suçu ve Cezası*, 2. Baskı (İstanbul: Fecr Yayınları 2017),117-129.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Dört mezhebin, irtidadı had suçu olarak görmeleri ile ilgili şu da söylenebilir: Mezhep fakihleri devletle vatandaşları arasında bir vatandaşlık bağının ve sözleşmesinin var olduğunu benimsemektedirler. Müslümanlar doğal vatandaş sayılırken gayri müslimler ise sözleşme neticesinde temel insan hakları noktasında Müslümanlarla aynı haklara sahip vatandaşlar olarak kabul edilirler. Gayri müslimler sözleşmeye sadakat gösterdikleri sürece temel insan hakları açısından İslam Devletinin koruması altındadırlar. Şu var ki, klasik dönem fakihleri devletle vatandaşları arasındaki sözleşmeden kaynaklanan bağın irtidat gibi bir sebeple kopması durumunda dokunulmazlık haklarının ortadan kalktığı kanaatindedirler.¹⁵

Ayrıca irtidat konusunda şu yaklaşımın tercih edildiği ifade edilmektedir: İrtidat eden kişi sırf bu tercihten dolayı cezalandırılmaz. Bir insanın irtidat etmesi hâlinde önce -varsa- şüphelerinin giderilmesi ve İslam dinine tekrar dönmesi için çaba gösterilir. Buna rağmen irtidadda ısrar ederse kendisine herhangi bir ceza verilmez. Ancak irtidadını Müslümanların aleyhine bozgunculuk ve fesad unsuru olarak kullanırsa bu durumda ölüm cezasına çarptırılır.¹⁶

Meseleye dinî açıdan da bakmakta yarar vardır. Şöyle ki İslam’ın hükümleri, insanı her iki cihanda mesut kılacak hükümlerdir. Hak ve hürriyete sahip olan insanlar, bu hak ve hürriyetleri verilmiş gayelerine uygun bir tarzda kullanmalıdırlar. Hakların kötüye kullanılması yasak olduğu gibi, din ve vicdan hürriyetinin de kötüye kullanılması yasaktır. Zira her ne kadar din ve vicdan hürriyetinin bulunduğu söylesek bile her hak ve hürriyet gibi bu konuda da hürriyet sınırlıdır, hatta sınırlandırılmalıdır. İslam’da da din ve vicdan hürriyeti bazı nedenlerden dolayı sınırlandırılmıştır.¹⁷

Her ne kadar vicdan hürriyetinden söz etsek de diğer haklar gibi hürriyet hakkı da sınırsız değildir. Her hakkın bir sınırı vardır. Örneğin hürriyet hakkı sınırsız değildir. Başkalarına zarar verdiği yerde hürriyet sona erer. Dolayısıyla sınırsız bir hürriyet düşünülemez.¹⁸

3. MÜLKİYET HAKKI

İnsanlar fitraten mal, mülk ve servet edinmeye meyilli olarak yaratılmıştır. Fıtraten sahip olan bu meyil özel mülkiyetin temelini oluşturur. Nitekim “Malı de pek çok seviyorsunuz.” (el-Fecr 89/20) ayeti insanların mal, mülk edinmeyi çok istediklerini belirtmektedir. İnsanın fitratının gereği olan mal ve servet sahibi olmasını meşru kabul eden İslam, bireylerin meşru yollarla mal sahibi olabileceklerini, daha açık bir tabirle özel mülkiyet haklarını kabul etmiştir.¹⁹

Mülkiyet hakkı da temel insan hakları çerçevesinde ele alınabilecek haklardandır. İslam hukukuna göre özel mülkiyet hakkı Müslüman ve gayri müslim gözetilmeksizin herkes için vardır. Bu nedenle her

¹⁵ Bu konu ve değerlendirmeler hakkında bk. Ayengin, “İnsan Hakları Sözleşmelerinde Din ve Vicdan Hürriyeti”, 110-111.

¹⁶ Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 141.

¹⁷ Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 119-123.

¹⁸ Nuri Topaloğlu, “İnsan Hakları ve İslâm”, *Diyanet Dergisi* 26 /1 (Ocak - Şubat - Mart 1990): 11.

¹⁹ Ali Toksarı, “Farklı Bir Açıdan İnsan Hakları”, *Diyanet Dergisi* 47 /2 (Nisan - Mayıs - Haziran 2011): 81.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

insan, yeter ki meşru yollarla olsun mal kazanıp harcama hakkına sahiptir. “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaret olursa başka.” (en-Nisâ 4/29) ayetinden ticaret gibi meşru yollarla mal edinmenin helal olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca hiç kimse başkasının malını ticaret yolu ve gönül rızası hariç başka gayrı meşru bir yolla alamaz. Nitekim “Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere vermeyin.” (el-Bakara 2/188) ayeti, insanların malının dokunulmazlığının bulunduğu, kişinin mülkiyetinde bulunan bir malın başkası tarafından haksız yere alınmayacağına ve ancak malın meşru ölçüler çerçevesinde elde edilebileceğine delalet etmektedir. Ayrıca bu ayetten haksız kazancın yasak olduğu anlaşıldığı gibi mülkiyet hakkı ile malların dokunulmazlığı da anlaşılmaktadır. Mülk edinmeyi insanların temel haklarından sayan İslam, mülkiyet hakkına yapılacak her türlü saldırıyı yasaklamıştır.²⁰ Bu noktadan hareketle olsa gerek, fukahâ, mülk edinmeyi korunması gereken zaruriyat-ı hamseden birisi olarak temel haklardan saymıştır.

Mülkiyet hakkının dokunulmazlığı sadece teorik olarak ele alınmış değildir. Aynı zamanda hukuk zemininde de mülkiyet hakkı güven altına alınmıştır. Şöyle ki bilerek veya bilmeyerek başkasının malını itlaf eden kişinin tazminle sorumlu tutulması ve başkasına ait bir malı çalan hırsızın cezalandırılması da mülkiyet hakkının dokunulmazlığına matuf olduğu ortadadır. Böylece İslam hukukuna göre hiç kimse kimsenin malına haksız yere dokunamaz. Zira İslam insanların mallarını garanti altına almıştır.

İslam hukuku mülkiyet hakkını tanımakla birlikte diğer haklar gibi onu da başkasının hakkı, toplum yararı gibi İslam’ın koyduğu esaslarla sınırlandırılmıştır. Mesela İslam hukuku gasp, hırsızlık, rüşvet, kumar, faiz gibi meşru sayılmayan yollarla mülk edinmeyi yasaklamış ve bu yollarla elde edilen malı korumaya yönelik her hangi bir müeyyideyi benimsememiş ve koruma altına almamıştır. Üstelik İslam hukuku çalışma, ticaret, miras gibi meşru yollarla kazanılan malların meşru yollarda harcanmasını istemektedir. Yakın akrabanın nafakasını sağlamak, belirli şartlarla fakirlere zekât olarak veya genel infak şeklinde mal sahiplerinden harcamayı istemektedir. Bütün bunlar mülkiyet hakkında mutlak bir hürriyetin bulunmadığını göstermektedir.

4. SOSYAL GÜVENLİK HAKKI

Temel insan hakları çerçevesinde ele alınabilecek haklardan birisi de sosyal güvenlik hakkıdır. İslam güvenlik hakkını ilk günden itibaren tanımış ve onun korunmasını hukuk güvencesi altına almıştır. Asıl olan her insanın kendi ayakları üzerinde durmasıdır. Ancak her insanın türlü sebeplerden dolayı bunu başaramadığını toplumda görebiliyoruz. Dolayısıyla bir insanın medenice yaşayabilmesi için gerekli olan hayat şartları devlet tarafından sağlanmalıdır. Devlet sakatlık, hastalık, yaşlılık gibi durumlarda barınma ve yiyecek - giyecek temin etmelidir. İslam dinine göre sosyal güvenliği sağlamak

²⁰ Toksarı, “Farklı Bir Açıdan İnsan Hakları”, 81-82.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

hem devletin hem de toplumun görevleri arasında yer almaktadır. Çocukların barınma, yiyecek, içecek, giyecek ve tedavi giderleri gibi zaruri ihtiyaçlarının karşılanması sosyal güvenlik hakkının bir gereğidir.

Sosyal dayanışma gereği olsak gerek, İslam hukukuna göre yeme-içme, mesken gibi insanın hayatının idamesi için zorunlu olan ihtiyaçları karşılama konusunda başkalarına bağlı olan veya ihtiyaç duyan kişiler için yakınlarından başlayıp topluma ve devlete kadar giden bir sorumluluk söz konusudur.

Sosyal güvenlik, yoksul kimselerin sosyo-ekonomik durumlarını düzeltmek demektir. İslam bunu sadece serbest olan infak yoluyla temin edilmesine bırakmamış aynı zamanda zekât gibi bir müessese ile zengin kimseleri sahip oldukları malları nispetinde fakirlere vermeleri ile mükellef tutmuştur. Bununla kalmayıp fakirlerin ihtiyaçlarını görmeleri için devlet eliyle de bazı tedbirler alınmaktadır. Müslüman ve zimmî gibi İslam devletinin vatandaşı olanlarla birlikte vatandaş olmayıp fakat eman verilen müste'menler için bile gerektiğinde devlet bütçesinden kaynak ayrılmaktadır.²¹ Hz. Ebû Bekir'in zimmîlerle ilgili “Çalışamaz duruma gelen yaşlı, başına afet gelen kişi veya zenginken yoksul olan kimseye dindaşları kendisine sadaka vermeye başlarsa bu kişiler İslam devletinde buldukları sürece cizyeden muaf tutulur, kendisinin ve çocuklarının geçimi devlet hazinesinden karşılanır.”²² sözleri İslam hukukunda sosyal güvenceye ne kadar önem verildiğini göstermesi bakımından önemi inkâr edilmez.

İslam, kişiye güvenlik içinde bulunması için gerekli olan şartları tesis etmiş, birbirinin kanını dökmeleri ve yurtlarından çıkarmamalarını emrederken aslından insanın dokunulmaz olduğunu da belirtir. Kur'an'a göre insanın canı, namusu, malı ve onuru dokunulmazdır ve en önemlisi hukukun güvencesi altına alınmıştır. Dokunulmaz olan kişi, dokunulmazlığı sebebiyle kendisine karşı sorumlu olmakla birlikte topluma karşı sorumlulukları vardır.²³

İslam insan ve toplumun güvenliğini ve huzurunu gaye edindiğinden, bu güvenliğin tesisinde gerekli sosyal, kültürel, ekonomik ve yönetsel tedbirleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim “Görme özürlüye güçlük yoktur; topala güçlük yoktur; hastaya da güçlük yoktur...” (en-Nûr 24/61) ayetinden hareketle İslam'ın toplumda hasta, sakat, görme özürlü vb. insanlar başta olmak üzere, tüm kesimleri kapsayıcı bir sosyal güvenlik sistemi inşa etme çabasında olduğu söylenebilir.²⁴

İslam hukukunda ibadetleri yerine getirmede diğer insanlara nazaran dezavantajlı görünen hasta, yolcu gibi özür sahibi kimselere kolaylık sağlanır.

Malum olduğu üzere bir kimse tamamen kendisine ait olan mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir ve hukukun kendisine tanıdığı hakları kullanabilir. Ancak bazen kişi kendi mülkünde tasarrufta bulunurken veya haklarını kullanırken başkasına veya topluma zarar verebilir. İslam hukukunda genel anlayış, tasarrufta bulunmanın ve hakkı kullanmanın mutlak olmadığı ve başkasına zarar vermesi halinde buna engel olunacağı yönündedir. Fukahâ hakkın kullanımının başkasına zarar

²¹ Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 142.

²² Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim, *Kitâbu'l-harâc*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 144.

²³ Yusuf Sayın, “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve İslam”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015): 438.

²⁴ Sayın, “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve İslam”, 449.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

vermesi hâlinde bazı müeyyidelerin uygulanacağı görüşündedir. Başka bir ifade ile insana bir yandan temel bazı haklar tanınırken öte yandan bazı sorumluluklar da yüklenmiştir ki, hayat bir denge içerisinde devam edebilsin.

5. SORUMLULUK

Hukuk tarafından kendisine haklar tanınan insan haklarını kullanma hususunda bilinçli davranmalı, daha doğrusu bir sorumluluk altında olduğunu düşünerek hareket etmelidir. Bu genel ilkeye rağmen hukukun tanıdığı bir hakkın kullanılmasının başka bir şahsa veya topluma büyük bir zarar vermesi halinde bu zararın tazmin edilmesi gerektiğine ilişkin örnekler klasik dönem fıkıh eserlerinde yer almaktadır. İslam hukuku ferdî yararlar içtimaî yarar arasında denge kurup ikisini de bu denge içinde korumaya çalışmış, böylece hakkın sadece ferde tanınan bir ayrıcalık şeklinde düşünülmesine engel olmuş ve ona sosyal bir görev yüklemiştir.²⁵ Dolayısıyla İslam hukukunda özel menfaatle kamu yararının çatışması halinde genel menfaate öncelik tanınır ve özel menfaatin kullanılması yasaklanır.

Buna göre bir kimsenin hukukun kendisine tanıdığı bir hakkı kullanması İslam hukukunda kabul gören bir ilkedir. Dolayısıyla hak sahibi hakkını dilediği gibi kullanabilir. Ancak bir şahıs hakkını meşru bir maslahatı temin etme kastıyla kullandığında elde ettiği menfaat başkasının gördüğü veya göreceği zarardan daha az ise, bu durumda sedd-i zera'i prensibi doğrultusunda ona engel olunur. Başka bir tabirle hak kullanımının hak sahibine sağladığı yararın başkasına verdiği zarardan az olması hâlinde hak kötüye kullanılmış demektir. Zarar ister genel olsun isterse özel olsun böyle bir durumda hakkın kötüye kullanımı söz konusudur. İslam hukukuna göre genel zarar maslahata göre önceliklidir ve dolayısıyla yarar ile zarar çatıştığı takdirde öncelik zararın defedilmesine verilir.²⁶ Mesela ihtikâr (karaborsacılık), fitne zamanında silah satmak, içki imalatçısına üzüm satmak, bir malı çok yüksek bir fiyatla satmak gibi topluma zarar veren tasarruflar yasaklanabilir. Dolayısıyla yapılan sözleşmeler iptal edilebilir. Buradan hareketle devlet yöneticisine uyuşturucu maddelerin ve toplumun ihtiyaç duymadığı şeylerin üretilmesini yasaklama yetkisi verilebilir.²⁷

Hukuk düzeni başkalarına zarar veren hakkı ne tanır ne de korur. Dolayısıyla hukuk düzeni, başkalarına zarar veren hakkın kullanılmasına karşı bazı yaptırımları devreye sokar. Öngörülen yaptırımlar da ne tür bir hakkın ne amaçla ve derecede zarar verdiğiyle bağlı olarak değişmektedir. Zira insanların haklarını kullanma hususundaki amaçlarının, son derece değişik olduğu ve bu amaçların zaman zaman başkalarının amaçlarıyla çatıştığı gibi kamu yararıyla da çatışabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Eğer hak sahibi hakkını kullanırken onun menfaatiyle başkalarının veya kamunun yararları çatışırsa bu yararlardan hangisinin tercih edileceği, hukuk düzeninde hangisinin üstün sayıldığı yaklaşımına göre çözümlenebilir. Ayrıca hakkın başkalarına zarar vermesi halinde yapılan tasarrufların

²⁵ Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 149.

²⁶ Mecelle, md. 30.

²⁷ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 2014), 9: 43.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

hukuk bakımından fesih veya iptal ile sonlandırılması, hakkın kullanılması sırasında meydana gelen zararların tazmin ettirilmesi, hakkı kullanan kişinin ta‘zîr edilmesi gibi hukukî ve cezaî müeyyidelerle hakkın kullanılmasının önüne geçilmelidir.²⁸

İslam hukukuna göre haksız fiil neticesinde doğan zararın tazmin edilmesi gerekir. Dolayısıyla hakkın kullanılması halinde ortaya çıkan zararın giderilmesi lazımdır. Prensip olarak zararlar aynı olarak giderilmeye çalışılır. Şayet zarar aynı olarak tazmin edilemiyorsa bu durumda zararın etkisinin ortadan kaldırılması ve ileride tekrerrür etmemesi için adil bir şekilde nakdî olarak tazmin edilmesine hükmedilir.²⁹

İslam hukukuna göre başkalarına zarar veren bir hakkı kullanan kimse bazen ta‘zîr cezasıyla cezalandırılır. Mesela bir kimse insanların ihtiyaç duyduğu bir malı stoklarsa sıkıntının giderilmesi için bu malı satması emredilir. Ancak bu kimse stokladığı malı satmazsa hâkim ona nasihat eder, şayet aynı duruma devam ederse bu defa hapse mahkûm edilir, hatta ta‘zîr cezasıyla da cezalandırılabilir.³⁰ Nitekim İslam hukukçuları, özellikle topluma zarar veren, hakkını kötüye kullanma hususunda ısrar eden ya da başkasına zarar vermeyi kasteden kişinin hâkimin takdir edeceği bir ceza ile cezalandırılacağı kanaatindedirler.³¹ Hak kötüye kullanıldığında malî sorumluluğun yanı sıra cezaî bir sorumluluğun da öngörüldüğünü görmekteyiz.

Buna göre insan haklarının reel hayatta bir karşılığının olabilmesi için, toplumun bütün bireylerinin, özellikle de sosyo-ekonomik ve siyasî güç sahiplerinin sorumluluk hissi ve ödev bilinciyle donatıldığı bir toplumsal yapılanmaya ihtiyaç vardır.³²

İnsan hem kendine hem de topluma karşı sorumludur. Dolayısıyla kişi toplumun veya kendisinin zarar göreceği hareketlerden uzak durmalıdır. Ayrıca tanınan haklardan sağlıklı bir şekilde yararlanmak ancak başka insanların bu haklara saygı göstermekle mümkündür. Nitekim başkalarının hak ve hürriyetlerini çiğnememek şartıyla insanlara hürriyet hakkı tanınmıştır. “Her kim birini (hayatını kurtararak) yaşatarsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır.” (el-Mâide 5/32) ayeti aslında tehlike ile karşı karşıya kalan insanın hayatını kurtarmanın diğer insanların sorumluluğunda olduğunu göstermektedir.

İnsan haklarına riayet etmek sorumluluk gereğidir. İslam dini hukukî tedbirler yanında, ilahî adalet ve Allah’ın huzurunda hesap verme inancı ile insanın kalbine nüfuz ederek onu hayatının her safhasında kontrol altında tutar. Dünyadayken yapıp ettiklerinin hesabını ahirette vereceğine inanan bir Müslüman sorumluluk şuuruyla başkalarının haklarına daha çok riayet eder.³³ Bir hukuk kişi için sabit olan bir hak, başkalarının o hakkı tanınmalarını gerektirir. A şahsının mülkü üzerindeki mâlikiyet hakkı

²⁸ Bardakoğlu, “*Hak*”, 15: 148.

²⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9: 345; Fethî ed-Dirînî, *Nazariyyetü't-te'assuf fi isti'mâli'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslamî* (Beyrut: y.y., 1408/1988), 175, 290.

³⁰ Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr b. Mesud, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mauvviz, 2. Baskı. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 6: 517.

³¹ Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 253.

³² Çalış, “İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli”, 84.

³³ Topaloğlu, “İnsan Hakları ve İslâm”, 11-12.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

diğerlere bu hakka saygı gösterme ve tecavüz etmeme sorumluluğunu yükler.³⁴ İnsanlara yüklenen sorumlulukların diğerlerinin temel hakları olduğunu unutmamalıyız. Sorumluluğun aynı zamanda başkası için de hak doğurduğunu, bireyleri sorumluluk bilinciyle hareket eden bir toplumda hakların kendiliğinden meydana geleceği ve dolayısıyla hak talebinin azalacağı muhakkaktır.

Sorumluluk-hak ayrılmaz bir bütünün birer parçasıdır. Nitekim Kur’an’ın birçok yerinde ve hadislerde bu durum açıkça görülebilmektedir. Örneğin eşlerin birbirlerine karşı bulunan hak-sorumluluk dengesi “Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır.” (el-Bakara 2/228) ayetinde açıkça belirtilmiştir.

Sorumluluk-hak söz konusu olduğunda sorumluluğun öncelenmesini gerektiren durum değerlendirildiğinde her ikisinin birbirini tamamlayan bir bütün olduğunu görürüz. Şöyle ki insan aklı sayesinde potansiyel olarak *yükümlülük* altına girebilecek bir donanımda yaratılmıştır. Bu donanımla birlikte kendisine hakikatin bilgisinin öğretilmiş olması da eklenince *sorumluluk* üstlenmesi söz konusu olmaktadır. Öte yandan insan şehevi yatkınlığı sebebiyle zaman zaman sorumluluğunu unutup yükümlülüklerini yerine getirmedeği veya bu hususta kusurlarının baş göstermesi sorumluluğun *müeyyideye* bağlanmasını gerektirmiştir.³⁵

İslam hukuku kişinin sorumluluğunu yerine getirmesi için farklı tedbirler öngörmektedir. Şöyle ki İslam hukuku, bireyi ve toplumu zarûriyât-i hamse denen *din, can, neseb, akıl ve mal* açısından her türlü haksızlıklardan korumak için bir takım ahlaki tedbirleri almakla yetinmeyip aynı zamanda bu hususları cezaî müeyyidelerle de koruma altına almıştır.³⁶ Şöyle ki bu kavramların içeriği göz önünde bulundurularak dinin, vicdan hakkını; canın, yaşam hakkını; nesebin, aile hakkını; aklın, bilgi hakkını; malın, mülkiyet hakkını karşıladığı söylenebilir. Her hak, varlığı ile onu ayakta tutan (ibkâî) değerler belirlenerek ve ona yönelen saldırılar (imhâî) cezaî yaptırımlar ile ortadan kaldırılarak güvence altına alınmıştır.³⁷

SONUÇ

Kuşkusuz her insan için yaşam, mülkiyet, özgürlük gibi haklar önemli haklardır. İslam toplumunda ister Müslüman olsun isterse zimmî ve müste'men gibi gayrı müslim olsun yaşama hakkına sahiptir. Onların güven içerisinde hayatlarına devam etmeleri İslam devletinin görevleri arasında yer almaktadır. Ayrıca İslam devleti sınırları içerisinde yaşayan Müslüman ve gayrı müslim herkesin hayatı, dini, aklı, malı ve namusu devletin himayesi altında dokunulmazdır. Kur'an'da, sünnette ve klasik dönem fıkıh kitaplarında zimmîlere ait hükümlerin yer alması diğer din mensuplarıyla aynı çatı altında yaşanabileceğinin hukukî zeminde teminat altına alındığını göstermektedir. Gayrı müslimden

³⁴ Birsin, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Kuramı*, 111.

³⁵ Çalış, “İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli”, 74-75.

³⁶ Arif Atalay, “İslam Ceza Hukuku Açısından İnsan Hakları ve Şiddet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (Ekim 2016): 38.

³⁷ Birsin, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Kuramı*, 145.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

vatandaşlık görevini yerine getiren, Müslümanların düşmanına yardım ve yataklık etmeyen, Müslümanlara silah doğrultmayan kimse Müslümanlar için söz konusu olan temel haklara sahiptir.

İslam hukuku, bütün insanların yaşama, mülkiyet, sosyal güvenlik gibi en temel haklarını güvence altına almış ve koruması için bir takım tedbirler almıştır. Hak, aynı zamanda başkası için sorumluluk doğurduğu gibi sorumluluk da aynı zamanda başkası için hak doğurmaktadır. Başkasına ait hakların gözetilmesi beraberinde sorumluluk getirmektedir.

Kısaca değerlendirmek gerekirse, İslam başkalarının hak-hukukuna riayet eden ve sorumluluklarını bilen erdemli insanlardan oluşan bir topluluğun meydana gelmesini ister. Ancak insan bazen heva veya menfaatlerinin peşinden giderek başkalarının haklarına riayet etmez ya da sorumluluklarını yerine getirmez. İslam hukuku bu gibi insanları müeyyidelerle dizginlemeye çalışır. Nitekim haksız yere ve hatayla adam öldürme karşılık kısas-diyet; itlaf, gasp, hırsızlık gibi malla ilgili haksız fiiller için tazmin-el kesme; zina gibi ırz ve namusa karşı fiilî saldırılar ya da kazıf gibi sözlü saldırılar için celde gibi ağır müeyyideleri kanunlaştırmıştır.

İslam hukukuna göre başkalarına zarar veren hakların kullanılması yasaktır. Bundan ötürü hakkın kullanılması neticesinde herhangi bir zarar meydana gelmişse zararın telafi cihetine gidilir. Böylece bu nazariye vasıtasıyla zarar vuku bulmadan önce önlenir; gerçekleşmişse tazmin ettirilir. Öte yandan hakkın kullanımı hukukî sınırlar içinde kaldığı ve başkasına zarar vermediği sürece kısıtlanamaz.

KAYNAKÇA

- Armağan, Servet. *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. 4. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2001.
- Atalay, Arif. “İslam Ceza Hukuku Açısından İnsan Hakları ve Şiddet”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (Ekim 2016): 29-54.
- Ayengin, Tevhit. “İnsan Hakları Sözleşmelerinde Din ve Vicdan Hürriyeti”. *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildirileri (Çanakkale, 15-17 Mayıs 2009)*. 101-113. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 2. Baskı. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1990.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 139-151. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Beroje, Sahip. *Farklı Bakış Açılılarıyla İrtidat Suçu ve Cezası*. 2. Baskı. İstanbul: Fecr Yayınları 2017.
- Birsin, Mehmet. *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Kuramı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Çalış, Halit. “İslam ve İnsan Hakları: Ödev Öncelikli Toplum Modeli”. *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildirileri (Çanakkale, 15-17 Mayıs 2009)*. 101-113. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.

Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim, *Kitâbu'l-harâc*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.

Fethî ed-Dirînî. *el-Hak ve medâ sultânu'd-devle fî takyîdihi*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984.

Fethî ed-Dirînî. *Nazariyyetü't-te'assuf fî isti'mâli'l-hak fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: y.y., 1408/1988.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikir, 1979.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mauvvız. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Nuceym, Zeynüddin İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 6 Cilt. b.y.: el-Matbaatu'l-İlmiyye, ts.

Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mauvvız. 2. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

Mahmesânî, Subhî. *en-Nazariyyetü'l-'amme li'l-Mücebât ve'l-'ukûd*. Beyrut: y.y., 1983.

Sayın, Yusuf. “İnsan Hakları Evrensel Beyanname ve İslam”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015): 423-454.

Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslâm*. 1. Baskı. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.

Topaloğlu, Nuri. “İnsan Hakları ve İslâm”. *Diyanet Dergisi* 26 /1 (Ocak - Şubat - Mart 1990): 3-12.

Toksarı, Ali. “Farklı Bir Açıdan İnsan Hakları”. *Diyanet Dergisi* 47 /2 (Nisan - Mayıs - Haziran 2011): 73-90.

Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. 2. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 2014.

مفهوم حرية الإنسان والمراحل التي مر بها

Öğr. Gör. Charif Murad

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

مفهوم الحرية من المفاهيم التي تكثر فيها الاختلاف؛ لأنها محاطة بكثير من الغموض والاضطراب؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى تنوع المجالات التي تستعمل فيها مصطلح الحرية. فمصطلح الحرية حاضر عند علماء السياسة والاجتماع، وحاضر في كتب علماء النفس والأخلاق، وموجود عند الفلاسفة وعلماء الأديان، وعند علماء التصوف وأربابه. ولكل واحد منهم رؤيته الخاصة في التعاطي مع مصطلح الحرية؛ لذا كانت الرؤية حول هذا المصطلح رؤية ضبابية غامضة، ومتداخلة وتحمل كماً كبيراً من القلق.

وقد تناول علماء الكلام هذا المفهوم ولكن بشكل مختلف، تناولوه منذ القديم تحت عنوان الجبر والاختيار، ومع مرور الزمن تطور المفهوم حتى غدا اليوم يعرف بمفهوم حرية الإنسان، والمتكلمون لم يكونوا فرقة واحدة بل تعددت فرقهم، ونظرت كل فرقة إلى مسألة الجبر والاختيار حسب تصورها ورؤيتها، فللقدرية والمعتزلة مفهوم، وللجبرية والجهمية رأي خاص، وللشاعرة والماتريدية رأي آخر، وقد مر هذا المفهوم بمراحل تاريخية متعددة، وتطور كغيره من المفاهيم، والبحث في هذه الورقة سيكشف عن هذا المعنى وهذا التطور.

الكلمات المفاتيح: الحرية- الجبر – الاختيار- القضاء والقدر – الكسب

The Concept of Human Freedom and its Different Stages

According to the Muslim Scholars Perspective.

The concept of freedom is one of the concepts in which differences arise because it has much ambiguity and confusion. This may be due to the different areas in which the term freedom is used. The term freedom is used by political and social scientists, and has been used in the books of psychology and ethics scientists, and used by philosophers, religious scholars and Sufi scholars. Each group of them has its own vision of dealing with the term “freedom”. Therefore, the vision of this term was unclear, overlapping, and with great concern.

Al Kalam scientists, Speech Scientists, have dealt with this concept differently. They used it since past with the subject “Force and Choice” and as time passed the concept has developed to today’s concept of human freedom. Speech Scientists were not a single group but they were many groups, and each group looked at the “Force and Choice” according to their perception and vision. The “Qadariyah” and “Muatazilah” had their own concept, the “Jabriyah” and “Jahmiya” had a special opinion, and “Alashairah” and “Almaterydiyah” a different opinion. This concept has undergone many historical stages and has developed as other concepts. The research in this paper will reveal this meaning and its development.

تمهيد:

عقيدة الإنسان من أهم الأشياء التي تحدد مصيره في الدنيا والآخرة، فمن ملك عقيدة سليمة في تصوره لنفسه وللكون ولقصة الحياة ورحلته فيها، ووصل إلى الإيمان الذي يفضي به إلى القناعة التامة بأن لهذا الكون الدقيق في صنعه وحرركاته صانعاً حكيماً، وأنه لم يخلق عبثاً، آمن من الخسارة الأبدية؛ لذا كان البحث في الحصول على تلك العقيدة السلمية من أوليات جميع الباحثين الإسلاميين.

أهمية بحثي في هذه الورقة تكمن في أنه يبحث عن مسألة من أهم المسائل التي تهم كل إنسان مسلم، يريد لنفسه أن يصل إلى بر الأمان يوم الحساب والجزاء، أي حتى لا يعتقد في ذات الله تعالى أدنى فكرة في اتهامه بالجبر أو الظلم، فكم من أقوام وقعوا في التشبيه والتعطيل؛ لأنهم قاسوا صفات الباري جل جلاله على صفات المخلوقين، فضلوا وأضلوا كثيراً من عباد الله تعالى، وكم من الناس تحيروا في فهمهم لمسألة من هو الخالق الحقيقي لأفعال الإنسان، لقلة علمهم في المسائل التي تتعلق بالقضاء والقدر، كما تكمن أهمية الموضوع في إظهار أن الإنسان له حريته الكاملة في تصرفاته الاختيارية، وهو يتحمل نتائج اختياراته التي عبر عنها الأشاعرة بالكسب، وأن الأفعال التي هو مجبر فيها فالله عز وجل لا يسأله عنها لأنها لا تدخل ضمن كسبه و اختياراته.

كما تكمن في إظهار المراحل التي مر بها المفهوم وكيف انتقل من معنى الجبر والاختيار إلى معنى حرية الإنسان؟، ومن هم الذين تناولوا هذا الموضوع؟ وما هي أهمآرائهم بشكل مختصر؟.

مفهوم الحرية من المفاهيم التي كثر فيها الاختلاف؛ لأنها محاطة بكثير من الغموض والاضطراب؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى تنوع المجالات التي تستعمل فيها مصطلح الحرية. فهو حاضر عند علماء السياسة والاجتماع، وحاضر في كتب علماء النفس والأخلاق، وموجود عند الفلاسفة وعلماء الأديان، ويستخدمه علماء التصوف وأربابه. ولكل واحدٍ منهم رؤيته الخاصة في التعاطي مع مصطلح الحرية؛ لذا كانت الرؤية حول هذا المصطلح رؤية ضبابية غامضة، ومتداخلة وتحمل كماً كبيراً من الخطأ.

وقد ذكر الباحثون الغربيون أكثر من مائتي تعريف لمفهوم الحرية كما بينه الكاتب -سلطان بن عبد الرحمن العميري- بالإضافة إلى عدد مثل هذا العدد أو أكثر عند المفكرين العرب والمسلمين، وإذا أراد أي باحثٍ البحث عن معنى منضبط لمفهوم الحرية سيجد من المعاني ما لا حصر لها، ويصعب عليه أن يحصل على تعريف جامع مانع بشكلٍ دقيق؛ لذا جاء من يصف مفهوم الحرية بأنه من أهم المشكلات التي استعصت معالجتها على جميع علماء الفلسفة والأخلاق، على اختلاف مذاهبهم قديماً وحديثاً، أو يصفها آخر بأنها معضلة بلا حل أو مأزقاً فكرياً.

- ينظر العميري، سلطان بن عبد الرحمن، فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، بيروت، 2013م، ص 15-30.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

والذي ينبغي التنبه إليه هو أن مفهوم الحرية المعاصر يختلف كلياً عن مفهومه عند علماء الكلام خاصةً القدامى منهم؛ لأن مفهوم الحرية المعاصر متأثرٌ بالمصطلح الغربي الذي تشكل مع الثورة الفرنسية أو من قبلها بقليل؛ ولأنها عندهم تعني حرية مطلقة - ليس لها قيد ولا حد-، وهي مادية تقدّس المادة فقط، أي أنها تلغي جميع القيم والأديان والأخلاق والمبادئ ولا تعترف إلا بالمادة؛ لهذا يمكن أن نسميها بأنها حرية فوضوية.

ولهذا الاختلاف البين بين مفهومها عند الغربيين وعلماء المسلمين الأوائل خاصة المتكلمين منهم لا يمكن الاعتماد على مفهومها المعاصر؛ لأن المعتزلة ومن قبلهم الخوارج استخدموا كلمتي الاختيار والجبر بدلاً من كلمتي الحرية والإكراه، ومن ثم حدث اللبس والغموض اللذان قادا بعض الباحثين المعاصرين من المستشرقين والعرب إلى إنكار أن يكون للمسلمين عامة والعرب خاصة تراث يتحدث عن موضوع الحرية.²

كما أود أن أكد على أمر آخر لا يقل في الأهمية عن ما قبله وهو أن بعض الباحثين الذين تكلموا عن الحرية وقعوا في خلط كبير آخر؛ لأنهم لم يميزوا بين المكونات المختلفة للحرية؛ فمثلاً قد تجد باحثاً يتحدث عن الحرية السياسية ثم ينتقل بشكل عشوائي إلى الحديث عن الحرية القدرية، ثم يبني على ذلك تصورات عن الحرية الدينية ليطبّقها على الحرية الشخصية، وعند التدقيق في البحث سوف أتساءل كثيراً ما يستدل بعضهم كمتالٍ بمقولة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" حديثه عن حرية التدين والفكر، مع أن سياق حديث أمير المؤمنين مختلف كل الاختلاف عن موضوع حديثه، فحديث سيدنا عمر رضي الله عنه جاء في سياق الذي يُحرم على الإنسان التسلط على حقوق أخيه الإنسان، أو يقهره بقوة سلطانه، بينما موضوعه الأساسي؛ هو الحديث عن حرية الإنسان في أن يتعبّد ما شاء وكيف ما شاء.

وقد تناول هذا الموضوع، أغلب الفرق الكلامية تحت عنوان خلق أفعال الإنسان، أي تكلموا -حسب المصطلح المعاصر- عن الحرية القدرية، وبيّنوا هل الإنسان حرٌّ مختارٌ في جميع أفعاله أم أنه مجبورٌ لا حرية له فيما يفعل أو يترك. أم أنه حرٌّ في بعضها، ومجبورٌ في بعضها الآخر، ودارت بينهم مناظرات ومناقشات حادة؛ ولا تكاد تجد كتاباً من كتب علم الكلام خالياً من هذا الموضوع، ومن المعاصرين من تناول الموضوع تحت مسمى آخر وهو الإنسان مسير أو مخير؟

ولكنني في هذا البحث لن أتناول مفهوم الحرية المعاصر بل سأناقش موضوع الحرية من منظور علماء الكلام فقط.

فمفهوم الحرية المعاصر يعني أن يكون الإنسان حراً لا يقيدّه دين ولا مبدأ ولا قانون وهذا شيء وما سيتناوله البحث شيء آخر.

أ- تعريف الحرية لغةً واصطلاحاً

الحر بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرار وجرارٌ، والحرّة: نقيض الأمة، والجمع حرائر. الحرُّ من الرجال خلاف العبد، **لغةً** ويسمى حراً لخلوصه من الرق، وهو مأخوذ من قولهم: رجل حرٌّ إذا خلص من الاختلاط بغيره، وجمع الحر أحرار. والحر من الناس: 4أختيارهم وأفضالهم، وحرية العرب: أشرفهم، والحرّة: الكريمة من النساء.

وعند الراغب الأصفهاني الحرية تعني: "حررت القوم إذا أطلقتهم وأعتقتهم عن أسر الحبس، والتحرر جعل الإنسان حراً 5والحر خلاف العبد"

ولفظه الحرية لم ترد في القرآن الكريم، بل ورد فيه "تَحْرِيْرٌ" و"الْحُرُّ" و"مُحْرَّرٌ" في ثلاث آيات فقط ومنها مثلاً قوله تعالى: 6(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقِيْبَةٍ مُؤْمِنَةٌ).

وتنبئ كلمة الحرية بجميع تصاريفها في اللغة العربية ولسان أهلها عن معاني كثيرة ترجع كلها إلى معنى الخلوص والتحرر من القيود، وعدم الضغط على إرادة الإنسان أو إكراهه على شيء لا يريده، وإخلاصه من الرق والعبودية.

تعددت المذاهب في تعريف الحرية، واختلفت الآراء وتباينت تبايناً شديداً في تحديد مصطلح منضبط. فالحرُّ في: **اصطلاحاً** مصطلح الفقهاء مثلاً هو: "من خلصت ذاته عن شائبة الرق والملك. والحرية: الخلاص، والحرُّ: الخالص. والتحرير: إثبات الحرية وهو 7الخلوص في الذات عن شائبة الرق."

وعند الصوفية الحرية: "أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته: سقوط التمييز عن 8قلبه بين الأشياء، فيتساوى عنده أخطار الأعراس."

- ينظر عمارة، محمد، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، ط1، دار السلام، القاهرة، 1433هـ، 2012م، ص 20-22.

- الديلمي، شيرويه بن شهر دار بن شيرويه بن فناخسرو، الفريوس بماثور الخطاب، ت، السعيد بن بسويوني زغول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ 3-1986م، عن سهل بن سعد.

-ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، دار الفكر ببيروت، لبنان، ط1، 1410هـ، 1999م، ج4/4181.

- الأصفهاني، أبو قاسم الحسين بن محمد المعروف بالرغب، المفردات في غريب القرآن، ت، صفوان عدنان الداودي، بدط، دار الفلم ودار الشامية، دمشق 5 وبيروت، 1412هـ، ص225.

- سورة النساء: 6.93/4.

- مودود، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م، ج4، 17.

- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، الرسالة القشيرية، الرسالة القشيرية، ت، عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، بدط، دار المعارف، القاهرة، بدت، 8 ص99.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

فالمتصوفة يرون أن العبد لا يكون حراً إلا بكامل العبودية لله وحده. فمن أدرك معنى أنه عبد لله وحده، وليس في قلبه قيمة للدنيا وزخارفها، فهو الإنسان الحر الذي يستحق أن يطلق عليه معنى الحرية؛ لذا ذكر الإمام القشيري بعد كلامه السابق عبارته الجميلة⁹ بقوله: "واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية؛ فإذا فمن صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته".
مفهوم الحرية عند الفلاسفة: جاء في المعجم الفلسفي أن "الحرية خاصة الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته"¹⁰.

مفهوم الحرية عند علماء الكلام: تناول علماء الكلام منذ القديم مفهوم الحرية تحت عنوان الجبر والاختيار، ثم تطور المفهوم وتغير. ومعلوم أن المتكلمين لم يكونوا فرقة واحدة بل تعددت فرقهم، ونظرت كل فرقة إلى مسألة الجبر والاختيار حسب تصورهما ومن هذه التصورات التي وضعتها بعض الفرق الكلامية للمفهوم الحرية.

أولاً - تصور القدرية للحرية: القدرية هم أصحاب معبد الجهني، ومن بعده غيلان الدمشقي، وسموا بالقدرية لسببين: لقولهم في الحرية القدرية بأن الإنسان له قدرة على الفعل والاختيار، أي أسندوا الفعل والإرادة إلى الإنسان. والسبب الثاني: لأنهم نفوا القدر عن الله تعالى وأثبتوه للإنسان. وعليهم ينطبق الحديث (القدرية مجوس هذه الأمة).¹¹

ثانياً - الجبرية: سُميت بالجبرية اعتماداً على نفيهم الفعل حقيقة عن العبد أو الإنسان، وإضافته إلى الرب تعالى، كما سُميت بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان مؤسس الفرقة الذي قال في القدر الحادثة: "إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، إنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه، على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أنثرت الشجرة... والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر. قال: وإذا أي يذهب إلى القول: بأن الله تعالى هو خالق أفعال الإنسان، وأنه ذو قدرة مطلقة، وألغى قدرة¹² ثبت الجبر، فالتكليف أيضاً كان جبراً".
الإنسان على الفعل وأحالاته إلى آلة لا إرادة له.

ثالثاً - المعتزلة: ذهب المعتزلة إلى "أن العبد قادرٌ خالقٌ لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب منزلة أن يضاف إليه شرٌ وظلم وفعل".¹³

رابعاً - الأشاعرة: ذهب الإمام الأشعري إلى أن الفعل الإنساني هو في حقيقته من خلق الله تعالى وكسب الإنسان، فقال: "فيكون أي لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، ومعنى هذا الكلام¹⁴ خلقاً من الله تعالى، إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد، حصولاً تحت قدرته".
أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، والإنسان هو المكتسب لهذا الفعل؛ لأن الإنسان أرادته وتجرده له.

وأما الإمام الباقلاني ففرق بين حالتي الإنسان الاختيارية والإجبارية بذكر مثال فقال: "إن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبراً، وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أو الارتعاش، وبين أن يحرك هو عضواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم، وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى¹⁵ إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد أنه خالق".

فالإنسان عند أبي حسن الأشعري وأصحابه من طرف حرٍّ مختارٍ؛ لأنه هو الذي يختار الفعل بقصده وإرادته، أي في كل فعل يقع تحت سلطان إرادته وعزمه ونيته، كما دُكر في المثال السابق من يحرك عضواً من أعضائه باختياره وقصده. ومن طرف آخر مجبرٌ لا حرية له؛ لأنه لا خيار له في حركته مثل حالة الارتعاش عند المرض، وكذلك لا خيار له في صنع شكله أو اختيار لونه أو طوله أو اختيار أحد والديه، فمن هنا كان الإنسان في مذهبه لا يملك الحرية الكاملة، والله أعلم.

خامساً - الماتريدية: ذهب الإمام الماتريدي إلى الاتفاق مع الإمام الأشعري في القول بأن الفعل الإنساني هو محصلة خلق الله تعالى وكسب الإنسان. إلا أنه خالف الأشعري ولم يجعل الكسب مجرد اقتران بالفعل، بل قدرة حقيقية؛ "لأن العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه، وتقويته وتوفيقه، والعبد مخير مستطيع.. لأننا لو قلنا: بأن الله تعالى يجبرهم على المعصية ثم يعذبهم¹⁶ على ذلك؛ لكان ذلك منه ظلماً وجوراً والله تعالى عادل منزه عن الظلم والجور".

مفهوم الحرية عند الغربيين: يقول وليام جيمس: "الحرية هي أن يمارس الفرد كل ما يحلو له شريطة ألا يكون في ذلك ضرر للآخرين، ومن هنا فإن ممارسة كل إنسان لحقوقه الطبيعية لا حد لها إذا عاقت أفراد المجتمع الآخرين عن التمتع بالحقوق نفسها ومن ثم فهذه¹⁷ الحدود لا يرسما إلا القانون".

والناظر في هذا التعريف يجد أن الغربيين يقصدون بالحرية حرية الفوضى التي تجلب لهم ما ينفعهم ولو على حساب الدين والقيم والمبادئ، ولو كان في هذه الحرية ما يضر بالآخرين.

ب- المعنى المستخدم حديثاً للحرية

يُستخدم مفهوم الحرية اليوم لمعنى غير المعنى الذي استخدمه علماء الكلام قديماً، معنى آخر أقرب إلى ما يستخدمه الغربيون، أي قدرة الإنسان على اتخاذ القرارات، وفعل ما يشاء دون قسر أو إجبار أو إكراه، أي تحول المفهوم من علاقة الإنسان بخالقه إلى علاقته بالآخرين.

حرية الإنسان اليوم تعني: امتلاك الشخص لإرادته، وقدرته على اتخاذ القرارات دون تأثير جبريٍّ من طرفٍ آخر، أي بمعناه السياسي.

9 - المرجع السابق، ص 100.

10 - صليبا، كمال، المعجم الفلسفي، بد ط، بد ت، ج 1/401.

11 - الحاكم في المستدرک، / 286، البيهقي في السنن الكبرى، 20658/، وأبي داود / 4691.

12 - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ت، سعيد الغانمي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2013، ص 162.

13 - البوطي، محمد سعيد رمضان، الإنسان مسير أم مخير؟، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1997م، ص 73.

14 - الشهرستاني، الملل والنحل، ص 173.

15 - الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام، ت، أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007م-1428هـ، ص 41.

16 - النسفي، ميمون بن محمد، بحر الكلام، ت، ولي الدين محمد صال الفرور، ط2، دار الفرور، دمشق، سوريا، 2000م-1421هـ، ص 145.

17 - ديورانت، وليام جيمس، قصة الحضارة، ت، زكي نجيب محمود وآخرون، ط1، دار الجبل، بيروت، لبنان، 1408هـ، 1988م، ملحق، ص 75.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

وبعض المعاصرين يذكرون للحرية أنواعاً وأشكالاً؛ لذا تجد تعريفات كثيرة حسب مجالها الاصطلاحي، وتطورت هذه التعريفات مع المستجدات اليومية كحرية الرأي والدين والنقل والسياسة والاقتصاد والتملك إلخ تلك الأنواع. ومن تلك التعريفات مثلاً: التعريف الذي وضعه الدكتور عبدالستار قاسم، فهو يعرف الحرية بأنها: ممارسة الطاقات الإنسانية حتى منتهائها مع الحفاظ على التوازن بين هذه الطاقات¹⁸.

فيمكن القول: إن مفهوم الحرية اليوم يختلف استخدامه من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى عصر، بل حتى من بيئة إلى أخرى، ومن كاتب إلى آخر، فيعد أن كان مفهوم الحرية عند علماء الكلام يعني هل الإنسان مختار في أفعاله أم مجبر؟! تحول إلى مفهوم أخلاقي قيمى عند الفلاسفة وعلماء الأخلاق، في حين تحول عند ثالث إلى مفهوم التحرر من جميع أشكال الاستعمار والظلم الواقع على الأمة. وهذا يؤكد على أن مفهوم الحرية تبدل وتحول عند العلماء والباحثين المعاصرين عن مفهومه القديم عند علماء الكلام، حتى عند الليبراليين الذين لا يعرفون للحرية معنى سوى إنها حق للإنسان؛ لأنه خلق عاقلاً يستطيع أن يتصرف بأحسن التصرفات في كل شؤون حياته بدون وصاية أحد أو تدخل آخرين، وبدون قسر أو إجبار.

أولاً- السرد التاريخي لمفهوم الحرية وتطوره

بالعودة إلى مصادر علم الكلام وتاريخ تدوين العلوم يستطيع الباحث أن يقول: إن فكرة الحرية والاختيار أو ما كان يسمى بمسألة الجبر والاختيار-مرت بمراحل عديدة.

وقد تكلم أبو الوجوديين العرب (عبد الرحمن بدوي) عن المراحل التي مرت بها فكرة الحرية فأكد في كتابه (موسوعة الفلسفة) والمراحل هي¹⁹ أن تاريخ بدايات فكرة الحرية تعود إلى العهد اليونان، ثم إلى الكتاب المسيحيين، ثم انتقل منهما إلى الإسلاميين، "التالية:

المرحلة الأولى: مرحلة الجبرية الجاهلية وظهور الإسلام وولادة القدرية.

في الحقيقة عندما يعود الباحث بالبحث عن تاريخ بدايات هذه الفكرة يجد أن الكثير من العلماء والمفكرين في مجال علم الكلام يعيدون بذورها الأولى إلى القرن الأول الهجري؛ أي بعد بعثة رسول الله-صلى الله عليه وسلم- إلى أواخر زمن الصحابة وذلك عندما يذكر القرآن منطوق المشركين المغالطين في محاولتهم التنصل من المسؤولية المتعلقة بالاختيار الحر وتجاهلهم للإرادة الإنسانية وفعلها²⁰ مستنديين إلى الرجوع بكل شيء وكل حادث وكل فعل إلى مشيئة الله كعلة أولى ووحيدة ومباشرة لشركهم وكفرهم.

حيث وُجدت في مقابله كرد فعل على الفئة الأولى فئة من الناس احتجوا بالقدر على معاصيهم فقام رسول الله-صلى الله عليه وسلم-ومن بعده كبار الصحابة والخلفاء الراشدون بالرد عليهم وتصحيح أفكارهم، خاصة من كانوا يقولون بمسألة الجبر، وأن الإنسان مجبر في أفعاله، وتساؤلوا لآلهم لماذا يعاقب الله الناس على أفعالهم مادام خلقهم مجبرين؟!، "ويقال إن أول من تكلم بالقدر نصراني من أهل ، فنشأ مذهب القدرية، وكان من ضمن عقائدهم الضالة²¹ العراق أسلم ثم تنصر، وأخذ عنه معبد الجهنى، وعن معبد أخذ غيلان الدمشقي" ما قاله عنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة: "وأثبتوا أن العباد يخلقون الشر، نظيراً لقول المجوس الذين أثبتوا خالقين: أحدهما يخلق الخير، والآخر يخلق الشر، وزعمت القدرية أن الله عز وجل يخلق الخير، والشيطان يخلق الشر...؛ لذا سماهم رسول الله- صلى الله عليه وسلم- "مجوس هذه الأمة"²²،²³.

وقد أعاد الدكتور محمد عمارة بداية هذه المسألة إلى الفترة الممتدة بين سنة خمسين للهجرة إلى سنة سبعين بناءً على قول المستشرق الإيطالي (كولوا ألفونسو نلينو) (1872- 1938) فيقول: "فيحدد الفترة الزمنية التي بدأ فيها القدرية يظهر في الشام بأنها... الفترة ما بين 50هـ وسنة 70هـ"²⁴.

ولكن من العلماء والباحثين – من أمثال حسين مروة ومحمد عمارة- من يرجع ببدايات هذه المسألة حتى إلى ما قبل الإسلام؛ -أي إلى العصر الجاهلي- ويستدلون على قولهم بأن القرآن الكريم يؤكد أن كفار قريش أو مشركهم كانوا يحتجون بالجبر في تصرفاتهم الشركية بدليل قوله تعالى: (وَإِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)²⁵.

بل يؤكد الدكتور عمارة على أن العرب كان لهم موقف فكري من هذه المسألة قبل الإسلام، وأنهم كانوا جبرية يقولون بالجبر، وأن الإسلام جاء بغير موقفهم هذا، وقرر الحرية والاختيار للإنسان، ثم استدلل بكلام القاضي عبد الجبار -المعتزلي- الذي روى بدوره كلاماً في غاية الأهمية عن الحسن البصري- رحمه الله تعالى- بقوله: "إن الله بعث محمداً- صلى الله عليه وسلم- إلى العرب وهم قدرية ثم ذكر الآية السابقة²⁶ مجبرة، يحملون ذنوبهم على الله، ويقولون: إن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه، وأمرنا به"،

ثم يعلل الدكتور عمارة كلامه السابق بقوله: "ومعنى هذا النص الهام الذي يرويه عن الحسن البصري، أن العرب قبل الإسلام كانت تسود فيهم فكرة الجبر والجبرية، وأن الإسلام والقرآن قد اتخذ من هذه القضية موقفاً ينتصر لحرية الإنسان واختياره، ويناهض القدرية والجبرية، وذلك قبل أن تفتح الثقافة والحضارة العربية وعلم الكلام الإسلامي على الحضارات والثقافات الأخرى، بل وقيل أن²⁷ ينشأ في الفكر الإسلامي علم الكلام".

18- قاسم، عبدالستار، الحرية والتحررية والالتزام في القرآن. مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع، نابلس، فلسطين، 182012 م، ص 458-462. 1996 - بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت 19

- عبد الرزاق، محمود، مفهوم القدر والحرية عند أوائل الصوفية، رسالة في مرحلة الماجستير، في جامعة ملك فيصل، لم تطبع، من موقع المكتبة الشاملة، ص 20-32.

- الأشعري، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ت، صالح بن مقبل العصيمي، ط1، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، 1430هـ، ص 181-211.

-المرجع السابق، ص 188.

- ونص الحديث بكامله من رواية ابن عمر ((القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم)). أخرجه أبو داود في باب 23 القدر/4691، والحاكم في كتاب الإيمان/ج1، ص1، والبيهقي في السنن الكبرى/ج10/203.

- عمارة، محمد مصطفى، عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ-1988م، ص 18-24.

- الأعراف: 25.12/7.

- القاضي، عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط1، الشركة العربية، مصر، 1380هـ، ج8/ص 264.

- عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 22-23.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

لذا يرى حسين مروة "أن الاتجاه العام في تلك الآيات كان يرمي إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التي سرت إلى العرب أي أن سبب نزول هذه الآيات هو القضاء على فكرة الجبر عند العرب؛ الذين كانوا يقولون بها قبل الإسلام؛ لأن²⁸ عن جاهليتهم". الإسلام يؤكد على حرية الإنسان وأنه حر مختار.

وقد استدلت على هذا الكلام محمد عمارة وقال: إن الآيات التي نزلت في مكة كانت تدعو إلى حرية الاختيار والقضاء على الجبرية الجاهلية، أما الآيات التي نزلت في المدينة، فكانت تدعو إلى ترك الجدل، حتى تستقر الحالة السياسية في الدولة، وهذا ما دفع²⁹ بالنبي صلى الله عليه وسلم أن ينهي عن الجدل في القضاء والقدر.

وقد قدم الدكتور عمارة دليلاً آخر مأخوذاً من كتاب "النزعة المادية في الفلسفة العربية" على أن بدايات هذه المسألة كانت منذ أيام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بقوله: "إذ قد ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه ذكر القدر وتكلم فيه، وكذلك الصحابة. فكل فرقاء متفقون على أن عهد الرسول وزمن البعثة قد شهدا جدلاً واختلافاً حول فعل الإنسان، وهل هو مجبر في هذا الفعل أم هو حر³⁰ ومختار؟".

وأنا أقول: إن هذا الكلام والكلام السابق دليل على أن مسألة حرية الإنسان أو - ما كان معروفاً في ذلك التاريخ بالجبر والاختيار - كانت بداياتها قبل الإسلام، ثم انتشرت بين القدرية الذين وجدوا في زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؛ لذا لم يسكت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن انحراف فكرهم، ورفض مزاعمهم وأكد على مسألة حرية الإنسان، والدليل على هذا الكلام ما جاء في بعض الآثار من أن الجدل دار حول هذه المسألة في حياته - صلى الله عليه وسلم - وقد رفض - صلى الله عليه وسلم - فكرتهم تلك بعدة أحاديث تتضح منها رفضه لفكرة الجبر وإقراره بأن الإنسان حر مختار، ومنها الحديث الذي يرويه الإمام البخاري ومسلم، والقول للبخاري: [عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْعُرَفُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: "نَعَمْ"، قَالَ: فَلِمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ؟ قَالَ: "كُلُّ يَعْْمَلُ لِمَا خُلِقَ لَهُ - أَوْ لِمَا يُسَيَّرُ لَهُ -". (وفي رواية: "كُلُّ مُبَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ").]

والحديث الذي يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي يَدِهِ كِتَابَانِ فَقَالَ: []³¹ "أَنْتُمْ تَدْرُونَ مَا هَذَانِ الْكِتَابَانِ؟" ... (فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ)

أقول: إن معنى الحديث السابق والله أعلم، أن الله كتب على الإنسان كل ما سيفعله في حياته بناءً على علمه الأزلي الكامل المحيط بكل صغيرة وكبيرة إلى قيام الساعة، وعلى الرغم من هذا الكتاب، ومن هذا العلم، فالكتاب والعلم لا يخرجان الإنسان عن دائرة حرية، وأنه حرٌ ميسرٌ له اختيار الطريق الذي يريد؛ لأن النتيجة ستكون بناءً على اختياراته وإراداته التي أرادها بنفسه واختارها بكامل حرية، والكتاب والعلم السابق بأمره لا يخرجاه عن حرية، ولا يلغيا اختياراته.

المرحلة الثانية: مرحلة الخلفاء الراشدين وزمن ولادة الجبرية والمعتزلة

وهي المرحلة التي كان يعيش فيها المتأخرون من الصحابة وكبار التابعين في هذه المرحلة ظهرت فرقة الجبرية بشكل جلي وواضح ولم يعد أحدهم يخفي ما في نفسه من أفكار، بل أظهرها للعيان، في مقابلة فكرة الحرية والاختيار التي كان يفهمها السلف الصالح من الآيات النازلة وأحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - ودار بينهم وبين القائلين بالجبر من المعتزلة والقدريّة جدال وخلاف، ففي الآثار روايات وحكايات حول بعض المواقف والمناظرات بين الطرفين خاصة تلك الروايات التي تروي أخباراً عن الصحابة في زمن الراشدين تشهد بأن العهد قد شهد بعضاً من الجدل والنقاش والخلاف حول مسألة الجبر والاختيار بالنسبة للإنسان.

ففي كتاب "المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل" يذكر المؤلف عدة آثار في زمن الخلفاء الراشدين تؤيد مسألة حرية الإنسان واختياراته واجتهاداته بالرأي، وهي أيضاً أدلة قدمها المعتزلة كدليل على أصل مذهبهم في العدل والتوحيد، ومن ذلك قوله حيث يقول: "وقول أبي بكر وعبد الله بن مسعود في بعض اجتهاداتهما حيث سئل أبو بكر عن الكلاله وابن مسعود عن المرأة المفوضة في مهرها فقال كل واحد منهما حين سئل: "أقول فيها برأبي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان".

أي لم ينسب الفعل السيئ والخطأ إلى الله تعالى إنما نسبه إلى نفسه وإلى الشيطان، وقام بتنزيه الله تعالى من فعل الظلم والجور عندما برأه من فعل الخطأ أو المعاصي، وهو ضمناً يحمل في طياته فكرة الحرية وينكر مسألة الجبر.

والقائلون بالعدل والتوحيد يستدلون على صحة مذهبهم عندما يذكرون مثل هذه الأخبار في كتبهم فمثلاً يذكرون لعمر بن الخطاب تعذيبه لمن ادعى أن سرقته كانت بقضاء الله مصرح بنفي الاختيار؛ لأنه "أتى سارق فقال لم سرقته؟ فقال: قضى الله عليّ، فأمر به فقطعت يده وضرب أسوطاً. فقيل له في ذلك فقال: القطع للسرقة والجلد لِمَا كَذَبَ عَلَى اللَّهِ".

مع أن المعتزلة وجدوا بعد موت الراشدين بفترة إنما يستشهدون بمواقف الراشدين ومناظراتهم التي جرت مع القدرية من الجبرية ليقولوا نحن على الحق والإنسان حر مختار، وهو خالق لأفعاله كلها، وليس لله في فعلهم أي علاقة. وليؤكدوا أن السلف كانوا يقولون بالحرية والاختيار، وتكروا للفكرة الجبرية والله أعلم.

وقال محمد عمارة أيضاً: "كما يذكرون - أي المعتزلة - لعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب حكايات تدل على اشتراكيهما في هذا الجدل، وقولهما بفكرة العدل، جواب سيدنا عثمان للذين حاصروه في بيته أثناء الثورة عليه، عندما رموه، ثم قالوا له: "الله يرميك"

- مروة، حسين، النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بد، بيروت، لبنان، 1978، ج2/ص 133.

- ينظر في المصدر السابق، ج2/ص 133.

- المرجع السابق، ص22.

- رواه البخاري /752/، ومسلم /4796/، وترمزي /3055/، أبي داود /4089/، ابن ماجه /75/.

- الشورى: 42/32.

- رواه البيهقي، أحمد بن الحسين، القضاء والقدر، محمد بن عبد الله آل عامر، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 2000م/1421هـ، ص57.

والطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ت، حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1983م/1404هـ، ج7، ص120، برقم/6565.

- المرتضى، أحمد بن يحيى، باب نكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ت، توما أرنولد، دار المعارف السلطانية، حيد آباد، الدكن 34

بالهند، 1316هـ، ص8.

- المرجع السابق، ص35.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

فأجابهم: " كذبتم، لو رمانى ما أخطأني! وقصة سيدنا علي بن أبي مع الشيخ الذي سأله عندما رجعوا من معركة صفين هل كان خروجنا بقضاء الله وقدره؟ ثم جوابه له. "

وفي نهاية هذه المرحلة ظهرت فرقة المعتزلة باسمها الجديد؛ لأنهم قبل وأصل بن عطاء كانوا يسمون بالقدرية، " إذ من المعروف تاريخياً أن أصل بن عطاء أخذ القول بالقدر من غيلان دمشقي، مما يدل على أن مباحث القدر كانت هي السائدة الغالبة في القرن الأول، ولم يكن مبحث التوحيد مقدماً".³⁶

ونادى المعتزلة بحرية الإنسان واختياره وأن الإنسان هو خالق لأفعاله وأن الله لا يكون خالقاً لأفعال عباده؛ لأن في أفعال³⁷ العباد ما هو قبيح وظلم وجور ولا يجوز أن تنسب القبح والظلم والجور لله تعالى...

ثم تطورت فكرة الحرية عند المعتزلة كثيراً حتى وصل الأمر ببعضهم إلى أن أنكر أن يطلق على الله تعالى بأنه خالق، وأكد الإمام النسفي في تبصرة الأدلة على ذلك بقوله: " وبعضهم أي من المعتزلة جعلوها- أي الأفعال- للعباد وقطعوا تدبير الله عنها بالكلية وقالوا: يخترعها العباد فيخرجونها من عدم ويحدثونها ويتولون إيجادها وإحداثها، إن شاء الله تعالى ذلك أم لم يشاء، وإليه ذهبت المعتزلة القدرية بأجمعهم. إلا أن أوائلهم كانوا يخرجون عن إطلاق لفظة الخلق وتسمية العبد خالقاً... إلى زمن أبي علي الجبائي. فلما رأى معنى الخلق ثابتاً أطلق لفظة الخلق وسمى العبد خالقاً.. وكان الناس يتعجبون من جرأته على الله تعالى.. إلى أن نشأ أبو عبد الله البصري المعروف بالجعل منهم وأتى بما لم يتجاسر عليه مشرك، و زعم أن الله تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازاً، وإنما الخالق على الحقيقة هو العبد، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً".³⁸

ويمكن لنا القول أيضاً: إن المعتزلة تتباهى بأنهم من أوائل من قالوا بحرية الإنسان وأنه مختار، ويذكرون ضمن القائلين بهذا الفكر الكثير من الصحابة ويذكرون في طبقاتهم أسماء أئمة العلماء والمفكرين من الصحابة والتابعين ومن تابع وتابعي، بل وذهبوا إلى أن هذه الفكرة هي فكرة أصيلة نابعة من الفكر الإسلامي الخالص وليس لها أي ارتباط بالفكر اليوناني أو الفلسفات الأخرى، والدكتور عمار يستشهد بهذا الذي أقوله بكلام جميل فيقول: " وهكذا يروون- أي المعتزلة- الكثير من النصوص، ويذكرون العديد من المواقف الفكرية، ويتحدثون عن انحياز كثير من الصحابة في هذا العهد، عهد الخلفاء الراشدين، إلى القول بحرية الإنسان واختياره، ومن يقرأ عن المعتزلة وطبقاتهم الأولى في (شرح عيون المسائل) للحاكم أبي سعيد، يعلم كيف كان لهذا الفكر نشأة مبكرة جداً في تاريخ الحياة الفكرية عند العرب المسلمين.. وذلك قبل أن تكون لأفكار اللاهوت المسيحي أية تأثيرات في هذه الحياة، وقبل أن تعرف الحياة الفكرية للعرب الترجمة وتأثيراتها".³⁹

وحقيقة الأمر أن أغلب علماء الفلسفة والكلام من المسلمين يخوضون هذا البحث ليردوا على المستشرقين وأتباعهم من العرب المسلمين من أمثال (نلينو وسير توماس وأرنولد..) الذين رفضوا أن تكون فكرة الحرية والاختيار من أصل عربي إسلامي، بل قالوا: إن أغلب آراء علماء المسلمين في هذه المسألة تعود إلى المسيحيين، بل وإلى اليهود، وهدفهم هو إنكار أصالة هذه الفكرة في التراث الإسلامي...".⁴⁰

المرحلة الثالثة: مرحلة الجبر الثانية في العهد الأموي

سبق أن كشف البحث عن أصالة فكرة الحرية والاختيار للمسلمين، وأن هذا الفكر جاء به الإسلام ليناهض جبرية العرب قبل الإسلام، وقال به أغلب السلف الصالح وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون، وكبار الصحابة والتابعين، خاصة من قاموا بالرد على القدرية الجبرية الذين قالوا بالجبر حتى غدت فكرة الحرية، ورفض الجبر من أبرز سمات عصر السلف الصالح.

أما بعد هذا العصر فتذكر بعض كتب التاريخ، وخاصة كتب المعتزلة ومن على عقيدتهم في- حرية الإنسان واختياره في أفعاله- أن الجبر عاد إلى الساحة من جديد بسبب ما طرأ من أوضاع سياسية أعادت بالمسلمين إلى فكرة الجبر من جديد. بل يقولون: إن بدايات هذه العودة كانت مع تنازل الحسن عليه السلام عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنهما- الذي قام بدوره بترويج فكرة الجبر، وأن خلافة للناس إنما كانت بقضاء الله وقدره، حتى يوحي للناس بأن ملكه وخلافته للمسلمين لم يكن باختياره هو، بل كان بقضاء الله وقدره منذ الأزل، وروج لفكرة أن الإنسان مجبر في أفعاله حتى لا يخرج الناس عليه ولا يرفضوا ملكه وخلافته. أي شجع مذهب الجبر لأغراضه السياسية.

وقد رد وأنكر هذا الكلام أصحاب الحديث من أهل السنة وأتباع محمد بن عبد الوهاب أو -من يسمون بالسلفية المعاصرين- وقالوا: إن هذه لأكذوبة افترتها المعتزلة والخوارج ومؤرخو الشيعة من أمثال المسعودي في كتابه "مروج الذهب"، وابن أبي حديد في "شرح نهج البلاغة"؛ لأنهما من الشيعة والمعتزلة، والطبراني في تاريخه، وقام بالرد عليهم فنه غير قليلة ومنهم الشيخ سليمان بن صالح الخراشي الذي يقول: "وفي ظني أن أول من أشاع هذه الفرية على معاوية -رضي الله عنه- المعتزلة الأوائل الذين أبغضوا الأمويين لأسباب عديدة؛ من أهمها: أن عقيدتها في القضاء والقدر سنية، بخلاف عقيدة المعتزلة القدرية، ولهذا أطلقوا على كل من خالف عقيدتهم البدعة بأنه جبري!، ومنها: أن عقيدتهم في تسوية الخروج على حكام المسلمين تخالف عقيدة أهل السنة التي تأمر بعدم الخروج على الحاكم المسلم الجائر، وتلزم المسلمين بطاعته في غير معصية الله؛ حفظاً لوحدهم ودمائهم، وهي عقيدة مرجعها أقواله صلى الله عليه ولهذا فقد شن رجال المعتزلة وسلم- الأمرة بذلك، فليست من اختراع معاوية أو غيره من أهل السنة؛ كما يتوهم الثوريون أتباع المعتزلة. حملتهم على دولة بني أمية السنية، متوافقين في ذلك مع الروافض".⁴²

- انظر المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، عمار، ص 23، وباب المعتزلة من كتاب المنية والأمل، للمرتضى، ص 36.8

- القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق، أحمد بن الحسين، ت، عبد الكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 2010م، ص 7-37.8

- المرجع السابق، ص 38.334

- النسفي، ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ت، حسين آتاي وشعبان علي دوزكون، ط1، منشورات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، 39

أنقرة، 2003م، ج2/ص 173-174، بتصرف.

- عمار، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 40.25

- المصدر السابق، ص 41.26

- الخراشي، سليمان بن صالح، كذبتان سياسيتان على معاوية رضي الله عنه مع تفنيدهما، مقال من موقع صيد الفوائد، تاريخ الأخذ 2017/9/30.42

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

وعند مراجعتي لبعض الكتب التي تخص المعتزلة أو الشيعة عثرتُ على كلام للجاحظ- ومعلوم أنه معتزلي في مذهبه- يقول: " فعندما استوى معاوية على الملك، واستبد على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه عام الجماعة، وما كان عام جماعة بل كان عام فرقةٍ وقهرٍ وجبريةٍ وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكاً كسروياً، والخلافة منصباً⁴³ قيصرياً..".

كما وجدتُ عند ابن منظور كلاماً يؤيد رأي المعتزلة والشيعة في سيدنا معاوية -رضي الله عنه- فيقول: بعد أن قام معاوية⁴⁴ فحمد الله معاوية وأثنى عليه، ثم قال: هذه الخلافة أمر من أمر الله، وقضاء من قضاء الله..". خطيباً في أهل كوفة " كما وجدتُ عند الدينوري أيضاً كلاماً من هذا القبيل عندما سألتُه أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- لما جعل يزيد ولي عهده⁴⁵ والخليفة من بعده قال لها: " وإن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم..". ويرى الباحث المغربي عبد المجيد معلومي أن " نتائج الفكر الجبري خطيرة على المجتمعات والأفراد، لأنها تصير الفرد لا قيمة له، والمجتمع خشبة بين يدي الأمواج، وتزرع في النفوس التواكل والتواني. وفي الجبر محو التكليف، وهدم الشريعة، وإبطال لحكم العقل. ولا يمكن أن يتصور دور العقل والإنسان مسلوب الحرية.

ويبدو أن فكرة الجبر كانت لها علاقة وثيقة بالواقع الاجتماعي، والصراع السياسي الذي وجد في الصدر الأول، لأن السلطة الأموية قد تبنت هذا المذهب، وتصدرت للدفاع عنه، وأشاعته في مختلف الأوساط الخاصة لدى العامة. وإذا كان الله هو خالق الأفعال الإنسانية كما تقول الجبرية، أي أن الإنسان مسير، وكل ما فعل مقدر، فالحاكم الظالم ليس مسؤولاً عن أفعاله، ولا يستطيع أحد لومه، بل هو أداة الله التي تنفذ بواسطتها الإرادة الإلهية"⁴⁶.

وقال القاضي عبد الجبار: "أول من قال بالجبر وأظهره.. معاوية.. وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله، ومن خلقه ليجعله عدواً⁴⁷ فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاًه الأمر. وقشا ذلك في ملوك بني أمية". أما الباحث المحقق علي سامي النشار فيرفض هذا الكلام، ويرد على كل أولئك السابقين بقوله: " ولقد قيل: إن الأمويين قد عاونوا على نشر هذه الحقيقة، إذ فيها تثبيت لأقدامهم، وإحياء للمسلمين بأن حكمهم للمسلمين، وهم أبناء الطلقاء وأعداء الرسول القدامى- إنما هو قدر من الله، كتبه الله عليهم في علمه القديم السابق، إن صح هذا ولعل ما يؤيده محاربة الأمويين للقدريين..⁴⁸ ولكنني لا أرى أبداً أن عقيدة الجبر قد نشأت في الشام عن هذا الطريق". فعلي النشار يضعف هذا الرأي، بل ينكر الفكرة من أساسها؛ لأنه علل وجود عقيدة الجبر المنتشرة في الشام بقوله: " لقد كانت عقيدة الجبر منتشرة في كل مدارس الروحية في العالم الإسلامي، إنها صفة لكل عابد ومنتزه ومتصوف خلال الأجيال وفي كل الأمم على اختلاف أنواعها، ثم إن عقيدة الجبر كانت راسخة في البصرة كما كانت راسخة في الكوفة والمدينة، ولدى كل طوائف العباد.. لقد انحنى العباد جميعاً للمشينة الإلهية وللأمر الإلهي في كل مكان وزمان، قد يقال: إنها كانت أظهر عند⁴⁹ المسلمين لدى أهل الشام فليكن".

أما الباحث حسن مروة ينفي هو الآخر بدوره وجود علاقة بين الجبرية والدولة الأموية، رغم وجود تلائم بين أفكار الجبريين وسياسة خلفاء بني أمية.

والحقيقة التي ينبغي أن لا يغفل عنها الباحث هو أن هذا الخلاف يعود جذوره إلى مسائل عقديّة وسياسية بين أهل السنة والجماعة من طرف والمعتزلة والشيعة من طرف آخر منذ القديم، وقد سكت عليها الكثير من العلماء والباحثين؛ لأنها تحتمل الصواب كما تحتمل الكذب؛ فمن المحتمل أن يكون معاوية ومن جاءوا من بعده أعادوا القول بالجبر؛ لأن المسألة تخدمهم من طرف؛ ولأن معاوية من البشر فهو ليس بمعصوم، كما أن الدنيا خضرة حلوة ويتنافس الناس عليها بكل الأشكال، ويستخدمون كل الطرق والوسائل للحفاظ عليها، ولا يستثنى سيدنا معاوية من هذا الأمر؛ لأنه أيضاً من البشر، وتنازع نفسه على السلطة والإمارة كبقية البشر، وتحتل الكذب أيضاً؛ لأن المعتزلة أيضاً لم يوفروا طريقة ولا حجة للطعن فيمن يمثلون أهل السنة والجماعة خاصة من الأشاعرة والماتريدية إلا واستخدموها في تشويه صورتهم؛ لينبتوا أحقية مذهبهم. كما لا يخفى على أحداً افتراءات الشيعة على جميع أهل السنة والجماعة، ناهيك عن سيدنا معاوية الذي حاول أن يستأصل شافتهم، وقتل الكثيرين من أمرائهم، أولهم سيدنا علي -عليه السلام-؛ لذا لا يسعني في هذا المجال إلا السكوت عن بيان أحقية أي الفريقين، وترجيح أحدهما على الآخر؛ لأن ما وجدته في كتب التاريخ لا تصل إلى درجة الاحتجاج به؛ لأنها لا تحمل سنداً صحيحاً، فمعلوم أن المؤرخين يضعون في كتبهم كل شيء دون ضابط معين يبين الصحيح من غيره، فهم كما يقال عنهم حطاب الليل، يذكرون الغث والسمين، ولا يمكن تصديق كل ما يقول به أهل السنة والجماعة عن معاوية؛ فأغلب من كتب عن معاوية حاولوا تبرئته من كل أثم ومعصية، وكأنه نبي مرسل أو ملك نازل من السماء، وهذا لعمرى إفراط من طرف وتقريب من الطرف الآخر، والله أعلم بالحقيقة.

المرحلة الرابعة: مرحلة القول بالكسب من طرف الأشاعرة والاختيار من طرف الماتريدية

بعد أن نشط مذهب الاعتزال، وانتشر في دولة الإسلام، وتبنى فكرتهم بعض الخلفاء، وأجبروا الناس، وخاصة العلماء باعتناقه، ظهر قول جديد في مسألة الجبر والاختيار عن طريق الإمام أبي الحسن الأشعري، الذي كان أول أمره معتزلياً، فكان يقول بقول المعتزلة في كل شيء، ثم أعاد بعد ذلك النظر في معتقدات المعتزلة، فوجد فيها خلطاً كثيراً فقام بشرح فكرة الكسب؛ التي أصلها في كتاب الله تعالى. بل تبرأ من المعتزلة وأخذ يرد عليهم ويكشف أخطاءهم، ويهتك عورهم حتى جاء في كتاب تاريخ الإسلام أن الفقيه أبو بكر

- الجاحظ، عمرو بن نحر بن محبوب، الرسائل للجاحظ، ت، عبد السلام بن هارون، بدم، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ-1964م، ج10، ص43.

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، مختصر تاريخ دمشق لابن عساکر، ت، روحية النحاشيوآخرون، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1402هـ-1984، ج85/9.

- الدينوري، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ت، خليل منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1977م، ج1/ص145.

- معلومي، عبد المجيد، منهج علماء الأشاعرة في خلق الأفعال، مجلة الجذوة، المجلس العلمي الأعلى، العدد الأول، أبريل 2013، تاريخ الأخذ، 2018/7/15.

- القاضي، عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، طبعة القاهرة، ج8، ص47.

- النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، طبعة القاهرة سنة 1969 م، ج3/ص286.

- القاضي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج8، ص49.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

كما ذكر ابن النديم أن أبا الحسن⁵⁰ الصيرفي قال: " كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى نشأ الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم". الأشعري قال: في خطبة له بعد بقاءه في منزله عدة أيام ثم خرج على الناس وفي يده كتب ودفعا إليهم وقال: " أيها الناس من عرفني فقد عرفني، و من لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي: أنا فلان بن فلان. كنت أقول بخلق القرآن وأن الله تعالى لا يُرى بالأبصار. وأن أفعال⁵¹ الشر أنا فاعلها، وأنا تائب مقلع، متصدّ للرد على المعتزلة ومخرج لفنائهم".

وقد أوضح الأشعري معنى الكسب بقوله: " أن يكون الفعل بقدره محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدره قديمة، فهو فاعل خالق،⁵² ومن وقع منه بقدره محدثة، فهو مكتسب، وهذا قول أهل الحق".

وهو يريد بكلامه أن الفعل إذا كان الله هو فاعله الحقيقي أطلق على فاعله خالق، وإذا كان الفعل للعبد فلا يجوز أن يقال أنه خالق للفعل، بل يقال له مكتسب للفعل؛ لأن لفظة الخالق لا تطلق إلا على الله تعالى، وأما الإنسان فقد أسند الله إليه الفعل في القرآن تحت اسم الكسب.

وقد حاول الإمام الأشعري أن يبين هذا الكلام في كتاب آخر له يسمى "اللمع"، ويرد فيه على من ينكرون هذا المعنى بقوله: "إن قال قائل: لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ).

. وقال عن الاستطاعة: "55 فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم"⁵⁴ وقال: (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).⁵⁶ واختلف الناس في معنى مكتسب؟.. و الحق عندي أن معنى الاكتساب: هو أن يقع الشيء بقدره محدثة، فيكون كسباً لمن وقع بقدرته".⁵⁷ وقد شرح هذا الكلام المجمل بشيء من التوضيح في كتابه الآخر -اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع-.

وهذا يعني أنه يقرر بكل صراحة أن الاستطاعة تكون مع الفعل حال حدوثه، بحيث لا يتقدم على الفعل، ولا يتأخر عنه، وهذه الاستطاعة تكون من الله تعالى.

وقد حاول أغلب علماء الكلام الذين جاؤوا من بعده ممن التزموا بمذهبه أن يوضحوا ما قاله هو-أي الإمام أبو حسن الأشعري-⁵⁸، وفي مقدمتهم شيخ المتكلمين ابن فورك(ت406هـ) والباقلاني والبغدادي والجويني والغزالي وسيف الدين الأمدي والشيخ البوطي.

وأما الشيخ محمد محمود الماتريدي (أبو منصور 333ت) ومن بعده تلامذته فقد اختاروا كلمة الاختيار بدلاً من الكسب أو الجبر وقالوا: إن معنى الاختيار في أفعال الإنسان هو استعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً.⁵⁹

والاختيار والاستطاعة تأتيان بمعنى واحد؛ لذا تجد الماتريدي يستعملون كلمة القدرة والاستطاعة أكثر من استعمالهم لكلمة الاختيار، وهم عندما يستخدمون الاستطاعة والقدرة يقصدون قدرة العبد على اختيار الفعل أو تركه حقيقة لا مجازاً، وقد قال شارح بحر⁶⁰ الكلام للإمام النسفي - الشيخ ولي الدين محمد صالح الفرفور: " الاستطاعة: هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل".

والغزالي يقول: والإمام أبو حنيفة يثبت للعبد قدرة على الفعل حقيقية كما يثبت له اختياراً عندما قال: " إن أبا حنيفة وأصحابه⁶¹ قال إحداهن الاستطاعة في العبد فعل الله، واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً".

وهذا مخالف لما قرره الأشعري؛ لأن الإمام الأشعري يثبت للإنسان قدرة غير حقيقية أو هي مجازية لأنها قدرة غير مؤثرة.⁶² والاستطاعة عند أبي المعين النسفي هي: صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات.

وعند التحقيق في المسألة نجد أن الماتريدي يتفقون مع الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي من كسب العبد، وهذا الكسب ناتج عند اختيار العبد للفعل على تركه. إذن فهما متفقان في جوهر هذه المسألة وقواعدها الأساسية، وإن اختلفا في بعض الجزئيات البسيطة التي لا تؤثر في جوهر الفكرة وقواعدها.

وخلاصة القول: إن مضمون نظرية الكسب يبين أن أفعال الإنسان مخلوقة لله -تعالى- سواء كانت خيراً أو شراً، والإنسان يكتسبها ولا يخلقها، ويُحاسب على كسبه الذي عرفه الأشاعرة باقتران قدرة الإنسان للفعل، وهي قدرة حادثة بالفعل الذي يريد القيام به دون أن يكون لقدرته أثر في إيجاد الفعل، والقدرة الحادثة تحصل عند الفعل لا قبله ولا بعده، فإذا عزم الإنسان على الفعل، وتوجه إليه عزمه أوجد الله فيه استطاعة تقترن بالفعل الذي عزم عليه خيراً كان هذا الفعل أو شراً، و يخلق الله الفعل الذي أراد الإنسان.

وكان هذا القول من الإمام أبي الحسن الأشعري -أي القول بالكسب - محاولة منه للتخلص من القول بالجبر عند الجهمية، والتوسط في الاعتقاد بين الجبرية والقدرية، وهو تعبير صادق عن حرية الإنسان في كونه حر مختار في أفعاله، ومحاولة منه للفصل بين أفعال الله -تعالى- التي يطلق عليها الخلق والإبداع، وبين أفعال الإنسان التي يطلق عليها لفظ الكسب والاختيار، وهي مسألة سهلة

- الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت، عمر عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، 1407هـ-50-1987م، ج24/155.

- ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد الرزاق البغدادي، الفهرست، إبراهيم رمضان، ط2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1407هـ-1977م، ص 225/51.

- الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت، أحمد جاد، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1420هـ-2009م، ص 304/52.305- سورة الصافات: 37/53.96.

- سورة السجدة: 32/54.17.

- الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ت، محمد أمين الضناوي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1433هـ-55-2012م، ص 43.

- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 56.305.

- ينظر الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 58 وما بعدها 57.

- الباقلائي، محمد بن طيبي أبو بكر، الإنصاف، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000 م، ص 43. والجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو 58 المعالي، الإرشاد إلى فواعل الأدلة في أصول الاعتقاد، بد ط، مكتبة الثقافة الدينية، ص 178. و الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ط 2، دار الكتب العلمية، ت، عبد الله محمد الخليلي، 2015م، ص 56/57. الأمدي، علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين، أبحار الأفكار في أصول الدين، أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م-1423هـ، ج2/ص 14. والبوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ط33، دار الفكر، دمشق، 1434هـ-2013م، ص 162-164.

- ينظر في تبصرة الأدلة في أصول الدين، للنسفي، ج2/ص 113. 59.

- النسفي، بحر الكلام، ص 78. 60.

- الغزالي، أبو حامد، الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، ت، عبد الله عبد الحميد عرواني، ط1، دار القلم، دمشق، 1424هـ، 61.

2003م، ص 8.

- النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ج2/ص 114. 62.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

ومفهومة وإن لم يقتنع بها بعض أصحاب المذاهب الكلامية الأخرى الذين يحاولون جاهدين أن لا يفهموا مسألة الكسب عند الأشاعرة، سواء عن حسن نية منهم، أو عن سوءها.

المرحلة الأخيرة: مفهوم الحرية المعاصر كما فهمه أتباع محمد بن عبد الوهاب (الوهابية)

بعد تلك المراحل استقر مفهوم الحرية على تلك الآراء المتعددة، ولكل رأي مذهب، يرى الحق والصواب معه، حتى خرجت في القرن التاسع عشر جماعة الوهابية التي تسمت بالسلفية، وقالت أيضاً بأقوال: هي قريبة من آراء الأشاعرة والماتريدية وإن كانت ترفض مسألة الكسب عند الأشاعرة، وتدعي أن الكسب جبر محض-، ولكن بلباس غير لباس الجبرية، ومن أهم أقوالهم التي جاءت على لسان أحد شيوخهم المعاصرين حيث يقول: " يؤكد السلف أن القرآن الكريم ثبت في وضوح وجلاء بالنصوص العديدة وجود وجهين لأفعال البشر :

⁶³الأول: هو كون الفعل مخلوقاً لله ومقدراً بمشيئته وواقعاً ككل شيء في الكون بفاعليته تعالى كقوله: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ).
⁶⁴ (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ).

الوجه الثاني: وهو كون هذا الفعل في نفس الوقت مختاراً للعبد ومكتسباً باستطاعته ومفعولاً بفاعليته منسوباً إليه بهذا الاعتبار. وقال: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ⁶⁶) وقال: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا).⁶⁵ فقال تعالى: (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ).
⁶⁷نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ).

ففرقوا بين أمر الله الكوني المتعلق بالربوبية وأمره التشريعي المتعلق بالعبودية، ومن ثم فالفعل البشري إذا وقع باختيار الإنسان ونيته مخالفاً لشرع أو لأمر الله التشريعي كان معصية وشرراً.

ووجه الشر هنا ليس منسوباً لله إلا أن الله هو خالق الفعل سواء كان خيراً أو شراً، فالله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء فقال: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ⁶⁸) حتى معاصي العباد وهو الذي أقرهم على فعلها لأنه تعالى شاء أن يبتليهم". وقال سبحانه وتعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ⁶⁹ سَمِيعًا بَصِيرًا).
⁷⁰عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ).

" ومن ثم تصبح الاستطاعة البشرية والأشياء الطبيعية وأفعالها المخلوقة لله كلها أفعال وتأثيرات احتمالية يتساوى بها جميعاً⁷¹ وقوع الشر والخير."

كما يقولون بالمراتب الأربع للقدر وأن للعباد قدرة على أعمالهم، ويقول ابن القيم: -رحمه الله- " والصواب أن يقال تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله تعالى إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والدواعي إلى فعله فيضاف الفعل إلى قدرة العبد⁷² ". إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق

والمراتب الأربعة هي: العلم والكتابة والمشية والقدرة. وهم يفرقون بين أراءتين: الأولى: الإرادة الشرعية والثانية: الإرادة الكونية.

والمتمثل في هذا الكلام يجد أنهم يثبتون إرادة مطلقة للفرد وهذه الإرادة مخلوقة بينما الماتريدية والأشاعرة يثبتون أن للفرد إرادة العبد مطلقة عندهم، وعند الباقيين الإرادة جزئية وهي مخلوقة عند الجميع والله أعلم.. إرادة جزئية وهذه الإرادة أيضاً مخلوقة

الخاتمة

أخيراً أستطيع أن أقول: إن مذهب أهل السنة والجماعة- وهما الأشاعرة والماتريدية والسلفية- هو المذهب الوسط بين القدرية الذين ينفون مشيئة الله لأفعال العباد، وينفون أن يكون الله عز وجل خالق أفعال العباد، ويعتبرون أن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، وبخالفون الجبرية الذين ينفون الإرادة عن العبد ويعتبرون أن العبد مجبور بكل أفعاله، ولا إرادة له مطلقاً، بينما أهل السنة يثبتون خلق الله لأفعال العباد، ويقررون بحرية العبد لاختيار أفعاله دون جبر من الله، بل للعبد إرادة وحرية في اختيار أفعاله وهذا القسم يحاسب عليه العبد، بينما الأفعال المجبر عليها العبد كيوم ولدته ويوم موته ولونه وشكله وما شابه فهذه الأفعال مجبر عليه الإنسان لذلك لا يحاسب عليها.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ت، خليل منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1977م.
- د يورانت، وليام جيمس، قصة الحضارة، ت، زكي نجيب محمود وآخرون، ط1، دار الجيل، بيروت، 1408هـ، 1988م.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ت، السيد محمود سيد وسيد عمران، بدط، دار الحديث، القاهرة، 2005م_1425هـ.

- سورة الأعراف: 63.54/7

- سورة الزمر: 64.62/39

- سورة الكوثر: 65.28/81

- سورة آل عمران: 66.97/3

- سورة البقرة: 67.286/2

- محمود عبد الرزاق، مفهوم القضاء والقدر وعلاقته بالحرية، ص 68.35

- سورة الإنسان: 69.2/76

- سورة الملك: 70.2-1/67

- محمود عبد الرزاق، مفهوم القضاء والقدر وعلاقته بالحرية، ص 36. 71

- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ت، السيد محمود سيد وسيد عمران، بدط، دار الحديث، 72

القاهرة، 2005م_1425هـ.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد الرزاق البغدادي، *الفهرست*، إبراهيم رمضان، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ-1977م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*، ط1، دار الفكر ببيروت، ط1، 1410هـ، 1999م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، *مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر*، ت، روحية النحاشي وأخرون، ط1، دار الفكر، دمشق، 1402هـ-1984م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، ت، محمد أمين الضناوي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1433هـ-2012م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، ت، أحمد جاد، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1420هـ-2009م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، *الإبانة عن أصول الديانة*، ت، صالح بن مقبل العيصي، ط1، دار الفضيلة، الرياض، 1430هـ.
- الأصفهاني، أبو قاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، *المفردات في غريب القرآن*، ت، صفوان عدنان الداودي، بد، ط، دار القلم ودار الشامية، دمشق وبيروت، 1412هـ.
- الأمدى، علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين، *أبكار الأفكار في أصول الدين*، أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م-1423هـ.
- الباقلائي، محمد بن الطيب أبو بكر، *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام*، ت، أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م-1428هـ.
- الباقلائي، محمد بن طيب أبو بكر، *الإنصاف*، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000 م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ط2، دار الفكر، دمشق، 1997م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، *كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق*، ط33، دار الفكر، دمشق، 1434هـ-2013م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، *القضاء والقدر*، ت، محمد بن عبد الله آل عامر، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 2000م/1421هـ.
- الجاحظ، عمرو بن نحر بن محبوب، *الرسائل للجاحظ*، ت، عبد السلام بن هارون، بد، ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ-1964م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، بد، ط، مكتبة الثقافة الدينية.
- الخراشي، سليمان بن صالح، *كذبتان سياسيتان على معاوية رضي الله عنه مع تفنيدهما*، مقال من موقع صيد الفوائد، تاريخ الأخذ 2017/9/30هـ.
- الديلمي، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو، *الفردوس بمأثور الخطاب*، ت، السعيد بن بسبوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ - 1986م.
- الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، ت، عمر عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ-1987م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، *الملل والنحل*، ت، سعيد الغانمي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2013.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير*، ت، حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1983م-1404هـ.
- العميري، سلطان بن عبد الرحمن، *فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها*، ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، بيروت، 2013م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ط2، دار الكتب العلمية، ت، عبد الله محمد الخليلي، 2015م.
- الغزالي، أبو حامد، *الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار والعبادات والأخلاق*، ت، عبد الله عبد الحميد عرواني، ط1، دار القلم، دمشق، 1424هـ، 2003م.
- القاضي، عبد الجبار بن أحمد الهمداني، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، ط1، الشركة العربية، 1380هـ.
- القاضي، عبد الجبار بن أحمد الهمداني، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، طبعة القاهرة.
- القاضي، عبد الجبار بن أحمد، *شرح الأصول الخمسة*، تعليق، أحمد بن الحسين، ت، عبد الكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 2010م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، *الرسالة القشيرية*، ت، عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشريف، بد، ط، دار المعارف، القاهرة، بد، ت.
- المرتضى، أحمد بن يحيى، *باب نكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل*، ت، توما أنولد، دار المعارف السلطانية، حيد آباد، 1316هـ.
- النسفي، ميمون بن محمد، *بحر الكلام*، ت، ولي الدين محمد صال الفرفور، ط2، دار الفرفور، دمشق، 2000م-1421هـ.
- النسفي، ميمون بن محمد، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، ت، حسين آتاي وشعبان علي دوزكون، ط1، نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة، 2003م.
- النشار، علي، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، طبعة القاهرة سنة 1969 م، ج3/ص286.
- 1996م - بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، - صليبا، كمال، *المعجم الفلسفي*، بد، ط، بد ت.
- عبد الرزاق، محمود، *مفهوم القدر و الحرية عند أوائل الصوفية*، رسالة في مرحلة الماجستير، في جامعة ملك فيصل، لم تطبع، من موقع المكتبة الشاملة.
- عمارة، محمد مصطفى عمارة، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ-1988م.
- عمارة، محمد، *مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين*، ط1، دار السلام، القاهرة، 1433هـ، 2012م، ص 20-22.
- قاسم، عبدالستار، *الحرية والتحررية والالتزام في القرآن*. مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع، نابلس، 2012.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- مروة، حسين، *النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، بد، ط، بيروت، 1978.
- معلومي، عبد المجيد، منهج علماء الأشاعرة في خلق الأفعال، مجلة الجذوة، المجلس العلمي الأعلى، العدد الأول، أبريل 2013.
- مودود، عبد الله بن محمود، *الاختيار لتعليل*، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ، 2005م.

Kur'an'ın İnsan Hürriyetine Bakışı

Arş. Gör. Nihat DEMİRKOL

Iğdır Üniversitesi

Özet

Kur'an inşa ettiği toplumları köleleştirmemiştir. Aksine onları kölelikten kurtarıp hürriyetlerine kavuşturmuştur. Bunu başarmasının en büyük sebebi ise hürriyete olan bakış açısıdır. Kur'an'ın hürriyete olan bakış açısı insanların bakış açısından farklıdır. İnsanlar, hiçbir şeyin emri altına girmemeyi hürriyet olarak kabul ederlerken Kur'an, insanların sadece Allah'a abd olmakla hür olacağını kabul etmektedir. Kur'an'a göre mutlak manada özgürlük Allah'a kul olmakla gerçekleşir. Başka bir ifadeyle "hür" kavramı, zıt anlamlısı olan "abd" kavramından geçerek gerçek anlamını ifade etmektedir. Zıt anlamında kendisinin gerçek anlamını bulan bir kavramdır hürriyet. Kur'an, insanlara hürriyetlerini vermiştir. Fakat bu hürriyet hiçbir zaman yasaları aşmamıştır. Mesela insanlara ifade hürriyetini verirken başkalarına hakaret etmeyi de yasaklamıştır. Kur'an, insanın insana, puta, maddeye veya sebeplere taparak onlara köle olmasını kesin bir dille yasaklamıştır. Kur'an'ın hürriyet anlayışını Hz. Meryem örneği üzerinden anlayabiliriz. Hz. Meryem'in annesinin karnındayken Allah'a hür olarak adanması Kur'an'ın bakış açısını yansıtmaktadır. Hür olmanın yolu Allah'a kul olmaktan geçtiğini bize ifade etmektedir.

Anahtar Kavramlar: Kur'an, İnsan, İnanç, Düşünce, İfade.

QUR'AN'S OVERVIEW OF HUMON

Abstract: The Qur'an has not enslaved the societies it has built. On the contrary, he freed them from slavery and freed them. The most important reason for this is the perspective of freedom. The perspective of the Qur'an is different from the point of view of people. People accept not to enter under the command of anything, while the Qur'an recognizes that people will be free only to be god. According to the Qur'an, in absolute sense, freedom comes from being a servant of Allah. In other words, the concept of free " slave" its true meaning through the concept of it us it, which is the opposite. Freedom is a concept that finds its true meaning in the opposite sense. The Qur'an has given freedom to people. But this freedom has never exceeded the law. For instance, it also prohibited people from insulting others while giving freedom of expression. The Qur'an strictly forbids man to be a slave by worshipping man, puta, matter or reasons. The concept of freedom of the Qur'an We can understand through the example of Mary. The fact that Mary was dedicated to Allah while she was in the womb reflects the Qur'an's point of view. The way to be free expresses to us that you have become a servant of Allah.

Key words : Qur'an, Human, Faith, Thought, Expression.

GİRİŞ

Hürriyet tarih boyunca önemini kaybetmeyen bir mevzudur. İnsanlar hürriyetleri uğruna çokça mücadele etmişlerdir. Aç ve susuz kalmışlar fakat hürriyet için verdikleri mücadeleden vazgeçmemişlerdir. İnsanlık tarihi boyunca gündemde olan hürriyet mevzusuna, insanlık tarihinin akışına müdahale eden vahyin bu meseleye değinmesi kaçınılmazdır. İnsanlar birbirlerini köle yaptıkları halde Kur'an, onlara hürriyetlerini vermiştir. İnsanlar birbirlerine zaman içerisinde farklı yollarla hürriyetlerine müdahalede bulunurken Kur'an indiği günden beridir çizdiği hürriyet profili aynıdır. Mesela Kur'an insanlara inanç, düşünce ve ifade özgürlüğünü vermiştir. Zamanın geçmesine rağmen Kur'an'ın verdiği bu özgürlükler değişmemiştir. İnsanlarda birbirlerine ifade özgürlüğü tanımaktadırlar. Fakat işin içine menfaat veya başka şeyler girince kimse özgürlük diye bir şey tanımamaktadır. İnsanların akla ipotek koyma usulleri zaman içerisinde farklılık gösterebilmektedir. Eskiden bazıları kendilerinin hoşuna gitmeyen ifadeler karşısında insanları kılıç zoruyla susturup onların akıllarını ipotek ederken günümüzde ise dini alet ederek aynı şey yapılmaktadır. Dindar kimliğe mensup bazı insanlar kendisinin peşinden gelen insanların yerine düşünüp karar verme yetkisine sahip olmuşlardır. Tebaları sadece talimat bekler şekilde tutulmuş ve akıllarını kullanılmaları engellemişlerdir. Her iki usulün neticesi de insanlardan özgürlüklerin alınması olmuştur. Fakat Kur'an ilk gün verdiği özgürlüğü bugün de tanımaktadır. Kur'an'ın çizdiği hürriyet profili nettir. İnsanların ki ise zamanla menfaat veya başka şeyler için değişkenlik gösterebilmektedir.

Bu bildiride Kur'an'ın insan hürriyetine bakış açısını tespit etmek için hür kavramının Kur'an'da ve Hadiste kullanımı, Kur'an'ın insana verdiği üç temel hürriyet olan inanç, düşünce ve ifade hürriyetlerinden bahsedecek ve mutlak manada hürriyeti Hz. Meryem'in hür olarak Allah'a adanması örneği üzerinden ortaya koyarak daha muharrir bir toplumun inşasına katkıda bulunmaya çalışacağız.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

1. HÜRRİYET KAVRAMI

Hür kelimesi "abd" anlamındaki köleliğin zıttıdır. Arap dilinde "ıtk" عتق ve "hürriyyetun" حُرِّيَّة kavramlarıyla ifade edilmektedir. Hürriyet kavramı sözlükte kişinin üzerine hiçbir şeyin hakim olmaması, saf, kerim, cömert, serbest, bağımsız, güzel, şerefli, asalet anlamlarına gelmektedir.¹ Hürriyet kelimesi Türkçemizde “Herhangi bir kısıtlama, zorlama ya da şarta bağlı olmayan, serbest, hiç kimseye bağlılığı olmayan, başka bir gücün tesiri altında bulunmayan, kendi kendine hareket edebilen, denetlenmeyen, tutuklu olmayan, kendi düşüncesiyle karar veren” olarak açıklanmıştır.²

Hür kavramı farklı şeyler için de kullanılmıştır. Mesela güzel ve özlü bir söz için "Hürri'l-keîâm", meyvenin iyisine "Hürri'l-fakihe" denilirken evin en güzel yeri ise "Hürri'd-dâr" şeklinde ifade edilmiştir.³

Hürriyet kavramına mabede adanmak, dünyevi işlerden feragat ederek Allah'a yönelmek anlamı da yüklenmiştir.⁴ Bu tanım hürriyet kavramının sözlük anlamının dışında bir tanımlamadır. Hürriyet kavramının terim anlamı diye de hamletmek mümkün olabilir. Çünkü Âl-i İmran suresinin 35. ayetinde benzer anlam yüklenmiştir. Ayette "Hani, İmran'ın hanımı şöyle demişti:'Ya Rabbi! Karnımdaki çocuğu özgürleştirmiş olarak sırf sana hizmet etmesi için adadım.' Benden kabul et. Şüphesiz ki Sen Semi'sin - Alîm'sin."(Âl-i İmran 3/35) şeklinde geçmektedir. Yapılan tanımlama ayetin anlamına uygun düşmektedir. Zaten bizim de ilerde üzerinde duracağımız nokta bu ayettir. Bu ayet İslam'ın hürriyet anlayışını ortaya çıkarmaktadır.

Hürriyet ile ilgili diğer önemli bir durum da şudur: Hürriyet kavramı bir konu üzerinde sadece karar vermek veya mülahaza etmek demek değildir. Aynı zamanda mülahaza edilen şeyin uygulamaya dökülmesi de söz konusudur.⁵ Yani hürriyet sadece düşünmek ve ifade etmek değil aynı zamanda tatbik etmeyi de kapsamaktadır.

Hürriyet kavramı abd kavramının karşılığıdır. Bu iki zıt kavram Araplarda çok önemlidir. Arapların bir kısmı köleyken bir kısmı ise hür olan insanlardır. Cahiliye şiirlerinde köle ve hür kavramları beraber ifade edilmiş ve bedenen köle olanlar benliklerinin, izzetlerinin ebediyen hür olduklarını şöyle ifade edilmiştir.

إِنْ كُنْتُ عَبْدًا فَتَنْفِسي حُرَّةٌ أَبَدًا

¹ Ebu'l Fazl Cemâleddin İbn Manzur el-Ensârî er-Rufaî, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1994, X, 234. ; Ebu'l Fayz Muhammed b. Abdurrezzak el-Heseni ez-Zübeydî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Dâru'l İhya-i Turasi, Beyrut, 1984, X, 587. ;Râgîb el-İsfehânî, *el-Müfredat'u Elfazi'l-Kur'an*, Dâru'l Fikr, Beyrut, 2010, 110.

² Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, TDKY., Ankara, 2011, 1869.

³ Mustafa Çağrıncı, “Hürriyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18, 502.

⁴ Halil b. Ahmet el-Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebet'u Lübnan, Beyrut, 2004, 150. ;İbrahim Mustafa, *Mu'cemu'l Vasit*, Kahire, 1972, 207. ;Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir er-Razî, *es-Sihah*, Dâru'l Marife, Beyrut, 2010, 130.

⁵ Mehmet Akgün, "Dağarcık Dergisinde Felsefeye Verilen Önem", *Felsefe Dünyası Dergisi*,22 (1996) 21.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

“Eğer köle olsam dahi benliğim ebediyen özgür olur.”⁶

Hürriyet kavramının sözlük ve terim anlamlarına değindikten sonra şimdi de Kur'an'daki kullanımına değinmek istiyoruz.

2. KUR'AN'DA KELİME OLARAK KULLANIMI

Hürriyet kavramı Kur'an'da türevleriyle beraber toplamda 8 yerde zikredilmektedir. Aslında Kur'an'da hürriyete işaret eden pek çok ayet bulunmaktadır. Fakat hür kavramı olarak 8 defa geçmekte ve daha çok hukuki anlamda kullanılmaktadır.⁷

Hür kelimesi kısas konusunda kölenin karşıtı olarak Bakara 2/178. ayetinde iki defa tekrar edilmiştir. Nisa 4/92. ayette ise bir Müslüman'ın hata yaparak başka bir Müslümanı öldürmesi durumunda Allah keffaret olarak "Mü'min bir kölenin azad etmesi"ni şart koşmuştur. Burada hürriyet kavramı "Tahrir" şeklinde üç defa zikredilmiştir. Diğer bir ayette ise yeminin ve zıharın keffareti olarak yine "Tahrir" şeklinde geçmektedir.(Maide 5/89; Mücadele 58/4)

Hürriyet kavramı yukarıda ifade ettiğimiz anlamların dışında bir de çocuğunun mabede adanması şeklinde Âl-i İmran 3/35. ayette geçmektedir. Ayette hürriyet kavramı "Muharreren" olarak geçmektedir. İmran'ın karısı kızı olan Hz. Meryem'i hür olarak Allah'a adamaktadır.

Kur'an'da hürriyet, kavram olarak kefarete, kısasta eşitlik ilkesi ve insanların evladını mabede adaması manasında kullanılmaktadır. Ayetlerde bu şekilde kullanılması İslam'ın özgürlüğe verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Allah, her fırsatta insanları azat etme şartı koymuş ve bu yolla da yanlış fiillerde bulunan kullarını affetme yoluna gitmiştir.

3. HADİSTE KELİME OLARAK KULLANIMI

Hür kavramı Hz. Peygamberin hadislerinde de geçmektedir. Hz. Peygamberin geldiği coğrafyada kölelik yaygındı. Dolayısıyla Hz. Peygamber her fırsatta köle azat etmiş ve azat edilmesini istemiştir. Örneğin ramazan ayında eşiyle cima eden sahabeden birisine keffaretin ilk şartı olarak köle azat etmeyi şart koşmuştur. Peygamber efendimiz gerek sözleriyle ve gerekse fiilleriyle Âl-i İmran 3/35. ayetteki anlam çerçevesinde hareket etmiştir. Yani kendisi Allah'tan başkasına kul olmamıştır. İnsanları da aynı yola davet etmiştir.

Hz. Peygamber insanın hürriyetine çok önem vermektedir. Mesela bir kişiyi azat edene cehennemden azat olmayı şöyle va'd etmektedir. *"Kim mü'min bir köleyi azat ederse Allah'ta onun (kölenin) her uzvuna karşılık (azat edenin) her bir uzvunu ateşten azat eder."*⁸

⁶ Muhammed Ali Sirac, *el-Lubab fi Kavaid'i Lügat ve Alatu'l Edeb*, Daru'l-Fikr, Dımeşk, 1983, 182.

⁷ Muhammed Fuad Abdulbakî, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l Kur'an'il Kerim*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1945, 197.

⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Müsned-i Sahih*, Dâru'l-İhya-i Turasi, Beyrut, ts. İtk, 6.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hadislerde azat etme mevzusu sıkça geçmektedir. Azat etme mevzusu bazen ceza bazen günah ve bazen de ibadet olan durumlardır. Mesela ayetlerde ifade edilen zıhar veya yemin gibi meselelerde Allah, kişiye ceza alternatifi olarak kölenin azat edilmesini istemektedir. Bu kişi için yaptığı fiilin karşılığı olup ceza niteliğindedir. Günah olan şekli ise kişinin Allah rızası olmayıp put veya herhangi bir tagut için köle azat etmesidir. İbadet olan ise sadece Allah rızası için köle azat etmektir. En önemli nokta ise bu fiillerin hepsinin sonucunda insanın özgürleşmesi vardır.⁹

4. KUR'AN'IN İNSANLARA VERDİĞİ HÜRRİYETLER

Kur'an insanlara temel hak ve hürriyetlerini vermiştir. İslamiyet insanların bütün haklarını vahyin garantisi altına almıştır. Mesela Maide suresinin 5/28. ayette bir canı öldürenin bütün insanlığı ölmüş, bir canı ihya edenin ise bütün insanlığı ihya etmiş olacağını ifade ederek herkesin yaşam hakkını garanti altına almaktadır. Kur'an'ın insana verdiği birçok hürriyet vardır fakat biz örnek olarak inanç, düşünce ve ifade özgürlüklerini inceleyeceğiz.

4.1. İnanç Hürriyeti

Kur'an insanlara inanç hürriyeti vermektedir. Kılıç zoruyla kimsenin inanmasını istememektedir ve Müslümanlara böyle bir talimatı da yoktur. Allah zorlayan değil tam tersine ikna eden bir varlıktır. Herkes inancında serbesttir. İnsanlar istediği kutsala inanabilirler. İnançta zorlamanın olmadığını Kur'an şöyle ifade etmektedir.

لَا كْرَاهَ فِي الدِّينِ...

“Dinde zorlama yoktur...” (el-Bakara 2/256.)

Bu ayet hakkında üç görüş bulunmaktadır.

Birincisi; Ensar'dan bazıları için nazil olduğu rivayet edilmektedir. Rivayete göre Ensar'dan Müslüman olanlardan bazılarının çocukları Yahudi veya Hristiyan'dılar. Çocuklarını İslam'a girmeye zorlayan bu kişileri Allah ayeti kerime ile uyarmaktadır. Çocukları dahi olsa onları herhangi bir inanca inanmaya zorlanmasını istememektedir. Allah onların kendi iradeleriyle İslam'a girmesini istemektedir. Nitekim Hz. Peygamber çocuklarını zorlayan bu kişileri nazil olan bu ayetle onları bu davranıştan nehyetmiştir.¹⁰

İkincisi; Bu ayet ehli kitap hakkında nazil olmuştur. İslam toplumunda yaşayan gayr-i müslimler cizyelerini verdikten sonra hiçbir inanca zorlanamayacakları ifade edilmiştir.¹¹

⁹ Nihat Demirkol, "Kur'an'da İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü", İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 9/8 (Aralık 2017) 51.

¹⁰ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami'ul Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Dâru'l Hicr, Beyrut, 2000, V, 407-409.

¹¹ Ebu Muhammed b. İdris b. Manzur et-Temimi er-Razi İbn-i Ebi Hatim, *Tefsiri'l Kur'an'il Azim*, el-Memlektu'l-Arabiyyeti's-Suudiyeye, 1998, II, 494.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Üçüncüsü ise bu ayetin "Ey Peygamber kâfirler ve münafıklara karşı cihad et..." ayetiyle nesh edildiğini ifade edilmiştir.¹²

Allah bu ayette icbar ile imanı emretmemektedir. Temkin ve ihtiyar ile imanı emretmektedir. İnsanlar imana zorlansalar gerçekten iman etmezler. Emir ihtiyarı devreden çıkarmaktadır. Hâlbuki iman ile küfür açık bir şekilde birbirinden ayrılmıştır.¹³ İmanın yeri, mahalli kalptir. Oraya nüfuz etmek zordur. Bir başkasını zorla bir işe sevk etmek doğru değildir.

Kur'an'da inançta kişilerin serbest olduğunu ifade eden pek çok ayet bulunmaktadır. Değinilmesi gereken nokta şudur. İslam'da tebliğ vardır. Tebliğ ile inanç hürriyetini karıştırmak ortalığın karışmasına sebep olmaktadır. İnsanlara tebliğ etmekle vazifeliyiz ama onları zorla inandırmakla vazifeli değiliz. Ayette de ifade edildiği gibi "Ve de ki: Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin. Dileyen de inkâr etsin..." (el-Kehf 18/29) Herkes inancında serbesttir.

4.2. Düşünce Hürriyeti

Mahlûkat arasında düşünebilme yeteneğine sahip tek varlık insandır. Belki de Kur'an'ın insana verdiği en geniş hürriyetlerden bir tanesi de düşünme hürriyetidir. Kur'an'da insanı düşünmeye sevk eden pek çok ayet bulunmaktadır. Bunları tefekkür, tezekkür, tedebbür, nazar, i'tibar olarak sıralamak mümkündür.¹⁴ Kur'an, insanlardan hem Kur'an hem de kâinat ve kâinat içerisinde meydana gelen hadiseler üzerine düşünmelerini istemektedir. Kur'an'ı ve kâinatı anlama vasıtası ise düşünmedir. Bundan dolayı İslam'da düşünce özgürlüğünün olması kaçınılmazdır. Ayrıca insanlık tarihindeki bütün maddi ve manevi terakkiyatların düşünme melekesinin işletilmesi sonucu ortaya çıktığını görmekteyiz. Kur'an hak ve hakikatleri anlamamız için bizleri düşünmeye sevk etmektedir. Nitekim Kur'an'da 275 yerde "Düşünmüyor musunuz? Akıl erdirmiyor musunuz?" diye sorulmaktadır. 200 yerde ise "düşünme" emredilirken 12 yerde ise "ibret alma" ve 670 yerde de "ilim ve ilme teşvik" yer almaktadır. Bu ayetlerde geçen düşünme ibareleriyle insanların körü körüne inanan değil, araştırmacı ve düşünen bir toplum meydana getirmek istediği açıktır. Bu da Kur'an'ın insan düşünce özgürlüğüne verdiği önemi göstermek açısından yeterli bir delil olduğu kanaatindeyiz.¹⁵

4.3. İfade Hürriyeti

İnanç ve düşünce hürriyetinden sonra ifade hürriyetinin olmaması kaçınılmaz hale gelmektedir. Düşünen bir varlığın düşüncelerini ifade edebilmesi gerekir. İnanç ve düşünce hürriyeti veren bir anayasanın ifade hürriyetini vermemesi makbul olmaz. Bundan dolayı Kur'an insanlara ifade

¹² Ebu'l-Hasen Muhammed b. el-Basri el-Maverdi, *Tefsiri'l Maverdi*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 327.

¹³ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Dâru'l Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1987, I, 303.

¹⁴ Bkz. İbrahim Akgün, *Kur'an'da Tefekkür*, Harran Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa, 2000, 31-39.

¹⁵ Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Selçuk Yay., İst., 1986, 21-22. ; Akgün, *Kur'an'da Tefekkür*, s.39.; Demirkol, "Kur'an'da İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü", 58.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

hürriyetlerini vermiştir. Bir ayette Allah sözü işitip en güzeline uyanları müjdelemektedir. (Zümer 39/18) Sözün işitilebilmesi için sözün ifadesi şarttır.

İslam tarihinde ifade hürriyeti ile ilgili pek çok hadise meydana gelmiştir. Hz. Ömer ile ilgili bir olay şöyle vuku bulmuştur. Birisi Hz. Ömer'e "Allah'tan kork Ey Mü'minlerin emiri" diyince oradakilerden biriside "Mü'minlerin emirene Allah'tan kork mu diyorsun." diye cevap vermiştir. Bunu üzerine Hz. Ömer duruma müdahale ederek şöyle demiştir. "Bırak söylesin. Düşündüğünü söylemeyen de hayır yoktur. Senin sözünü kabul etmesek ise bizim içimizde de hayırlı insan yoktur."¹⁶ Hz. Ömer'e itiraz eden kişinin haklı olması durumunda itirazı Hz. Ömer tarafından kabul edilecektir. Aksi durumda delilsiz olarak böyle bir şeyi Hz. Ömer kabul etmez. Dikkat çekmek istediğimiz nokta ise Hz. Ömer'in kişinin düşüncesini doğru veya yanlış olduğuna bakmadan ifade etmesine izin vermesidir.

Diğer bir hadise ise Hz. Ali ilgilidir. Hz. Ali'nin ifade hürriyeti hakkındaki tavrı ise daha açıklayıcıdır. Hz. Ali camide bulunanlara hitap ederken haricilerden bazıları slogan atmaya başladılar. Hz. Ali onların sloganlarına karşı, devlete dışarıdan gelecek olan tehlikeler karşısında birlikte hareket ettikleri sürece ibadet için camiye gelmelerinin engellenmeyeceği ve diğer sosyal haklarının askıya alınmayacağı, kendisiyle savaşmadıkları sürece de sıkıyönetim ve tedbirlerin alınmayacağını ifade etmiştir.¹⁷ Buradan anlıyoruz ki ifade özgürlüğü diye insanları devlete karşı kışkırtmak, fesat çıkarmak gibi söylemlerde bulunanların ifade özgürlüğü arkasına saklanmış art niyetli insanlar olduğudur. Bunlara fikir özgürlüğü diye hak vermek umumun hakkının tecavüzüdür. Fikirler insanları kavga yoluna götürmeden açıklanmalı ve hakaret içermemelidir.¹⁸

Burada önemli olan noktalardan bir tanesi şudur. Birisi herhangi bir konuda bir fikir beyan edecekse o mevzu ile alakalı olarak temel prensiplere uygun olarak fikir beyan etmesi gerekir. Mesela İslam dini ile ilgili bir konuda fikir beyan etmek isteyen birisi İslam'i prensipleri esas alarak fikrini beyan etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde herkes bir şeyleri tekeline almış gibi tutarlı tutarsız olduğuna bakmayıp fikirlerini ifade ederler. Bu da ifade hürriyetine ters oluşu gibi ifade hürriyetini de basite indirmek olur.¹⁹

5. HZ. MERYEM ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN MUTLAK ANLAMDA HÜRRİYET

Hz. Meryem'in Allah'a adanması kanaatimizce hürriyet kavramının terim anlamını oluşturmaktadır. Çünkü bir kişinin hür olarak Allah'a adanması çok önemlidir. Ayette şöyle ifade edilmektedir.

إِذْ قَالَتْ امْرَأَةٌ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

¹⁶ Abdülkerim Zeydan, *İslam Şeriatında Fert ve Devlet*, Çev. Zeki Soyyiğit. İst. 1969. s.78.

¹⁷ Maverdî, *Ahkamu's-Sulâtaniyye*, Kuveyt, 1989, s.79. ; Mustafa Mahmut Afifi, *el-Hukuku'l Maneviyye li'l İnsan*, Kahire, 1990, s.193.

¹⁸ Demirkol, "Kur'an'da İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü", 59.

¹⁹ Mustafa Yayla, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, İst. 1994. s.144.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

"Hani, İmran'ın hanımı şöyle demişti: 'Ya Rabbi! Karnımdaki çocuğu hür olarak sırf sana hizmet etmesi için adadım.' Benden kabul et. Şüphesiz ki Sen Semi'sin - Alîm'sin." (Âl-i İmran 3/35)

Rivayetlere göre İmran'ın karısı, Fakuz'un kızı Hanne'dir.²⁰ O'da Hz. Meryemin Annesidir. Hz. Meryem ise Hz. İsa'nın annesidir. Yine rivayete göre Hanne, bir gün ağacın gölgesi altında otururken bir kuşun, yavrularını beslediğini gördü. Bundan esinlenen Hanne kendisinin de çocuğu olmasını arzuladı ve Allah'a kendisine çocuk vermesi için dua etti. Bu duadan sonra Hz. Meryem'e hamile kaldı. Hamileliği sırasında kocası İmran vefat etti. Hanne'de karnında bulunan çocuğu yani Hz. Meryem'i Allah'a adadı.²¹

Bu ayette ifade edilen anlam biraz daha farklı olduğu için müfessirlerin görüşlerine yer vermek istiyoruz.

Taberi (ö. 310) buradaki hürriyetin Allah için ibadete mahsus olduğunu diğer bütün dünyevi işlerden feragat edip hür bir şekilde ibadete yönelmek olduğunu ifade etmektedir.²² Nesefî (ö. 810) mabede hizmetin hür olarak yapıldığını başkasının eliyle veya başkasının hizmetinde olmadığını halis olarak ibadete ve mabed'e adandığını ve bu tür adakların onlarda meşru olduğunu ifade etmektedir.²³ İbn-i Aşur (ö.1393) ise ayetteki muharrerin teşrif için olduğunu söylemektedir. Çünkü Kudüs'e hizmetçi olmak dünya esaretinden ve engellerinden kurtulup hür olarak Allah'a ibadet etmek olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Beydavi (ö.1286) de muharrer ifadesinin "tamamen hür, başka bir şey ile meşgul olmaması veya kendisini tamamen ibadete adayan abid bir zat" manasında olduğunu ifade etmektedir.²⁵ Mabed dışında başka bir şeyle meşgul olmama şeklinde de ifade edilmiştir.²⁶ Elmalılı ise muharrerin manalarına değinirken ibadette samimi olma manasını ifade etmektedir.²⁷

Mutlak anlamda hürriyet hiçbir şeyin emri altına girmemesi olarak anlaşılmaktadır. İnsan topluluklar halinde yaşamaktadırlar. Bu toplumun bazı kuralları vardır. Herkes istediğini yapmak hakkına sahip değildir. Her istediğini yapmak başka insanların hakkına tecavüz etmek anlamına gelmektedir. Kuralları tanımayıp mutlak anlamda hür olduğunu savunmanın neticesi kavgadan başka bir şey değildir. Mutlak anlamda hür olmak Allah'a kul olmaktan geçmektedir. Hz. Peygamber de hayatı boyunca insanları Allah'a ibadete adamakla gerçek anlamda hür olacağı tezi üzerine tebliğini yapmıştır. Hz Peygamber'in yetiştirdiği sahabe topluluğu da bu minval üzerinedir. Biz de gerek çocuklarımızın, yetişkinlerimizin yetiştirilmesinde gerekse toplum olarak yetişmemizde nebevi metodu örnek

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 355. ; Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ali el- Vahidi, *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kur'an'il Azim*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, h. 1415, I,208.

²¹ Taberî, *Cami'ul Beyan*, VI,332.

²² Taberî, *Cami'ul Beyan*, VI, 329.

²³ Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en- Nesefî, *Medariku'l Tenzil ve Hakaiku Te'vil*, Dâru'l-Kelimi Tayyib, Beyrut,1998, I, 250.

²⁴ Muhammed b. Tahir İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984, III, 232.

²⁵ Nâsiruddin Ebu Muhammed Beydavî, *Envâru't Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru'l-İhya-i Turasi, Beyrut,1998, II, 14.

²⁶ Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad b.Abdullah b. Manzur el-Ferra, *Meani'l Kur'an*, Daru'l Mısıriyye, Mısır ts. I, 207.

²⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst, 1979, II,357.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

almalıyız.²⁸ Hz. Peygamber'in çocuk, yetişkin, genç, ihtiyar ayırmaksızın muharrer bir toplum profili ortaya koymuştur. Bizde Hz. Peygamber'in yetiştirme metotlarını esas alarak birey ve toplumu muharrer hale getirmeliyiz.

SONUÇ

Kur'an on dört asırdır insanlara temel hak ve hürriyetlerini vermiş ve bu haklara saygı duymuştur. İnsanların ve toplumların hayatlarını düzene sokmuş ve onların ebedi hayatlarını nasıl kurtulacağına yolunu göstermiştir. Hz. Peygamber ise insanları puta, maddeye, esbaba ve nefsi prangalara tapmaktan kurtararak sadece Allah'a kul yapmıştır.

İnsanlar Allah'ın verdiği hürriyetleri ellerinden alma hakları yokken bile insanların hürriyetlerine müdahalede bulunmuşlardır. Bunu neticesinde ise kavgalar ortaya çıkmış ve toplum ve birey zarar görmüştür. İnsanlar İslam'ın yasakladığı şu noktayı yanlış anladıklarından dolayı problem yaşamaktadırlar. İslam'ın yasakladığı nokta düşünme ve ifade etme özgürlükleri içinde yer alan hususların bireye ve topluma fayda sağlayıcı nitelikte olmamasıdır. Çünkü kişinin toplumun ve bireyin faydasına olmayan şeyleri düşünüp ifade ettikten sonra bunları sosyalleştirip insanlara intikal ettirmesi hiç bir yasa tarafından doğru bulunmadığı gibi insan fitratına da ters düşmektedir. Fakat bu yanlış olan şeyleri düşünmesi İslam'da yasaklanmamıştır. Eyleme dönüştürmek yasaklanmıştır. Günümüzdeki çatışmaların sebebi bu hürriyetin yanlış anlaşılmasından dolayıdır. Kişiler istedikleri şeye inanabilirler. İnsanlar farklı düşünüyorlar diye hiçbir şekilde yadırganmaları İslam'a göre doğru değildir. İslamiyet insanların Allah'a kul olmasıyla ilgili olarak dünyaya ait işler yapmasını bırakıp tamamen ahirete yönelmesi, dünyevi işlerin tamamını bırakması anlamında bir görüşü savunmamaktadır. Vurgulamak istediğimiz nokta insan dünya işleri için sebeplere müracaat etmeli, işinde gücünde çalışmalıdır. Fakat kalben dünyaya bağlanmamalı, ruhen değil bedenlen dünya işleriyle meşgul olmalı. Hz. Meryem örneğinde bu anlam vardır. Ancak bu şekilde insanın hem dünya hem de ahireti kurtulur. Gerçek anlamda hürriyet bedenlen değil kalben ve ruhen dünyayı terk edip sadece Allah'a abid olmakla olabilir.

Hz. Peygamber'in yetiştirdiği nesil sadece Allah'a kulluk yapmıştır. Çünkü nebevi metottan geçmiş insanlardı. Nesillerin yetişmesinde nebevi metodu örnek alırsak muharrer bir toplum oluşturabiliriz. Aksi takdirde günümüzdeki söz de hiçbir varlığa itaat etmeyen ama farkında olmadan nefsine ve tağuta ibadet eden bir neslin hürriyet anlayışı ortaya çıkar. Bu da toplumların felaketi anlamına gelir. Dolayısıyla muharrer ve edepli bir neslin yetişmesi ve toplumun inşası için Kur'an'ın rehberliği ve Hz. Peygamber'in önderliğinde hareket etmemiz gerekmektedir.

²⁸ Nebevi Metot İçin Bk.: Abdulhalim Oflaz, "Çocuk Eğitimi/Terbiyesi'nde Nebevî Metod," *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/11 (Nisan 2017), 287-306.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

KAYNAKÇA

- Abdulkabî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l Müfrehes li Elfaz-i Kur'an'il Kerim*, Dâru'l Hadis, Kahire, 1945.
- Abdulkadir, Muhammed b. Ebi Bekr b. er-Razî, *es-Sihah*, Dâru'l Marife, Beyrut, 2010.
- Afifi, Mustafa Mahmut, *el-Hukuku'l Maneviyye li'l İnsan*, Kahire, 1990.
- Akgün, Mehmet, *Dağarcık Dergisinde Felsefeye Verilen Önem*, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 1996, Ank. sayı: 22.
- Akalın, Şükrü Haluk *Türkçe Sözlük*, TDKY., Ank. 2011.
- Akgün, İbrahim *Kur'an'da Tefekkür*, Harran Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa, 2000.
- Beydavî, Nâsıruddin Ebu Muhammed, *Envâru't Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru'l İhya-i Turasi, Beyrut, 1998.
- Çağrı, Mustafa “Hürriyet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yay. İstanbul 1998. 18: 502-505.
- Demirkol, Nihat, *"Kur'an'da İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü"*, İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 9/8 (Aralık 2017) 45-64.
- Fıglalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Selçuk Yay., İst., 1986.
- Ferahidî, Halil b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebet'u Lübnan, Beyrut, 2004.
- İbn Aşur, Muhammed b. Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984.
- İsfehanî, Ragıb, *el-Müfredatu Elfazi'l Kur'an*, Dâru'l fikr. Beyrut, 2010.
- İbn Manzur, Ebu'l Fazl Cemaleddin el-Ensari er-Rufaî, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1994.
- İbn-i Ebi Hatim, Ebu Muhammed b. İdris b. Manzur et-Temimi er-Razi, *Tefsiri'l Kur'an'il Azim*, el-Memlekt'ul Arabiyyet'i Suudiyye, 1998.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Müsned-i Sahih*, Dâru'l İhya-i Turasi, Beyrut, ts.,
- Maverdî, Ebu'l Hasen Muhammed b. El-Basri, *Tefsiri'l Maverdî*, Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mustafa, İbrahim, *Mu'cemu'l Vasit*, Kahire, 1972.
- Nesefî, Ebu'l Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medariku'l Tenzil ve Hakaiku Te'vil*, Dâru'l Kelimi Tayyib, Beyrut, 1998.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Oflaz, Abdulhalim, "Çocuk Eğitimi/Terbiyesi'nde Nebevî Metod," *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/11 (Nisan 2017), 287-306.

Sirac, Muhammed Ali, *Lubab fi Kavaid'i Lügat ve Alatu'l Edeb*, Daru'l Fikr, Dimeşk, 1983.

Taberî, Muhammed b. Cerir, *Cami'ul Beyan an Te'vili Ayi'l Kur'an*, Dâru'l- Hicr, Beyrut, 2000.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst, 1979.

Yayla, Mustafa, *İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, İst. 1994.

Zeydan, Abdulkerim *İslam Şeriatında Fert ve Devlet*, Çev. Zeki Soyyiğit. İst. 1969.

Zemaşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşaf*, Dâru'l Kutub-i Arabi, Beyrut, 1987.

Zübeydî, Ebu'l Fayz Muhammed b. Abdurrezzak el-Heseni, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Dâru'l İhya-i Turasi, Beyrut, 1984.

III. OTURUM/ III. SESSION

30 Eylül 2018 Saat: 09:00- 10: 30

30 September 2018 Time: 09:00- 10: 30

TASAVVUFTA İNSAN TASAVVURU

HALİFE YUSUF SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Tahsin İbrahim DOSKÎ

حقوق المواطنة في الفكر الاسلامي

Dr. Abdurrazzak Mahmud İbrahim

حرية الإنسان وأحكام الردة والجهاد في الاسلام

Dr. Öğretim Üyesi Abdulcevad HARDEN

الهيكل الاخلاقية الاسلامية لملكية المرأة في الفكر الاسلامي

Dr. Remziye Hamza Hasan

Ahmed-i Hânî Düşüncesinde İlâhî Adalet

Dr. Öğr. Üyesi M. Cüneyt GÖKÇE

Arş. Gör. Hüsnü TURGUT

حقوق المواطنة في الفكر الإسلامي دراسة تحليلية لبعض النصوص القرآنية

د. عبدالرزاق محمود إبراهيم

Duhok Üniversitesi/IRAK

تعد حقوق المواطنة من بين أهم الموضوعات التي باتت تأخذ حيزا كبيرا من اهتمام العلماء والباحثين في مختلف التخصصات العلمية، بالوقت نفسه هناك الكثير من علماء وباحثين في الغرب يتهمون الإسلام بالكثير من التهم التي لا تخلو من تحيز وتحامل على الدين الإسلامي وعلى المجتمع الإسلامي، ومن بين تلك التهم أن الإسلام لا يهتم بحقوق المواطنة، ولذلك جاء بحثنا هذا ليرد على تلك التهم، ويحاول أن يحلل النصوص القرآنية التي وردت فيها كل معاني الحقوق للإنسان، ولذلك انطلق البحث من إشكالية أساسية تتمثل في (ما حقوق المواطنة في النصوص القرآنية التي تمثل أهم مصادر الفكر الإسلامي)، وقد تم تفكيك هذه الإشكالية إلى عدد من التساؤلات الفرعية ليسهل دراستها وتحليلها، وكما يأتي: ما النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في حق الحياة وفي المساواة والعدل، وفي حسن المعاملة، وحفظ الكرامة الإنسانية، والحرية الدينية، وفي التكافل والتضامن. استخدم الباحث المنهج التحليلي من خلال جمع النصوص القرآنية التي تناولت حقوق المواطنة والرجوع إلى التفاسير التي شرحت وفسرت هذه النصوص واستنتج رأي الإسلام حول مفهوم وحقوق المواطنة من خلال تلك النصوص والاجابة على تساؤلات البحث، وقد تطرق البحث إلى بعض الدراسات السابقة في الموضوع أو قريبة منه، وذلك من أجل الوقوف على مدى الاختلاف أو التشابه بين تلك الدراسات والدراسة الحالية، كما تطرق البحث لحقوق المواطنة في القرآن الكريم في مجالات الحق في حماية الحياة، وحق المساواة والعدل، وحق المواطن في حسن المعاملة داخل المجتمع الإسلامي، وحق الحفاظ على الكرامة الإنسانية لكل انسان، والحق في الحرية الدينية، والحق في الحصول على التكافل والتضامن الاجتماعي، وفي ختام البحث افرد الباحث فقرة مستقلة لملخص لأهم النتائج التي توصل إليها البحث، وأخيرا تضمن البحث قائمة بالمصادر التي استخدمت في كتابة هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: حق، حقوق، المواطن، المواطنة، الفكر الإسلامي

The rights of citizenship in Islamic thought Analytical study of some Quranic texts

The rights of citizenship are among the most important topics that have become a great deal of interest of scientists and researchers in various scientific disciplines. The research attempts to analyze the Quranic texts in which all the meanings of human rights were mentioned. Therefore, the research started from the basic problem of "What are the rights of citizenship in Quranic texts Which represents the most important sources of Islamic thought). This problem has been dismantled into a number of sub-questions to facilitate their study and analysis, as follows: Quranic texts that emphasized the rights of citizenship to the right to life, equality and justice, , And In Takaful. The researcher used the analytical method through collecting the Qur'anic texts that dealt with the rights of citizenship and referring to the interpretations that explained and explained these texts and the conclusion of the opinion of Islam on the concept and rights of citizenship through these texts and answer the research questions. The research touched upon some previous studies in the subject or close to it, The study also tackled the rights of citizenship in the Holy Quran in the areas of the right to protection of life, the right to equality and justice, the right of citizens to good treatment within the Islamic community, and the right to dignity. The right to freedom of religion and the right to social solidarity. At the end of the research, the researcher devotes a separate paragraph to a summary of the main findings of the research. Finally, the research included a list of the sources used in writing this research.

Key words: Rights, home, citizenship, Islamic thought

المقدمة

يحظى موضوع حقوق المواطنة أو حقوق الإنسان باهتمام الكثير من الباحثين والدارسين في شتى مجالات المعرفة والعلوم، كما يتزايد الاهتمام يوماً بعد يوم بموضوع حقوق المواطنة من قبل المؤسسات المحلية والدولية، وكل ذلك نابع من الإيمان بأن المجتمعات لا يمكن أن تحصل على الاستقرار والازدهار بدون صيانة هذه الحقوق والحفاظ عليها من أي انتهاك، ويتميز القرآن الكريم وهو من أهم المصادر للفكر الإسلامي بأنه قد رفع مكانة المواطن المسلم وغير المسلم في المجتمع الإسلامي، واهتم كثيراً بضرورة الحفاظ على حقوق الإنسان وقد وصلت في أغلب الأحيان إلى درجة تحريم وتجريم كل من يسعى إلى انتهاك هذه الحقوق والتجاوز عليها، وقد تنوعت هذه الحقوق في مجالات الحياة كافة، وبسبب ضيق المجال فلن يكون بالإمكان عمل جرد شامل وكامل لكافة النصوص التي وردت في القرآن الكريم حول حقوق الإنسان والمواطن في دولة الإسلام، لذلك سيقوم الباحث هنا في استعراض وتحليل بعض النصوص وبما يعطي صورة واضحة وإجابة كافية على التساؤلات التي طرحها البحث منذ البداية، لقد واجهت الباحث العديد من الصعوبات في الحصول على الدراسات السابقة في هذا المجال، ومع ذلك فقد استطاع الباحث الحصول على بعض هذه الدراسات التي يمكن أن تكون سندا للباحث في التعرف على أهم النقاط التي اهتمتها الدراسات السابقة أو المشتركة بين هذا البحث وبين الدراسات السابقة، للاستفادة منها في تحليل وفهم اشكالية البحث والتوصل إلى نتائج البحث التي يمكن أن تكون نواة وبداية للمزيد من الدراسات حول حقوق المواطنة في الفكر الإسلامي من خلال تناول السيرة النبوية المشرفة والتي تضمنت الكثير الكثير من الاهتمام بهذه الحقوق والتوصية باحترام هذه الحقوق وعدم التجاوز عليها، أو من خلال تناول سيرة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سيرة الخلفاء الراشدين أو فقهاء الدين الإسلامي في مراحل التاريخ المختلفة، للحفاظ على استقرار واستمرار المجتمع الإسلامي وأداء رسالته في بناء الأرض وخدمة الإنسانية

ويجب التنويه إلى أننا في هذا البحث لا نتبنى مفهوم حقوق المواطنة الغربي، إنما نعتمد في تحديد هذا المفهوم على مفهوم حقوق المواطنة على وفق الفكر الإسلامي الذي يعطي مفهوم الحقوق معنى أوسع من المعنى الغربي، فالحقوق في الدين الإسلامي مفهوم واسع يصل إلى جعل هذه الحقوق بمثابة (ضرورات واجبة) لهذا الإنسان^{lxii}.

أهمية واهداف البحث:

تعد حقوق المواطنة من الاهتمامات التي شغلت الكثير من الباحثين في العصر الراهن، وتسعى الكثير من المنظمات والمؤسسات الحقوقية المحلية منها والعالمية إلى تأكيد أهمية المواطنة للفرد والمجتمع بشكل عام، كما يعد الاهتمام بموضوع المواطنة جزء من

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

الاهتمام بقضايا الوطن والمواطن المسلم بشكل خاص، فقد اهتم الدين الاسلامي بشكل خاص بحقوق المواطنة والانسان المسلم وغير المسلم، وأكدت الكثير من النصوص القرآنية على هذا المعنى، فضلا عن الأحاديث النبوية الشريفة(التي لن نتطرق اليها لأن البحث لا يتسع لها) التي اهتمت بالإنسان وبحقوقه الكاملة، ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث، فالتركيز على حقوق المواطنة في القرآن الكريم يعد من أهم الموضوعات التي ينبغي أن تأخذ حيزا كبيرا من اهتمامات الباحثين، لما لهذه الدراسات من أهمية في الكشف عن اسبقية النص القرآني في التأكيد على حقوق المواطنة، وخاصة ونحن نعلم أن القرآن الكريم من أهم الروافد الأساسية التي أسست لبروز الفكر الإسلامي، ولذلك يعد هذا البحث مهما لأسباب كثيرة من بينها النقص الكبير في الدراسات والبحوث التي تركز على حقوق المواطنة في النص القرآني، فضلا عن دور هذا البحث في ردف المكتبة الاسلامية بالدراسات التي تهتم بكافة جوانب حقوق المواطنة في الفكر الاسلامي، كما يعد هذا البحث جزء بسيط من الجهد الذي يجب ان نقوم به في سبيل اثبات أن الدين الإسلامي ملائم لكل زمان ومكان.

ويهدف البحث الى تبيان رأي الاسلام في حقوق المواطنة من خلال تحليل بعض النصوص القرآنية، ويتفرع من هذا الهدف أهداف فرعية يهتم كل واحد منها بجانب من جوانب الموضوع وكما يأتي:

- 1- بيان النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في حق الحياة.
- 2- بيان النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في المساواة والعدل.
- 3- بيان النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في حسن المعاملة.
- 4- بيان النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في حفظ الكرامة الإنسانية.
- 5- بيان النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في الحرية الدينية.
- 6- بيان النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في التكافل والتضامن.

اشكالية البحث:

انطلق البحث لمعالجة الاشكالية التالية:(ما حقوق المواطنة في النصوص القرآنية التي تمثل أهم مصادر الفكر الإسلامي)، وقد تم تفكيك هذه الاشكالية الى عدد من التساؤلات الفرعية ليسهل دراستها وتحليلها، وكما يأتي:

- 1- ما النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في حق الحياة.
- 2- ما النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في المساواة والعدل.
- 3- ما النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في حسن المعاملة.
- 4- ما النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في حفظ الكرامة الإنسانية.
- 5- ما النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في الحرية الدينية.
- 6- ما النصوص القرآنية التي أكدت على حقوق المواطنة في التكافل والتضامن.

منهج البحث:

من أجل تحقيق اهداف البحث فقد استخدم الباحث المنهج التحليلي من خلال جمع النصوص القرآنية التي تناولت حقوق المواطنة والرجوع الى التفسير التي شرحت وفسرت هذه النصوص واستنتاج رأي الاسلام حول مفهوم وحقوق المواطنة من خلال تلك النصوص والاجابة على تساؤلات البحث.

مفاهيم البحث:

1- حق، حقوق:

الحق في اللغة يشير إلى حق الشيء إذا ثبت ووجب، فأصل الشيء معناه الثبوت والوجوب، كذلك تطلق كلمة حق على المال والملك الموجود الثابت^{lxiii}. كما أن الحق نقيض الباطل، واغلب استخدامات الكلمة تدور حول معاني الثبوت والوجوب والإحكام والتحقيق والصدق واليقين^{lxiv}، كما يعرف أيضا بأنه الثابت الذي لا يسوغ أنكاره ومن معاني الحق في اللغة: النصيب، والواجب، واليقين، وحقوق العقار^{lxv}.

أما الحق اصطلاحا فقد تعددت التعريفات والمعاني التي تطلق على مفهوم الحق، فقد عرفه البعض على أنه "السلطات التي يمكن لصاحبها أن يمارسها بالنسبة لهذه القيمة ومحل الحق، فالقيمة هي التي تثبت لصاحب الحق"^{lxvi}، كما يعرف أيضا بأنه "كل ما يوجب

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

لشخص على غيره بإقرار الشرع أو القانون سواء كان هذا الشخص طبيعياً أو معنوياً، ويجب أن يتصرف بما يوجب له الحق بحرية لتحقيق المصلحة سواء كانت عامة أو خاصة^{lxvii}.

وهناك من يعرف الحقوق وهي جمع لكلمة حق بأنها "مجموعة الامتيازات التي يتمتع بها الأفراد والتي تضمنها بصورة أو بأخرى السلطات العامة أو تلك التي تستحق الضمان"^{lxviii}.

أما مفهوم الحق في الإسلام فقد استخدم في معاني متعددة وكثيرة، فالحق يطلق على الذات الإلهية فمن صفات الله عند المسلمين أنه الحق وأن كل ما يعبد من دونه هو الباطل، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم فقد قال تعالى: "أَأَبَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَدْعُوا بِالْحَقِّ لِيُدْعَىٰ بِهِمْ إِلَىٰ عِزِّهِمْ يَوْمَئِذٍ ۗ سَاءَ الَّذِي يَدْعُوا بِهِمْ وَيَأْتِيهِمْ آيَاتُ اللَّهِ فَكُلٌّ مِّنَ الْكُلِّ" الحج: ٦٢، كما استخدم للإشارة إلى الواجبات التي فرضها الله على المسلمين كما في قوله تعالى: "أَأَبَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَدْعُوا بِالْحَقِّ لِيُدْعَىٰ بِهِمْ إِلَىٰ عِزِّهِمْ يَوْمَئِذٍ ۗ سَاءَ الَّذِي يَدْعُوا بِهِمْ وَيَأْتِيهِمْ آيَاتُ اللَّهِ فَكُلٌّ مِّنَ الْكُلِّ" المعارج: ٢٤ - ٢٥، كما استخدم للإشارة إلى كل ما يثبت للإنسان شرعاً مثل حق المطلقة في الحصول على النفقة أو حصول الورثة على نصيبهم من الإرث وفق التقسيم الإسلامي أو حق المسلمين في التصرف بما يملكونه بيعة أو شراء أو هبة أو وقفاً.

2- المواطن، المواطنة:

تعرف كلمة مواطنة في اللغة العربية على أنها المنزل الذي تقيم به، فهو موطن الإنسان ومحلّه، فوطن يطن وطناً: أقام به، ووطن البلاد أي اتخذها وطناً، وهو منزل إقامة الإنسان ولد فيه أم لم يولد^{lxix}، أما مواطنة فهو مصدر للفعل واطن بمعنى شارك في المكان إقامة ومولداً لأن الفعل على فاعل^{lxx}.

أما معنى المواطنة اصطلاحاً فهي التزامات متبادلة بين الأشخاص والدولة، فالشخص يحصل على حقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية نتيجة انتمائه لمجتمع معين وعليه في الوقت ذاته واجبات يتحتم عليه أدائها^{lxxi}، ويرى البعض أن مفهوم المواطنة مستحدث على اللغة العربية حيث يشير إلى معنى الكلمة الإنجليزية (Citizenship)، أما الموسوعة العربية العالمية فتعرف المواطنة على أنها "اصطلاح يشير إلى الانتماء إلى أمة أو وطن"^{lxxii}، ومن الملاحظ على هذا التعريف أنه يعتمد الانتماء لمنح صفة المواطنة للشخص بدون توضيح ما يترتب على ذلك الانتماء من حقوق أو واجبات، وأنها لم توضح المقصود بكلمة انتماء، إن كان ولادة أو تجنسا، أما دائرة المعارف البريطانية فتعرف المواطنة بأنها "علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق وواجبات تلك الدولة"^{lxxiii}. ويبدو على هذا التعريف أنه يعرف المواطنة بأنها علاقة، ويعطي الانتماء الصفة القانونية للدولة التي ينتمي لها المواطن، كما أنه يضمن الحقوق والواجبات في مفهوم المواطنة ولا يتركها بدون تحديد.

والملاحظ أنه ليس هناك اتفاق على تعريف مفهوم المواطنة، فهناك الكثير من التعريفات لذلك المفهوم مما يدفع إلى الاختصار على بعض التعاريف التي قدمها البعض طالما وانها تحمل ملامح مشتركة فيما بينها.

أما مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي فهو يختلف عن التعاريف السابقة، فقد وردت كلمة وطن في القرآن الكريم مرة واحدة حين قال تعالى: "أَأَبَىٰ نَبِيٍّ يُدْعَىٰ بِهِمْ إِلَىٰ عِزِّهِمْ يَوْمَئِذٍ ۗ سَاءَ الَّذِي يَدْعُوا بِهِمْ وَيَأْتِيهِمْ آيَاتُ اللَّهِ فَكُلٌّ مِّنَ الْكُلِّ" التوبة: ٢٥، وكلمة مواطن تأتي هنا بمعنى أماكن، ولكن كلمة وطن لم يرد ذكرها في القرآن الكريم وإنما وردت كلمات أخرى تعطي المعنى نفسه، فقد وردت كلمة الدار أو الديار بمعنى الوطن ثماني عشرة مرة، وكلها تشير إلى مكان الإقامة أو السكن، وإن كان هناك من الفقهاء والمفكرين المسلمين من لا يؤمن بمفهوم الوطن والمواطنة بمعنى الجنسية، وذلك لأسباب كثيرة ليس هنا مجال الخوض في تفاصيلها.

وننظر في هذا البحث إلى المواطنة على أنها التفاعل (التأثير والتأثر) بين الفرد وبين المكان أو البلد الذي يعيش ويعمل فيه ويضمن من خلال هذه العلاقة على حقوقه ويؤدي واجباته.

3- الفكر الإسلامي:

يتميز المختصون في الدراسات والفكر الإسلامي بين الدين الإسلامي المتمثل في النصوص القرآنية والسنة النبوية الصحيحة والتي مصدرها الله عن طريق الوحي (القرآن الكريم) أو مصدرها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم (السنة النبوية الصحيحة) وهي أيضاً مصدرها الوحي على اعتبار أن الرسول الكريم لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى كما قال تعالى: "أَأَبَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَدْعُوا بِالْحَقِّ لِيُدْعَىٰ بِهِمْ إِلَىٰ عِزِّهِمْ يَوْمَئِذٍ ۗ سَاءَ الَّذِي يَدْعُوا بِهِمْ وَيَأْتِيهِمْ آيَاتُ اللَّهِ فَكُلٌّ مِّنَ الْكُلِّ" النجم: ٣ - ٤، وهذه النصوص إلهية مقدسة وثابتة، أما الفكر الإسلامي فهو بشري جاء به العلماء والفقهاء المسلمون في مراحل تاريخية متعددة^{lxxiv}، وهذا الفكر لا يصل إلى مرحلة التقديس والثبات لكون مصدره بشري، والبشر يجتهدون ومن الممكن أن يصيبوا أو يخطئوا، أما التفكير والتفكير والتدبر في القرآن الكريم فقد وردت كثيراً في صيغ متعددة منها أفلا يعقلون أو أفلا تسمعون أو أفلا يبصرون أو أفلا يتدبرون أو أفلا يعقلون أفلا تتفكرون... إلخ من النصوص القرآنية التي تشير كلها إلى أن القرآن الكريم يوصي المسلم بالتفكير والتدبر وإعمال العقل في حياته، ففي التفكير والتدبر تحيي وتستقر المجتمعات وتتطور.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

ولذلك تعني كلمة فكر في اللغة العربية بأنها تردد القلب في الشيء^{lxxv}، أو إعمال العقل فيه^{lxxvi}، أو إعمال النظر في الشيء^{lxxvii}، أو ترتيب أمور في الذهن يتوصل بها إلى المطلوب^{lxxviii}. وكل ما تقدم من معاني لا يخرج عن المعنى القرآني الذي أكد على ضرورة التفكير والتدبر واعمال العقل في الشيء.

اما تعريف مفهوم الفكر الإسلامي اصطلاحا فقد اختلف حوله المختصون، فمنهم من يرى أن مصطلح الفكر الإسلامي يعرف على أنه: "كل ما أنتجه وما ينتجه العقل المسلم من خلال تعامله مع النصوص الإسلامية وفق منهج علمي^{lxxix}"، وهذا يشير إلى أن العقل المسلم لا بد وان يتدبر ويتفكر ويستخدم المنهج العلمي لتحليل وفهم النصوص الإسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأنه حين يفعل كل ذلك سينتج ما يمكن تسميته بالفكر الإسلامي.

كما يعرف على أنه: "كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله عز وجل والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكا^{lxxx}".

ويعرف بأنه "النتاج العقلي الناشئ في المجتمع الإسلامي في ظل القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح^{lxxxi}"، وفي هذا التعريف نلاحظ ان صاحبه قد أضاف مصدرا ثالثا للفكر الإسلامي حينما قال في ظل القرآن الكريم والسنة وسيرة السلف الصالح.

والخلاصة فإن الفكر الإسلامي هو كل ما أنتجه المفكرون والفقهاء المسلمون من فهم وتصور لمعاني ومقاصد ما ورد في القرآن الكريم من نصوص وما ورد في السنة النبوية الصحيحة الثابتة من أحاديث شريفة.

الدراسات السابقة:

1- الوطن والمواطنة في الكتاب والسنة النبوية، محمد أफीه، الجزائر، 2016م^{lxxxii}.

اجريت هذه الدراسة في العام الجامعي 2016-2016م وكانت تهدف الى معرفة العلاقة بين مواطنة الاسلام والمواطنة المعاصرة، من خلال معرفة ما هو الوطن وما هي المواطنة، وكيف كان التصور الاسلامي للمواطنة أرقى منها في الفكر الغربي المعاصر، وهل كان للمسلمين دستورا لتنظيم المواطنة في الدولة الإسلامية، وما هي حقوق الوطن والمواطن وواجباته؟ وكيف ينظر الاسلام الى علاقة المسلمين بغيرهم من المواطنين في دار الاسلام، واستخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي واستنتاج الاحكام والتنظيمات بالمنهج الاستنتاجي، وقد توصلت الى عدد من النتائج كان من أهمها: تقوم المواطنة في بلاد الاسلام على اساس العقيدة للمسلم والسكنى في الارض الإسلامية لغير المسلم، وان المواطنة في الاسلام ربانية المصدر وليس فردية او تخضع لأهواء السلطة او الحاكم، وأن حب الوطن مسألة جبل عليها الانسان وجعل الإخراج والإبعاد منه من المصائب، وجعله من الظلم الذي يوجب لمن وقع عليه الامر القتال والقتل ويشرعه له، كما ان صحيفة المدينة وثيقة دستورية جلية وشديدة الأهمية وتبين مدى رقي حضارة الاسلام في تنظيم دولته وإكرامه للإنسان وإن كان مخالفا له مادام مقيما تحت راية الاسلام، وأن المواطنة تبنى على وضوح الحقوق والواجبات بين المواطنين دون تعسف أو محسوبية، وأن غير المسلمين لهم حقوقهم وعليهم واجباتهم طالما وهم يقيمون في دار الاسلام.

2- اشكالية المواطنة في الفكر الإسلامي السياسي، مالك حميد حمزة، 2009^{lxxxiii}.

نشرت هذه الدراسة في عام 2009م، ولكن مع الاسف افترقت الى توضيح المنهجية المستخدمة فيها، ولم تشر الى أهداف الدراسة ولا الى ملخص لأهم نتائجها، وقد عالجت عدد من المحاور منها معنى مفهوم المواطنة والنشأة التاريخية لهذا المفهوم، والمواطنة وأزمة الهوية والقيم والهوية، وناقشت فكرة التوافق أو التعارض بين المواطنة والمرجعية وشكل العلاقة بينهما، وخصص مبحث عن مقومات وأسس المواطنة، ووضعت في نهاية البحث خاتمة تضمنت نقدا للفكر الغربي حول مفهوم المواطنة المعاصر والتي تعاني من بروز مطالب جديدة تكتسي طابعا حقوقيا ودينيا في الوقت نفسه، وهو ما جعل المواطنة في مأزق حقيقي، بحيث يتحول عدم التمييز الذي تنادي به العلمانية الفرنسية مثلا إلى تمييز المسلمين عن غيرهم والانتقاص من حقوقهم باسم مرجعية الدولة العلمانية، كما توصلت الدراسة إلى ان المواطنة الكاملة عمليا غير محققة في الواقع ولا يمكن تحقيقها بشكل مطلق.

3- حق المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، محمد عبيد الله ، 2015^{lxxxiv}.

اهتمت هذه الدراسة بموضوع حق المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، واهتمت بجلاء موقف الاسلام الصحيح بين المساواة والطائفية، وهل ان الاسلام يقر المساواة الانسانية لجميع البشر؟ أو انه يقر الطائفية؟ وما هي الحقوق التي يقرها الاسلام لجميع الناس؟ وهل يميز بينهم في الحقوق؟ وعلى أي معيار؟ كما عالجت الدراسة الشبهات المثارة حول عدالة الاسلام مع الديانات الأخرى. واستخدمت الدراسة المنهج التحليلي في سبيل تحقيق أهدافها، وتوصلت الدراسة لعدد من النتائج كان من بينها ان التسامح الاسلامي مع غير المسلمين حقيقة ثابتة شهدت بها كل نصوص الوحي والسنة النبوية وسلوك الخلفاء الراشدين، في حين

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

يتعرض المسلمون في الكثير من الدول الغربية الى المضايقة والتمييز العنصري، على العكس مما يجده غير المسلمون من مساواة وعدالة وضمن لحقوقهم في المواطنة واحترام دياناتهم ومعتقداتهم.

4- حقوق الانسان في القرآن والسنة النبوية، عبدالكريم دهشان، السودان، 1995^{lxxxv}.

هدفت هذه الدراسة إلى ابراز مكانة حقوق الإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية، استخدم منهج الاستقصاء لجمع النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية والأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بحقوق الإنسان، واستنباط مفهوم حقوق الانسان من تلك النصوص، وتوصلت الى عدد من النتائج كان منها أن حقوق الإنسان في نظر الإسلام هي حقوق ثابتة وأن القرآن الكريم نوع من أساليب إقرار تلك الحقوق.

5- حقوق الإنسان بين القرآن الكريم والعهد القديم، حجة سري رحايو بنت الحاج دولة، الأردن، 2003^{lxxxvi}.

هدفت هذه الدراسة إلى إجراء مقارنة حول حقوق الانسان بين القرآن الكريم العهد القديم، وقد اقتصرت هذه الدراسة على الحقوق التي يتوافر لها نماذج في الآيات القرآنية ونصوص العهد القديم، استخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي وجمع النصوص، واستنباط المواقع التي يتميز بها القرآن الكريم على العهد القديم وتوصلت هذه الدراسة الى عدد من النتائج من أهمها، اهتمام القرآن الكريم برعاية النفس البشرية وحقوقها وأن القرآن الكريم والعهد القديم اتفقا على بعض المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان وإن كان هناك اختلاف بينهما في جوانب أخرى.

6- مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، أمل هندي كاطع الخزعلي وزميلها، العراق، 2014^{lxxxvii}.

هدفت هذه الدراسة إلى تناول مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام من خلال طرح فرضية مفادها(أن حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي هي أسبق من حقوق الإنسان في العهود والمواثيق الدولية، وحاولت الدراسة التحقق من هذه الفرضية اثباتاً أو نفيًا، تضمنت الدراسة ثلاثة مباحث أولها مبحث مفهوم الحق وثانيهما التأصيل التاريخي لحقوق الإنسان في الإسلام وثالثهما أقسام حقوق الإنسان في الإسلام، وقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج كان من بينها أن حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي أسبق من المواثيق الدولية في تنظيم تلك الحقوق، وقد كانت حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي شاملة لكل الناس وليس للمسلمين وحدهم، وهذا ما يعطي الفكر الإسلامي شموليته للناس جميعاً.

مناقشة الدراسات السابقة:

من خلال مراجعة الدراسات السابقة التي كتبت حول موضوع البحث، يتبين لنا جملة من الملاحظات يمكن اختصارها بما يأتي:

- 1- أغلب تلك الدراسات استخدمت المنهج التحليلي في تناول موضوعاتها من خلال استعراضها للآيات القرآنية وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وهنا تتفق دراستنا مع تلك الدراسات في استخدام المنهج التحليلي للتوصل لإجابة على تساؤلات البحث.
- 2- أغلب تلك الدراسات كانت تهدف للدفاع عن الإسلام حول اتهامه بعدم صيانة حقوق الانسان أو المواطنة، كما ان أغلبها كانت تشير إلى فكرة اسبقية الاسلام في صيانة هذه الحقوق والتأكيد عليها على العكس من حداثة فكرة حقوق المواطنة في الفكر الغربي.
- 3- أغلب تلك الدراسات أشارت إلى أن الفكر الاسلامي يتميز بكونه يستمد قيمه من ثوابت الدين الإسلامي في النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية الشريفة، في حين أن الفكر الغربي يستمد قوته من مصادر تشريعية وضعية وبشرية وهي ليست ثابتة إنما متغيرة وخاضعة للرغبات والميول.
- 4- أغلب تلك الدراسات كانت تبحث حقوق المواطنة أو حقوق الإنسان من خلال استقصاء تلك الحقوق من مصادر الإسلام فقط، وتميزت دراسة واحدة في كونها اجرت مقارنة بين النصوص الإسلامية ونصوص الديانة اليهودية(العهد القديم)، ودراستنا اتفقت مع غالبية الدراسات في دراسة فكرة حقوق المواطنة من خلال النصوص القرآنية فقط دون مقارنتها مع كتب سماوية لديانات أخرى.
- 5- أغلب الدراسات السابقة توصلت إلى شمولية الإسلام لكل الناس وعدم حصره على أمة واحدة أو مجتمع أو شعب واحد فقط، فالدين الإسلامي دين لكل البشرية، وهو يؤكد على أن حقوق المواطنة مكفولة لكل الناس بغض النظر عما يميزهم عن بعضهم البعض، في حين نجد أن حقوق المواطنة في الفكر الغربي محصورة في دولة معينة أو مجتمع معين.
- 6- أغلب الدراسات السابقة توصلت إلى نتيجة مفادها أن الدين الإسلامي اهتم كثيراً بحماية حقوق المواطنة لغير المسلمين المقيمين في المجتمع الإسلامي، واهتم الإسلام كذلك في منح الحرية الكاملة لغير المسلم في دخول الإسلام من عدمه، وليس كما يشاع في الفكر الغربي من أن الاسلام يجبر الناس على دخول الإسلام ويحرمهم من حقوقهم في الاختيار.

7- أغلب الدراسات السابقة اهتمت بحقوق الإنسان من خلال النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، في حين تتميز دراستنا وبسبب ضيق المجال في هذا البحث فقد تم التركيز على حقوق المواطنة من خلال النص القرآني لبعض الآيات القرآنية الكريمة.

مباحث البحث:

يمكن القول أن القرآن الكريم تضمن الكثير من النصوص التي تصلح أن تكون منظومة متكاملة لحقوق المواطنة، وبسبب ضيق المجال في هذا البحث فلن يكون بالإمكان تناول جميع تلك النصوص لكثرتها، ولكننا سنركز البحث على بعض تلك النصوص، وسنتناول في محاور هذا البحث تلك النصوص وفق تقسيمها إلى أقسام متعددة وكما يأتي:

1- الحق في الحياة:

لقد وهب الله الحياة للإنسان، وهو من يأخذها منه، وقد أودع الله الحياة بمثابة أمانة لدى الإنسان، ولا يحق لأي مخلوق أن يسلب الحياة من أي إنسان إلا بالحق، لقد كرم الله الإنسان بأن منحه الحياة وقد ساوى الله تعالى حياة الفرد الواحد مع حياة النوع البشري على الأرض حين قال تعالى: ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِمَا كُنْتُمْ تُحْيِيهَا﴾. لقد ضمن النص القرآني الحق في الحياة لكل الناس، وأمر بأن يصاب هذا الحق حين قال تعالى: ﴿... لَكُمْ فِي الْقَتْلِ حَقٌّ مِمَّا لِكُلِّ نَفْسٍ مِمَّا كُنْتُمْ تُحْيِيهَا﴾. ولقد حرم الله قتل النفس البشرية إلا بالحق، وأنه إذا ما تم انتهاك هذا الحق وتجاوز ما حرمه الله فقد ورد الجزاء في النص القرآني حيث قال تعالى: ﴿... تَحْرُجُكَ مِنَ الْبِقْرَةِ﴾، ولأن القصاص هو حق المجتمع في الحياة وحق الأفراد في الحياة فقد قال تعالى: ﴿... تَحْرُجُكَ مِنَ الْبِقْرَةِ﴾، ولم يحرم النص القرآني قتل الغير إنما يحرم أن يقتل الإنسان نفسه نفسه (الانتحار) وكل ذلك من أجل الحفاظ على النفس البشرية كما قال تعالى: ﴿... بَيْنَ يَدَيْهِ جَنَّةٌ مِّنَ النَّسَاءِ﴾، فكيف يكون الله بنا رحيما ونفكر للرحمة مع أنفسنا، كما أمر الله في كتابه الكريم أن لا يلقي الإنسان بنفسه الى التهلكة والمخاطر حيث قال تعالى: ﴿... مِمَّنْ يَلْقَى الْبِقْرَةَ﴾، ومعنى ذلك ان النص القرآني يأمر بعدم المجازفة بالنفس البشرية وأن على المؤمن أن لا يلقي بنفسه الى الاعمال التي فيها مخاطر على حياته وقد تؤدي إلى الموت.

كما ان النص القرآني شرع كفارة للقتل الخطأ تتمثل في عتق رقبة، بمعنى تحرير انسان (عبد)، وهذا معناه ان الله في قرآنه الكريم يساوى بين اذهاق الروح بالخطأ وإحياء نفس ومنحها الحرية^{lxxxviii}، فقد قال تعالى: ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ بِمَا كُنْتُمْ تُحْيِيهَا﴾. وقد شدد الله العقوبة على من يقتل مؤمنا متعمدا، ولم يهتم بالعقوبة الدنيوية فقط إنما تجاوزها إلى العقوبة الشديدة في الآخرة حيث قال تعالى: ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾، فالقاتل المتعمد ينتظره عذاب عظيم يوم القيامة لما ارتكبه من ذنب عظيم الا وهو القتل المتعمد. وكل ذلك يفهم على أن النص القرآني قد اهتم كثيرا بتحريم القتل العمد وشدد العقوبة الدنيوية والأخرية على من يرتكب هذا الفعل المحرم، وما ذلك الا لأن النفس البشرية والحق في الحياة لها قيمة عظيمة عن الله وفي الإسلام، فالقاتل في الإسلام يعد من الخاسرين في الدنيا وفي الآخرة حيث يقول الله تعالى: ﴿... سَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾. ٣٠.

كل ما تقدم يوفر لنا إجابة حول تساؤل البحث الخاص بحقوق المواطنة في مجال الحق في الحياة .

2- المساواة والعدل:

ينطلق الإسلام من فكرة أساسية هي أن أصل الناس واحد وقد خلق جميع البشر من نفس واحدة كما ورد في النص القرآني

﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾، وطالما أن الناس خلقوا من نفس واحدة فقد اهتم القرآن الكريم بالمساواة بين الناس جميعا، فلا فرق بينهم إلا بالعمل والتقوى والسعي في بناء وإعمار الأرض، فيقول الله تعالى: ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾، وان الإنسان ليس له سوى سعيه في عبادة الله وفي بناء الأرض وأداء رسالته عليها، كما أكد النص القرآني على أنه لا يجوز تحميل عقوبة أي ذنب إلا على من فعله فقط، وأن كل انسان مسؤول عن أفعاله هو فقط وليس أفعال غيره من الناس، حيث يقول الله تعالى: ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾، كما ان الله جل شأنه لا يمكن أن يعذب أمة إلا بعد أن يبعث اليهم بالرسول، فقد ثأثأ... ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾، وكل ذلك يشير بوضوح إلى وجوب العدل والمساواة بين الناس، فالله العادل يعلمنا أن نكون عادلين في تعاملنا مع الناس جميعا، فالناس أخوة والمسلمون يجب أن يتعاملوا مع بعضهم البعض بأخوة الإسلام والايمان حيث ثأثأ... ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾، فالإصلاح بين المسلمين من ضرورات الحياة والعدل بينهما من أساسيات استمرار الحياة وحق من حقوق الإنسان التي لا تستقيم الحياة من دونها وثأثأ... ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾، ان النص القرآني يشير إلى أن الإصلاح يتم بعدالة ومساواة لان الله نفسه يحب العدل ويكره الظلم، حيث يقول الله تعالى: ﴿... نَمِ يَوْمَئِذٍ بِمَنْ قَتَلَ نَفْسًا مِّنْهُنَّ مَتَعَمَدًا﴾، وفي آية أخرى

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

لخدمة ومنفعة الإنسان، فضلا عن الكثير من الآيات التي ذكرت أن الله سخر للإنسان كل ما في البر والبحر والسماء والأرض والنباتات والحيوانات والأنهار والنجوم والشمس والقمر والكواكب ليستعين بها الإنسان في حياته وكلها من نعم الله وفضله على الإنسان، تكريما له وتقديرا على الكثير مما خلق الله.

كل ما تقدم يوفر لنا إجابة حول تساؤل البحث الخاص بحقوق المواطنة في مجال حماية الكرامة الإنسانية.

5- الحرية الدينية:

اهتم القرآن الكريم بضرورة الإيمان الطوعي وعدم إكراه الناس على اعتناق الإسلام فقد قال تعالى في كتابه العزيز: **أَمْ حَرَجَ مِنْكُمْ فِرْيَةٌ أَنْ يَقُولُوا... البقرة: ٢٥٦**. وهذا يدل على أن القرآن الكريم يعطي الحرية الكاملة للأفراد للدخول في الإسلام أو البقاء على دينهم الذي يعتنقونه، ويجب عدم إجبار الأفراد على دخول الإسلام، وكذلك يقول الله في محكم كتابه العزيز في سورة أخرى: **يَمْ يَأْتِيكُمُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ يَخِرُّونَ لِلْأَعْرَابِ عَلَىٰ خِزْيٍ هَٰذَا فِي مَا هُمْ بِأَعْرَابٍ لَوْ كُنُوا يَعْقِلُونَ... يونس: ٩٩**، لقد منع الله من خلال كتابه العزيز أي استخدام للقوة أو الإكراه في اعتناقه، وكل ذلك يدل على أن الدين الإسلامي يحترم الحرية الدينية للأفراد، كما أن القرآن الكريم اهتم بطريقة الدعوة إلى الإسلام، **وَلِذَٰلِكَ تَأْتِيكُمُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ مَجْرِبًا فَجَبِّجْهُمْ عَلَيْهِمْ تَفْجُتًا مِّنْ قِبَلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ... النحل: ١٢٥**، لذلك يأمر نبيه الكريم بأن يدعو إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يحاورهم ويناقشهم بأسلوب الأفضل لكي يكسب قلوبهم وعقولهم، كما أنه بالوقت نفسه يعلمنا أن الطريقة اللينة في نشر الإسلام هي الطريقة الأسلم والأناجح، وهذه الطريقة اتبعتها الرسول الكريم مع من هم خارج الدين فكيف سيكون سلوكه وسيرته مع من آمن بالدين، وهناك الكثير من النصوص القرآنية التي تؤكد أن الإسلام يهتم كثيرا بالحرية الدينية وعدم إكراه الناس على اعتناق الإسلام، فضلا عن اهتمامه بأسلوب الدعوة ونشر الإسلام، حيث يقول تعالى: **لَا يَجْرِمُكُمْ لِيَوْمِ الْيَوْمِ أَنْ تَحْسَبُوا الدِّينَ عُرْشًا لَّكُم بَيْنَ يَدَيْهِ فَصَلِّوا لَهُمْ سَلَامًا... الكافرون: ١ - ٦**، وفي هذه الآية يتضح بشكل جلي أن النص القرآني يعطي الحرية الكاملة لمن لم يدخل الإسلام بأن لهم دينهم وللمسلمين دينهم، بمعنى أنه أعطاهم الحرية بأن يبقوا على دينهم وأنه لا يكرههم على الدخول في الإسلام.

كل ما تقدم يوفر لنا إجابة حول تساؤل البحث الخاص بحقوق المواطنة في مجال الحرية الدينية.

6- التكافل والتضامن:

بعد التكافل الاجتماعي من بين أهم الأسس التي يعتمد عليها تطور واستقرار المجتمع، ولذلك فقد أولى النص القرآني اهتماما بالغا في التعاون والتكافل الاجتماعي بين المؤمنين، حيث قال تعالى: **أَأَنْتُمْ أَعْتَدْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ مَا كَانُوا عَدَوِّ لَّكُمْ وَلَئِن تَوَلَّوْا لَيُعَذِّبُنَّهُمْ... المائدة: ٢**، وهنا أمر واضح بأن يكون التعاون بين المؤمنين على البر والخير ولا يكون التعاون على الإثم والعدوان، كما أن البر والتقوى عند الله ليس في الجهة التي يستقبلها المؤمن عند الصلاة بقدر ما هو الإيمان بالله وملائكته والقرآن الكريم والأنبياء فضلا عن من وزع ما يملك حيا بالله على الأقارب واليتامى والمساكين والمحتاجين وإقامة الصلاة وتوزيع الزكاة لمستحقيها والوفاء بالعهد التي قطعوها على أنفسهم، وهذا ما ورد في قوله تعالى: **أَأَنْتُمْ أَعْتَدْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ مَا كَانُوا عَدَوِّ لَّكُمْ وَلَئِن تَوَلَّوْا لَيُعَذِّبُنَّهُمْ... المائدة: ٢**، ثم في قوله تعالى: **لَا يَجْرِمُكُمْ لِيَوْمِ الْيَوْمِ أَنْ تَحْسَبُوا الدِّينَ عُرْشًا لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ فَصَلِّوا لَهُمْ سَلَامًا... الكافرون: ١ - ٦**، فقد كان النص القرآني في هذه الآية شاملا لحقوق الله عند المسلمين فضلا عن حقوق المسلمين تجاه بعضهم البعض، وهذه الآية أكدت على أهمية التكافل الاجتماعي ومساعدة الفقراء والمحتاجين والمساكين من المسلمين، فضلا عن بقية الأسس التي قامت عليها دولة المسلمين في عهد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، كما أكد النص القرآني على أهمية الإحسان بين أفراد الأسرة بخاصة منهم بر الأبناء للوالدين، حيث قال تعالى: **أَأَنْتُمْ أَعْتَدْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ مَا كَانُوا عَدَوِّ لَّكُمْ... البقرة: ٨٣**، ولم يوص الله بالإحسان للوالدين فقط إنما يجب أن يشمل الإحسان للأقارب واليتامى والمساكين، وهذا بحد ذاته قمة في صيانة حقوق المواطنة من خلال حماية المجتمع من التفكك وأن يكون أفراد المجتمع متكاتفين ومتضامنين بين بعضهم البعض، أما والوالدين فقد أعطى النص القرآني اهتماما أكبر لهما من خلال الكثير من النصوص القرآنية ففي آية أخرى يقول تعالى: **أَأَنْتُمْ أَعْتَدْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ مَا كَانُوا عَدَوِّ لَّكُمْ... لقمان: ١٥**، فلوالدين مكانة خاصة عند الله فوصية الله للمسلم أن يبر والديه وحتى في حالة انهما مشركين ويريدان من أولادهم الشرك بالله فعلى الأبناء أن يبروا آباءهم وأن يقدموا لهم كل أنواع المساعدة شرط عدم إطاعتهم في شركهم، فالبر والإحسان للوالدين من أهم ركائز الدين الإسلامي، وهي تقوي المجتمع وتديم العلاقات القرابية والإنسانية بين أفرادها، فأفراد المجتمع الإسلامي متحدون مع بعضهم البعض متكاتفين يسود بينهم التعاطف والتواد والتراحم والتكافل الاجتماعي وإنهم يأمر بعضهم البعض بالمعروف والعمل الصالح ويتناهون بين بعضهم البعض بكل ما هو منكر وسليبي وهدام كما قال تعالى: **أَأَنْتُمْ أَعْتَدْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ مَا كَانُوا عَدَوِّ لَّكُمْ... بقر: التوبة: ٧١**. كما أن الله حث المسلمين على توزيع الصدقات ومساعدة المحتاجين واعتبر أن مساعدة المحتاج بمثابة حق وواجب على بقية الموسرين من المسلمين كما قال تعالى: **أَأَنْتُمْ أَعْتَدْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ مَا كَانُوا عَدَوِّ لَّكُمْ... المعارج: ٢٤ - ٢٥**، كل تلك الصور من التضامن والتكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع تعد بمثابة صيانة كاملة لحقوق المواطنة لأفراد المجتمع الإسلامي. وحتى للتناصح بين أفراد المجتمع الإسلامي كان له نصيب في النص القرآني، فقد قال تعالى: **أَأَنْتُمْ أَعْتَدْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ مَا كَانُوا عَدَوِّ لَّكُمْ... آل عمران: ١٠٤**.

كل ما تقدم يوفر لنا إجابة حول تساؤل البحث الخاص بحقوق المواطنة في مجال التكافل والتضامن الاجتماعي.

ملخص النتائج:

في نهاية البحث نجد من المناسب أن نقدم ملخصاً لأهم النتائج التي خلص إليها البحث، ويمكن تلخيص هذه النتائج كما يأتي:

- 1- إن منظومة حقوق المواطنة في النصوص القرآنية تتميز بكونها مشرعة من قبل الخالق وليست وضعية كتبها مشرع بشري، وهذا ما يعطيها قوة وثبات وديمومة من الناحية الزمانية والمكانية، فالنص القرآني هو نص إلهي له قدسية في المجتمع الإسلامي، وهذا ما يميزه عن كافة القرارات والقوانين ومنظومات حقوق الإنسان أو المواطنة التي كتبها البشر.
- 2- أن حقوق المواطنة في الفكر الإسلامي هي حقوق تتسم بأنها تشمل كل الناس وليس مواطنين محددين، فالرسالة الإسلامية والقرآن الكريم نزل رحمة لجميع الأمم والناس، وبالتالي فإن الإسلام بضمن حقوق المواطنة لكل الناس سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين.
- 3- اهتم القرآن الكريم بأهمية حقوق الإنسان كمواطن في المجتمع الإسلامي في مجال الحق في الحياة، وأن النص القرآني ساوى بين قتل النفس الواحدة وبين قتل النوع البشري بأكمله على الأرض، لذلك فقد حرم قتل الآخر، كما حرم قتل الإنسان لنفسه.
- 4- أكد النص القرآني على أهمية العدل والمساواة بين أفراد المجتمع الإسلامي، وأن من حقوق المواطنة التعامل مع الناس بعدل ومساواتهم بالحقوق والواجبات، وأن من حق المسلم الحصول على المعاملة العادلة بغض النظر عن اللون والجنس والقومية.
- 5- تؤكد الكثير من النصوص القرآنية على أهمية حسن المعاملة مع جميع الناس وإن يتعامل الناس مع بعضهم البعض باللين والموودة، وحرمة الله التجسس والسخرية والإذلال أو التنازب بالألقاب المكروهة بين أبناء المجتمع الإسلامي حفاظاً على حقوق المواطن في الدولة الإسلامية.
- 6- بما أن الله كرم الإنسان وخلق في أبهى صورة، وكرمه على جميع المخلوقات وسخر له كل ما في السموات والأرض، فهذا يعني أن الدين الإسلامي لا يتهاون مع أي تجاوز على الكرامة الإنسانية لأي فرد من أفراد المجتمع الإسلامي، فكرامة الإنسان حق من أهم الحقوق التي يصونها النص القرآني والفكر الإسلامي بعامته.
- 7- اهتم القرآن الكريم بضرورة احترام الحرية الدينية للأفراد الذين يعتنقون ديانة غير إسلامية، واهتم بضرورة عدم اللجوء إلى القوة أو الإكراه لإدخالهم في الدين الإسلامي، وأن الله يوصي نبيه الكريم بأن يجادل غير المسلمين بالحجة وبالكمة الطيبة بالحسنى، وهذا يؤكد أن النص القرآني يهتم كثيراً بمنح الحرية الدينية لكل مواطن في دولة الإسلام.
- 8- ركز النص القرآني بشكل كبير على أهمية التكافل والتضامن بين المسلمين من أجل صيانة واستقرار المجتمع، وهذا ما يمنح كل المسلمين حق الحصول على الرعاية والتكافل في الوضع العادي وفي حالة الحاجة لذلك.

حرية الإنسان وأحكام الردة والجهاد

Dr. Öğr. Üyesi Abdülcevad HARDEN

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

من المسلمات أن الحرَّ العاقل لا يدين إلا بما يختاره، ولا يختار عقله الحرُّ السليم إلا ما يدين به عن قناعة ورضا وتسليم، وتبدو هذه المسلمة منطقية شرعية لغوية، فهي فطرة بشرية يقتضيها حرص كل عاقل على اعتناق ما به نجاته هو ومن يعوله {قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا} [التحریم: 6]، لا سيما أن دعوى الأوصياء بأن على امرئ أن يتدين ويؤمن بما لا خيار له فيه ظاهرٌ بطلانها، وتتفصّل نفسها بنفسها؛ فهي نقيض معنى كلمتي (دين وإيمان) لغةً وشرعًا، فالمكره ليس دائنًا، والدّين مع الإكراه ليس دينًا بل هو إجماع للمكلف إلى النفاق، ومن البدهي أن الإيمان والدّين البريء من النفاق محلّهما القلب، والقلب لا يطاله سيف الإكراه، فهي دعوى ناقضة للقطعية القائلة بانتفاء أيّ موطنٍ للدّين سوى الحرية وبامتناع وجود وطنٍ له سواها؛ فلا دين مع الإكراه كما أنه {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: 256]، بل إن تلك الدعوى هي دعوى الجاهلين الذين يرومون خلاف حكمته سبحانه¹ واهمين بأنهم أوصياء على المكلفين²، فهي تمنع تسمية المرء مكلفًا أي عاقلًا مختارًا لأنها تقرر الجبر، وتمسخ جوهر الطاعة وحرية الاختيار والسؤال والحساب³، وتنسخ عدالة ترتب الثواب والعقاب الأخروي⁴، وتضادّ حكمة المشيئة الإلهية في سنة الاختيار {وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} [النحل: 9]، وترفع معنى التكليف والابتلاء {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ} [المائدة: 48]، وتحمل الداعية إلى الله على الغلو في الدعوة بسلوكة طريقًا وطلبه غاية لا يريدتها الله {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} [يونس: 99]!

مشكلة الدراسة:

تواترت دلالات النصوص القاطعة بأن حرية الإنسان شرط لصحة معتقده وقبوله وإثابته ومؤاخذته، وأن تحقق جوهر التكليف الذي يميز الطائعين عن العصاة رهناً بحرية الاختيار، ثم اعتضدت هذه الدلالة القطعية بمقتضى دلالة كلمتي الدين والإيمان، فلا يتصور أصلاً وجود الإكراه على الإيمان أو ضده لأنه لا طاقة للمكره بحمل قلب المكره على اعتناق فكر أو مبدأ أو دين؛ فأعمال القلوب لا يمكن أن تقع تحت سيف الإكراه، فهي لا تتبدل ولا تتغير إلا بانسراح القلب عن رضا وقناعة {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النحل: 106] وإذا ما فورنت هذه المسلمات بعقوبة المرتد وصفتها وعلتها ومصدرها وتبطلها بحكم الجهاد بالكفر عند القائلين به بذلك أثارَت المقارنة الأسئلة الآتية:

1_ ما مدى توافق الأصل القطعي في الحريات مع عقوبة المرتد وتعليلها بالكفر وعدها من الأحكام التبليغية؟

¹ الكشاف: الزمخشري، (20/2).

² {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ} [الأنعام: 107].

³ {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلِئَسَّالَنْ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [النحل: 93]

⁴ {وَتُنذِرُ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ (7) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...} [الشورى: 7، 8].

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2_ ما مدى توافق هذا الأصل القطعي مع القول بأنَّ علة مشروعية الجهاد هي الكفر؟

3_ ما أثر قواعد تفسير النصوص على ردِّ شبهات المستشرقين والتكفيريين المتولِّدة من دعوى تشريع الجهاد للإكراه على الدخول في الدين؟

4_ ما الأصل الذي بُني عليه الحكم بقتال بعض المشركين وقتل بعض المرتدين وترك بعض آخر؟

وجاءت الإجابة عن هذه الأسئلة في مبحثين وخالصة:

المبحث الأول: الكليات القرآنية في حرية الاختيار.

المبحث الثاني: أثر هذه الكليات في تفسير نصوص أحكام الردة والجهاد.

ويلي ذلك خلاصة البحث وأهم نتائجه، وتهدف هذه الدراسة إلى الآتي:

1_ صياغة كليات ضابطة لتفسير نصوص الجهاد والردة في ضوء الكليات القرآنية في باب حرية الاختيار.

2_ نقد ما علق بهذه المسألة من شبهات.

3_ إثبات حقن الإسلام لدم الإنسان بالحرية العاصمة لحقوقه الثلاث: الحياة والاختيار والبحث عن طريق النجاة.

4_ توجيه إجمالي لنصوص الجهاد والردة في ضوء قواعد علم أصول الفقه توجيهًا يمنع استغلال كل من المستشرقين والتكفيريين لتأويلات فاسدة لا يحتملها النصُّ في ضوء سياقه وسبب وروده.

وتسعى الدراسة لصياغة أطروحة تشكل إطارًا علميًا لمكافحة الفكر المتطرف العابث بالإنسان وعقائده وحرياته ولتحصين الجيل من شبهات المستشرقين والمستغربين، علمًا أنه ليس من أهداف هذه الدراسة سوق آراء الفقهاء وأدلتهم في مسائل الردة والجهاد مناقشةً وترجيحًا؛ فهو موضوع قد قُتل بحثًا.

المبحث الأول: الكليات القرآنية في حرية الاختيار

لدى إمعان النظر في دلالة كون القرآن رسالة يحملها رسول من الله إلى المكفَّين، وأنَّ لهذه الرسالة غاياتٍ ولهذا الرسول وظائف معينة نيطت به: سينكشف لك عندئذٍ جوهر التكليف، وسوف يأخذ بك التدبير الأمثل لأحاديث القرآن عن الرسول والرسالة والمرسل إليهم إلى تلمس العقد الناظم لأسرار العلاقة بين هذه الثلاثة واكتشاف الحكمة القاضية بنفي الجبر وإثبات حرية الاختيار دائمًا ابتداءً وانتهاءً، ولعلي لا أجانب الصواب إن زعمت أنَّ الكليات السبع الآتية أوسط هذا العقد وأنفسه:

الكليَّة الأولى:

{ لا إكراه في الدين } { البقرة: 256 } وقوْع الإكراه في الدين مُحال، فهو لا يقع ولم ولن يقع، ومنه استحالة الإكراه في أعمال القلوب لأنها أوسع أبواب حرية الاختيار، والمراد بها العقائد في الإيمانيات والنيات في الأعمال، وكلتاها لا تُمسُّ بسيف الإكراه، ومدَّعي خلاف ذلك دعواه أقرب للدعوة إلى النفاق منها إلى الإسلام ناهيك عن الإيمان، وأما الجوارح فإنما تطيع وتمتثل عن قناعةٍ ورضا لما يدين به قلب المرء فقط.

هذه الكلية القرآنية أعمُّ وأعمق من قولنا بأنَّه لا إكراه على الدين أو به أو له أو نحو ذلك مما لا حصر له من عبارات التعبير عن حرية التدين؛ فإنه لا أبلغ وأعمُّ وأشمل وأوعب من سلب جنس الإكراه عن الدين ونفي وقوْعه فيه لا عليه فحسب كما يتبادر إلى الأذهان، فالدين لا يتأتَّى فيه الإكراه، لأنَّ الإكراه في الدين يمنع تسميته دينًا، فمن المحال نسبة فعل امرئٍ أو قوله إلى حظيرة الدين وسيف الإكراه مسلط، وهذا معنى كون الإثابة على فعل أيِّ أمرٍ في الدين مشروطة بالنية، والنية والإكراه نقيضان.

الكليَّة الثانية:

{ أفأنت تُكره النَّاسَ حتَّى يُكونوا مؤمنين } { يونس: 99 } عجز المكره عن إيقاع الإكراه في الدين؛ لأنَّ الإكراه فيه محال وقوْعُه لذاته لتعلقه بالإرادة، وهي من عمل القلوب، والعجز عن التأثير في حرية الاختيار هذه يقضي ضرورةً بأنَّ أثر الإكراه منعدم لارتفاع التأثير بانعدام القدرة على التأثير، وحرية الاختيار لا يملك أحدٌ من البشر ولو كان رسولًا القدرة على التأثير فيها كما دل على ذلك مفهوم الشرط المخالف { ولو شاء ربُّك لآمنَ من في الأرض كُلُّهم جميعًا } أي لو شاء لآمن الخلق جميعًا، لكنه لم يشأ فلم يؤمنوا جميعًا، وإنما آمن بعض وكفر بعض آخر؛ فإنَّ (مضمونها إنكار أن يقدر النبي صلى الله عليه وسلم على إلقاء الناس إلى الإيمان؛ لأنَّ الله هو الذي يقدر على ذلك...، ولما تقرر أن الله لم تعلق مشيئته باتفاق الناس على الإيمان بالله تفرغ على ذلك إنكار ما هو كالمحاولة لتحصيل إيمانهم جميعًا، والاستفهام في { أفأنت تُكره النَّاسَ } إنكاري، فنزَّل النبي صلى الله عليه وسلم لحرصه على إيمان أهل مكة وحثيث سعيه لذلك بكل وسيلة صالحة منزلةً من يحاول إكراههم على الإيمان)⁵ (أي: ليس ذلك عليك ولا إليك، بل إلى الله... ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من

⁵ التحرير والتنوير (293/11-294)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

يشاء} [البقرة: 272] {إنك لا تهدي من أحببت} [القصص: 56]،⁶ وزاد فحوى الدلالة قوة أن الله سبحانه رغم قدرته على التأثير في حرية اختيار الإنسان لم يشأ أن يؤثر، فأنى للبشر ذلك رغم عجزهم وامتناع التأثير واستحالة تأثر حرية الاختيار بإكراه بشري ممتنع التصور والوقوع وعارٍ عن الحكمة؟!

الكلية الثالثة:

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: 29 - 31] حرية الاختيار كما ثبتت ابتداءً فهي ثابتة انتهاءً، وتقييدها انتهاءً رهنٌ بأحكام الإمامة لا التبليغ، وهذا ما دلّ عليه الوعدُ بالثواب لمن آمن وأطاع الرسل والوعيدُ بالعقاب لمن كفر وعصاهم، وحدُ طاقةِ الرسل بتبليغ الرسالة دونَ هداية الناس وحسابهم⁷، وما لم يثبت دليل يقيد حرية الاختيار هذه بزمنٍ فإن المطلق يبقى على إطلاقه، فيستوي فيها من لم يؤمن أصلاً أو من آمن ثم كفر، ومن زعم خلاف هذا لزمه أن يدرج في مسمى المرتدين جميع الكافرين بكتابتنا ونبينا من موخدي أهل الكتاب {كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [آل عمران: 86] (وفي التفسير الكبير ثلاثة أقوال في سبب نزول الآية: (1) عن ابن عباس "أنها نزلت في رهط كانوا آمنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة..." (2) وعنه أيضاً "أنها نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم، كفروا بالنبي -صلى الله عليه وسلم- بعد أن كانوا مؤمنين به قبل مبعثه، وكانوا يشهدون له بالنبوة، فلما بعث وجاءهم بالبينات كفروا بغيا وحسدًا" (3) نزلت في الحارث بن سويد. أقول: إن الآيات متصلة بما قبلها، وذلك أنه لما بين حقيقة الإسلام، وأنه دين الله الذي بعث به جميع الأنبياء، والذي لا يقبل غيره من أحد، ذكر حال الكافرين به وجزاءهم وأحكامهم، وأظهر تلك الروايات وأشدها التناهما مع السياق رواية من يقول: إنها نزلت في أهل الكتاب، وهو الذي اختاره ابن جرير والأستاذ الإمام، وقال: إن الكلام من أول السورة معهم... وقال الأستاذ الإمام: في تفسير الآية طريقتان، إحدهما شهادتهم بأن الرسول حق: هي أنهم كانوا يعرفون بشارات الأنبياء بمحمد صلى الله عليه وسلم، وكانوا عازمين على اتباعه إذا جاء في زمنهم، وانطبقت عليه العلامات وظهرت فيه البشارات، ثم إنهم كفروا به وعاندوه بعد مجيئه بالبينات لهم وظهور الآيات على يديه)⁸.

إنّ دلائل هذه الكلية في الكتاب والسنة لا حصر لها، فما من تكليف أو بابٍ دُعي فيه الإنسان إلى جهاد النفس والشيطان والخروج عن داعية هواه إلا وفيه تقريرٌ وتعزيز لهذه الكلية نصّاً أو ضمناً.

الكلية الرابعة:

﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] لا حرج في الدين؛ فأى شأن إنساني ديني فيه حرج فهو ليس ديناً ولا من الدين كالمجأ أو المكره بمعنى ما على أمرٍ ما في الدين، فمن أكره فقد نزل به حرجٌ وعنتٌ وأوقع في عسرٍ ومشقةٍ وأزمةٍ وضيقٍ وشدةٍ ومأزقٍ، فصدق فيه أنه حلٌ عليه حرجٌ في الدين؛ وهذا المعنى يعضد ما سبق في الكلية الأولى؛ لأنّ الإكراه حرجٌ، فإذا انتفى وقوع جنس الحرج في الدين جملةً وتفصيلاً فلا وجود للإكراه في الدين إذاً.

الكلية الخامسة:

﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64] مجالات حرية الاختيار فيها الواسع والأوسع، لقد دلت الآية إشارةً إلى أنّ الحرية الواسع في الاختيار ابتداءً وانتهاءً إنما تثبت لأتباع الكتب السماوية الأخرى السالمة من التحريف أكثر من غيرهم؛ لأنّ أصول التوحيد في كتبهم وكتابتنا سواء، والدين واحد هو الإسلام⁹ (الأنبياء إخوة لِعَالَمٍ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد)¹⁰، فلا يكلفهم الإيمان بكتابتنا ونبينا سوى الامتثال لما دلت عليه صحاح كتبهم¹¹، فإن أبوا ابتداءً أو انتهاءً فإنهم -رغم رتتهم أو كفرهم بكتابتنا ونبينا- أقرب إلى عقائدينا من غيرهم ممن ليس لهم كتاب سماوي؛ فسُرُّ السعة في حرية الاختيار أنّ إيمانهم بشريعتنا لا يقتضي منهم الخروج من دينٍ إلى دينٍ لأنّ ديننا ودينهم واحد وهو الإسلام، وأصول التوحيد واحدة، بل إنّ شرع من قبلنا شرعٌ لنا فيما سكت عنه شرعنا أو لم يرد فيه ما ينسخه أو يخالفه.

الكلية السادسة

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: 48] شرط صحة التكليف حرية الاختيار، فلو أنّ الله جعل الناس أمةً واحدة لما أمكن تكليفهم لابتنالهم وإقامة الحجة عليهم وسؤالهم عن اختيارهم {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُصِلُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسألَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [النحل: 93].

الكلية السابعة

⁶ تفسير ابن كثير (4/ 298).

⁷ النساء: 13_14، 80، القصص: 56، النمل: 80-81، الشورى: 6، 48، ق: 45، الغاشية: 21_22.

⁸ تفسير المنار (3/ 298-299).

⁹ آل عمران: 84-91، 19-20، الصف: 6-9.

¹⁰ صحيح البخاري (4/ 167) رقم (3443).

¹¹ المائدة: 68.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ؛ [آل عمران: 20] حرية الاختيار تمنع الزيادة على البلاغ، فوظيفة الرسول التبليغ فحسب¹²، وهي مقتضى دلالة كلمتي "رسالة/رسول"، وهي سبب وصف كل رسول بأنه بشير نذير¹³، فللمبلغ الرد أو القبول بناءً على ما تبين له ابتداءً أو انتهاءً في مسألة صدق مدعى النبوة وحفانية رسالته وأحقيتها بالاتباع، ولا يد للمبلغ بشيء سوى الإشارة والتذارة، ودعوى حرص الدعاة على جلب مصالح الآخرة للعامة ودرء مفاسدها عنهم لا تسوّغ إكراه أحدٍ منهم بعد أن {تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ} [البقرة: 256] وحسبهم في هذا التبيين ما تدركه عقولهم بدهاءة بالنظر في الكون والأنفس والنعم، ولو كان للدعاة ذلك لما اكتفى القرآن في عدة مواضع بتبكيك أقوامٍ لتعطيلهم آلات الاختيار الصحيح، ونهجهم نهج الصم البكم العمي الذين لا يعقلون حتى باتوا كالموتى لإماتتهم قلوبهم وسدّهم نوافذ الوصول إلى الحق.

المبحث الثاني: أثر هذه الكليات في تفسير نصوص أحكام الردة والجهاد

لحدّ الإيمان والردة لغةً وشرعاً وعلاقة المعنى الشرعي باللغوي أثرٌ بالغ الأهمية في تعيين من يصدق عليه لفظ المرتد، ناهيك عن بحث إيمان المقلد وأثر النزاع فيه على أحكام الردة.

الردة والارتداد لغةً: التَّحَوُّلُ والرُّجُوعُ عن الشيء، واصطلاحاً: (كفر بعد إسلام تَقَرَّرَ، وقوله "بعد إسلام" أخرج به الكفر الأصلي، قوله "تقرر" معناه ثبت وحصل شرعاً، وتقرر الإسلام بالنطق بالشهادتين لا إله إلا الله محمد رسول الله مع التزام أحكامهما، فإن أقر بهما ولم يلتزم فقال ابن القاسم: يترك في لعنة الله، خلافاً لأصبع)¹⁴.

وذلك قوله فإن أقر بهما ولم يلتزم أحكامهما على معنى جليل، وفحواه أنه إذا كانت الردة رجوعاً فالرجوع إنما يكون بعد مجيء ودخول، ووصول أو ولوج، والمجيء المتصل بالوصول هنا هو الدخول في الإسلام عن نظر واستدلال لا عن عماية أو وراثة وتقليد للأباء والبيبة فحسب، وهذا يؤثر سؤالا مفاده: هل للمسلم بالوراثة حرية اختيار دينه بعد بلوغه سنّ التكليف؟ ويعزّزه اختلاف أهل العلم في إيمان المقلد، وأخطر التقليد إسلام بعض العامة اليوم، فالفرد منهم تليفه خالي الذهن أو مسلوبه أو منحرف الوجهة، ولا يعرف عن الإسلام إلا اسمه المدوّن في بطاقته الشخصية، وفي حال كهذه لا يستغرب أن (يصبح الرجل مؤمناً ويمسي كافراً، أو يمسي مؤمناً ويصبح كافراً، يبيع دينه بعرض من الدنيا)¹⁵، فأبى فرّق بين ردة هذا ورده من لَقْنٍ كلاماً كُفْرِيّاً لم يفهمه فرده، أو ردة الجاهل المقلد لرئيسه أو كبير قومه في الدخول في الإسلام والردة عنه، فأين معنى الردة اللغوي والاصطلاحي في هذه الصور؟

وإذا كان لقائل أن يمنع التفرقة في الحكم بين مرتدٍ مقلدٍ جاهلٍ كهذا ومرتد بعد دخوله الإسلام عن علم وبرهان واستدلال ويقين وقناعة ورضاً، فإنّ الآخرين أن يمنعوا التسوية في المعنى بين هذا وذاك في الردّة، فكلّ منهما قد ارتدّ عن أمرٍ غير الذي ارتدّ عنه الآخر، فالمقلد قد ارتدّ عما كان قد قلد فيه، والمرتد بعد دخول الإسلام عن علم ودليل وقناعة قد ارتدّ بخبثٍ أو بدرايةٍ ومعرفة عمّا علمه واقتنع به وبرهن عليه، فهذا الفرق بينهما ما ينبغي أن يهمل في الحكم عليهما، وهذا سرُّ استتابة الحكام للمرتدّ أياماً أو شهراً أو أبداً، فالعرض لتعليم الجاهل وتزييف الباطل ونقد الشبهات ونقض الأفكار الغازية، ويعزز هذه الدعوى أنّه لا يبدو ثمة فرقٌ في المعنى -وأعني بالمعنى كفاية إيمان المقلد وردته عنه- بين مرتد كان مقلداً في التوحيد وبين من أسلم تبعاً لأبويه وبلغ مسلماً ثم ارتدّ، أو من أكره على الدخول في الإسلام، يقول الحنفية: (كل مسلم ارتد فإنه يقتل إن لم يتب إلا جماعة: المرأة والخنثى، ومن إسلامه تبعاً، والصبي إذا أسلم، والمكره على الإسلام، وأطلق عدم قتل الصبي فشمّل ما بعد البلوغ، ففي البحر: لو بلغ مرتدّاً لا يقتل استحساناً لقيام الشبهة باختلاف العلماء في صحة إسلامه، وصبي أبواه مسلمان حتى حكم بإسلامه تبعاً لأبويه، فبلغ كافراً ولم يسمع منه إقرار باللسان بعد البلوغ، لا يقتل لانعدام الردة منه؛ إذ هي اسم للتكذيب بعد سابقة التصديق، ولم يوجد منه التصديق بعد البلوغ، حتى لو أقر بالإسلام ثم ارتد يقتل)¹⁶ فهذا مسلم بالوراثة تبعاً لدين أبويه قبل بلوغه، فإذا بلغ فهل له حرية اختيار الدين الذي يعتنقه حقاً بعد بلوغه سنّ التكليف، فإن اختار ديناً غير دين أبويه بعد بلوغه: فهل يدخل في مسمى الردة ويطلق عليها المصطلح ذاته وتجري عليه أحكامها؟

توجيه عقوبة الردّة في الكتاب والسنة في ضوء كليات الحرية

نزلت في أحكام الردة آيات كريمة وصحت أحاديث كثيرة، ولما كانت السنة مبيّنة أو مؤكدة للقرآن أو مؤسسة لما لم ينزل به الكتاب الكريم وجب تقديمه؛ ليبني تفسير السنة في ضوء ما جاء به القرآن، ولتستبين زيادة السنة على القرآن، فيحكم عليها بأنها مخصصة أو مفسرة أو تحقيقاً لمناط الحكم القرآني أو غير ذلك، وإليك مُعظّم ما حكم به القرآن على المرتد:

حیوط أعماله وبطلانها في الدنيا والآخرة¹⁷، فلو أناب وعاد إلى الإسلام فلا ثواب على ما قدّم ويلزمه مثلاً إعادة الحج على خلاف بين الفقهاء في المسألة¹⁸، والخلود في النار، وأنه يَصِلُ فلا يَهْتَدِي، ولا يُعْفَرُ له، ولا تُقْبَلُ منه فدية ولا توبة أي يُحْدَلُ فلا يُوَفَّقُ للتوبة، وتحل

¹² النحل: 82، النور: 54، التغاين: 12، الجن: 23.

¹³ الأنعام: 48، المائدة: 19، العنكبوت: 18.

شرح حدود ابن عرفة (ص: 490).¹⁴

¹⁵ صحيح مسلم: كتاب الإيمان، 37 - باب كون الشرك أقيح الذنوب، وبيان أعظمها بعده، رقم (186)، (110/1).

¹⁶ الدر المختار وحاشية ابن عابدين (245/4).

¹⁷ البقرة: 217، المائدة: 5، الزمر: 65، محمد: 28، 33. تبطل أعماله بالموت مرتدّاً عند الشافعية وبالردة عند الحنفية. الفقه الإسلامي وأدلته للزحلي (7/5576).

¹⁸ تفسير القرطبي (48/3).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ويُستبدل به وبأمثاله قومٌ آخرون يتحلون بخصال عظيمة يجهم سبحانه ويحبونه، ويتبع تسويل الشيطان وإملاءه بعدما تبين له الهدى، ويُضرب فيمن تضربهم الملائكة على وجوههم وأدبارهم يوم تتوفاهم، وهو كافرٌ ضال خاسر منافق، ما له من شفيع ولا ناصر¹⁹، فهي عقوبات حتمية، أخروية حسية، وديوبية معنوية، عامة وشخصية واجتماعية، وجاء هذا التفصيل لعقوبات المرتد بأنواعها في سور عدة ومناسبات متنوّعة وسياقات شتى وأخبار أقوام متباينين من أهل الكتاب ومن غيرهم ممن كانوا وثنيين أو موجدين ثم ارتدوا.

رغم هذا التفصيل كليه والتكرار والتأكيد والزجر والوعيد الشديد إلا أنّ القرآن لم ينصّ على عقوبة دنيوية حسية للردة من قتل أو قطع أو ضرب أو جلد، أو نفي أو صلب أو حبس، أو إعلان حرب، أو عتاب وتأييب، أو بطلان عقد أو تجريد من ملكية أو من ولاية خاصة، أو وعيد بشيء من ذلك أو تهديد، أو غير ذلك من أحكام يطول ذكرها فصّلها كتب الفقه، بل اقتصر القرآن على دعوة المرتد إلى التوبة والإنابة²⁰ مقرونة بما ذكر من نذارة ووعد وتعريض، واستثنى القرآن المحارب المرتد، فنصّ على عقوباته الدنيوية الحسية نصّاً تفصيلياً مرتباً ترتيباً تصاعدياً يعضد مذهب من جعلها عقوبات رادعة لجرائم مماثلة يقتربها المحارب المفسد في الأرض ولو كان مسلماً، وزاده من العقوبات السابقة الخزي والذل في الدنيا والعذاب العظيم في نار جهنم، فهذا حدّ الحرابة والفساد في الأرض لا الردّة إنّما جرّاء الذين يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَقَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جزِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [المائدة: 33] ولم يستثنه من التوبة وإن لم تحقّف ولم تسقط توبته عنه العقوبات المادية الدنيوية عند جمهور العلماء {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَبُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [المائدة: 34].

وليس عدم نصّ القرآن على عقوبة دنيوية حسية للمرتد نصّاً على عدمها، لكن الذي يجوز قوله أنّ تفصيل القرآن لعقوبات المرتد على نحو ما سبق مراراً وتكراراً في مناسبات عدة وأقوام شتى دون ذكر عقوبة دنيوية حسية يعزّز القول بأنّ أي عقوبة وردت في السنة للمرتد لا تدرج في أحكام التبليغ بل في أحكام الإمامة، ولا في الحدود المقطوع بتحقيق مناطها بل في التعزير الموكول أمره إلى الحاكم، ولو كان حدّاً لما سقط بالتوبة كسائر الحدود؛ فإن رأى الحاكم قتله فلا يُعَلَّل بالردة بل بالحرابة كما في سبب نزول آية المحاربين المرتدين أو بإفساد الدين أو إفساد الأرض والمسلمين بزلزلة عقائدهم، وهذا لا يتحقق في كل مرتبة مشهور أو مغمور، رجل أو امرأة، قائد أو تابع، صحيح أو معاق، داعية إلى الردّة أو مقتصر على نفسه في دوامة شكوك وشبهات حاملة له للبحث عما يراه ديناً حقّاً، وبين الحنفية والشافعية خلافت في جل هذه المسائل²¹.

ويعزّز هذا التعليل والتفرقة أنّ الفقهاء في تعليلهم لحكم عقوبة الردّة نصّوا على التفرقة بين التابع والمستقل برأيه، وبين المقاتل وغيره، وبين الزّمن والسليم، وبين الرجل والمرأة، وبين المسلم عن قناعة والمسلم بالورثة، فإن كانت علة قتل المرتد الكفر بعد الإيمان كما يرى الشافعية فلمّ لم تقتل المرتدة عند الحنفية²²؛ فلو أنّ العلة الردّة لما استثنيت كالفقهاء لما كانت علته القتل العمد العدوان لم تستثن منه المرأة، وهذا مثار خلاف الحنفية والجمهور في المسألة على النحو التالي:

علة قتل المرتد في ضوء كليات الحرية:

ما العلة الباعثة على قتل المرتد: تبديل الدين، أم الحرابة، أم العبث بالدين، أم بث الأراجيف بأنّ الردّة عنه قد كثرت بأن يسمي أحدهم مؤمناً ويصبح كافراً وهكذا يفعل صباح مساء سعياً لتقويض إيمان المجتمع بنشر أكاذيب عن كثرة الارتداد، أم بالخروج على ثوابت الدين للعمل على هدمها وتشكيك العامة فيها لإفساد دينهم عليهم؟

وللاستدلال على الرأي الراجح في المسألة أثر معتبر في تعليق الحكم بعلته؛ لأنّ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، وكلّ من تخريج المناط وتنقيحه ثم تحقيقه في الوقائع والأحوال والأفراد محلّ خلاف بين الفقهاء، فقد اختلفوا في استنباط هذه العلة على قولين:

الأول: أن العلة الحرابة لا الكفر؛ فلا يُقتل إلا من تتأتى منه المحاربة، وهو الرجل البالغ العاقل السليم دون المرأة والصبي والزّمن مثلاً لعدم صلاحية بُنيتهن، وهو مذهب الحنفية.

الثاني: أنّ العلة الكفر بعد الإيمان، فقتل المرأة والزّمن وكلّ مرتد بالغ عاقل، وهذا الحدّ حقّ خالص لله تعالى، فليس لأحد أن يسقطه، وهو مذهب الشافعية وجمهور الفقهاء، ففي المرتدة (قال الشافعي: تُقتل، وبه قال مالك وأحمد والليث والزهري والنخعي والأوزاعي ومكحول وحمام وإسحاق²³؛ واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم: «من بدل دينه فاقتلوه»، وهذه الكلمة نعم الرجال والنساء، وتبين أن الموجب للقتل تبديل الدين؛ لأنّ مثل هذا في لسان صاحب الشرع لبيان العلة، وقد تحقق تبديل الدين منها...، وهذا لأنّ القتل جزاء على الردّة؛ لأنّ الرجوع عن الإقرار بالحق من أعظم الجرائم، ولهذا كان قتل المرتد من خالص حق الله تعالى، وما يكون من خالص حق الله

19 البقرة: 217، آل عمران: 85 – 91، النساء: 136 – 138، المائدة: 5، 54، الزمر: 65، محمد: 25 – 35.

20 آل عمران: 89.

21 الدر المختار وحاشية ابن عابدين (4/ 245). الأم للشافعي (1/ 295-298)، مختصر المزني (8/ 367)، مغني المحتاج (5/ 432-436).

22 الدر المختار (4/ 245).

23 تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (3/ 285).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

فهو جزء، وفي أجزئية الجرائم الرجال والنساء سواء كحد الزنا، ولأن علة إباحة الدم هو الكفر بعد الإيمان، ولهذا قتل الرجل، وقد وجد منها ذلك بخلاف الحربية²⁴).

وقال الحنفية في تعليل ترك قتل المرتدة: (لأن الأصل تأخير الجزية إلى دار الآخرة إذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء، وإنما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب، ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال، فصارت المرتدة كالأصلية²⁵، ولأنَّ القتل إنما شرع وسيلة إلى الإسلام بالدعوة إليه بأعلى الطريقين عند وقوع اليأس عن إيجابتها بأدناها، وهو دعوة اللسان بالاستتابة بإظهار محاسن الإسلام، والنساء أتباع الرجال في إجابة هذه الدعوة في العادة، فإنهن في العادات الجارية يسلمن بإسلام أزواجهن على ما روي أن رجلا أسلم وكانت تحته خمس نسوة، فأسلمن معه، وإذا كان كذلك فلا يقع شرع القتل في حقها وسيلة إلى الإسلام، فلا يفيد؛ ولهذا لم تقتل الحربية، بخلاف الرجل فإن الرجل لا يتبع رأي غيره خصوصا في أمر الدين، بل يتبع رأي نفسه، فكان رجاء الإسلام منه ثابتا، فكان شرع القتل مفيدا، فهو الفرق²⁶، «ولما رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يوم فتح مكة امرأة مقتولة، قال: ها ما كانت هذه تقتلن»، ففي هذا بيان أن استحفاق القتل بعله القتال، وأن النساء لا يقتلن لأنهن لا يقاتلن، وفي هذا لا فرق بين الكفر الأصلي وبين الكفر الطارئ...، ولو أسلم يسقط لانعدام الإصرار، وما يكون مستحقا جزاء لا يسقط بالتوبة كالحود، فإنه بعد ما ظهر سببها عند الإمام لا تسقط بالتوبة، وحد قطاع الطريق لا يسقط بالتوبة بل توبته برد المال قبل أن يقدر عليه، فلا يظهر السبب عند الإمام بعد ذلك، يقرره أن تبديل الدين وأصل الكفر من أعظم الجنايات، ولكنها بين العبد وبين ربه، فالجزء عليها مؤخر إلى دار الجزاء، وما عجل في الدنيا سياسات مشروعة لمصالح تعود إلى العباد كالفصاخ لصيانة النفوس، وحد الزنا لصيانة الأنساب والفرش، وحد السرقة لصيانة الأموال، وحد القذف لصيانة الأعراض، وحد الخمر لصيانة العقول، وبالإصرار على الكفر يكون محاربا للمسلمين فيقتل لدفع المحاربة إلا أن الله تعالى نص على العلة في بعض المواضع بقوله تعالى {فإن قاتلوكم فاقتلوهم} [البقرة: 191] ، وعلى السبب الداعي إلى العلة في بعض المواضع وهو الشرك، فإذا ثبت أن القتل باعتبار المحاربة، وليس للمرأة بنية صالحة للمحاربة فلا تقتل في الكفر الأصلي، ولا في الكفر الطارئ، ولكنها تحبس...، ثم الحبس مشروع في حق كل من رجع عما أقر به كما في سائر الحقوق، وليس ذلك باعتبار الكفر ولا باعتبار المحاربة، وما يدعى من تغليب الجناية لا يقوى، فالرجوع عن الإقرار والإصرار على الإنكار بعد قيام الحجة في الجناية سواء، مع أن الجناية في الإصرار أغلظ من وجه؛ لأنه بعد الردة لا يقر على ما اعتقده، والشيء قبل تقررته يكون أضعف منه بعد تقررته...، والشيخ إذا كان له رأي يقتل في الكفر الأصلي، والردة لا تتصور إلا ممن له رأي...، واختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى في ذوي الأعدار من مشركي العرب فمنهم من يقول: يقتلون في الكفر الأصلي؛ لأن حلول الأفة كعقد الذمة، فإنه يندم به القتال، فمن لا يسقط القتال عنه بعقد الذمة في الكفر الأصلي فكذلك بحلول الأفة، فعلى هذا القول ذوو الأعدار من المرتدين يقتلون، وقيل حلول الأفة بمنزلة الأتوتة؛ لأنه تخرج به نيته من أن تكون صالحة للقتال، فعلى هذا القول لا يقتلون بعد الردة كما لا يقتلون في الكفر الأصلي²⁷، المرتدة لا تقتل؛ لأنه - عليه الصلاة والسلام- نهى عن قتل النساء مطلقا، ولأن كفرها الأصلي لا يبيح دمها؛ لأنها ليست من أهل القتال فكذلك الكفر الطارئ، وقد بينا في أول السير أن السبب الموجب للقتل أهليته للقتال، وأن النبي - عليه الصلاة والسلام- نبه على أنه السبب بقوله: «ما لها قتلت ولم تقاتل»، وحديث: «من بدل دينه فاقتلوه» رواه ابن عباس، ومذهبه أن المرتدة لا تقتل فدل على تقييده بالرجال²⁸.

لقد اتفق العلماء على وجوب قتل المرتد، لكنَّ القول بأنَّ قتل المرتدِّ حدٌّ مندرج في أحكام التبليغ مثله مثل حدِّ السرقة والحدِّ وزنا البكر ترذُّه وتدفعه الكليات القرآنية السبع المتقدمة ووقائع في العهد النبوي لم يقتل فيها المرتد، فالراجح أنَّ قتل المرتد وقاتل المشركين من أحكام الإمامة لا التبليغ قال الإمام القرافي: (الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه - صلى الله عليه وسلم - بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة...، غالب تصرفه - صلى الله عليه وسلم - بالتبليغ لأن وصف الرسالة غالب عليه...، وتصرفاته - صلى الله عليه وسلم - منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا، فمنهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى، ثم تصرفاته - صلى الله عليه وسلم - بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله - صلى الله عليه وسلم - أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه - عليه السلام - بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا باذن الإمام اقتداء به - عليه السلام -، ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه - صلى الله عليه وسلم - بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله عليه وسلم، ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه - صلى الله عليه وسلم - بوصف القضاء يقتضي ذلك، هذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث، ويتحقق ذلك بأربع مسائل، المسألة الأولى: بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله...، وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا، هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل - صلى الله عليه وسلم - شيئا من ذلك علمنا أنه تصرف فيه - صلى الله عليه وسلم - بطريق الإمامة دون غيرها²⁹).

24 المبسوط للرخسي (10/ 108)

25 الهداية في شرح بداية المبتدي (2/ 406).

26 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7/ 135).

27 المبسوط للرخسي (10/ 110-111).

28 الاختيار لتعليل المختار (4/ 149).

29 القرافي: الفروق، (1/ 205-207)، عالم الكتب.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU "İslam Düşüncesinde İnsan"

ولو سُئِمَ بَأَنَّ قَتَالَ الْمُشْرِكِينَ وَالْمُرْتَدِينَ مِنْ أَحْكَامِ التَّبْلِيغِ لَمَنْعِ عَمُومَةِ الْمُطَبِّقِ سِيَاقُ الْوَقَائِعِ الَّتِي طَبَّقَ فِيهَا هَذَا الْحُكْمَ، وَمِنْهُ عُلِمَتْ حِكْمَتُهُ فِي ضَوْءِ أَسْبَابِ وِرْوَدِهَا، وَلِأَضْعَافِ النِّزَاعِ فِي أَنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ أَمْ تَخْصِيسٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي عُقُوبَاتِ الْقُرْآنِ لِلْمُرْتَدِ آيَةٌ عَقُوبِيَّةٌ دُنْيَوِيَّةٌ حَسْبِيَّةٌ كَمَا تَقْدَمُ، وَلِزَادَةِ هُنَا الْخِلَافِ فِي جَوَازِ تَخْصِيسِ الْكِتَابِ بِالسَّنَةِ لَا سِيَمَا الْأَحَادِ، فَلَوْ عُدَّتْ تِلْكَ الزِّيَادَةُ نَسْخًا أَوْ تَخْصِيسًا: فَهَلْ بَلَغَتْ أَحَادِيثُ قَتْلِ الْمُرْتَدِ حَدَّ التَّوَاتُرِ لِیَصِحَّ النَّسْخُ أَوْ التَّخْصِيسُ بِهَا، لَا سِيَمَا أَنَّهَا فِي الدَّمَاءِ، وَلَهَا آثَارٌ لَا تَتَفَكَّرُ عَنْ الْمَقَاصِدِ الْكَلِيَّةِ الْخَمْسَةِ كُلِّهَا؟

إِنَّ الْأَسْئَلَةَ الْوَارِدَةَ عَلَى حُكْمِ قَتْلِ الْمُرْتَدِ يَأْتِي مِثْلَهَا فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ الَّتِي لَا يَكُونُ الْكُفْرُ هُوَ الْمَانِعُ مِنْ نَفَاذِهَا أَوْ صِحَّتِهَا، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ تَقْسِيمُ الْحَنْفِيَّةِ لِتَصْرَفَاتِ الْمُرْتَدِ إِلَى نَافِذَةٍ وَبَاطِلَةٍ وَمَوْقُوفَةٍ اتِّفَاقًا، وَمُخْتَلَفٍ فِي نَفَاذِهَا أَوْ وَقْفِهَا³⁰، وَأَمَّا مَا يَمْنَعُ الْكُفْرُ صِحَّتَهُ أَوْ نَفَاذَهُ مِنْ عِبَادَاتٍ وَمَعَامَلَاتٍ وَحُقُوقٍ وَوَأَجَابَاتٍ وَأَثَارِ التَّصْرَفَاتِ فَلَا يَرِدُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ.

وَفِي كِتَابِ السَّنَةِ وَقَائِعِ عِدَّةٍ حُكْمِ فِيهَا الْوَلَاةُ بِقَتْلِ الْمُرْتَدِ، وَأَكْثَرُهَا شَهْرَةُ قَتْلِ أَبِي بَكْرٍ لِلْمُرْتَدِينَ، وَكَذَلِكَ فَعَلَ عَلِيٌّ فِي خِلَافَتِهِ، وَمَعَاذُ وَأَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ عِنْدَمَا كَانَا وَالْبَيْتَيْنِ عَلَى الْيَمَنِ، وَلَيْسَ فِي تِلْكَ الْوَقَائِعِ قَتْلُ مَغْمُورٍ أَوْ تَأْتَهُ بَاحِثٌ عَنِ الْحَقِّ، بَلْ كُلُّهَا كَانَتْ عَلَى نَحْوِ مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ، أَيْ اقْتَضَتْهَا أَحْكَامُ الْإِمَامَةِ دَرَاءً لِحِرَابَةِ الْمُرْتَدِينَ وَحِفْظًا لِلشَّرِيعَةِ وَعَقَائِدِ الْعَامَّةِ مِنْ تَأْتِيرِهَا بِأَهْوَاءِ الْمُحَرِّضِينَ الْمُرْجِفِينَ الْمُرْتَبِصِينَ بِالْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ شَرًّا وَحِرْبًا حَتَّى إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَتَلَ أُمَّ فِرْوَةَ³¹ رَغْمَ النَّهْيِ عَنِ قَتْلِ النِّسَاءِ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَقُودُ كِتَابِيَّةً تَحَرَّضَهَا عَلَى قِتَالِ الْمُسْلِمِينَ، وَكَانَ مِنْهُمْ ثَلَاثُونَ مِنْ أبنَائِهَا، فَفِي قَتْلِهَا كَسْرٌ شَوْكَتِهِمْ³².

تعليل تشريع الجهاد في ضوء كليات الحرية:

الخلافة في تعليل قتل المرتد هو هو اختلافهم في قتل المشرك أو في تعليل قتل المشركين ومشروعية الجهاد، فالكفر هو العلة عند الشافعية، قال الإمام الشافعي: (الذي أبحث به دم المرتد ما أباح الله به دماء المشركين، ثم قول النبي -صلى الله عليه وسلم- «كفر بعد إيمان»³³، فلا يعدو قوله أن يكون كلمة الكفر توجب دمه كما يوجب الزنا بعد الإحصان، فقتل بما أوجب دمه من كلمة الكفر...) ³⁴ (فترض الله جهاد المشركين، ثم أبان من الذين نبدأ بجهادهم من المشركين)³⁵.

وعند الجمهور العلة هي الحراية، قال السرخسي: (يُقْتَلُ لِدَفْعِ الْمُحَارَبَةِ، إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَصَّ عَلَى الْعَلَّةِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى {فَإِنْ قَاتَلْتُمُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ} [البقرة: 191])، وَعَلَى السَّبَبِ الدَّاعِي إِلَى الْعَلَّةِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ وَهُوَ الشَّرْكَ، فَإِذَا ثَبِتَ أَنَّ الْقَتْلَ بِاعْتِبَارِ الْمُحَارَبَةِ، وَلَيْسَ لِلْمَرْأَةِ بَنِيَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْمُحَارَبَةِ، فَلَا تَقْتُلُ فِي الْكُفْرِ الْأَصْلِيِّ وَلَا فِي الْكُفْرِ الطَّارِئِ)³⁶، فَالْعَلَّةُ الْحِرَابَةُ وَالشَّرْكَ سَبَبٌ لِلْعَلَّةِ، وَمَذْهَبُ الْحَنْفِيَّةِ هَذَا هُوَ الَّذِي تَرَجَّحَ الْكَلِيَّاتِ الْقُرْآنِيَّةِ السَّبْعِ، وَيَعَزِّزُهُ الْجَمْعُ بَيْنَ آيَاتِ الْجِهَادِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَأَكْثَرُهَا أَمْرٌ بِقِتَالِ مَنْ يِقَاتِلُونَ، أَوْ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَسْتَبِدُّونَ بِحُجْرَةِ حُرِّيَّةِ النَّاسِ بِأَنْ يَمْنَعُوا دِينَ اللَّهِ مِنْ أَنْ يَبْلُغَ إِلَيْهِمْ لِيُخْتَارُوا مَا يَرُونَهُ حَقًّا وَطَرِيقًا لِلنَّجَاةِ، فَكُفْرُهُمْ أَحَدُ أَسْبَابِ قِتَالِهِمْ لَكِنَّهُ لَيْسَ عِلَّةً، فَهُوَ وَحْدَهُ لَيْسَ كَافِيًا لِإِعْلَانِ الْحَرْبِ عَلَيْهِمْ، بَلْ الْعَلَّةُ الْحِرَابَةُ، وَمَعْنَاهَا الْعُدْوَانُ حَقِيقَةً أَوْ حِكْمًا، وَيَكُونُ حَقِيقَةً بِالْهَجُومِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَوْ بِنَيْبِيَّةِ نِيَّةِ الْهَجُومِ وَالتَّخْطِيطِ لَهُ، وَهَذَا هُوَ الْجِهَادُ الدِّفَاعِيُّ، وَأَمَّا الْعُدْوَانُ حِكْمًا فَهُوَ التَّهْيِؤُ لِلصِّدِّ الْمَسْلُحِ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ أَيْ: الْجَاهِزِيَّةُ الْفَعْلِيَّةُ لِلْحِيلُولَةِ دُونَ حُرِّيَّةِ الدَّعْوَةِ وَالدَّعَاةِ، وَلَمَنْعِ وَصُولِ دَعَايَةِ الْإِسْلَامِ إِلَى النَّاسِ جَمِيعًا، وَلِحُجْرَةِ حُرِّيَّةِ أُمَّةِ الدَّعْوَةِ وَمَنْعِهَا مِنْ حَقِّهَا فِي اخْتِيَارِ الدِّينِ وَمَعْرِفَةِ طَرِيقِ النَّجَاةِ فِي الْآخِرَةِ، وَهَذَا هُوَ الْجِهَادُ الْهَجُومِيُّ، قَالَ السَّرْحَسِيُّ فِي قِتَالِ الْكَافِرِ: (الْمَبِيحُ هُوَ الْقِتَالُ دُونَ الْكُفْرِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى {فَإِنْ قَاتَلْتُمُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ} [البقرة: 191])³⁷ (وقتل الكفار الذين امتنعوا عن الإسلام وأداء الجزية واجب وإن لم يبدؤوا بالقتال للعمومات الواردة في ذلك...، فإن قيل: العمومات معارضة بقوله تعالى {فإن قاتلوكم فاقتلوهم} [البقرة: 191]؛ فإنه يدل على أن قتال الكفار إنما يجب إذا بدؤوا بالقتال؟ أجيب بأنه منسوخ³⁸، وقال الثوري: لا يجوز قتالهم حتى يبدؤوا)³⁹ فامتناعهم عن قبول الإسلام معناه أن ذلك كان منهم مكابرة وعنادًا واستكبارًا، يصدون بذلك عن سبيل الله صَدًّا جَبْرُوتِيًّا وَحُجْرًا لِحُرِّيَّةِ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ قَوْمِهِمْ لَا تَشْكُوكًا وَبِحُكْمٍ عَنِ الْحَقِّ، فَإِنَّ لَهُمْ ذَلِكَ بَلَا رَبِّبٍ كَمَا دَلَّتْ عَلَى ذَلِكَ الْكَلِيَّاتِ السَّبْعِ⁴⁰؛ فَدَلَّ ذَلِكَ كُلَّهُ عَلَى أَنَّ بَابَ الْجِهَادِ بِالْدَّعْوَةِ مَا دَامَ مَفْتُوحًا لِلْوَصُولِ إِلَى النَّاسِ جَمِيعًا وَدَعْوَتِهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنَّ بَابَ الْجِهَادِ الْهَجُومِيِّ مَغْلُوقٌ، فَلَا قِتَالَ إِلَّا لِأَوْلِيَاءِ الصَّادِقِينَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَهُوَ لَاءُ الْمُعْتَدِينَ حَقِيقَةً أَوْ حِكْمًا، أَوْ لِصِدِّ هَجُومٍ وَاقِعٍ أَوْ مُتَوَقَّعٍ.

30 الدر المختار (4/ 249).

31 الأموال لابن زنجويه (1/ 432).

32 المبسوط للسرخسي (10/ 110).

33 عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل دم امرئ إلا من إحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس". مسند الشافعي: من كتاب اختلاف الحديث وترك المعاد منها (ص: 164).

34 الأم: (1/ 295).

35 الأم: (4/ 177).

36 المبسوط للسرخسي (10/ 110-111).

37 المبسوط للسرخسي (26/ 134).

38 العناية شرح الهداية (5/ 441)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (5/ 77)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (4/ 123).

39 تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق (3/ 241).

40 يروي د. محمد عمارة عن الشيخ محمد عبده أنه يقول بنجاة من خرج من الدين دون الدخول في أي دين آخر؛ رويته وبحثنا عن الحق وطلبنا للقتاعة وتميزًا للحق من الباطل في الشبهات، ثم مات على هذا الحال دون أن يهتدي للحق. وهو قول فيه مبالغة في الافتراض؛ لأنَّ العاقل المنصف لا يعجزه معرفة التوحيد والحق، ولا يطول بحثه في ذلك، اللهم إلا إن كانت الشبهات أو الشهوات قد أحاطت به وأطبقت عليه.

رأي د محمد عمارة في حد الردة <https://www.youtube.com/watch?v=fr4skZU4AQo>

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

وعلى هدي هذا الاستدلال فإنه لا يخالجي أدنى شك في أن تعليل قتال المشركين وجهادهم بالحرابة وأن الكفر أحد أسباب القتال هو الأوفق والأقرب لدلالة آيات الجهاد كلها مجتمعة دون إغناء نسخ شيء منها، وأنه هو الأوجب لمقاصد الشارع من المكلفين، وهو ما دلت عليه الكليات القرآنية السبع.

خاتمة البحث وأهم نتائجه

إن التفسير الأثير لنصوص الكتاب والسنة وأد عقولاً زمنة مشوهة؛ فأفرزت إعاقته جيلاً أصمّ أعمى معاقاً ذهنياً يقتات النسخ ويتجمل بالمسخ؛ فأضرّ بالإسلام، وأفرز تشوهم الحاداً وردة لدى ناشئة يجهلون هذا الدين وهم بالغرب وعقله مفتونون، ولهم عذرهم إن فتنوا؛ فهم يقارنون الظالمين بالتوربيين، فيرون أنهم خُدعوا وتلاعب المعتوهون بعقولهم مستغلين جهلهم بنصوص الدين وقواعد تفسيرها.

ولعل لنتائج هذه الدراسة ما يزيل هذا الرّين ويرفع الغين عن قلب جيلٍ مغدورٍ، وأهمّها:

- 1_ حرية الإنسان شرط لصحة عقيدته، لقبولها، وإثباته ومؤاخذته عليها.
 - 2_ وقوع الإكراه في الدّين مُحال، فيستحيل الإكراه في أعمال القلوب لأنها أوسع أبواب حرية الاختيار، ولا يتصور أصلاً وجود الإكراه على الإيمان أو ضده؛ لأنه لا طاقة للمكروه بحمل قلب المكروه على اعتناق فكر أو مبدأ أو دين، فالمكروه عاجزٌ عن إيقاع الإكراه في الدين.
 - 3_ قتال بعض المشركين دون الباقيين، وقتل بعض المرتدين وترك بعضٍ آخر: أصلٌ دالٌّ على أن قتل المرتد كالجهاد، كلاهما من أحكام الإمامة التي يتوقف إنفاذها على رأي الحاكم وأمره بالشروع فيها حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة والواقعة، وليس من أحكام التبليغ الواجب نفاذها على الحاكم والأمة دون أن يكون لأحد فيها رأي أو شفاعة كما في حدّ السرقة والزنا مثلاً.
 - 4_ حرية الاختيار كما ثبتت ابتداءً فهي ثابتة انتهاءً، وتقيدها انتهاء رهناً بأحكام الإمامة.
 - 5_ لا حرج في الدّين، والإكراه حرجٌ بيقين، واحتمال الإيمان عن حرية وقناعة بعد سبق الإكراه ممتنع؛ لأن الإكراه السابق أمانة المنع.
 - 6_ شرط صحة التكليف حرية الاختيار.
 - 7_ حرية الاختيار تمنع الزيادة على البلاغ، فوظيفة الرسول التبليغ فقط.
 - 8_ الردة اسم للتكذيب بعد سابقة التصديق، فمن لم يصدق أصلاً لا يصدق عليه لفظ الردة عند الإطلاق لأن المطلق يحمل على أكمل معانيه، وليست ثمة منزلة بين الكفر والإيمان، وهذا يصدق على فئات من المرتدين، وبه يفسر ترك قتلهم في صدر الإسلام.
 - 9_ أي عقوبة وردت في السنة للمرتد لا تدرج في أحكام التبليغ بل في أحكام الإمامة، ولا في الحدود المقطوع بتحقيق مناطها بل في التعزير الموكول أمره إلى الحاكم وفقاً للمصلحة والواقعة.
 - 10_ علة قتل المرتد وقتال المشركين الحرابة لا الكفر، أما الكفر فهو أحد أسباب قتالهم وليس العلة الباعثة، هذا مذهب الحنفية، وهو ما ترجمه كليات الحرية السبع.
 - 11_ اتفق العلماء على وجوب قتل المرتد، لكنّ القول بأنّ قتل المرتد حدٌ مندرج في أحكام التبليغ مثله مثل حدّ السرقة والقذف وزنا البكر تردّه وتدفعه الكليات القرآنية السبع المتقدمة، ويضعفه أن الزيادة على النص القرآني نسخاً كانت أم تخصيصاً لا بدّ فيها من التواتر، ودعوى النسخ مردودة ولم يقل بها أحد، لا سيما أنها في الدماء، ولها آثار لا تتفك عن المقاصد الكلية الخمسة كلها.
 - 12_ تفسير النصوص بناءً على مذهب الحنفية هو الذي ترجمه الكليات القرآنية السبع، ويعززه الجمع بين آيات الجهاد في القرآن الكريم، فأكثرها أمرت بقتال من يقاتلون، أو يصدون عن سبيل الله ويستبدون بحرية الناس بأن يمنعوا دين الله من أن يبلغ إليهم ليختاروا ما يرونه حقاً وطريقاً للنجاة، فكفرهم أحد أسباب قتالهم لكنه ليس علة.
- ومما كشفت عنه هذه الدراسة ضرورة الانطلاق من أن القرآن حاكمٌ على غيره، وأن قواعد تفسير النصوص ميزانٌ عادل لتقييم اجتهادات الفقهاء وترجيح رأي منها على غيره، أمّا الشطط والزيغ والعلو كل الغلو فهو عدّ آراء المجتهدين حاكمة على النصوص، وتكلف تأويل النصوص والتعسف في تفسيرها لتوافق آراء فريق من المجتهدين، فهذا قلب للمنهج العلمي لأنّ فيه تقديماً للرأي على البحث في النص والدوران مع دلالاته حيثما دارت، ومنه تأويل أي نصٍّ مهما شطت آراء بعض الأئمة وشدت عنه ليوافق النصّ ما ذهب إليه ذلك المجتهد لا العكس، ففي هذه العصبية من التيه والزيغ والانحراف عن المنهجية العلمية ما لا يخفى على منصف، وليس عن هذا يبعيد تجاهل بعض المقادير لكليات الحريات وسياق نصوص أحكام الردة والجهاد وأسباب ورودها وجمعها والتوفيق بينها دون دعوى نسخ شيء منها لا سيما أن كليات الشريعة تعزز دوام تشريع هذه النصوص مجتمعة، والله أعلم.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

المصادر والمراجع

- الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1407هـ.
- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ.
- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420 هـ - 1999م.
- محمد رشيد رضا: تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- الرصاع: الهداية الكافية الشافية شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ.
- مسلم بن الحجاج: المسند الصحيح المختصر (صحيح مسلم)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- رد المحتار على الدر المختار: ابن عابدين، دار الفكر-بيروت، ط2، 1412 هـ - 1992م.
- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - سوربة - دمشق، ط12.
- الشافعي: الأم، دار المعرفة – بيروت، 1410 هـ/1990م.
- المزني: مختصر المزني، دار المعرفة – بيروت، سنة النشر: 1410 هـ/1990م.
- النووي: مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ - 1994م.
- الزيلعي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط1، 1313 هـ.
- السرخسي: المبسوط، دار المعرفة – بيروت، 1414 هـ-1993م.
- المرغيناني: الهداية في شرح بداية المبتدي، ت: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت – لبنان.
- الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ - 1986م.
- الموصللي: الاختيار لتعليل المختار، ت: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي – القاهرة، 1356 هـ - 1937 م.
- ابن زنجويه: الأموال، ت: شاکر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406 هـ - 1986م.
- الشافعي: المسند، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1400 هـ.
- البابرتي: العناية شرح الهداية، دار الفكر.
- ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2.
- الفروق: القرافي، عالم الكتب.

الهيكل الاخلاقية الاسلامية لملكية المرأة في الفكر الاسلامي بين الأمس والحاضر (رؤية تاريخية)

د.مزرية حمزة حسن الدوسكي

Duhok Üniversitesi/IRAK

ملخص:

تدور حول ماهية الهياكل الاخلاقية الاسلامية لملكية المرأة التي أحدثت تغييراً جذرياً سعى البحث الى مناقشة إشكالية في حياتها مع ظهور الاسلام وفق منهج القرآن الكريم وتطبيقات السنة النبوية، فمن المعلوم أن هنالك تنوع في مصادر الملكية للرجال والنساء على حد سواء ويعد الميراث والمهر والهباء والهدايا والصلوات والاقطاع من أهم مصادر التملك لديهم وغيرها من المصادر، وخاصة أن الاسلام شجع على العمل وذلك لدورها المهم في تنمية ثروة الافراد، وأنه لم يقف حائلاً أمام ممارسة النساء للأعمال التي كانت تمارسهن قبل الاسلام سواءً بصورة مباشرة وشخصية أو عن طريق وكلاء ونواب ومكاتبين، دون عوائق تحول عن ذلك حيث العمر أو المكان والزمان، ومن هذه الاشكالية أشتقت فرضيات البحث حول دور الهياكل الأنفة الذكر في تغيير حياة النساء بصورة عامة، وأختتم البحث بنتائج عدة منها ما يشير الى طفرات نوعية نحو الرقي شهدتها حياة المرأة وفق السنة النبوية، وأختتم البحث بنتائج تشير الى مشروعية هذه المصادر لتنمية ملكياتهم في النظرة الاسلامية، مع بيان اهمية العمل في تنمية ثروة النساء.

الكلمات المفتاحية: الفكر الاسلامي، الهياكل الاخلاقية، الملكية، المرأة، المقاربة.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ABSTRACT

This research aimed to discussion to issue around the Islamic Ethical structure of the ownership of women that changed their life with the appearance of Islam according to the curriculum of the Quran and implementation of the prophetic year.

As known there are variety of women and men properties. Whereas it has been deduced and referred to different aspects for the sake of women in order to take their rights as the legal aspect that cited with ayahs from the holy Quran. there are a lot of Quranic signs which confirmed and focused on the women rights in ownership similar to men, in addition to the holy Hadiths that talked about women economic rights later on there were a look on the traditional and linguistic side to the sources of these properties. Thus, the women in Islam become as equal as men in rights as well as they have been preferred among men in some aspects.

And of this issues Derived study hypotheses around the rde of the previous structure mentioned in the changing of womens. In general .Research concludes with the results some of them yndieates to the mutations quality towards developed life of women according to the prophetic year. And the research concludes with the results denotes to thee draft of these sorces for developing their ownership in the view of work in the developing of womens wealth.

Eventually the research concluded a results that refers to legality of these sources to develop their properties in the Islamic perspective, additionally this research reveals the development that has been applied on the women properties in this era similar to the previous eras

المقدمة:

موضوع الملكية من المواضيع المهمة التي شغلت فكر الكثير من المؤرخين، لأنه يغطي جوانب كثيرة في حياة البشرية منها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وما شابه ذلك، ولكن من القلة أن نجد من أهتم بشأن الهياكل الاخلاقية الاسلامية لملكية النساء، لذلك وقع الاختيار على هذا الموضوع، وأنصب الجهد قدر الإمكان لتغطية الجوانب المهمة منه على الأقل، مركزاً على الهياكل الاخلاقية الاسلامية الخاصة بالملكية والتي تعد بمثابة ملك صرف لها، فجاهد البحث ان يدرس هذه المحاور الاساسية من الملكية من منظور مشروعيتها للمرأة في الاسلام، تبعثر المعلومات بين المادة التاريخية في بطون الكتب كانت احدى الصعوبات التي واجهت الدراسة فحاولنا قدر الإمكان اجتياز هذه الصعوبة وعدم الخروج من إطار المنهج التاريخي حيث صميم الاختصاص، قسم البحث فضلاً عن الخلاصة والمقدمة الى ثلاثة مباحث الاول تناول ((ضوابط تحديد الهياكل الاخلاقية الاسلامية للملكية في الاسلام)) حيث سرد فيها البعض من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تؤيد فكرة الملكية، كما تحدثت هذه النصوص عن الهيكل الاخلاقي الاسلامي للملكية، اما المبحث الثاني الذي خصص للحديث عن ((مصادر ملكية المرأة في الاسلام)) أورد فيها إشارات الى مصادر متنوعة لمليكتها من الميراث والمهور والهبات والهدايا والصلوات، فضلاً عن مصادر اخرى، والمبحث الثالث الموسوم بـ ((الجانب التطبيقي لمقاربة حياة المرأة الاقتصادية)) كرس هذا الفصل للتفصيل عن الممارسات الاقتصادية لها من حيث العمل والتجارة، والحرف والصناعات وبعض الاعمال التي زولتها المرأة، وغيرها من الصلاحيات وامتيازات فاقت ما حصلت عليه قبل الاسلام. وأختتم البحث بالبعض من النتائج التي أتت بها الدراسة.

- إشكالية البحث: تدور إشكالية البحث حول ماهية دور هياكل الاخلاقيات الاسلامية لملكية المرأة ، التي تعد إنسانة ذات كيان مستقل في الفكر الاسلامي، ومدى التطور التاريخي لهذا الأمر، وهل كان التطور مع الزمن ذا مؤشرات إيجابية أم سلبية، وماهي الدروس والعبر في التطبيقات الاسلامية بهذا الشأن، ولنا ان نقفاد بها.
- فرضيات البحث: هل المرأة إنسانة في الفكر الاسلامي، وماهية حقوقها الاقتصادية التي تضمن لها المستقبل.
- أهمية وأهداف البحث: تغير بعض المفاهيم الخاطئة حول الحقوق المادية للمرأة التي قد يعد البعض بأنها منهوبة في الاسلام، ووضع أسس وصياغات بناءه تذهب للإطاحة بالتشوهات حول دور الهياكل الاخلاقية الاسلامية في التعامل مع المكون الانثوي في المجتمع.
- منهج البحث: وصفي تحليلي.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

‘ فالبعد الاخلاقي للإسلام هنا يعطينا صورة في المقاربة الإنسانية بأن الرجال في الجملة أقدر من النساء^{xxxxix} (دونما فارق) أو غيره،⁽ ^{cxli} في البناء والعمران العضلي والحركي في المجتمع)

هنا اكتسبت المرأة المسلمة سيادة واستقلالية مادية، وحرية التصرف في ممتلكاتها الخاصة، بدون أي حق للتدخل من قبل ذويها.

ففي إجراءات الرسول(ص الله عليه وسلم) مايعزز فكرة الميراث التي ذهبنا إليها، فعن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال : جَاءَنِي رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَغْوِدُنِي غَامَ حَجَّةِ الْوُدَاعِ قَالَ وَبِي وَجَعٌ قَدِ اشْتَدَّ بِي فَقُلْتُ لَهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ بَلَغَ مِنِّي الْوَجَعُ مَا تَرَى وَأَنَا دُو مَالٍ وَلَا تَرْتِنِي إِلَّا ابْنَةٌ فَأَتَصَدَّقُ بِتِلْكَ مَالِي؟ قَالَ : « لَا ». قُلْتُ : فَيَالشَّطْرُ؟ قَالَ : « لَا ». قُلْتُ : فَيَالثَّلَاثُ؟ قَالَ : « الْثَّلَاثُ كَبِيرٌ أَوْ كَثِيرٌ إِنَّكَ إِنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَنْبَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أَجْرَتْ فِيهَا »⁽ ^{cxlii} حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي أَمْرَاتِكَ))

يؤدي نظام الميراث الاسلامي إلى آثار بالغة الأهمية في الناحية الاجتماعية والاخلاقية والتربوية، كما ويؤدي إلى سيادة الطمأنينة والاستقرار في المجتمع، فضلاً عن ذلك يؤدي إلى تحقيق عدالة في توزيع الثروات، وكفاءة استخدام الموارد، وتخفيف حدة التفاوت الطبقي، وغيرها من الآثار الاقتصادية.

ب. المهور^(cxliii):

هنالك ميزات خاصة للشرائع في الهياكل الاخلاقية الاسلامية والتي تميزها عن سائر الشرائع الأخرى والقوانين والنظم الوضعية، وذلك بأنها فرضت على الرجل أن يدفع لمن يقرن بها مهراً ويطلق عليه الصداق، وذلك في حدود إمكانياته المالية.

مع انه موضوع المهور لم يكن من وليد الاسلام بل كان معروفاً ومعمولاً به قبل الاسلام في أغلب القبائل، وفي الجاهلية تحديداً⁽ ^{cxliiii} ، لكن الاسلام أقره في الشريعة ولايجوز أي زواج من دون مهر، فقد كانت تعطى المهور للنساء حسب ظروفهم المعيشية، ففي ⁽ ^{cxliiii} ، ومنهن ما ⁽ ^{cxliv})، أي الغالية المهر^(cxliv) الجاهلية كان للمهر مميزات خاصة به فقد غيروا مدلولات الكلمة من المهر مثلاً إلى المهريرة⁽ ^{cxlv} ، ولكن ما كان يميز المهر في الجاهلية وعند بعض القبائل أن الأب هو الذي كان يأخذ مهر ابنته من الرجل⁽ ^{cxlvi} كانت تمهر بقليل⁽ ^{cxlvii})، كما نلتمس ذلك في رواية المرأة التي أمدحت زوجها بأنه لا يأخذ مهر بناته: ⁽ ^{cxlvii} المتقدم لابنته ويحتفظ به لتنمية ثروته الشخصية⁽ ^{cxlviii} لا يأخذ الحلوان من بناتيا))⁽ ^{cxlviii})

ففي الهياكل الاخلاقية الاسلامية تعددت حقوق النساء، وثاني هذه الحقوق كان الصداق أو المهر الذي أوجبه الاسلام للنساء على⁽ ^{cxlix} الرجال إشعاراً منه برغبته فيها وإرادته لها، عملاً بقوله تعالى⁽ ^{cxlix})

هنا سوف نتطرق إلى نظرة الاسلام لهذا الأمر، والتطور التاريخي الذي رافق موضوع المهور، فقد عد الاسلام المهر أو الصداق من حق النساء على الرجال، وهو ملك لهن، لا يحل لأحد أباً كان أو غيره ان يأخذ منه شيئاً إلا إذا طابت المرأة من نفسها بهذا الأخذ، على عكس ما كان يتصرف بالمهور قبل الاسلام إذ كان الأب يأخذ مهر ابنته من الرجل المتقدم لابنته ويحتفظ به لتنمية ثروته⁽ ^{cl} ، يرى نجمان ياسين أن النظام الأبوي كان سائداً بين المجتمع قبل الاسلام وأقره الاسلام مع مراعاته للحقوق الشرعية⁽ ^{cl} الشخصية⁽ ^{cli} للنساء ضمن العائلة⁽ ^{cli})

ولكن هذا لا ينفي من وجود نساء في الجاهلية كانت لهن الملكية التامة في المهور، فقد وجدت نسوة كن يطلقن أزواجهن رغبة في المال والثراء وذلك بتغيير باب البيت من الشرق الى الغرب، كما فعلت ماوية التي طلقت حاتم الطائي، حين اغراها ابن عم لها وقال: ⁽ ^{cli} . فإنا أنصحك وأنا خير لك منه وأكثر مالاً وأنا أمسك عليك وعلى ولدك))⁽ ^{cli})

هنا يمكن لنا تحديد أهم الهياكل الاخلاقية الاسلامية في الفكر الاسلامي المعاصر بما يخص موضوع المهور وفق المقاربة الأنفة الذكر، وذلك بالصيغة الآتية:-

1. لقد أوجد الاسلام للنساء حقوقاً مالية عبر المهر والنفقة⁽ ^{clii})
2. المهر واجب مقدم الدفع قبل النكاح، وما يخالف ذلك يعد مخالفاً لأوامر الشريعة الاسلامية: ((نكاح كما حكم الله في المهور والبيّنات))⁽ ^{cliv})
3. لم يجعل الاسلام حداً لقلّة أو كثرة المهر، ولكن حث على تخفيف المهور وعدم المغالاة فيها تيسيراً لعملية الزواج، وحتى لا يعرض عنه الشباب لكثرة مؤونته، إقتداءً بالسنة النبوية الشريفة التي فيها العديد من الاشارات التي تؤكد على المهر، ومنها: ((اعظم النساء بركة أيسرهن مؤنة))⁽ ^{clv})

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

مواردها، ونظراً لكون هذه الموارد محدودة وغير ثابتة في أول الأمر، أصبح ما يعطى للأفراد غير ثابت أيضاً في زمن الرسول(صلى الله عليه وسلم) (cc)، كان أبو بكر(رضي الله عنه): ((يسوي بين الناس في القسم، الحر والعبد، والذكر و الأنثى والصغير والكبير فيه سواء)) (cci)، يلاحظ أن عمر بن الخطاب(رضي الله عنه)، في بداية الأمر لم يجر أي تعديل على أسلوب سلفه في العطاء إذ خطب في الناس سنة(17هـ/638م) وبعد انتهائه منها وزع العطاء بينهم: ((فأصاب كل رجل منهم نصف دينار اذا كان وحده، فاذا كانت معه امرأته أعطاه ديناراً)) (ccii).

هذا يعني المساواة بالعطاء بين الرجال والنساء، مع مراعاة ما على المتزوج من اعباء وتكاليف إضافية مقارنة بالأعزب. وكان نظام العطاء منذ البداية يشمل الاطفال أيضاً حسب المرحلة العمرية وهذا يمكن أن يعد للأمر مصدر دخل ثابت بوصفها تتولى تربية الاطفال والاعتناء بهم أكثر من الرجل (cciii).

الذي يهمننا هنا أن الرسول(صلى الله عليه وسلم) كان يمنح المال ويعطي للنساء حسب بعض الظروف، فمثلاً عندما قدمت عفراء بنت معوذ هدية للرسول(صلى الله عليه وسلم): ((بقناع من رطب وأجر زغب... [روت قائله] فأكل وأعطاني ملء كفه حلياً أو ذهباً وقال: تحلي به)) (cciv). فاختلفت المناسبات التي حصلت فيها النساء على العطاء.

كان يقسم بين نسائه من ماله الخاص، فعندما اهدى الرسول(صلى الله عليه وسلم) الى النجاشي هدية فيها اواقي من مسك وحلة بمناسبة زواجه من أم سلمة، وصادف وصول الهدية موت النجاشي، ردت هديته قسمها بين نسائه: ((أعطى كل امرأة من نسائه أوقية من ذلك المسك و اعطى الباقي أم سلمة و اعطاها الحلة)) (ccv).

لم تكن رعايته هذه تختص بأهل بيته فقط بل شمل خدمه أيضاً، فإنه كان لا يقطع صلاته عن ثويبة لأن خديجة(رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) كانت تكرمها وهي مملوكة عندها: ((وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يبعث إليها بصلية وكسوة، حتى جاءه خبرها أنها توفيت)) (ccvi). كما شكلت القطائع (ccvii) أكبر وجوه الملكيات أيام الرسول (ccviii)، وتراوح بين أقطاع من موضع دار للسكن الى مناطق شاسعة جداً هذا من جهة، ومن مناجم للمعادن الى مقدار من واردات الدولة طيلة حياة المقطع من جهة ثانية (ccix). اول ما بدأ به الرسول(صلى الله عليه وسلم) من الاقطاعات، كان إقطاع الدور السكنية وذلك لأنه بعد الهجرة الى المدينة أصبح مسؤولاً عن ادارتها فقام بمنح المهاجرين بيوتاً برضى من الانصار تعويضاً للمهاجرين الذين تركوا دورهم بمكة (ccx)، هنا لنا أن نستعرض بعض النماذج من النساء اللواتي حصلنا على هذه الملكية، إذ حصلت صفية بنت عبد المطلب على أقطاع أرض أصبحت موضع داره (ccxi)، واقطاع الاراضي هذه شمل نسوة أخريات منهن الشفاء بنت عبدالله: ((أقطعها الرسول(صلى الله عليه وسلم) داراً عند الحكاكين)) (ccxii).

(ccxiii) ومن الاقطاعات الاخرى المهمة كان اقطاع ابار ماء، فقد اقطع امنة بنت الارقم من بني مخزوم بئر ماء ببطن العقيق) واقطاع المياه مهم لأنه كان نادراً ويرتبط بالزراعة وسقي الاراضي الزراعية، وأقطع الرسول (صلى الله عليه وسلم) أبا بكر مالا من (ccxiv) اموال بني نضير آل فيما بعد الى أم عائشة(رَضِيَ اللهُ عَنْهَا)، الذي كان في البداية يحتاج الى الاصلاح فزرع فيها أشجار النخيل وطوره)

وفي زمن الرسول(صلى الله عليه وسلم) أقطعت أم سليم الانصارية نخلاً من أرضها لتحل ضائقة اقتصادية عاشها المسلمون وقام (كل هذا يدل على ccxv بدوره الرسول(صلى الله عليه وسلم) بإقطاعها أم أيمن لتعمل فيها، لكنه أرجعها الى ام سليم بعد فتح خيبر) (ccxvi) مساهمة النساء في المجال الزراعي أيضاً وهذا تنوع اقتصادي مهم لتنمية الملكية)

(، وأشار ccxvii بهذا ظهرت فئة من النسوة الاقطاعيات، فقد كانت حولة بنت ثعلبة تمتلك أرضاً زراعية زرعت فيها النخيل) (، كما نهج الخلفاء الراشدون نهج الرسول(صلى الله عليه وسلم) (ccxviii) العسقلاني الى عمرة بنت حرام التي كانت تمتلك أرضاً زراعية) (ccxix) في منح الاقطاعات للمسلمين)

يلاحظ ان الرسول(صلى الله عليه وسلم) أقطع احياناً زرعاً أيضاً، غرس رسول الله(صلى الله عليه وسلم) في أرض خليصة بنت (. والمهم في هذا النص أنه يشير إلى امرأة تمتلك أرضاً ccxx فلان الانصارية سيدة سلمان الفارسي ثلاثمائة فسيلة بعد أن أعتقت سلمان) زراعية.

- الخاتمة:

توصل البحث الى البعض من النتائج التي تبرز فكرة الهياكل الاخلاقية الاسلامية في التعامل مع ملكية المرأة في الفكر الاسلامي، حيث نجد حيزاً واسعاً فسح أمامها للممارسة حقوقها الشرعية، ويتضح ذلك من خلال ما يأتي:-

1. إن الإسلام لم يقف عائقاً أمام ممارسة النساء للمهن، وأجاز الشراكة بين النساء والرجال، وكذلك شاركت النساء بعضهن البعض.
2. كانت المرأة التاجرة قد حققت حضوراً في مجال التجارة، قبل الإسلام، وجاء الإسلام ليدفع ويشجع إسهامها، فكان ان وجدنا الكثير من التاجرات الناشطات على مستوى التجارة الداخلية والتجارة الخارجية، الأمر الذي حقق ملكية معتبرة للنساء التاجرات، ويمكن ان نجد حيوية في عمل المرأة التجاري سواءً في عصر الرسالة والراشدين، برزت المرأة في التجارة التي تتطلب الخروج من المنزل والالتقاء بالمشتريين والباعة، وكذلك يتطلب منها قوة الشخصية و الذكاء، لتحمي نفسها حسب الشرع، وتحقق الربح، وتتجنب الخسارة.
3. الى جانب التجارة كانت المهنة والحرفة بارزة في المجتمع الاسلامي، وقد كان للإماء الدور الابرز في الحياة الاقتصادية.

4. شكلت الغنائم مصدراً من مصادر ملكية المرأة على الرغم من قلة مقدارها، حيث كانت تأخذها المرأة من الغنينة قياساً للرجل، ويبدو ان العرف العربي الجاهلي، كان يقضي بأن تكون الغنينة للرجال القادرين على القتال وقد منعت المرأة من المشاركة في الغزوات، خوفاً من عار السبي. ويبدو أن المرأة المسلمة ومنذ عصر الرسالة، طالبت أن تشارك في القتال وان يضرب لها بسهم من الغنينة، إلا أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يؤيد ذلك ولم يسهم للمرأة بسهم من الغنائم، وكان يرخص للمرأة المشاركة في الغزوات لتقديم خدمات التمريض وسقي الجرحى وغيرها، والرخص يعني إعطاء المرأة من الغنينة ما يراه الرسول (صلى الله عليه وسلم) - وهو غير السهم من الغنينة والخاص بالرجال المقاتلين، وإذا كنا نجد بعض حالات الإسهام للمرأة في عصر الرسالة والراشدين، فلنا أن نفهم أنها حالات فردية إستثنائية، وأن الرخص من الغنينة، وليس تخصيص السهم، هو القاعدة في أمر الغنائم بما يخص المرأة، ومن المهم أن نشير إلى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) - كان يسهم في حالات نادرة للمرأة التي تقدم خدمات مميزة في المعركة، فضلاً عن وجود إشارات تفيد بأن بعض النساء قد أسهم لهن من الغنينة في معركة القادسية، إلا ان هذا يقع ضمن الحالات الفردية ولا يندرج ضمن الحكم العام الذي يقضي بالرخص للمرأة من الغنينة.

5. بلغت ثروات النساء نتيجة الفتوحات وتوزيع الغنائم والعطاء والاقطاعات، أن أمتلكن العبيد واستثمرنهم في مجالات مختلفة.

6. نتيجة لانتشار مساهمة النساء في العمل الاقتصادي أن عينت نسوة للأشراف على الاسواق منهن، الشفاء بنت عبدالله بن عبد شمس لتراقب السوق.

7. تشير اغلب مصادرنا الأولية، إلى أن المرأة إجمالاً، كانت لا تترث في المرحلة السابقة للإسلام وتحديداً في الجاهلية، إلا أن هذا لا يلغي وجود نساء ورثن أزواجهن وأبائهن، كما وجد من كان لا يحرم المرأة من الميراث، وهذا يندرج ضمن حالات فردية، والحق أن للإسلام، منح المرأة حق الميراث بشكل صريح وشرع لميراثها، الأمر الذي جعل المرأة تترث أقاربها وتحصل على مورد مالي يشكل جزءاً من ملكياتها للمال، ويؤشر أن ميراث بعض النساء، كان يعد ثروة طائلة سيما إن كان أقاربها من الأثرياء و كبار المالكيين.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن ميراث المرأة في عصر الرسالة، قد خلق بعض المشاكل وكانت حقوق النساء تغتصب وتحم المرأة من الميراث، وقد رفض الإسلام ممثلاً في الخطاب القرآني الكريم وإجراءات الرسول (صلى الله عليه وسلم) - إستضعاف المرأة وحرمانها من الميراث، وحسم أمر ميراثها بأن جعله حقاً شرعياً، الأمر الذي وفر للمرأة في الإسلام وعبر مختلف العصور، مصدراً للمال ولإنماء ملكيتها.

8. شكل المهر مصدراً من مصادر ملكية المرأة، بعد ان أقره الإسلام حقاً شرعياً مفروضاً للمرأة، وإذا كانت المهور في عصر الرسالة ذات طابع رمزي، فإنه منذ أواخر عصر الراشدين، بينما نجد انه بقيت مهور الفئات الفقيرة والمتوسطة بسيطة وقليلة، ويلاحظ أن المهور، كانت تدفع نقداً وعيناً، ويختلف هذا باختلاف المراحل التاريخية، فالمرحلة السابقة للإسلام، كانت الإبل تدفع مهراً وبقي هذا الأمر سارياً في عصر الرسالة والراشدين سيما في المجتمعات البدوية، بينما كان لكثرة وسيادة النقد، في المراحل اللاحقة، الأثر في دفع المهور نقداً.

9. يعد العطاء الذي كان بمثابة راتب سنوي تمنحه الدولة الاسلامية من بيت المال، مصدراً مهماً من مصادر ملكيات المرأة ولا سيما النساء السابقات في الإسلام من المهاجرات ونساء البديين وغيرهن ممن تقدم اسلامهن، إذ حصلن على أعلى العطاءات والتي تبلغ أحياناً بين 5 - 10 أضعاف غيرهن من النساء، وهو أمر من شأنه إحداث تفاوت في ملكيات المرأة، وبدا هذا واضحاً في عصر الراشدين.

10. إذا كنا قد وجدنا ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) - كان يقطع الأرض للرجال، فإننا أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) - إقتصرت في اقطاع النساء على الدور وثمر الأرض، ولم يقطع النساء أيضاً، ولا شك ان اقطاع الدور ومنتوج الأرض، يمثل شكلاً من أشكال ملكية المرأة، ويتضح أن عصر الراشدين قد شهد وجود أكثر من امرأة امتلكت أرضاً عن طريق الإقطاع او الورثة - وجدت نساء امتلكن الأراضي عن طريق الإقطاع وحضرت للبعض من النساء أنهار خاصة لري الأرض، وهناك ملاحظة جديرة بالناية في قطائع النساء، تتمثل في أن أغلب هؤلاء النساء كن يقمن بإدارة أراضيهن المقطعة عن طريق وكلاء يتعهدون مصالح النساء، مع امكانية ان توجد نساء يدرن ويصرفن شؤون أرضهن بأنفسهن، بيد أن هذه الحالات تعد قليلة موازنة بإدارة الأرض عن طريق الوكلاء.

تلك هي أبرز النتائج التي رأينا إدارجها، ويمكن الوقوف على نتائج أخرى في متن البحث.

- التوصيات:-

الهيكل الاخلاقية الاسلامية في الفكر الاسلامي المعاصر توصي بالعديد من الحقوق للمرأة في الاسلام ولنا أن نستدرج أهمها، وما يخص بحثنا، وهي كل الأتي:-

1. يوصي الفكر الاسلامي بأن يكون للمرأة ذمة مالية مستقلة عن زوجها وأساس ذلك قول الله تبارك وتعالى **أَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْتَغِي مَالًا وَلَا مَوْتًا وَمَنْ يَبْتَغِ مَالًا وَمَوْتًا فَلَا يَأْتِ بِشَيْءٍ يَنْفَعِهِ** **سورة النساء، الآية (32).** ومن حق المرأة إيتاء زكاة مالها من مال وحتي ونحوه كما يجوز لها أن تتصدق من مالها ابتغاء وجه الله.

2. للمرأة في الاسلام الحق في تملك الأموال على اختلاف أنواعها من ثابت ومنقول، وليس لزوجها أو أبيها أو غيرهما أي سلطان عليها ما دامت تتصرف برشد وفي إطار أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

3. يجوز للمرأة في الإسلام أن تساعد زوجها من مالها عن طيب خاطر منها إذا كانت هناك ضرورة في ذلك مثل، حالة مرض الزوج أو إيساره أو إفلاسه، كما يجوز لها أن تنفق مالها الخاص على أولادها إذا لم يكن الزوج مستطيعاً ويكون ذلك قرصاً في الذمة يسده لها عند اليسر.

4. للمرأة في الفكر الإسلامي الحق ممارسة المعاملات الاقتصادية والمالية وذلك بعد إذن زوجها، وفي إطار قواعد وأحكام الشريعة الإسلامية، عملاً بقوله تعالى **أَأْتِي سَوْرَةَ الْبَقَرَةِ، الْآيَةَ (282).**

5. كما أعطى الفكر الإسلامي للمرأة حقوقاً فإن عليها مسؤوليات وواجبات اقتصادية، حددها الإسلام وبينها لما لها من عظيم الأثر في بناء المجتمع المسلم، ومنها تدبير شؤون المنزل على المرأة أن تتولى مسؤولية تدبير المنزل ومنها المالية من تخطيط وتنظيم نفقات البيت المطلوبة مثل المأكل والمشرب والملبس والمسكن وغيرها من النفقات اللازمة لتحقيق المقاصد الشرعية، والتي هي حفظ الدين والعقل والعرض والنفس والمال، ومسؤولية المرأة عن الكسب الحلال الطبيعي للمرأة أن تحرص على الكسب الحلال الطيب، وتجنب زوجها من الكسب الحرام الخبيث وأن تساعد في أن يبحث عن العمل الطيب والكسب الحلال **أَأْتِي سَوْرَةَ الْبَقَرَةِ، الْآيَةَ (172).** **أَأْتِي سَوْرَةَ الْبَقَرَةِ، الْآيَةَ (157).**

كما يقع على عاتق المرأة مسؤولية الاقتصاد في النفقات، يقوم الإسلام على الوسطية في كل شيء ومنها الاعتدال في الإنفاق، دون إسراف أو تقتير **أَأْتِي سَوْرَةَ الْبَقَرَةِ، الْآيَةَ (67).** بهذا على المرأة أن تتجنب كل إنفاق لا يقابله منفعة مادية أو معنوية مشروعة وكل ما يغضب الله ومن الأمثلة على ذلك، الإنفاق على وسائل اللهو غير المشروعة والإنفاق على المأكولات والمشروبات الضارة بالفرد والمجتمع، والإنفاق على البدع والعادات السيئة المستوردة.

6. خروج المرأة للعمل بضوابط شرعية في مجالات قد لا يجيدها الرجل يمثل التنمية السليمة مثل أن تعمل طبيبة ومدرسة ومشرفة اجتماعية وممرضة للنساء وأية وظائف أخرى، ولقد حققت الدولة الإسلامية في صدر الإسلام التنمية الشاملة للمجتمع التي لم تتوصل إليها دول أوروبا وأمريكا حتى الآن ووصلت إلى درجة الإزدهار حتى أنهم لم يجدوا فقيراً ولا مسكيناً لكي يعطوه زكاة المال، في ذلك الوقت كانت تطبق تعاليم الإسلام، ومنها تفرغ المرأة لتربية وإعداد الشباب ورعاية الرجال الذين فتحوا البلاد ونشروا الإسلام وحققوا العزة للمسلمين، وإدارة المنزل إدارة اقتصادية رشيدة في ضوء مفاهيم وأسس الاقتصاد الإسلامي. يجب على المرأة ألا تكلف زوجها ما لا يطيق وأن تدبر النفقات في حدود الكسب المتاح والأدلة الشرعية على ذلك كثيرة، إقتداءً بقوله تعالى **أَأْتِي سَوْرَةَ الْبَقَرَةِ، الْآيَةَ (286).** وعلى المرأة أن تدخر في حالات الرخاء والسعة في الرزق، لحالات الشدة كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم **أَأْتِي سَوْرَةَ الْبَقَرَةِ، الْآيَةَ (34).**

7. يكون للمرأة دوراً بارزاً في التنمية الاقتصادية إن التزمت بتعاليم الإسلام، حيث توفر على المجتمع المسلم الكثير من الطاقات البشرية والموارد المادية، ويمكن استخدام هذه الطاقات البشرية والموارد المادية في مشروعات استثمارية تعود على أفراد المجتمع بالخير.

Ahmed-i Hânî Düşüncesinde İlahî Adalet

Dr. Öğr. Üyesi M. Cüneyt GÖKÇE

Harran Üniversitesi

Arş. Gör. Hüsnü TURGUT

Bingöl Üniversitesi

Giriş

İnsanlık tarihini bir bütün olarak göz önünde bulundurduğumuzda hayatı anlamlandıran unsurların başında hiç şüphesiz Tanrı hakkında öne sürülen tasavvurlar yer alacaktır. Söz konusu tasavvurlardaki farklılıklar, gerek birey gerekse gurup düzeyindeki oluşumlar olsun bunların inşasında başat rol konumundadır. O halde nasıl bir Tanrıya inanıyoruz bu Tanrının evrendeki ve hayatımızdaki (y)etkinliği nedir? Eğer “Mutlak Tanrı” inancını benimsiyorsak karşımıza çıkacak olan bu sorulara cevap bulmamız gerekecek. Örneğin Tanrı kudretinin insan fiili üzerindeki etkisi, emir ve yasakları koyma, adalet, merhamet, ödül ve ceza verme gibi sıfat ve fillerini nasıl anlamamız gerekir. Bu vb. sorulara cevap bulmanın zorluğu her ne kadar ortadaysa da mutlak manada bu sorulara izafi bir takım cevapların bulunamayacağı anlamına gelmemektedir.¹

¹ Hüsnü Aydeniz, *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde İlahî Adalet*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2016), 10.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İslam düşüncesinde ilâhî adalet kavramı, şemsiye bir kavram olarak telakki edilmiştir Söz konusu kavram altında ilâhî kudret, insan fiilleri, kişinin güç yetiremeyeceği şeye Allah’ın onu sorumlu tutup tutamayacağı, kötülük problemi, salah-aslah ve hüsn-kubuh gibi kelâmî problemler etrafında şekillenmektedir.

İlâhî adalet konusu kelim kitaplarında *hüsn ve kubh, ta’dil ve tecvîr hikmet ve sefeh, teklifi mâlâ yutâk, irade, kudret, efalü’l-ibâd* gibi konu başlıkları içerisinde ele alınmıştır.

İlâhî adalet probleminin temeli, insan özgürlüğü ve iradesi etrafında şekillendiğini söylememiz mümkündür. İslam düşünce tarihini bir bütün olarak ele aldığımızda, insan özgürlüğü sorunsalı etrafında büyük tartışmaların yaşandığı ve bu tartışmalar neticesinde farklı ekollerin ortaya çıktığı görülecektir. Bu sebeple olmalıdır ki; insan özgürlüğü problemi, kelim ilminin birincil konusunu teşkil etmiştir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, ilâhî adaleti yakından ilgilendiren “insan özgürlüğü” kelim ilmini ortaya çıkaran problemlerin başında yer aldığı söylenebilir.

Kelim ekollerinin ilâhî adalet konusuna olan yaklaşımları daha çok kendi düşünce sistemleri ve fikir yapılarıyla uygunluk gösterdiği görülmektedir. İlâhî adalet hakkında farklı düşüncelere sahip ekollerin, söz konusu düşüncelerini temellendirmek için naslara olan yaklaşımları doğal olarak farklılık gösterecektir. Kelamcıların bu konuda yoğun mesai harcamalarının altında yatan temel neden, mutlak manada Tanrı’yı daha çok tenzih etmek ve adil vasfını ortaya koymak olduğunu belirtmekte fayda vardır.²

Bu çalışma esnasında, doğrudan inanç esaslarıyla ilgili olan Ahmed-i Hânî’nin *Akideya İmane* adlı eserini göz önünde bulundurularak Hânî’nin görüşlerine yer vermeye çalışıldı. Manzum olarak yazılan bu eseri yeri gelince konuyla bağlantılı olan beyitleri orijinal şekliyle vermeye çalışılmış.

İlâhî İrade

Allah’ın sübutî sıfatlarından biri olan irade; herhangi bir zorlama olmaksızın fiilin hangi yönde gerçekleşeceğini belirlemek ve bir eylemin yapılması yahut yapılmaması hususunda ortaya çıkan tercih anlamına gelmektedir.³ Allah’a mürîd sıfatı isnat edildiği an hemen peşi sıra isnat edilen bu iradenin mahiyeti, kapsamı ve ne şekilde gerçekleştiği akla gelmektedir. Her ne kadar kelamcılar Allah’ın irade sıfatına sahip olduğu konusunda ittifak içerisinde iseler de bu ilahi iradenin neyi ihtiva ettiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.⁴

² Bkz. Hüsnü Turgut, *Ahmed-i Hânî ve Kelâm İlmindeki Yeri*, (Yüksek Lisan Tezi, Harran Üniversitesi 2014).46-50.

³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-‘aliyye mine’l-ilmi’l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Beyrut: Darü’l-kitabî’l-arabî, 1987), III: 175; Aydeniz, *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde İlâhî Adalet*, 59.

⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal-u efkârî’l-mütekaddimin ve’l-muteahhirîn mine’l-ulâmai ve’l-hukmâi ve’l-mutekellimîn*, Nşr.Taha Rauf S’ad (Mektebetü’l-kulliyeti’l-ezheriyye, b.y.y, t.y.), 168; Mesut b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü’l-Mekâsîd*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, 2011), 3: 94.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ehl-i sünnet mezhebine göre, bütün sıfatlarında mahlûkata benzemeyen Cenâb-ı Hakk, irade sıfatında da eksiklerden münezzehtir ve kâmil bir iradeye sahiptir. Onun bu iradesi zatiyla kaim olduğu gibi ezeli ve bütün mümkünlere taalluk etmektedir.⁵ İrade konusunda Ehl-i sünnetin üzerinde durduğu nokta, kâinatta meydana gelen gerek hayır gerekse şer, arasında her hangi bir ayırım olmaksızın, tamamen Allah’ın iradesiyle gerçekleşmektedir.⁶

Ehl-i sünnete göre irade sıfatı Allah’a ait diğer sıfatlarda olduğu gibi da kadim, ezeli ve ilim sıfatından ayrı olarak zat üzere zait bir sıfattır. Yalnız Allah’ın iradesi câiz/mümkün olan şeylere taalluk eder.⁷ Vâcib ve muhale taalluk etmez. Çünkü vâcib ve muhâl olan şeylerin vücûd ve âdemleri zatlarının gereğidir. Zati gereği var veya yok olan şeylerde iki taraf olmadığından dolayı, irade sıfatının birini diğerine tercih etmesi de böylece söz konusu değildir.⁸ İlâhî irade konusunda Hânî’nin Ehl-i sünnetten farklı düşünmediğini söylemek mümkündür.

İnanç esaslarına dair Hânî’nin yazdığı manzûm “*Eqîdeya İmanê*” adlı eserinin ilgili beytinde, kâinatta meydana gelen her şey; hayır ya da şer olması fark etmeksizin tamamen Allah’ın iradesiyle gerçekleştiğinin altını çizmektedir:

İrade dicit Ew bi xeyr û şeran

*Rida nîne emma bifê’la şeran*⁹

Hem hayra hem de kötülöklere vardır irâdesi

Fakat kötölüklerin yapılmasına yoktur rızası.*¹⁰

Hânî geçen beytin ilk kısmıyla kâinatta meydana gelen her şeyin; hayır olsun şer olsun, Allah’ın iradesiyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Yani kâinatta Allah’ın iradesi olmadan her hangi bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Hânî, bunu açık bir şekilde ifade ettikten sonra, beytin son kısmıyla da Ehl-i sünnet ile Mutezile arasında çokça tartışılan bir ayrıntıya işaret etmektedir. O da irade ile rızanın aynı şeyler mi yoksa farklı şeyler mi olduğu hususudur. Ehl-i sünnet mezhebine göre “rıza”, “emir” ve “irade” farklı şeyler iken,¹¹ Mu‘tezile’ye göre bu kavramlar her ne kadar iradeyle birebir aynı şeyler olmasalar da sonuçta bunların tümü iradeyle yakından bağlantılı olup irade altına girmektedir.¹²

⁵ Ebu’l Hasan Ali b. Muhammed el-Amidî, *Ebkâru’l-efkâr fi usulud’din*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2003), I: 215.

⁶ Abdulkâhîr el-Bağdadî, *Usulud’din*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2002), 122; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, III: 100.

⁷ Amidî, *Ebkâru’l-efkâr*, I: 215.

⁸ Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam El Kitabı*, ed, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 238.

⁹ Ahmed-i Hânî, *Eqîdeya İmanê*, Nşr. Kadri Yıldırım (Ehmedê Xanî Külliyyatı içinde) (İstanbul: Avesta Yayınları., 2008),346.

* Ahmed-i Hânî’nin *Eqîdeya imane* adlı eserinde geçen beyitlerin Türkçeye tercüme etmede Kadri Yıldırımın *Ehmedê Xanî Külliyyat ‘Eqîdeya İmanê*, adlı eserinden istifade edilmiştir.

¹⁰ Yıldırım, *Ehmedê Xanî Külliyyat ‘Eqîdeya İmanê*,346.

¹¹ Ebu Saîd Abdurrahman en-Nîsabûrî, *el-Gunye fi-usulî’ d-dîn*, (Beyrut: Muessetu’l-kitabi’s-sakafiye, 1986), 125; Râzî, *Muhassalu Efkhârî’l-mütekaddimîn*, 200.

¹² Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvabî’t-tevhîd ve’l-’adl, / el-İrâde*, (B.y.y, t.y) 6:51-59.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Hânî'nin, aktarılan beyitte; Allah bir şeyi irade edebilir ama bu irade ettiği şeye rızası olmayabilir düşüncesi, Ehl-i sünnetin bu konuda olan yaklaşımıyla örtüşmektedir.

İnsan Fiilleri

Kelam ilminde kulların fiilleri anlamında daha çok *ef'âlu'l-ibâd* terimi kullanılmaktadır. Bu terim aynı zamanda kelam ilminin temel konularının başında yer alan insan hürriyetini ifade etmek için de ayrıca kullanılmaktadır.

Kelam ilminde insanın işlediği fiillerde hürriyet sahibi olup olmadığı konusunda üç farklı bakış açısı ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, İnsan özgürlüğünü tamamen yok sayıp insanı rüzgâr önünde bir yaprak misali gören Cebriyye ekolüdür. İkincisi; birinci bakış açısının tam karşıtı olan yaklaşım ise, insan hür iradesiyle yaptığı her eylemi kendisi halk/yaratıyor ve dolayısıyla bu yaratma sonucunda işlediği fiillerden sorumlu tutulacaktır. Bu düşünceyi benimseyen Mu'tezile ekolüdür. Üçüncüsü, bu iki karşıt uç arasında orta bir yol benimseyen Ehl-i sünnet ekolü olduğunu diyebiliriz. Bu sonuncu yaklaşıma göre, Allah tarafından insana verilen bir “cüz'î” iradeyle kişi, eylemlerini “kesb” edip gerçekleştirmektedir.¹³

İnsan fiillerine dair her kelâmî ekolün savunduğu sistem doğrultusunda kendi bakış açısına göre bir çerçeve çizerek diğer kelam ekolünden farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Örneğin Mu'tezile mezhebine göre Allah, yegâne yaratıcı olmakla birlikte, belli bir zaman ve mekân sınırı içinde, kendi fiillerini yaratmak için insana imkân vermiştir.¹⁴ Ehl-i sünnet mezhebine göre, insanın yetki ve sorumluluğu fiilin meydana gelmesinde değil, daha çok buna yönelik iradesini/kesbini kullanmasında yana olduğunu vurgulamakta; dolayısıyla yaratmayı Allah'a bırakmak sahîh bir inanç olduğunu kabul etmektedirler.¹⁵

Hânî, kişi fiillerini hür iradesiyle meydana getirdiğini kabul etmekle beraber, ortaya çıkan bu fiilin yaratıcısı değildir. Hânî bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Bizan bende muxtarê fê'la xwe ye

*Ne Xaliq ne mecbûrê fê'la xwe ye*¹⁶

Şunu bil ki kul yaptığını kendi hür iradesiyle yapar

Ama yaptığının ne yaratıcısıdır ne de onu zorla yapar.¹⁷

¹³ Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebisiretü'l-edille Fî Usûli'd-din*, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2003), II.:173-194.

¹⁴ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fî ebvabı't-tevhid ve'l-'adl*,/el-Mahlûk, s. 13.

¹⁵ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Kitebu't-tevhid*, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 2010), 306; Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, (Beyrut: Dârul-kutubil-ilmiyye, 2016), 79.

¹⁶ Xani, *'Eqideya İmanê*, 346.

¹⁷ Yıldırım, *Ehmedê Xani Külliyyat 'Eqideya İmanê*, s. 346.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Yukardaki beyitte Hânî'nin "muhtar" (filinde özgür, serbest), “ne xaliq” (ne yaratan) ve “ne mecbur” (zorlanan) terimlerine yer vermesi, aslında insan fiilleri hakkındaki düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O, bu yaklaşımıyla Mu‘tezile'nin kul fiilini yaratandır ya da Cebriye mezhebinin, kişi fiilini hür iradesiyle değil de zorlama altında işleyendir, tezlerine karşı çıkmaktadır. Onun bu karşı çıkma yaklaşımı daha çok onu Ehl-i sünnet mezhebini yakınlaştırdığını görmekteyiz.

Büyük Günah İşleyenin Konumu

Ahlakî eylemler, dini terminolojide daha çok günah ve sevap kavramlarıyla ifade edilmektedir. Büyük günah/kebire işleyenin durumuna ilişkin yapılan tartışmalar, iman ekseninde tartışıldığı için kelamcıların konuyla yakından ilgilenmesine sebep olmuştur. Büyük günah işleyenin durumuna ilişkin tartışmalar, ilâhî adalet probleminin önemli bir sacayağını oluşturmaktadır.

“İmân-amel ilişkisi” konusuyla daha çok bağlantılı olan bu konu, İslam'ın henüz erken dönemlerinden itibaren konu tartışmaya açılmış ve kelam mezhepleri arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. İmânı, tasdik, ikrâr ve amelden müteşekkil gören Mu‘tezile, dolayısıyla büyük günah işleyen kişiyi ne mümin ne de kâfir vasfıyla nitelendirir. Mu‘tezile mezhebine göre, bu durumda olan kişi fâsıktır. Ve bu kişi “el-menzile beyne'l-menzileteyn”, yani; iki konum arasında denilen bir yerdedir. Mu‘tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, imânın rükünlerinden biri olan ameli terk ettiğinden dolayı iman vasfını kaybetmektedir. Bununla birlikte bu kişiye kâfir denilemez, zirâ onda imanın diğer bir rükünü olan tasdik henüz vardır. Dolayısıyla bu kişi fâsık statüsünde olduğu için tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalır.¹⁸

Mu‘tezile gibi imanı, tasdik, ikrar ve amelden müteşekkil gören hariciler, sağire/küçük günahı işleyeni dahi kâfir olarak görerek ebedî olarak cehennemde kalacağından yana hüküm koyarlar. Onlara göre amel ister farz isterse nafil olsun, her hâlükârda imândan bir rükündür. Dolayısıyla Hariciler iman ile küfür arasında ara bir makamı kabul etmemektedirler.¹⁹

Ehl-i sünnete göre, büyük günah işleyen kimse imândan çıkmadığı gibi küfre de düşmemektedir. Çünkü imân tasdikten ibarettir ve amel imândan bir cüz değildir.²⁰ Kişi işlediği büyük günahı helal sayıp alaya almadığı müddetçe yaptığı günah onu iman dairesinden çıkarmamaktadır. Ehl-i sünnete göre kişi imana girdiği kapıdan çıkmadığı müddetçe her hangi bir günah işleme sonucunda iman vasfını yitirmemektedir.²¹ Günahlar konusunda Ehl-i sünnetin genel tutumu, büyük günah işleyen tövbe

¹⁸ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûli'l-hamse*, Çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), II: 614; Cüveynî, *Kitabu'l-irşâd*, 154.

¹⁹ Cüveynî, *Kitabu'l-irşâd*, 154.

²⁰ Fahreddin Râzî, *Mea'limu usulu'd- 'dîn*, Thk. Semih Dugaym, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-lubnanî, 1996), 95.

²¹ Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Tebisiretü'l-edille*, II: 368.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

etmeden ölürse Allah dilerse af eder²² dilerse de işlediği günah miktarınca azap edebilir bu Allah’ın takdirine kalmış.²³

Büyük günah işleyen kişi hakkındaki Hânî’nin görüşünü şu beyitlerle ifade etmek mümkündür:

Murovê bi-îmân di dojê muqim

Bizane ku na-mînitin ey hekîm

Musluman bi qetl ü zinaê çucar

Ne kâfir dibe ne muxelled di nar²⁴

Cehennemde ebedi olarak hiçbir imânlı

Kalmaz; bunun böyle olduğunu bil ey akıllı

Adam öldürmekle ve zina etmekle asla hiçbir Müslüman

Ne kâfir olur ne de cehennemde ebedi kalır hiçbir zaman.²⁵

Hânî’nin beyitte zikrettiği ve büyük günahların kapsamına giren adam öldürme ve zina gibi büyük günahları işleyen kişi kâfir olmaz düşüncesi, yukarıda belirtildiği gibi Ehl-i sünnetin büyük günah işleyen kişinin hakkındaki görüşüdür. Ehl-i sünnet düşünürlerine göre, günah ister büyük ister küçük olsun, insan tövbe ettiği halde bağışlanabilecek; tövbe etmemesi halinde ise cezasını çektikten sonra cehennemden çıkacaktır.²⁶

Güç Yetirilemeyen Teklifi

“Güç Yetirilemeyen Teklif”, Kelam ilminde daha çok “teklîf-i mâ lâ yutâk” ile ifade edilir. *Teklif* bir işi güçlülüğüne rağmen üstlenmek anlamına gelen *kelefe* kökünden tef’il kalıbında türemiş olup, birine yapılması zor olan bir işi yüklemek, o işin yapılmasını ondan istemek demektir. *Mâ lâ yutâk* ise güç yetirilemeyecek şey manasına gelmektedir. Terim olarak; yerine getirilmesi mükâfatı, getirilmemesi halde cezayı gerektiren şey anlamına gelmektedir.²⁷ Kulun gücünü aşan bu teklifin türü imkânsız olana taalluk edilebileceği gibi haddizatında mümkün olana da taalluk etmektedir.

Teklif-i mâ lâ yutâk’ın itikad açısından ele alınmasının esas nedeni; bu konunun insan fiilleriyle doğrudan ilgili olması ve böyle bir teklifin gerçekleşmesi varsayımından yola çıkılarak bunun

²² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, (Kahire:Daru’l-hadîs, 2012), X:13.

²³ Ebu’l Muîn en-Nesefî, *Tebisiretü’l-edille*, II: 368; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), III: 592.

²⁴ Xani, *‘Eqideya İmanê*, 347.

²⁵ Yıldırım, *Ehmedê Xani Külliyyatı ‘Eqideya İmanê*, 242.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhid*, 418.

²⁷ Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 310.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

neticesinde adalet ya da zulmün gerçekleşip gerçekleşmediğine yöneliktir. Kısacası bu konunun esas hareket noktası, insan fiilleri ve bunun uzantılarıdır. Burada şu sorular konunun çerçevesini belirlemektedir: Allah tarafından söz konusu edilen ilahî teklif karşısında insanın durumu nedir? Böyle bir teklif karşısında insanın irade ve sorumluluğu nasıl izah edilecektir?

İşte bu ve benzeri sorular insan zihnini başlangıçtan beri meşgul etmesi bakımından İslâm kelimasında da önemli bir yer işgal ederek ilâhî adalet bağlamında konu tartışılmıştır. Burada şunu da belirtmekte yarar vardır. Kelam ekolleri arasında güç yetiremeyecek şeylerle mükellefiyetin vaki olmadığı konusunda ittifak olmakla birlikte, daha çok bunun cevazı hakkında bir tartışma olduğunu belirtmek isteriz.²⁸

Bu konuya dair Kelam ekolleri arasında kısacası iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, Eş‘arî mezhebinin yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre Allah, kulu güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutabilir. Söz konusu bu perspektife göre Allah’a hiçbir şey vacip olmadığı gibi O’nun yaptığı hiçbir şey de çirkin değildir. Zira O, istediğini yapar ve dilediğine göre hükmeder.²⁹

Mâtürîdîler ve Mu‘tezile’ye ait ikinci yaklaşıma göre “güç yetirilemeyen şeyin teklifi”, ahlaken doğru değildir. Bu iki ekolün bu konudaki görüşleri her ne kadar aynı olsa da dayanak noktaları farklılık içermektedir. Mu‘tezile’ye göre güç yetirilemeyen şeyin teklifi, Allah açısından çirkin/kabîh sayıldığı için böyle bir şey, mümkün ve doğru değildir. Mâtürîdîler’e göre, Allah’ın böyle bir şeyle teklifte bulunması ise Allah’ın hikmetine ve adaletine aykırıdır.³⁰

Teklif konusunda Hânî, Eş‘arî ulamanın çokça kullandıkları “Mülk sahibi dilediği gibi mülkünde tasarruf etme hakkına sahiptir” söylemin aynısını aşağıdaki bir beyitte dile getirmektedir:

Rewa ye bikit Ew li xalqâ meşaq

Bi qehra xwu "teklifa ma la yutaq

Ere, key bi zulme tekellüf dikit?

*Di mülke xwu da ew teşerrüf dikit*³¹

Allah’ın yaratıklara güç şeyler yüklemesi câizdir

Kahrıyla güç yetirilemeyen teklif'te bulunabilir

Evet, teklif yapmakla O nasıl zulüm etmiş olur?

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, 214; Abdulnasır Süt, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime*, 6/2 (2015): 305.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III: 345.

³⁰ Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği*, (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 103.

³¹ Hânî, *‘Eqideya İmanê*, 345.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

O kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur.³²

Bu iki beyitte Hânî, Allah’ın güç yetirilemeyen şeyle kulu mükellef tutmasının ilâhî adalet açısından her hangi bir problem teşkil etmediğinin altını çizmektedir. Yanı sıra ikinci beytin baş kısmında da , “teklif yapmakla O, nasıl zulüm etmiş olur?” cümlesiyle de aslında Mu‘tezile’nin bu konuda öne sürdükleri bir kaygıya işaret etmektedir. Mutezileye göre böyle bir teklifin yapılabileceği kabul edildiği takdirde Allah’a zulüm atfedilmesi gerekir. Hânî’nin “O kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur” ifadesiyle Mu‘tezile’nin bu kaygısına karşı söylenildiğini düşünmekteyiz

Salah ve Aslah

Salah ve Aslah kavramı, Mu‘tezile’nin ilahî adalet ve hikmet anlayışlarının mantıksal sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İlahî adalet, ilahî fiillerin kulların menfaatlerini gözetmesini ve tümüyle güzel olmasını gerektirir. İlahî fiillerdeki bu güzelliği/hasen gerektiren şey ise, kulların maslahatıdır. Diğer taraftan, Allah hikmet sahibidir. Hakîm; fiillerini eksiksiz ve sağlam olarak gerçekleştiren; gelişigüzel bir eylemde bulunmayan bir kimsedir. O halde Allah’ın bir maksada yönelmesi, iyi olanı ve hayrı dilemesi gerekir. Ancak Allah mutlak kemâl sahibi olduğundan, bu iyiliği ve hayrı kendi zatı için değil, sadece kulların yararı için diler. Mu‘tezile’nin *salah* ve *aslah* anlayışı böyle bir bakış açısı üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz.³³

Mu‘tezile kelâm ekolü, kendi içinde insan için *aslah* olanı yaratmanın Allah’a vâcib olduğu konusunda görüş birliğine varırken, *aslah*’ın; dünya hayatı için mi yoksa her ikisi için mi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Mu‘tezile’nin Bağdat kolu, dünyada ve ahirette insanlar için *aslahı* işlemeyi Allah’a vâcib görürken³⁴ Basra kolu, sadece ahirette *aslahı* Allah’a vâcib görmektedir.³⁵

Salah-aslah konusunda Ehl-i sünnet mezhepleri Eş‘arîyye ve Mâtürîdîyye, esas ve delil yönünden bir oldukları gibi, aralarında önemli bir görüş farkı yoktur denilebilir. Bu iki mezhebin görüşü kısaca şöyle özetlenebilir: insanlar için *salah ve aslah*a riayet etmek yüce Allah’a vâcib değildir.³⁶ Çünkü ulûhiyyet ile vücûb birbiriyle bağdaşmaz; O, dilediğini yapar ve Allah’a hiçbir şey vâcib değildir.³⁷

³² Yıldırım, *Ehmedê Xani Külliyyat ‘Eqideya İmanê*, 228-229.

³³ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014), 53; Ramazan Altıntaş, “Salâh ve Aslah Meselesi”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 446.

³⁴ Abdülmelik b. Abdullah el-Cuveynî, *el-İrşad ila Kavati’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2016), 118; Tefâtânî, *Şerhu’l-mekâsîd*, III: 245; O. Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm sistemi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 413.

³⁵ Cuveynî, *el-İrşad*, s. 288; Ebü’l Hasan el-Eş‘arî, *Makalatü’l-islamiyyin ve ihtilafu’l-musallin*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999), I:317; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm sistemi*, 415.

³⁶ Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usulü’l-dîn*, Çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2005), 149; Râzî, *Muhassal*, 204.

³⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 149.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ahmed-i Hânî'nin, *salah-aslah* görüşünü ele aldığımız zaman yukarıda dile getirilen Ehl-i sünnetin görüşüyle birebir mutabakat sağladığını görmekteyiz. Hânî'nin konu bağlamındaki görüşü ise şöyledir:

Li me ferd e herçi jibo wi bikêr

*Ne ferd e li wi ya jibo me bixer*³⁸

O'na layık olan her ne varsa onu yapmamız farzdır, gereklidir

Ama O'nun bizim için ne yararlıysa onu yapması farz değildir.³⁹

Hânî, yukarıdaki geçen beyitte *aslah* kavramına karşılık gelen “*ya bixer*” kavramını kullanmaktadır. Hânî bu kavramla, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, kul için Allah'a aslah/en hayırlı olanı yaratmayı vacip görmemektedir. Hânî burada Ehl-i sünnetin temel düşüncesi olan, *Allah'ın üzerine hiçbir vacip/zorunlu değildir* ilkesini benimsediğini söylenilebilir.

Uhrevi Ceza ve Ödül

İnsan hayatına anlam kazandıran en önemli noktaların başında, hiç şüphesiz dünya hayatında işlenen amellerin ahirette karşılık bulmasıdır. Tarih boyunca etkili olmuş olan inançların neredeyse tamamında, öldükten sonra ikinci bir hayata dair inancının varlığının yer aldığı söylenilebilir. Yaratılışın bir gayeye matuf olduğunu ve Allah'ın hikmetsiz bir şey yapmayacağını göz önünde bulundurduğumuzda, ahiret inancının zorunluluğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Sevâb-ikâb diğer bir deyişle *va'd-va'îd* konusu, bütün kelimelerini yakından ilgilendiği bir düşüncedir. Ancak bu düşüncenin daha çok Mu'tezile kelamında yer edindiği söylemek yerinde olacaktır. Nitekim Mu'tezilenin beş temel esasından biri, *va'd- va'îd* ilkesidir. *Va'd- va'îd* kavramları, birbirine yakın iki anlam ifade etmekle beraber, *va'd* kelimesi daha çok hayır ve sevap anlamında kullanılırken, *va'îd* ise şer ve ceza anlamında kullanılmaktadır. İstilahta *va'd*, birisine gelecekte dokunacak bir faydanın veya ondan uzaklaştırılacak bir zararın önceden haber verilmesidir. *Va'îd* ise, birinin başına ileride herhangi bir zararın gelebileceğinin veya onun müstakbel bir faydadan mahrum kalacağını ona bildirilmesidir.⁴⁰

Yukarıda ifade edildiği gibi Mu'tezile'nin beş temel esasından biri olan *v'ad-va'îd* ilkesi gereğince onlara göre kişinin bu dünyada işlediği günah ya da sevaba karşılık, Allah ahirette *va'd*ını

³⁸ Hânî, *'Eqideya İmanê*, 346

³⁹ Yıldırım, *Ehmedê Xani Külliyyat 'Eqideya İmanê*, 231.

⁴⁰ Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-hamse*, I: 218.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

veya *va'îdini* yerine getirmesini O'na vaciptir.⁴¹ Buna karşı çıkan Ehl-i sünnet ise Allah'a hiçbir şeyi vacip görmemektedir. Onlara göre, her ne kadar dünyada işlenen amellere karşılık Allah ahirette vaat ettiği sevap ve cezayı yerine getireceğinden hiçbir şüphe olmasa da Mu'tezile'nin belirttiği gibi *va'd* ve *va'îdi* yerine getirmek, O'na vacip değildir. Allah'ın bunu yerine getirmesi tamamen kendi takdirine kalmış bir şeydir. Şayet Allah, kulunu hak ettiği sevapla mükâfatlandırır ise tarafından yerine getirilen bir nimet mesabesindedir. Buna benzer şayet Allah, kulun işlediği kötülüklerden dolayı da her hangi bir cezaya maruz bırakırsa o da adaletin bir gereğidir.⁴²

Hânî'nin bu konudaki düşüncesini aşağıda yer verilen beyitlerinde görmek mümkündür:

Eger bê guneh me mu'ezzeb bikit

Ji wi ra heyê me muaddeb bikit

Erê, key bi zulmê tekelliif dikit?

*Di mülkê xwu da ew teserrîf dikit*⁴³

Eğer günahsız olarak da Allah bize azap verse

Yetkisi vardır, bizi böyle terbiye etmek isterse

Evet, teklif yapmakla O nasıl "zulüm" etmiş olur?

O kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur.⁴⁴

Hânî, bu beyitlerle ilâhî adalet açısından Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında önemli tartışma konularından biri ve aynı zamanda da Mu'tezile'nin ortak beş ilkesinden biri olan “adalet” ilkesiyle de yakından ilgili bir probleme işaret etmektedir: “Allah günahı olmayan birini cezalandırabilir mi”?

Mu'tezile'ye göre Allah'ın iyi amelleri işleyip günahlardan uzak duran birini cennete koyup mükâfatlandırması, cezayı hak etmiş olanı da cezalandırması gerekir. Adaletin gereği bu olduğu için Allah'ın da bunu yerine getirmesi gerekir.⁴⁵ Mu'tezile kelamcılarında Kadı Abdulcebbar, Mu'tezile'nin “adalet” ilkesi çerçevesinde yer verdiği maddelerden birinde şöyle diyor: “Allah günahı olmayanı cezalandırmaz; kimseyi başkasının suç ve günahından dolayı sorumlu tutmaz ve babaları kâfir olsalar da çocuklara azap etmez”⁴⁶ diye belirtmektedir.

⁴¹ Amidî, *Ebkâru'l-efkâr*, III: 270.

⁴² Ebû Bekir b. Tayyib el- Bâkılânî, Ebû Bekir b. Tayyib, *El-insâf Fîmâ Yecibü itikaduhu Velâ Yecuzu'l-cehlü Bihi*, Thk. Muhammed zahit el-Kevserî, (Kahire: Mektebetü'l-hanîcî, 1993),48;Amidi, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3: 280; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 582; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 373.

⁴³ Hânî, *'Eqideya İmanê*, 345.

⁴⁴ Yıldırım, *Ehmedê Xani Külliyyat 'Eqideya İmanê*, 345

⁴⁵ Kadı Abülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, Çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayınları, 2007), 124.

⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 81.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Yukarıdaki beyitte geçtiği üzere Hânî’ye göre insanlar, kendi yaptıkları amellerden dolayı değil, Allah’ın bir fazlı olarak cennete girerler.⁴⁷ Dolayısıyla Allah sevap işleyen kullarını cennete değil de cehenneme koyup onları cezalandırır bile Hânî’ye göre adil davranmış olur. Çünkü O, yaptıklarından tamamen serbesttir ve O’nun iradesini de sınırlandıracak her hangi bir güç yoktur. Hânî bu düşüncesiyle, değinilen diğer konularda olduğu gibi Ehl-i sünnetin yaklaşımını benimsemektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi kelimelerin ilminde mezhepler arasında Allah hakkında bu vb. tartışmaların odak noktasında, teorik/aklî bir cevaz yatmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın pratikte suçluya suçsuz muamelesi, suçsuz da suçlu muamelesi gibi hak edilmeyen bir muameleye tabi tutması, Allah Teâlâ’nın sözünden vazgeçmek (hulf) anlamına gelmiş olacak; bu ise Allah hakkında muhaldir.⁴⁸ Hânî’nin burada bir kişi “cezayı hak etmediği halde Allah isterse onu cezalandırılabilir” düşüncesini savunması, Eş‘arî mezhebinin genel karakteristiğine uymaktadır. Eş‘arîlerin bu şekilde davranmalarına sevk eden temel etmenlerin başında ise Allah’ın iradesine her hangi bir hâl gelmemesi hususu öne çıktığını düşünmekteyiz.

Hânî’nin, Allah bir insanı hak etmediği takdirde cezalandırılabilir düşüncesi, tamamen Allah’ın iradesine bir sınırlama koymamasına yönelik yorumlanabilir. Nitekim Hânî *Akideye İmâne* kitabının bir pasajında Allah, kişinin bu dünyada işlediği ameline karşılık kişi hiçbir haksızlığa uğratılmadan mükâfatlandıracaktır:

Yeşîn dê bibitin di yewma qiyam

Hîsaba helâlê ezaba heram

Jibo ehlâ xeyran necat û rida

*Jibo ehlê şerran ‘iqab û ceza*⁴⁹

Kıyamet gününde kesin olarak şu ortaya çıkacak:

“Helâl”in hesabı sorulacak, “haram” (işleyenler içinde) azap olacak

Hayır, işleyenler için kurtuluş ve hoşnutluk vardır

Kötülük işleyenler için ise azap ve ceza vardır.⁵⁰

Hânî’nin bu beyitlerden anlaşılan, ilâhî adaletin bir gereği olarak kişi, bu dünyada işlediği her şeyin hesabını verecek. Şayet hesaba çekilen kişinin sorgulanması haramları işlemesinden dolayı ise işlediği bu haramlar kendisi için sonuç olarak azaba dönüşecektir. Eğer hayır işlemişse bu kişi için *necât* (kurtuluş) ve *rıza* (hoşnutluk) vardır.

⁴⁷ Amidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, III: 303.

⁴⁸ Abdusselam b. İbrahim el-Lekkânî, *İthafu ’ul-murid Şerh’u cevheret’üt-tevhid*, (İstanbul, Dersaadet, ty), 158.

⁴⁹ Hânî, *‘Eqideya İmanê*, 357.

⁵⁰ Yıldırım, *Ehmedê Xani Külliyyat ‘Eqideya İmanê*, 357.

Sonuç

İslam kelamında ilâhî adalet kavramı, şemsiye bir kavram olarak telakki edilmiş ve bu kavram altında ilâhî kudret, insan fiilleri, kişinin güç yetiremeyeceği şeye Allah’ın onu sorumlu tutup tutamayacağı, kötülük problemi, salah-aslah ve hüsun-kubuh gibi kelâmî problemler tartışma konusu yapılmıştır. Mezkûr problemler etrafında olan farklı yaklaşımlar doğal olarak “ilahi adalet” üzerinde de etkili olmuştur.

İlâhî adalet probleminin temeli, insan özgürlüğü ve iradesi etrafında şekillendiğini söylememiz mümkündür. İslam düşünce tarihini bir bütün olarak ele aldığımızda, insan özgürlüğü sorunsalı etrafında büyük tartışmaların yaşandığı ve bu tartışmalar neticesinde farklı ekollerin ortaya çıktığı görülecektir. Bu sebeple olmalıdır ki; insan özgürlüğü problemi, kelam ilminin birincil konusunu teşkil etmiştir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, ilâhî adaleti yakından ilgilendiren “insan özgürlüğü” kelam ilmini ortaya çıkaran problemlerin başında yer aldığı söylenebilir.

“ilahi adaleti” konusunda mezhepler arasında yaşanan ihtilaflara Hânî, geniş yer vermeyip yeri gelince sadece bir iki cümleyle soruna işaret ederek konuyu sonlandırmaktadır. Hânî’ye göre insanlar, kendi yaptıkları amellerden dolayı değil, Allah’ın bir fazlı olarak cennete girerler. Dolayısıyla Allah sevap işleyen kullarını cennete değil de cehenneme koyup onları cezalandırırsa bile Hânî’ye göre adil davranmış olur. Çünkü O, yaptıklarından tamamen serbesttir ve O’nun iradesini de sınırlandıracak her hangi bir güç yoktur. Hânî bu düşüncesiyle ve “ilahi adaleti” ilgilendiren değinildiği diğer konularda olsun Ehl-i sünnet ekolü olan Eş‘arilerden pek farklı düşünmediği görülecektir.

KAYNAKÇA

Ahmed-i Hânî. *‘Eqideya İmanê*. Nşr. Kadri Yıldırım (Ehmedê Xanî Külliyyatı içinde) İstanbul:

Avesta Yayınları, 2008.

Altıntaş, Ramazan. “Salâh ve Aslah Meselesi”. *Kelam El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara:

Grafiker Yayınları, 2012.

Amidî, Ebu’l Hasan Ali b. Muhammed. *Ebkâru’l-efkâr fî usulud’din*. 1 Cilt, Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2003.

Aydeniz, Hüsnü. *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde İlâhî Adalet*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016.

Bağdadî, Abdulkâhır. *Usulud’din*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2002.

Bâkılânî, Ebû Bekir b. Tayyib. *el-insâf Fîmâ Yecibü itikaduhu Velâ Yecuzu’l-cehli Bihi*. Thk.

Muhammed zahit el-Kevserî. Kahire: Mektebetü’l-hanîcî, 1993.

Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkif*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah. *el-İrşad ila Kavati ‘il-edille fi usûli’l-i’tikâd*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2016.

Cüveynî. Abdulmelik b. Abdullah. *Kitâbu’l-irşâd*. Beyrut: Dâru’l-kutubil-ilmîyye, 2016.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Eş‘arî, Ebü’l Hasan. *Makalatu’l-islamiyyin ve ihtilafu’l-musallin*. Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 1999.
- Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fî ebvabı’t-tevhid ve’l-‘adl/el-Mahlûk*. Cilt 8.
- Kadı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûli’l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Kadı Abdulcebbar. *el-Muğni fî ebvabı’t-tevhid ve’l-‘adl/el-İrâde*, Cilt. 6.
- Kadı Abülcebbar. *Mu‘tezile‘de Din Usûlü*. Çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Koloğlu, O. Şener. *Cübbâiler’in Kelâm sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Lekkânî, Abdusselam b. İbrahim. *İthafu’ul-murid Şerh’u cevheret’üt-tevhid*. İstanbul, Dersaadet, ty.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Kitebu’t-tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçî. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 2010.
- Nesefî, Ebu’l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebisiretü’l-edille Fî Usûli’d-din*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet Yayınları, 2003.
- Nîsabûrî, Ebu Saîd Abdurrahman. *el-Gunye fî-usuli’d-din*. Beyrut: Muessetu’l-kitabi’s-sakafiye, 1986.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2014.
- Özler, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü’l-‘aliyye mine’l-ilmî’l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 3 Cilt Beyrut: Darü’l-kitabi’l-arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Me‘alimu Usulu’d-‘dîn*. Thk. Semih Dugaym. Beyrut: Dâru’l-fikri’l-lubnanî, 1996.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu’l-Gayb*. Thk. Seyid İmran. Cilt 10. Kahire:Darü’l-hadîs, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal-u efkâri’l-mütekaddimin ve’l-muteahhirîn mine’l-ulâmai ve’l-hukmâi ve’l-mutekellimîn*. Nşr. Taha Rauf S‘ad. Mektebetu’l-kulliyeti’l-ezheriyye.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fi Usulü’d-din*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet Yayınları, 2005.
- Süt, Abdulnasır. “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği”. *Mukaddime* 6/2 (2015): 283-308.
- Süt, Abdunnasır. *Mu‘tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Teftâzânî. Mesut b. Ömer. *Şerhü’l-Mekâsîd*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, 2011.
- Turgut, Hüsnü. *Ahmed-i Hânî ve Kelâm İlmindeki Yeri*. Yüksek Lisan Tezi, Harran Üniversitesi 2014.



IV. OTURUM/ IV. SESSION
30 Eylül 2018 Saat: 11:00- 12: 30
30 September 2018 Time: 11:00- 12: 30
MODERN SOSYAL BİLİMLER ÇERÇEVESİNDE
İNSAN TASAVVURU

AHMED-İ HÂNÎ SALONU
Oturum Başkanı/ Session Moderator
Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Hz. Peygamber (S)'in İnsanı İnşada Psikolojik Yaklaşımı
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN

İslam İktisat Felsefesinde İnsan Tasavvuru
Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER

İnsana Hizmette Ferdi Yardımların Kurumsallaşması
Doç. Dr. Hüseyin Hüsnü KOYUNOĞLU

Hz. Peygamber (S)'in İnsanı İnşada

Psikolojik Yaklaşımı

Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN

Siirt Üniversitesi

1. GİRİŞ

Evrensel Peygamber Hz. Muhammed (s) tanınmadan, getirdiği İlahî mesajlar anlaşılmadan, bütün cepheleriyle hayata uygulanmadan; insanî za'fiyetlerle mualllel beşerî düşünce ve sistemlerle dünya ve ahiret huzur ve saadetini yakalamanın mümkün olmadığı, teknolojik olarak zirve yapmasına rağmen çağımızın bunalımından anlamak mümkündür.

Rasûlullah (s)'ı tanımak, aynı zamanda Kur'ân'ı tanımak ve yaşamaktır. Dolayısıyla O, insanî bütün meziyet ve faziletleri barındıran, yaşayan ideal bir şahsiyet olduğu gibi, beşerî za'fiyetleri, ruhsal ve psikolojik verilerini de en iyi bilen, anlayan ve ilkeleştirendir. O, uyguladığı bu kuramsal ilkeleri Allah'a refere ettirerek confextini çizmiş, normative etmiş, hem verbalitik, hem zihinsel, hem de amelî olarak homojenliğini sağlayarak ortaya koymuştur. Muhammed Abduh'un, 'Nübüvvetin objektif yönü, peygamberlerin Allah'tan getirmiş oldukları mesajlar ve bunların toplumda büyük uyanışlar meydana getirmesidir. Buna göre nübüvvet, bir yönüyle psikolojik, diğer yönüyle tarihîdir' (Risaletü't-Tevhîd/109) dediği gibi Kur'ân ve Hz. Peygamber (s)'in bütün mesajlarının insan psikolojisine yönelik olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Bütün ibadet, emir ve nehiylerin psikolojik olması, ruhsal ve beyinsel yapımızı motive etmeye yönelik olması

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

psikolojinin önemini ayrıca ortaya koymaktadır. Nitekim bu bilimdalı gün geçtikçe daha da önem kazanmakta, motivasyonların insan fizyolojisi üzerindeki etkileri daha iyi anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber (s)’e pek çok mu’cize nisbet edilmekte ve bu mu’cizeler nübüvvetine delil olarak gösterilmektedir. Oysa O’nun en büyük mu’cizesi, parmaklarından suyun akması, ay’ı ikiye bölmesi, taşların elinde tesbîh etmesi...değil, insanî değerlerin dibe vurduğu müşrik bir toplumdaki, izleri kıyamete kadar devam edecek, inşa ettiği eşsiz insan profillerinden oluşturduğu bir toplumla Saadet Çağı’nı fiilen yaşa/t/mayı başarmasıdır.

Bu başarının temelinde, Rabbanî kontrol mekanizmasının işletilmesi yanında, Rasûlullah (s)’a bahşedilen birey ve toplum psikolojisinin en üst düzeyde bilmesi ve kullanmasıdır. O’nun bütün sözlü ve fi’lî girişimleri insan psikolojisi ve fizyolojisi ile örtüşmekteydi. O, bir beşerî ve beşerî ölçülerle risalet görevini yapıyordu. İnsan psikolojisine bu kadar vukufiyet ve hakimiyeti olmasaydı, insanî değerlerini kaybetmiş, ahlaksal olarak çökmüş, ‘cehalet’i kronikleşmiş bir toplumda, 23 yıl gibi kısa denebilecek bir zaman diliminde bu muvaffakiyeti elde etmesi mümkün olmayacaktı.

Bu denli önemine karşın, İbn-i Sina (v. 427/1037), Gazalî (v. 505/1111), İbn Haldun (v. 808/1406), Cürcanî (v. 816/1413), gibi bazı bilim adamlarımız psikolojik ve sosyolojik verileri detaylı ele almalarına rağmen, muhaddis ve müfessirlerimiz bu konuya yeterince eğilmemeleri üzüntü vericidir. Özellikle günümüzde, bir araba, bir dış fırçası bile psikolojik verilere göre hazırlanır, bütün reklamlar ve veriler doğrultusunda sunulurken müslümanların bu alana eğilmemeleri ‘tebliğ’in amacına ulaşmamasında büyük rol oynamaktadır. Bu alanda da söz sahibi olunmadan, özellikle itikadî ve ahlakî bir hegemonya altındaki gençlerin iç dünyalarına inmek ve bu gayr-i ahlakî düşünsel ablukadan çıkarmak kolay olmayacaktır.

Dünya bilgi çağını yaşamaktadır. Türkiye’nin bu evrensel oluşumun dışında kalması düşünülemez. Kaldı ki insanımız, iki yüzyılı aşkın süredir bir ikilem arasında gidip gelmektedir. Bir taraftan, sistem, yapılanma ve kültürel aktiviteleriyle yüzünü Batı’ya çevirmiş resmî ideoloji, diğer taraftan, İslâmî kültürle gözlerini açmış ve bu kültürle yoğrulmuş Müslüman halk. Bu ikilemin, iki tezat kültür arasında yetişen nesilleri olumsuz etkilemesi doğaldır. Baba ile oğulun, anne ile kızın farklı dünyalarda yaşadığı, düşündüğü ve geliştiği adeta kaçınılmaz olmuş.

Hız. Peygamber (s)’in hayatının her noktası bütün cepheleriyle öğrenilmesi, kavranılması ve uygulanması gerekir. Zira O Allah’ın son peygamberi, örneği ve önderidir. Psikolojik yaklaşımı da bu önemli cephelerden biridir. Bilim adamlarımızın; özellikle hadîsçilerin bu alana gereken önemi vermeleri ve Rasûlullah (s)’ın bu önemli yaklaşım metodunu ilkesel olarak ortaya koymalarının bir görev olduğuna inanıyoruz. Hadîs psikolojinin sistematize edilerek metodolojik bir hüviyete kavuşturulması, sadece her alandaki ilim adamlarının analizlerine değil, tebliğde İslam davetçilerine de yeni ufuklar açacağına inanıyoruz.

Unutulmamalıdır ki sünnet, Kur’ân’ın da tefsîri ve tebyîni olması itibarıyla İslam’ın en önemli kaynağıdır. Kur’ân’ın yorumu için ilk başvurulacak sünnet olduğu gibi ferdî, ailevî ve sosyal hayatı düzenleyen İslâm hukukunun (Fıkıh) ve düşünsel paradigmasını açığıklayan Kelâm’ın (İ’tkâd/İslâm Felsefesi) da temel kaynağıdır.

Psikoloji, “*Yaradan Rabbinin adıyla araştır! O, insanı bir aşılantmış yumurtadan yarattı*” (‘Alak, 96/1-2) talimatı doğrultusunda kozmosu çözümlenme ve kozmosun merkezine oturtulan insanı tahlîle, tanımaya ve ona

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bahşedilen eşsiz değerleri analiz ve aktivite etmeye yönelik bir bilimdir. Evrenin anlaşılması için önce insanın tanınması, kendisine gizli olan sırların ortaya çıkarılması, fizik ve metafizik dünyasının keşfedilmesi ve bu bilgilerle donatılması gerekmektedir. Zira, “*Allah, kendisinden başka tanrı olmadığına şahiddir; melekler ve ilim sahipleri de şahiddir*” (Al-i İmrân, 3/18) ayeti, ilim erbabını, meleklerden sonraki konuma yerleştirmiştir.

Bu sunumumuzda, her alanda olduğu gibi İslam bilim adamları ve davetçilerine örnek olması gereken Rasûlullah (s)’ın, İslam toplumunu inşa ederken başlıca görevi olan tebliğ metodundaki psikolojik yaklaşımı ele alınacaktır.

2. PSİKOLOJİNİN TEMEL KONULARI

İnsanın, ruhsal ve fizyolojik yapısını etkileyen psikolojiyi ve insan üzerindeki etkilerini anlayabilmemiz için temel konularını konularını şu şekilde kategorize etmek mümkündür:

2. 1. Fizyolojik Psikoloji

İslâm’ın büyük önem verdiği sağlığını koruyabilmesi için insanın gıda alması zorunludur. İslam, koyduğu helâl ve haram ilkeleriyle organizma üzerinde pozitif veya negatif etki yapan gıdaları tesbit etmiştir. Olumsuz etki yapanları haram kavramıyla yasaklar, olumlu veya nötr etki yapanları mübah veya helâl kavramlarıyla ilkeleştirmiştir. Hz. Peygamber (s), “*İnsanoğlu mutlaka midesini dolduracaksa üçe ayırsın. 1/3’ünü yemeğe, 1/3’ünü suya, 1/3’ünü teneffüse ayırsın*” buyurarak temel sağlık kuralını belirlemiştir. Bu bağlamda Fizyolojik Psikoloji, yeme ve içmenin insanın ruhsal yapısı üzerindeki etkilerini araştıran bir bilim dalıdır.

2. 2. Gelişimsel Psikoloji

Bu dal (developmental), bireyin kronolojik yaşı ve insanlar arasındaki ilişkiyi inceler. ‘Gelişim psikologları, döllemeden ölüme kadar yaşa bağlı olarak görülen davranış değişikliklerini incelerler. Davranışlar ve yetenekler küçük yaşlarda en hızlı değiştiğinden, çocuk psikolojisi geleneksel olarak gelişim psikologlarının en çok ilgisini çeken bir alan olarak belirir.’¹

Rasûlullah (s), doğumdan mezara kadar bütün insanların terbiyesiyle (eğitim) ilgilendiğini, inşa ettiği toplumdan anlamak mümkündür. İslam’da çocuk konusu, sağlığı ve karakteri evliliğe karar verildiği anda başlar. Evlenileceklerde aranan ‘asalet’ bunun göstergesidir.

2. 3. Kişilik Psikolojisi

Ferdin iç dünyasıyla ilgilenen bir bilim dalıdır. Kişilik oluşumunu, nasıl karakterize olduğunu; kendisine özgü duygu, düşünce ve bunların eyleme yansımaları ile çevreyle etkileşim şekli ele almaktadır ki bu hem Kur’ân’ın, hem Rasûlullah (s)’ın doğrudan bireye hitap ettiği bir alandır.

İki temel özelliği bulunmaktadır:

¹ Morgan ,Cliford T., *Psikolojiye Giriş*, trc. Ekip, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Yayın no: 1; Ankara 1991, s. 11.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

1. Tutarlı davranma: Bireyin söylem ve eylemlerinin birbiriyle tutarlı olması ve arkasında durması.

2. İç süreç: Bireyin içinde gelişen ve nasıl davranacağını yönlendiren duygu ve güdüler.²

Rasûlullah (s)’ın başlıca görevi, teorik olarak Allah’tan gelen ilkeleri, pratik olarak bireylere içselleştirmek ve yansımalarını dışa aktarmaktır. İç duygu ve dış davranışların tutarlılığıyla eşsiz sahabe toplumu oluşmuştur. Bunun tasavvufî tanımı, ‘Kendisini tanıyan, Rabbini de tanımıştır’ şeklindedir.

Şöyle ifade edilmiştir: ‘Bireyin, kişilik özelliklerini/yapılarını, hangi davranışları ne zaman ve niçin gösterdiklerini, davranışlarının altında yatan nedenleri, diğer insanlarla ilişki biçimlerini, yaşam biçimlerini, değer yargılarını, dünya görüşlerini, zihinsel niteliklerini, becerilerini, yeterli ve yetersiz yönlerini anlamalarını ve tanımalarını araştıran’³ bir psikoloji dalıdır.

Rasûlullah (s), üstlendiği ağır misyonu gece-gündüz, yerine getirmenin, yaşamanın ve topluma aktarmanın gayreti içersinde olduğunu görüyoruz. Mübarek ayakları şişinceye kadar⁴ ibadet yaparak söylemlerini eylemleriyle destekleyerek topluma aktarmıştır.

‘Ağır bir zorlanma yaşamakta olan insan başlıca iki sorunla karşılaşır:

a. Yeni duruma uyum sağlamak için gerekli çabayı göstermek,

b. Psikolojik dağılmaya karşı kendini korumak. Birinci grup güçlükler, çabaya yönelik davranışlarla; ikinci grup sorunlar ise, savunmaya yönelik davranışlarla çözümlenmeye çalışılır.’⁵

Müşrik Arabyarımadası bütün güçleriyle karşı çıkmasına; hatta saldırmasına rağmen Rasûlullah (s), üstün çabası ve savunma stratejisiyle üstesinden gelmiş ve davasında muvaffak olmuştur.

2. 4. Sosyal Psikoloji

İnsan sosyal bir varlıktır ve her birey günlük hayatında pek kişiyle iletişim kurmakta ve muhatabını anlama sürecine girmektedir ki karşılıklı bu etkileşimi, karşısındakini ne kadar anladığını, sorunlarını ne derece algıladığını, hangilerine nasıl bir çözüm getirebileceğini araştıran psikoloji dalına ‘sosyal psikoloji’ denilmektedir.

Hız. Peygamber (s)’in görevi, manevî-maddî insanların sorunlarını sağlıklı bir çözüme kavuşturmak olduğundan her gün pek çok insanla karşılaşmış, sorunlarını dinlemiş, sevinç ve üzüntülerini paylaşmıştır. Nitekim o günden bugüne kurduğu sistemle milyarlarca insanı kucaklaması, sosyal psikoloji alanında eşsiz bir önder olduğunu göstermektedir. Toplumla ilgilenen sosyal psikologlar da, sosyal etkenler ve bu etkenlerin etkileri ile

² Burger, Jerry, *Kişilik*, Türkçesi İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006, s. 23.

³ Doğan, Orhan, *Davranış Bilimleri* (ders Kitabı), T. C. Cumhuriyet Üniversitesi Yayın No: 75, Sivas 1999, s. 157.

⁴ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmâil bin İbrahim bin el-Muğîre bin Berdizbeh (v. 256/870), *Sahîhu el-Buhârî*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, ty., 19/Teheccüd 6; Nesâî, 20/Kıyamü’l-Leyl 2.

⁵ Geçtan, Engin, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, 2000, s. 66.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ilgilenirler, gruplar ve kişiler arası sosyal etkileşimleri araştırır ve sonuca varmaya çalışırlar.⁶

Rasûlullah (s), topluma yönelik öğretim ve eğitim çalışmalarını sürdürürken, dinamizme ettiği sahabe toplumunda, toplumsal hareketlerin bütün karakteristik özelliklerini görmek mümkündür.⁷

2. 5. Klinik Psikolojisi

İnsandan beklenen, her davranışının ‘salih/yararlı’ olmasıdır. Ancak psikolojik veya fizyolojik nedenlerle pek çok sağlıklı davranışı da söz konusudur. Bireyi bu davranışa iten nedenlerin araştırılması klinik psikolojinin alanıdır. Klinik psikolojisi, psikolojinin en kapsamlı uzmanlık alanıdır ve konu uzmanları ‘duygusal bozukluklara tanı koyarlar ve bunları psikoterapi ile tedavi ederler.’⁸ Bireyin sergilediği olumsuz davranışların niçin ve nedenlerini araştırırlar.

Sahabenin, özellikle manevî sorunlarını Hz. Peygamber (s)’e taşımaları ve O’ndan çözüm istemeleri, O’nun çözüm getirmesi doğal görevlerindedir. Kendisine başvurup zina yaptığını ve recmedilmesini isteyen kadının psikolojik, fizyolojik veya başka bir sıkıntısının olup-olmadığının araştırılmasını istemiştir. Sadece imanından ve psikolojik olarak işlediği haramdan çektiği ızdıraptan kurtulma ve manen temizlenme amacıyla cezalandırılmaya başvurduğuna kanaat getirdikten sonra recmedilmesini emretmişlerdir.⁹

3. KİŞİLİK KURAMI

Bu kavramın uzmanları arasında alan kaymasını görmek mümkündür. ‘Klinik psikologlar uygulama ile; bir diğer anlatımla sapkın (deviant) bireylerin tedavisi ile ilgilidirler. Kişilik psikologları ise, normal (nondeviant) bireyleri anlamaya çalışırlar.’¹⁰

İnsan yaratıldığı günden beri bilim adamları tarafından en çok araştırılan, anlaşılmaya çalışılan insan fizyoloji ve psikolojisi olmasına rağmen hala ‘mechûl’ özelliğini korumaktadır. Hz. Ali’nin de ‘Sen kendini küçük bir cisim sanırsın, oysa en büyük alemler sende gizlidir’ ifade ettiği gibi, insan adeta evrenle eşanlıdır.

İnsanı yaratan Allah’ın Kitabı’na ve onun yorumcusu Rasûlullah (s)’ın sünnetine yönelinmediği, ciddi bir araştırmaya tabi tutulmağı sürece, insanın iç dünyası gibi fiziksel dünyası da ‘mechûl’ kalmaya devam edecektir. Tıbbu’n-Nebevî iyi analiz edilmesi gerekir.

Hz. Peygamber (s)’in psikolojik analizleri ışığında İslâm âlimlerinin kaleme aldıkları eserler Batılı araştırmacıların çalışmalarına kaynaklık etmiştir.

3. 1. Nefs

⁶ Morgan, s. 11.

⁷ Haksızlığa, sömürüye, ezilmişliğe ve eşitsizliğe karşı çıkmış, bir gurup mücadelesi verilmiş, barışçı yollarla amaç gerçekleştirilmeye çalışılmış, gayelerini duyurmak için sloganlar, gösteri, miting, boykot gibi yollara başvurulmuştur.

⁸ Morgan, s. 9.

⁹ İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l Hadîs, Kahire, ty., 20/Hudûd 9.

¹⁰ Morgan, s. 11.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Kelime olarak nefis, ‘ruh, kan, vücûd, kem göz, benlik, azâmet, büyüklük, kaseden, nefret, yok olan, irâde, cezâ, kardeş ve insan’ gibi anlamlara gelirken¹¹ kavram olarak, ‘Canlılık, duygu ve hareket irâdesi olan metafizik varlık’¹² şeklinde tanımlanmıştır.

Freud’un, ‘nefis’in yerine kullandığı ‘id’ kavramını İslâm’dan aldığı açıktır. İslâm, nefis/id kavramını ele almış ve ayrıntılı olarak incelemişken Freud ancak bu çağda inceleyebilmiştir. Kur’ân, ‘*Nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü Rabbımın acıyıp koruduğundan başka nefis emmâredir* (aşırı şekilde kötülüğü emreder)’¹³ âyetiyle, hiçbir ahlâk kuralını tanımayan Freud’un ‘id’ini 1400 sene önce tanımlamıştır. İfâdenin, Yusuf (as) gibi masum bir peygamberin ağzından çıkması ise, ayrı bir anlam taşımaktadır.

İbn Abbas, Ebu Hüreyre’nin, Rasûlullah (s)’tan rivâyet ettiği, ‘*Nefs (her şeyi) ister ve arzu eder*’ hadîsi kadar, nefsin arzularını dile getiren bir şey görmedim¹⁴ tesbîti de, Freud’un, kural tanımayan ‘id’ini tanımlamaktadır. ‘Kur’ân, psikologların pek fazla temas etmedikleri veya dikkate almadıkları haricî bir varlıktan, en az id kadar olumsuz yönlerimizi etkileyen bir varlıktan, şeytandan da bahsetmektedir. Her ikisinin de negatif yön içermesi nedeniyle İslam literatüründe şeytan, nefis-i emâre ile daima özdeş olarak kullanılmıştır.’¹⁵

İd/nefsin istekleri, şehvî arzularla kuşatılmış birer cehennem tuzağı olduğunu belirten Rasûlullah (s) şöyle buyurur: ‘*Cehennem şehvî duygularla; cennet (nefsin kötü arzuları gibi terkedilmesi veya ibâdetler gibi yapılması) zor gelen şeylerle kuşatılmıştır.*’¹⁶ Bu nedenle Hz. Peygamber (s) nefsin doyumsuz ve sonsuz isteklerinden ve tuzağına düşmekten Allah’a sığınmıştır: ‘*Allah’ım! Acizlikten, tembellikten, korkaklıktan, cimrilikten, yaşlılıktan ve kabir azâbından sana sığınırım. Allah’ım! Nefsime (arzularından uzak durarak) dengeli yaşamayı nasip et ve onu (kötü arzularından) temizle! Senden başka onu temizleyecek yoktur! Onun efendisi ve mevlâsı sensin! Allah’ım! Yararsız ilimden, korkmayan kalpten, (arzulara) doymayan nefsten ve kabul olunmayan duâdan sana sığınırım*’¹⁷

Biyolojik olarak nefis, limbic sistemden kaynaklanan, doğal fizyolojik gereksinimleri karşılamayı sağlayan ve organların istekleri doğrultusunda, değerlendirme yapmadan harekete geçme isteğidir.

Metafizik anlamda ise, ‘(Ya’kub) dedi ki: ‘Hayır, nefslerinize size (böyle) bir işe sürükledi’¹⁸; ‘Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken nesflerini (canlarını) alır...’¹⁹; ‘Ey huzura kavuşmuş nefis (insan/ruh)’²⁰ gibi âyetlere dayanılarak ‘ruh’ anlamında kullanılmıştır.

¹¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukrim el-Efrikî el- Mısri, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1410/1990, n-f-s maddesi.

¹² Cürcânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, yy., ty., n-f-s maddesi.

¹³ Yusuf, 12/53.

¹⁴ Buhârî, 82/Kader, 9; Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc en-Neysâbüri (v. 261/875), *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1336/1918, 46/Kader 5.

¹⁵ Aydın, Hayati, *Kur'an'da Psikolojik İknâ*, Timaş Yayınları, İstanbul 2005, s. 98-99.

¹⁶ Buhârî, 81/Rikâk 28.

¹⁷ Muslim, 48/Zikr, 18.

¹⁸ Yusuf, 12/83.

¹⁹ Zümer, 39/42.

²⁰ Fecr, 89/27.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Psikolojik olarak, insanın içgüdü mekanizmasına, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik denebilecek bütün eğilimlerine denilmektedir.

Farklı ekollerce nefis ‘nebatî’, ‘hayvanî’, ‘kudsiye’, ‘Rahmânî’, ‘felekî’, ‘emmâre’, ‘levvâme’, ‘mutmainne’ gibi katagorize edilmişse de, genel olarak ‘nefis-i nâtika ve ruh’ da denilen ‘nefis-i insanî’ kavramı başlığında ele alınmıştır.

3. 2. İd/Nefs-i Emmâre

İslâm, kötülüklerin kaynağı olarak kabul ettiği ‘nefis-i emmâre’ nin sürekli denetlenmesini ve kontrol altında tutulmasını emretmektedir. Nefs-i emmâre, sınır koymadan, hiçbir kutsal tanımadan arzu ettiği her şeyin yapılmasını istediğinden insan beynini baskı altında tutmaktadır. Meşhur psikolog Freud’un tanımladığı ‘id’in, Kur’ân’ın mübalağa kipi olan ve ‘kötü isteklerinin yerine getirilmesini bütün gücüyle emreden’ anlamındaki ‘nefis-i emmâre’den alındığı açıktır.

Ünlü bilgin Cürcânî’in (Seyyid Şerif, v. 816/1413) Freud’dan çok önce nefis-i emmâreyi tanımlamıştır: ‘Organizmanın arzularına meyleden, duygusal lezzet ve şehvetleri emreden ve kalbi bayağı isteklere yönlendiren dürtü.’²¹

Rasûlullah (s), negatif bir birim olan nefis-i emmâreden ve onun aldatmalarından Allah’a sığındığı gibi, her Cuma günü duasının hutbelerde okunması ve müslümanların uyarılması sünnet kılınmıştır: ‘(Allahım!) *nefslerimizin şerrinden ve kötü davranışlarımızdan sana sığınırız.*’²² Bu duada güçlü bir bilinç ve irade telkin edilmekte, beşerin cüz’î iradesi ile İlahî irade arasında sağlam bir bağ ve motivasyon kurulmaktadır.

Nefs konusunda Bediüzzaman şöyle demektedir: ‘Tezkiyesiz nefis-i emmaresi bulunmak şartıyla kendi nefisini beğenen ve seven adam, başkasını sevmez. Eğer zahirî sevse de samimi sevemez; belki ondaki menfaatini ve lezzetini sever.’²³

Nefs-i emmâre/idi analiz eden alimlerimiz dürtü ve genel eğilimlerini şu şekilde tesbit etmişler:

a. Şehvet: Canın çekmesi, hoşlanması şiddetle arzulaması.

b. Gazâb : Kanın intikam hırsıyla köpürmesi, öfke ve kızgınlıkla kabarması.

c. Hevâ: Nefsin (id) şehvete meyletmesi, ahlâka aykırı da olsa isteklerde bulunmak.

d. Kibir ve ucub: Kendini büyük, başkalarını küçük ve hor görmek.

e. Katı kalplilik: Merhamet duygusundan yoksun veya zayıf olmak. Kur’ân, bu konuda Hz. Peygamber (s)’e şöyle seslenmektedir: ‘*O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şâyet sen kaba, katı yürekli*

²¹ Cürcânî, Ta’rifât, n-f-s mddesi.

²² Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, Sunenu’n-Nesâî bi Şerhi el-Hâfız Celâluddin es-Süyûtî ve Hâşiyeti el-İmâm es-Sindî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, trz., 14/Cum’a 4; İbn Mâceh, 9/Nikâh, 19.

²³ Nursi, Bediüzzaman Said, *Lem’alar*, yy., ty., s. 275.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi.*²⁴

f. Hırs: Aç gözlülük, tama’, kızgınlık, başkalarının çıkarını kendi çıkarına feda etmek.

g. Hased: Başkasındakini çekememek, izâlesini istemek, bu arzunun olmaması halinde acı çekmek.

h. Gereksiz konuşmak: İnsanı felâkete sürükleyen, zor durumlarda bırakan unsurların başında, bir et parçası olan dile hâkim olmamaktır.

i. Cimrilik: Allah’ın verdiği ve kişinin sâhib olduğu nimetleri başkasından esirgemek, onları ondan mahrûm etmektir.

i. Zulüm: Haksız yere başkasının hakkına tecavüz etmek, toplum huzuru bozmak.

j. İhânet: Söz ve va’ dinde durmamak, başkasının hayatı veya haklarıyla oynamak.²⁵

3. 3. Nefs-i Levvâme (Ego/Libido)

Levvame, l-v-m’nin masdarı olan ‘levm’den mübalağa sığası olup, ‘şiddetli azar, paylama, tekdir; kusur bulma’ gibi anlamlara gelir.²⁶ Psikolojide, ‘nefs-i emmarenin (id) talimatlarını süzgeçten geçiren, ahlakî olmayan veya zararlı olanlarına itiraz edip karşı çıkan dürtü’ demektir.

Nefs-i emmarenin (id), libido denilen ve ‘biyolojik hayvansal yaşam enerjisini dengeleyip ortamın gereklerine uygun biçimde ifade etmesini ego adı verilen kişilik birimi sağlar.’²⁷ Nefs-i emmare (id), derhal yerine getirilmesi amacıyla direktiflerini nefis-i levvameye (libido) iletir. Ancak libido, bunları analiz ederek makul olanlarını bilinçüstüne çıkarırken, makul olmayan büyük bir kısmını bilinçaltında tutarak reddeder. Aksi halde insanın, her isteğini anında yapan hayvanlardan farkı kalmaz. Kur’ân-ı Kerîm, ‘Hayır! Devâmlı kınayan Nefs’e yemîn ederim’²⁸ âyetinde buna ‘nefs-i levvâme/kınayan nefis’ demektedir.

Nefs-i levvame, (ego/libido), duygu ve dürtülerden ziyade akıl ve bilinçle hareket ederek dış dünya dediğimiz kişinin inanç ve ahlakî değerlerine uygun davranır. Bir anlamda egonun görevi, idi denetim altında tutmak ve taleplerini süzgeçten geçirmektir. Nefs-i emmarenin (id), ‘iyi’, ‘kötü’/ahlâksal tutumu yok iken, nefis-i levvame (libido), ahlâksal davranışları göz önünde bulundurur.

Freud’un, ‘Egonun temel özelliği zayıflıktır. Enerji kaynaklarının tamamı idin elindedir; ego ise ödünç güçlerle yaşar. Egonun tercihleri, hoşlanıp hoşlanmadıkları, hedefleri ve kararları id ile süperego tarafından belirlenir’²⁹ iddiası doğru değildir. Zira ego, hem kendisinden kaynaklanan, hem süpergodan gelen direktiflerle, nefis-i emmareden gelen talepleri süzgeçten geçirerek idin ahlakî olmayan isteklerinin önüne geçerek ona hükmeder.

²⁴ Âl-i İmrân, 3/159.

²⁵ Bkz. İsfahanî, Ragib, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986; Cürcanî, *Ta'rifat* ilgili kavramlar.

²⁶ Bustanî, Fuad İfram, *Müncidu't-Tullab*, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1956, ilgili md.; Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, yy., ty., ilgili md.

²⁷ Cüceloğlu, Doğan, *İnsan Davranışı ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 408.

²⁸ Kıyâme, 75/2.

²⁹ Freud, Sigmund, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, trc. Selçuk Budak, Öteki y., Ankara 1997, s. 91 vd.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Cürcânî (v. 816/1413), nefs-i levvâmeyi, ‘Gaflet uykusundan uyanacak kadar kalb nuruyla aydınlanan ve (nefs-i emmâre/id’in) kötü karakterinden çıkan dürtüleri muhâkeme eden ve ondan vazgeçiren nefis’³⁰ olarak tanımlar. Görüldüğü gibi Freud’un egosu, İslâmî literatürde nefs-i levvvâmeye asırlardır analiz edilmektedir.

3. 4. Nefs-i Mutmainne/Süper-ego

Her bireyin inanç ve ahlâkî değerlerini, ‘doğru’ ve ‘yanlış’ kavramlar doğrultusunda dikkate alan ve ona göre davranan birime nefis-i mutmainne/üst ben/süper-ego denilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm, “*‘Ey huzura eren nefis!’*”³¹ âyetiye, ‘nefs-i mutmainne/hakkına râzı olmuş ve Allah’ın verdikleriyle tatmîn olarak huzura ermiş nefis’ tanımını yapmaktadır. Ancak uzmanlar, nefis-i mutmainneye ‘vicdân’ da demişler. Dolayısıyla İslam alimleri Freud’un ‘süper ego’sundan çok önce bu kavram ve alanı analiz etmişler.

Psikofizyolojik olarak vicdan, bireyin sâhib olduğu beyin yapısı ve çevresel deneyimler sonucu elde ettiği değer yargılarına göre oluşturduğu bir özdenetim ve iç hukuktur. Bu hukukun davası da, hakimi de, bağışlayanı da bireyin bizzat kendisidir.

Cürcânî vicdânı, ‘İçsel duygularla idrâk eden şey’³² şeklinde tanımlarken Freud nefis-i mutmainne/üst ben/süper-egoyu, bir kontrolör gibi, id ve egonun başında dikilerek yaptıklarının ‘iyi’ veya ‘kötü’ olduğu telkininde bulunur.³³

Vicdân süzgecinden geçirilen davranışlar, hiçbir maddî yasa ve ölçüyle değerlendirilmemektedir. Halk arasında yaygın olan, ‘elini vicdânına koy’ veya ‘vicdânına danış’ deyimleri de, vicdânın, fiziksel ve hukûksal olayların üstünde bir görev yaptığını ortaya koymaktadır.

İnsanın içsel ve dışsal doğasına uyan bütün psikolojik ve fizyolojik dürtüler İslâmî ilkelerle bütüncül olarak çalışmaktadır. Hz. Peygamber (s)’in, “*Her çocuk İslâm fitratı (yaratılışı)na uygun doğar. Sonra ebeveyni onu Yahudî, Hıristiyan veya Mecûsî inancına sevkeder. Hayvanın yavrusu sağlam doğurduğu gibi’ Râvî Ebu Hureyre, şu âyeti okudu: ‘Sen yüzünü hanîf olarak dine; Allah’ın insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler’*”³⁴ hadîsi,³⁵ vicdânın doğuştan gelen bir duygu olduğunu, ancak çevresel değerlerden etkilendiğini göstermektedir.

Freud’un, ‘Daha sonra süperegonun (vicdân) oynadığı rolü başlangıçta dışsal bir güç, yani ebeveynlerin otoritesi oynar. Ebeveyn otoritesi çocuğu, sevgi kanatlarıyla ve çocuğun sevgiyi kaybedeceğinin belirtisi (ki bu da

³⁰ Cürcânî, *Ta’rifât*, n-f-s maddesi.

³¹ Fecr, 89/27.

³² Cürcânî, *Ta’rifât*, v-c-d maddesi.

³³ Bkz. Freud, *Psikanalize Yeni Giriş*, s. 99-100; Cüceloğlu, *İnsan Davranışı*, s. 406-409.

³⁴ Rûm, 30/30.

³⁵ Buhârî, 23/Cenâiz, 79; Muslim, 46/Kader 5; Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/888), *Sunenu Ebi Dâvûd* (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber 1-14), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979, 34/Sunne 19; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sûre (v. 279/892), *el-Camiu’s-Sahîh vehüve Sunenu’t-Tirmizî*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru'l-Fikr, yy., ty., 33/Kader 5.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kendi içinde korkutucudur) olan ceza tehditleriyle kontrol eder. Daha sonra gelişen ahlaki kaygının³⁶ öncülü işte bu gerçekçi kaygıdır. Bu ağır bastığı sürece süperegodan veya bilinçten söz etmek gerekmez. İkincil durum çok daha sonra gelişir (ve biz bunu normal değerlendirme eğilimi gösteririz); böylece dışsal kısıtlama içselleştirilir (içe yansıtılır ve süperego ebeveynlik kurumunun yerini alarak tıpkı öncesinde onların çocuğa yaptığı gibi, egoyu gözetler, yönlendirir ve cezalandırır³⁷ görüşünün, Hz. Peygamber (s)’in yukarıdaki hadîsinden alındığı açıktır.

Vicdân, sağlıklı karar vermek ister. Karar verebilmesi için akla, aklın da sağlıklı bilgiye ihtiyacı vardır. Sağlıklı bilgi ise ancak sağlıklı kaynaklardan elde edilebilir ki onlar da Allah ve Rasûlü’nün ortaya koydukları verilerdir

3. 5. Nefs-i Mülhi/e/me

İyi, faydalı ve güzel olan eylemler konusunda ilhâma açık nefis. “*Nefse ve onu şekillendirene; ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itâatini) ilhâm edene yemîn olsun.*”³⁸ Bu nefis, ide, kötülükleri yapmamayı fısıldarken, ego veya süper-egoya da iyi ve güzellikleri önermektedir. Bazen bu nefse bazı hakikatler ilham edilmekte ve insanın hissen doğru veya yanlış bulmasına yardımcı olunmaktadır.

3. 6. Nefs-i Râziye ve Marziyye

“*Râzı olmuş ve kendisinden râzı olunmuş olarak Rabbine dön!*”³⁹ ayeti hükmünce hem halinden memnun, hem kulluk ve ibâdetiyle Allah’ın ondan râzı olduğu nefis. Bu nefis, kusurlarının farkında olan ve Rabbinin ibadetine ihlasla sarılan ve bu halinden memnun olandır.

3. 7. Nefs-i Zekiye

Kurtuluşu Allah’a mutlak anlamda boyun eğmekte bulan ve kendisini kötülüklerden arındıran, İlahî emirler dışına çıkmayan nefstir: “*Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir. Onu kirletip örten ziyâna uğramıştır.*”⁴⁰

3. 8. Nefs-i Kâmile

Olgunlaşmış, olayları gerçekçi değerlendiren, nimetler karşısında şırmarmayan, elemeler karşısında üzülmeyen, arınmış ve kemâle ermiş nefis. Görüldüğü gibi nefis-i emare dışındakiler İlahî emirler doğrultusunda eğitilmiş, kötülüklerden alıkoyan, ubudiyete sevkeden nefslerdir. Bunların sürekli iyilik, güzellik ve ibadetlerle beslenmeleri ve takviye edilmeleri gerekmektedir.

4. PSİKOLOJİNİN TEMEL ALANLARI

Psikoloji bir anlamda ruhun kendisi ve bedene yönelik arzularını motivler doğrultusunda gerçekleştirmeyi şekillendiren bir bilim dalı olduğundan, insanın bütün hayatını ve arzularını kapsamaktadır. Bilim adamları, sınırsız

³⁶ ‘vicdanî rahatsızlığın.’

³⁷ Foulque, Paul, Psikoloji Dersleri, trc. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, s. 523.

³⁸ Şems, 91/7-8.

³⁹ Fecr, 89/28.

⁴⁰ Şems, 91/9-10.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sayılan bu arzuları sistematize etmeye ve çerçevelerini çizdikleri ana konuları belirlemeye çalışmışlar.

4. 1. Toplum Psikolojisi

Her ne kadar toplum bireylerden oluşuyorsa da, toplumun kendisine özgü bir karakter ve yapısı vardır. Rasûlullah (s), tebliğlerinde bireyi gözönünde bulundurduğu gibi toplumsal münasebetlerde de aynı hassasiyeti göstermiştir.

Şakîk Ebû Vâil şunu rivâyet etmektedir: ‘Abdullah b. Mes’ûd her Perşembe bize nasihatlerde bulunurdu. Bir adam ona, ‘Yâ ebâ Abdîrahmân, (haftada bir gün yerine) bize her gün nasihatlerde bulunmanı istiyorum’ dedi. İbn Mes’ûd, ‘Beni bundan alıkoyan, size bıkkınlık vermek istemememdir. Ben, nasihatlerimde, Rasûlullah (s)’ın, bize bıkkınlık vereceği endişesiyle, uygun psikolojik yapımızı gözettiği gibi yapmak istiyorum’ dedi.’⁴¹

Askalânî, hadîsin şerhinde şöyle demektedir: ‘Hadîsten anlaşılan, her ne kadar nasihatlere devâm etmek güzel bir şey ise de, bıkkınlık verme endişesiyle iyi işleri bile tavsiye etmede sürekliliği terketmektir.

Bu, iki kısma ayrılır:

- a. Bıkkınlık olmadan her gün yapmak,
- b. Bir gün ara ile yapmak ve dinleyicilerin zihnini canlı tutmaktır.’⁴²

Hz. Peygamber (s), Allah’ın, “*Böylece sizin insanlığa şahit olmanız, Rasûl’ün de size şahit olması için size mutedil (dengeli) bir millet kıldık*”⁴³ ayeti doğrultusunda ifrat ve tefrîten kaçınarak dengeli bir tavır sergilemiştir.

Denge, evrenin omurgasını teşkil ettiği gibi Kur’ân ve sünnetin de özünü oluşturmaktadır ki bu hayatın ideal biçimi olan ‘takva’ ile ifade edilmiştir.

V-k-y kökünden türetilmiş mastar olan ‘takvâ’, kelime olarak ‘korunma’⁴⁴ manasına gelirken, terim olarak, ‘İnsanın, kendisine zarar veren, eziyet eden her türlü davranıştan sakınmak ve korunmak’ manasına gelir ki bu, ‘dengeli yaşamak’ anlamına gelmektedir.

‘Takvâ’, fizyolojik, ruhsal ve psikolojik olarak ‘ifrât’ ve ‘tefrît’ olan maksimum ve minimum uçlardan sakınarak dengeli yaşamaktır.

Hz. Muhammed (s), dengeli bir hayatın, motivlere ve onları kontrol eden iradeye bağlı olduğunu bildirerek şöyle buyurur:

“*Birbirinizi kıskanmayınız; fiyatları artırmaya girmeyiniz; birbirinize darılmayınız; birbirinize sırt çevirmeyiniz; birisinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmayınız ve Allah’ın kardeş kulları olunuz! Müslümân,*

⁴¹ Buhârî, 3/İlim, 12.

⁴² Askalânî, el-Hafız Şihabüddin Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el (v. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, terkîm, tebvîb, tashîh, tercî' M. F. Abdülbaki, M. el-Hatîb, Kusay M. el-Hatîb, Dâru'r-Rayyan li't-Türas, Kâhire 1407/1987, I. 196.

⁴³ Bakara, 2/143.

⁴⁴ Büstânî, *Muncidu't-Tullâb*, v-k-y maddesi.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

*Müslümân'ın kardeşidir; ona zulmetmez, ona yardımdan geri kalmaz, onu küçük görmez, (göğsünü işaret ederek) takvâ buradadır! Takvâ buradadır!, Takvâ buradadır! Kişinin Müslümân kardeşini hor görmesi şer olarak ona yeter. Müslümân'ın müslümân'a kanı, malı ve namusu haramdır!”*⁴⁵ Takvâ, başka bir ifâdeyle psikolojik dengenin sağlanması, kalb/beyindeki motivlere bağlı olduğunu belirten Hz. Peygamber (s), bu dürtülerin, insan hayatını en ideal şekilde düzenleyen İslâmî ölçüler içersinde kontrol altına alınmasını ve yönlendirilmesini tavsiye etmektedir. Hadîsin şerhinde Nevevî, ‘Zâhirî amellerle takvâ sağlanmaz; takvâ, gönüle yerleşen Allah korkusuyla sağlanır’ diyerek, dürtülerin sağlıklı yönlendirilmesine dikkat çekmektedir.

4. 2. Motivasyon

Motivasyon kelimesi Latince movere kelimesinden gelip ‘hareketlendirme’ demek olup, istekleri, arzuları, ihtiyaçları, dürtüleri ve ilgileri kapsayan genel bir kavramdır.

İnsanlar, Allah’a kulluk yapmak amacıyla yaratılmışlardır. Hem dünya, hem ahiret hayatını kazanmaya yönelik kazanımlar söz konusudur. Bu dünyadaki kazanımları en yüksek noktaya çıkarabilmek için, ortaya konan gayret, azim, şevk ve davranışların bütününe motivasyon denir.

Açlık, susuzluk gibi fizyolojik kökenli güdülere ‘dürtü’; insanlara özgü başarıma isteği gibi yüksek dürtülere ‘ihtiyaç’ denir. İhtiyaçlar, dürtüler ve özendirici uyarıcılar arasındaki ilişkiler ve anlamları motivasyon sürecini anlamada önemlidir.

Motivasyon, başarı için şart olmakla beraber tek başına yeterli değildir. Bazı psikologlara göre bunun nedeni ‘atalet’ ise de bu gerçeği yansıtmamaktadır. Bize göre yapıma/ma/sı gereken eyleme yeterli inancın bulunmamasıdır. Başka bir ifade ile yeterli iç motivasyonun gerçekleşmemesidir. Aksi halde yıldızlara çıkmaya çalışan insanın örneğin bir sigarayı bırakma iradesini gösterememesi mantıklı gözükmemektedir. Bu nedenle hem Kur’an, hem Hz. Peygamber (s), bir iç motivasyon olan iman üzerinde önemle durmuş, bütün itikadî ve ibadî eylemleri buna dayandırmıştır. ‘Atalet’in de, insanı durağanlaştıran diğer olumsuz etkenlerin panzehiri güçlü bir imandır.

Motivasyon için gereken şartları şöyle özetlemek mümkündür: İnanmak; özgüven ve gizli yetenekleri kullanmak.

4. 3. Motivasyon ihtiyacı

İnsan fitratı gereği, bazı şeylere; hatta her şeye sahip olmak ister. Hz. Peygamber (s)’in, “*İnsanoğluna bir vadi dolusu altın verilse bir vadi daha ister, onun ağzını (gözünü) ancak toprak doyurur*”⁴⁶ hadîsi buna işaret etmektedir. Evet, insan bir çiçeği istediği gibi bir bahçeyi, bir baharı da ister. Bu istekleri gerçekleştirebilmek için içeriden (iç motivasyon) veya dışarıdan (dış motivasyon) belli bir motivasyonun olması gerekir. Bu nedenle her insanın, her zaman ve her safhada motivasyona ihtiyaç duyar. İstek isteği gerçekleştirmek için motivasyon yoksa

⁴⁵ Muslim, 45/Bırr 10; Tirmizî, 28/Bırr 18.

⁴⁶ Müslim, 12/Zekat 117; Ahmed, b. Muhammed b. Hanbel, (v. 241/855), *el-Musned*, Beyrut, ty Müsned, III. 247.

hayat anlamsızlaşır. Motivasyon ne kadar güçlü ise verimlilik ve başarı da o kadar artar.

5. DÜRTÜ/GÜDÜ

‘Dürtü, genellikle biyolojik bir ihtiyacı karşılamak amacıyla organizmayı bir davranışa iten iç güç’ anlamında kullanılırken bazen yakınlığı nedeniyle güdü/iç güdülerle karıştırılır.

Dürtünün harekete geçmesi için fizyolojik bir ihtiyaç gerekir. Açlık, susuzluk, cinsellik gibi dürtüler organizmadaki fizyolojik, şartların etkisi altında olduklarına rağmen, tek başlarına bir amaca dürtülenmeyi açıklamakta yetersizdirler.⁴⁷

Güdü, ‘Organizmayı eyleme iten, yönlendiren bilinçli veya bilinçsiz içsel uyarım/gerekçe’ demektir. Bu gerekçeler duygular, beklentiler, arzular, beklentiler ve kaygılar şeklinde tezahür ederler.’⁴⁸ Terim olarak ise, ‘Organizmayı etkileyerek harekete hazır hale getiren iç ve dış uyarıcılar’ demektir. Güdülenme, ‘Organizmanın bir güdünün etkisiyle harekete hazır hale geçerek davranışta bulunma süreci’ şeklinde tanımlanmıştır.

Dürtü, iç veya dış motivasyon olarak da ifade edilebilir. Bireyden bireye veya topluma yönelik, arının bal yapması gibi doğuştan kazanılan davranışlara iç; toplum veya bireyden insana yönelik davranışlara dış motivasyon denir.

5. 1. Nefsin (İd) Dürtüleri

Nefsin (id) sayılamayacak kadar dürtüsü bulunmaktadır. “*O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semâya yöneldi, onu yedi kat olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir.*”⁴⁹ İnsan, fitratına yerleştirilen duygular ve dürtülerle evrendeki bütün nimetlere sahip olmak arzusunu taşır. “*Bizim Rabbimiz, (var olan) her şeye gerçek özünü ve biçimini veren ve sonra da her şeyi (kendi doğasının gerektirdiği) yola yöneltendir.*”⁵⁰

5. 2. Fizyolojik Motivler

İnsan fizyolojisi sayılamayacak kadar farklı güçte iç ve dış motivlere sahiptir. Engüçlü motivler annelik, susuzluk ve cinsellik kabul edilmektedir. Bazı güçlü güdüler şunlardır:

1. Annelik motiv

Anne kavramı, Arapça ‘ümm’ kavramının Türkçeleştirilmiştir. Ümm, ‘öz, temel, esas’ gibi anlamlara gelir. Annelik motivinin ne kadar güçlü olduğu malumdur. Bu nedenle en güçlü motiv olarak Kabul edilmiştir.

⁴⁷ Karahisarlı, Fatih, S. Dergisi, <http://www.msxslabs.org/forum/parapsikoloji/89100>.

⁴⁸ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000, ‘güdü’ maddesi.

⁴⁹ Bakara, 2/29.

⁵⁰ Tâhâ, 20/50.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

2. Susuzluk

Annelikten sonra insan organizmasındaki en güçlü motiv susuzluktur. Kur’ân-ı Kerîm, ‘..Her canlıyı sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi?’⁵¹ buyurarak bu gerçeğe parmak basmıştır. Vücûdun %70’nin su olması suyun insan organizmasındaki önemini göstermektedir. Hz. Peygamber (s) de, susuzluk dürtüsünün canlı organizmasındaki önemli fonksiyonuna işaret ederek, bunu gidermenin faziletine işaret etmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Fahiş bir kadın, sıcak bir günde, susuzluktan dili sarkmış bir köpeğin, bir kuyunun çevresinde dolaştığını gördü. Ayakkabısıyla kuyudan su çekerek ona içirdiğinden Allah tarafından affedildi.*”⁵²

3. Cinsellik

Cinsel dürtünün iki büyük amacı bulunmaktadır:

1. Allah, bu dünyada verdiği örnek nimetlerle ebedi saâdeti ve bu nimetleri yaşamayı emretmektedir. Cinsellik dürtüsünü de öbür dünyada cennete gideceklere verilecek nimetlerin örneği olarak vermiştir.

2. İnsana huzur veren aile hayatını kurdurarak neslin devâmını sağlamaktır. Eğer, karşı cinslerin birbirlerine güçlü cinsellik duygusu olmasaydı, büyük çapta evlilikler; dolayısıyla insan nesli olmayacaktı.

4. Çıkar

Her ne kadar bilim adamları ilk üç güdüyü öne çıkarmışlarsa da bize göre en güçlü motiv çıkar motividir. Esasen çıkar motivü bütün güdü ve motivleri kapsamaktadır Zira sosyal problemlerin temelinde bu güdünün tatmîn olmaması yatmaktadır.

Felsefenin pragmatik alanı da bu güdüyü ve ilgi alanı oluşturmaktadır. ‘İnsan, ihsânın kölesidir’ vecîz atasözü, hükmetmenin en etkin yolunun ona çıkar sağlamak olduğunu ifade etmektedir.

Açlık, gazab, hırs, kıskançlık, cimrilik, riyâ, kibir gıybet, nifâk gibi dürtüler de bu bağlamda ele alınabilir.

SONUÇ

Günümüzün en önemli bilim dallarından psikolojinin en ideal şekilde Hz. Peygamber (s) tarafından kullanıldığı açıktır. Aksi takdirde, 23 yıl gibi kısa denebilecek bir sürede dünyanın en güçlü, en ideal ve en sağlam inkılabını gerçekleştirme mümkün değildi.

Hz. Peygamber (s)’in hayatı incelendiğinde, konumu, yaşı, bilgisi ve karakterine göre bireylere yaklaştığı ve tebliğ ettiği görülecektir. Bu, evrensel risaletinde doğal bir gereğidir.

Kur’ân da incelendiğinde, birey veya topluma olan mesajlarının çoğunun psikolojik veya sosyolojik olduğu görülmektedir.

⁵¹ Enbiyâ, 21/30.

⁵² Muslim, 39/Selâm 41. Diğer varyantları, 153/2244; 155/2245; Buhârî, 46/ Mezâlim 23.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Özellikle mühaddis ve müfessirlerimizin büyük bir özen ve emekle psikolojiye eğilmeleri ve İslam'ı günümüz insanının psiko-sosyal yapısına göre tebliğ etmeleri bir zorunluluktur.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, Beyrut, trz.

Askalâni, İbn Hacer, el-Hafız Şihâbüddin Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer (v. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, terkîm, tebvîb, tashîh, tercî' M. F. Abdülbaki, M. el-Hatîb, Kusay M. el-Hatîb, Dâru'r-Rayyân li't-Türâs, Kâhire 1407/1987.

Aydın, Hayati, *Kur'an'da Psikolojik İkna*, Timaş Yayınları, İstanbul 2005.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmâil bin İbrahim bin el-Muğîre bin Berdizbeh (v. 256/870), *Sahîhu el-Buhârî*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ty.

Burger, Jerry, *Kişilik*, Türkçesi İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006.

Bustânî, Fuad İfrâm, *Muncidu't-Tullâb*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1956.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan Davranışı ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.

Cürcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, yy., ty.

Doğan, Orhan, *Davranış Bilimleri* (ders kitabı), T. C. Cumhuriyet Üniversitesi Yayın No: 75, Sivas 1999.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/888), *Sunenu Ebi Dâvûd* (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1399/1979.

el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî.

el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm.

Foulque, Paul, *Psikoloji Dersleri*, trc. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.

Freud, Sigmund, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, trc. Selçuk Budak, Öteki y., Ankara 1997.

Geçtan, Engin, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, 2000.

İbn Mâceh, (Sunen), Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sunenu İbn Mace*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ty.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukrim el-Efrikî el-Mısri, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut,

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

1410/1990.

Karahisarlı, Fatih, S. Dergisi, <http://www.msxlab.org/forum/parapsikoloji/89100-motivasyon-nedir-motivasyondinamikleri> ve-cesitleri.html#ixzz2GZRYDBNT.

Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, trc. Ekip, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Yayın no: 1; Ankara 1991.

Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Neysâbûrî (v. 261/875), *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1336/1918.

Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, yy., ty.

Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sunenu'n-Nesâî bi Şerhi el-Hâfiz Celâluddin es-Süyûtî ve Hâşiyeti el-İmâm es-Sindî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, trz.

Nursi, Lem'alar, İstanbul, ty.

Özek, Ali başkanlığındaki komisyon, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, Medine 1412/1992

Ragıb, Huseyin b. Muhasmmmed el-Isfehânî, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Camiu's-Sahîh vehüve Sunenu't-Tirmizî*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru'l- Fikr, Beyrut ty.

İslam İktisat Felsefesinde

İnsan Tasavvuru

Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

GİRİŞ

İnsanların ekonomik hayatlarını üretim, tüketim ve harcama kodlarını şekillendiren dünyadaki yaygın sistem kapitalizmdir. Kapitalizm tüm alt sistemleri ile kendisini sürekli yenileyen bir paradigmadır. Bu sistemin karşısında farklı yaklaşımlar olmuşsa da hiçbirisi bu kadar yaygınlık kazanmamıştır. Bu sistemin kök saldığı batı toplumlarının genetiğine uygun olması temelde Hristiyanlık dininin mensuplarının hayatlarının tümünü kuşatan bir tümel yaklaşım telkin etmemesi olarak kabul edilebilir. Başka bir ifadeyle kapitalizmin genetiğine en uygun yapı seküler yapılardır.

İfade ettiğimiz gibi dünya üzerinde Şu anda cari ekonomik sistem kapitalizmdir. Bu sistemde insan; üreten ve tüketen bir varlıktır. En yaygın tanımla “homo economicus” bir varlıktır. Tüketimi maksimize etmesi için kazancını da maksimize etmesi kaçınılmazdır. Bunu hedeflerken önündeki tüm engelleri kaldırmayı normal görmekte hatta bu kazancı için gerekirse başkasını kaybetmesini normal görmesi gerekir. Bu ekonomik sistemi benimseyen kimi iktisatçılar bu sistemi bu yönüyle yani insani yönünün eksikliği ile başka bir ifadeyle insanın üreten-tüketen ve kazancını her Şeye rağmen maksimize eden bir varlık olmaktan daha öte bir varlık olduğunu bu yönlerinin de sisteme dahil edilmesi konusunda teklifler sunmuşlardır. Kimi İslam iktisatçıları bu eleştirel bakış açısında “İslami” bir anlayış bulmuş

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olacak ki hedeflenen bu sisteme “İslami kapitalizm” tanımını yakıştırmışlardır. Oysa bir sistemin “İslamî” olarak nitelendirilmesi eklektik bir tarzda olması ile tamamlanabilecek bir şey değildir. Kurgulanan bu sistemin tümel olarak tasavvuru ile mümkün olacaktır. Tüm bunlara rağmen günümüzde alternatiflik iddiasında bulunan “İslam ekonomisi ve finansı”na ilişkin birçok girişimde bu yönün; yani “insani” yönün göz ardı edildiği maalesef gözlenmektedir. Teoride bu yönüyle temayüz etmiş bir sistemin pratikte bundan gittikçe uzaklaştığı yönünde bir görüntü vermesi ciddi endişelere sebep olmakta, konunun uzmanları tarafından sürekli eleştirilen bir duruma gelmektedir.

Kur’an’da gelişim kavramının üç boyutu vardır; kişisel gelişim, yeryüzünün fiziksel gelişimi ve her iki boyutu da içine alacak şekilde insani dayanışmanın gelişimi. Birinci boyutun konusu “**insan-ı kamil**” denilen güzel ahlakı şahsında belirginleştirmeyi hedefleyen dinamik bir insanî gelişim sürecidir.⁵³ İkinci boyut ise, bireyin ve bütün bir insanlığın maddi ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan yeryüzünün gelişimini sağlayan doğal kaynakların kullanım biçimini anlatır.⁵⁴ Üçüncü boyut ise tam bir bütünleşme ve birliğe ulaşabilmek için insan dayanışmasının ilerlemesini konu edinmektedir.⁵⁵ Bu manada İslam’ın başta gelen hedefi; tüm toplum bireyleri için entelektüel kapasitelerini üst seviyeye çıkarabilecekleri, sağlıklarını koruyup geliştirebilecekleri ve toplumun ekonomik ve sosyal gelişimine etkin bir şekilde katkı sağlayabilecekleri müreffeh, adil ve eşitlikçi bir ekonomik ve sosyal yapı kurmaktır.

İSLAM AHLAK İKTİSADINA HÂKİM TEMEL İLKELER

A. AHİRET HAYATINA İLİŞKİN BOYUT BELİRLEYİCİDİR.

İslam Ahlâk İktisadının metodolojik temelinde 'homo Islamicus' olarak nitelendirilebilecek ahlak odaklı bireyi taahhüt ettiğine dikkat edilmelidir. Bu anlayışa hem kazancın hem de harcamanın hesap verilebilirliği hâkimdir. Burada temel kavram “**helal**” kazançtır. İslam’ın meşru gördüğü bir çerçevede kazanmak ve yine meşru bir çerçevede harcamak esastır. Böylece, ahiret hayatının ebedi hayatın bir parçası olarak içselleştirilmesinde, bir kimsenin dünyevi faydaları maksimize etmeyi amaçlaması ve aynı zamanda ahirete ilişkin kurtuluşunu da maksimize etmek zorunda olmasından dolayı bu faaliyetlerinin ahiret ve sonrasına ilişkin sonuçlarını da dikkate alması gerektiğinden, manevi hesap verebilirlik bireysel amaç fonksiyonuna eklenir. Onlar bu hayatın amacı olarak dünyada ve ahirette Felah ya da kurtuluşa ermeyi hedeflemelerinden dolayı ihsan veya iyiliğe/mükemmelliğe ulaşmayı amaçlayan bireyler için insan merkezli bir gelişme stratejisi taahhüt eder.

1. Dünya Ahiret Dengesi

Kalkınmanın hem toplumsal hem de bireysel olarak adaletli bir şekilde gelişim göstermesi olarak tanımlanabilecek olan “dengeli kalkınma” hem Kur’an’ın ilkesel olarak emri hem de Hz Muhammed’in yaşamı içerisinde belirginleşen bir çerçevedir. Denge çizgisinde hayatın her aşamasını düzenleyen Muhammed ümmetine “**ümmeden vasata**” (dengeli ümmet) kavramı Kur’an’ın bu ümmet

⁵³ Hz Muhammed sizin için “üsve-i hasene” (en iyi rol model)dir.

⁵⁴ Biz onlara yeryüzünde iktidar verdiğimizde imar ederler.

⁵⁵ Askari, s. 172.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

için yaptığı bir nitelemedir. Müslüman birey ekonomik aktivitelerinde üçüncü kişilere zarar vermek ya da toplumu olumsuz etkilemekten kaçınması esastır.

İslam’da “hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışmak” esastır. Dengenin birisi aleyhine bozulmasını istemez. Bu konuda yaşanacak aşırılıkları dengede tutmak için gerek Kur’an gerekse Sünnet önemli ilkeler koymuştur.

“Ahiretten de nasibini unutma!” (Ayet)

“İnananlar ahiret için harcarken bile dengeli olurlar” (Ayet)

“Malınızın üçte birinden fazlasını bağış olarak vermeyin” (Hadis)

2. Harcamada Dengeli Olmak (Tüketimde Kısıtlılıklar)

a. Aşırı harcama (İsraf)

b. Boşa harcama (İtlaf)

c. Bolca harcama (İtlaf)

B. İSLAMIN İNSAN TASAVVURUNDA MANEVİ HUZUR VE BUNU SAĞLAYAN UYGULAMALAR

İnsanın manevi ihtiyaçlarından bir tanesi de zihinsel barış ve mutluluktur. Bu ihtiyacın tatmini “yeterli” gelir ve servetin olmasını gerektirirken, aynı zamanda diğer insani amaçların, özlemlerin yerine getirilmesini de zorunlu kılar. Bu özlem ve amaçların pek çoğu genellikle toplumun dini paradigmasının yansıması olan toplumun ahlak sisteminin içine yerleşmiştir. Bu özlem ve amaçların en önemlileri arasında, tüm bireylere sosyal açıdan eşit ve haysiyetli ve saygılı biçimde davranmayı, onların temel ihtiyaçlarını gidermeyi ve kalkınmanın meyvelerinin ırk, renk, yaş, cinsiyet, din veya milliyet gözetmeksizin eşit olarak paylaşmayı talep eden adalet ve sosyal uyum bulunmaktadır. Sürdürülebilir refahın diğer eşit derecede önemli ve genellikle bilinen icaplardan bazılarında insanların birlikte şefkatli ve barış içinde yaşamasını ve herkesin refahı için etkin biçimde birbirleriyle işbirliği yapmasını sağlayan karakterin asil özellikleri vardır. Genel olarak bilinmektedir ki bu özelliklerin telkini başkalarının iyiliği için kendi menfaatlerinin bazılarında taviz veren bireylerdeki ahlaki yükselme ve içsel dürtü ile kolaylaşmaktadır. Bu özellikler olmadan aile ve sosyal uyumun, can ve mal güvenliğinin, bireysel özgürlüğün, çocukların uygun yetişmesinin, etkin ve çok çalışmanın ve suçun ve gerginliklerin ve kuralsızlıkların en aza indirilmesinin sağlanması zor olabilir. Aynı zamanda, tasarrufu, yatırımı ve hayırsever bağışları teşvik etmek amacıyla savurgan harcamaları frenlemek de zorunludur. Bu üç şey sadece kalkınma ve istihdam için değil aynı zamanda yoksul ve engellilerin refahını desteklemek için de vazgeçilmez olan şeylerdir.

1. İslam Toplumu Lehine Fedakârlık

İslam’da yoksulluk ve yoksulluğun önlenmesinde bireylerin sorumluluğu konusu Kur’an ve Sünnette sık sık vurgulanmaktadır. İslam anlayışında yoksulluğun önlenmesi görevi mü’minler için özel bir ivedilik gerektirmektedir. İslama göre yoksulluk sadece sosyal bir utanç vesilesi değil aynı zamanda insanı küfre sürükleyici nitelikte sakınılması gereken bir durumdur. Hz Peygamber yoksulluğu insanları isi olmaya götüren bir durum olarak tarif etmiştir. Aslında yoksulluğu ile baş başa bırakılan her

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Müslüman inançsızlığa terk edilmiş olduğu düşünülürse ne denli bir facia işlendiği görülür. Bir insanı İslam ile müşerref kılmak dünya ve içindeki her şeyden daha hayırlı olarak niteleyen Hz Muhammed, yoksulluk nedeniyle İslam dairesinden çıkan bir kimsenin vebali ve sorumluluğu da aynı oranda yüksek olacaktır. Yoksulluğa terk edilmiş bir kimse küfre terk edilmiştir. Bir toplumda yoksulluğun mevcut olması, İslamî kurallara riayet edilmediğine dair yeterli kanıt niteliğindedir. Bu durum, zenginlerin gelir ve servetleri içerisinde yer alan toplumun bu imkanlardan yoksun diğer kesimlerine ait payları ödemediklerinin bir göstergesidir. Bu gün İslamiyet’i kabul ettiğini ifade eden ve İslam ülkesi olarak anılan birçok ülkede adaletsizlik ve az gelişmişliği maalesef görebilmekteyiz. Bu durum İslam’ın temel öğretilerini yansıtmaktan oldukça uzaktır. Oysa İslam dini, kişinin sahip olduğu mal ve servetin fazla olan kısmından bir miktar fakirlere vermesini zorunlu kılmıştır. Ki buna zekat denir. Buna rağmen alan taraf açısından ihtiyaçlar sonlanmamış ise bu limitin gönüllü olarak arttırılması gerekir. Buna da sadaka denir.

Hız Peygamber, üretici ve tüketicilerin dikkatini, kendi eylemlerinin-kararlarının kendilerine getireceği maliyetlerden ziyade topluma getireceği maliyetlere ve faydalara odaklamalarını istemiştir. Bundan dolayı, toplumun menfaatlerinin korunması ve sosyal düzen ve istikrarın sürdürülmesini sağlamak için, Kur’an-ı Kerim’de belirtilen kurallara dayanarak, toplumun haklarına bireysel haklara göre öncelik tanınmasını şart koşmuştur. Zarar ya da zarara karşılık zarar vermenin yasak oluşu⁵⁶ kuralı kaynak ve ürünlerin israfı veya yok edilmesi, üretim ve tüketimde savurganlık, sistemin istikrarını bozucu bireysel davranışlar ve yasa dışı, gayri ahlâkî ve etik olmayan biçimlerde gelir ve servet elde etmenin yasaklanması bu kurallar arasında yer alır.⁵⁷ **Erdemli bir toplum oluşturmak en büyük hedeftir.**

2. Müslüman Kardeşleri Lehine Fedakârlık

İnsanlar farklı kabiliyet ve kapasitede yaratılmışlardır. Bu durum gelir eşitsizliğini zorunlu kılar. Yaratılmış kaynaklar üzerinde herkesin eşit hak sahibi olduğu ve bunun değişmez bir kural olduğu kabul edildiğinde, normal ihtiyacından fazlasına sahip olanların birikimlerinin bir kısmını bu kesimlerle paylaşması doğal bir durumdur. İslam dini bu fazlalığın bir kısmını zorunlu olarak verilmesini farz kılmıştır. Buna rağmen ihtiyaçlar sonlanmamış ise bu limitin gönüllü olarak arttırılması gerekir. Buna da sadaka denir. Bu ibadeti gerçekleştirirken şu temel ilkeleri göz önünde bulundurmak gerekir:

İster sadaka ister zekat olsun alan tarafın ruh halini anlayabilmek için empati kurmak gerekir. Bu nedenle karşı tarafın rencide edilmemesine özen gösterilmesi gerekir. Verilecek malın tüm mal içinde mümkünse en iyisi değilse vasat bir tercih yapılmalı ancak asla kötü olan seçilip verilmemelidir. Allah için verilen bir şeyin eşyanın kötüsünden seçilmesi Allah’a sadakat açısından ne kötü bir tercih olacaktır. Ayrıca karşısındakinin yerine kendisini koyarak empati kuran bir kimse şöyle düşünmesi gerekir. Bu eşya bana verilseydi memnun olur muydum? Cevap hayır ise bu iyi bir tercih olmamıştır. Ayrıca Kur’an’da şu ifade yer alır. “Sevdiğiniz şeyleri başkalarıyla paylaşmadıkça gerçek iyiliğe

⁵⁶ La darara ve dırrar, Mecelle

⁵⁷ Hossein Askari, İslam’da Ekonomik Gelişim, Ekonomik Gelişim ve İslâmî Finans, (Editörler: Zamir İkbâl ve Abbas Mirakhor) Pasifik Ofset, İstanbul 2014, s. 183.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ulaşamazsınız.” (Ayet) Kişinin yaptıkları iyiliklerin gerçek iyiliklerden olduğunu test etmek istiyorsa sevdiği şeyleri başkalarıyla paylaşıp paylaşmadığına bakması gerekir.

Karz- hasen, Kur’an’da “güzel” (hasen) olarak bahsedilen ödünç verilen paraya (veya mala) denir. Bu davranış için bu terimin kullanılma nedeni, terimin yer aldığı tüm ayetlerde bu ödünç paranın (veya malın) alan kişiye değil, doğrudan Allah’a (cc) verilmiş gibi kabul göreceğinin vurgulanması olsa gerekir. Borç veren kimse Allah’a borç vermiştir.⁵⁸ Öyle ise bu ne güzel bir akittir.

3. Dezavantajlı Gruplar Lehine Maksimum Fedakârlık

Kimi insanlar ve gruplar gereksek bireysel yaşamlarında gerekse coğrafi koşullar nedeniyle dezavantajlı durumda olabilirler. İslam dini bu durumlara özel bir önem atfetmiş Müslümanları bir kat daha duyarlı olamaya çağırmıştır. Bu gruplar lehine maksimum fedakârlığı övmüştür. Bir yetim çocuğu düşünelim. Bu çocuğun bu halde oluşunda kişisel bir kusurundan bahsetmek mümkün değildir. Şu üç grup insan lehine fedakârlık üst seviye bir davranış olarak Kur’an’da övülmüştür, “Onlar kendileri (sadaka olarak verecekleri) yiyecekleri sevdikleri halde (kendileri fedakârlık yapacakları eşya veya mala ihtiyaç duydukları halde) yetimler, miskinler ve esirlere yedirirler. Bu konudaki asil davranışları karşısında muhataplarını minnet altında bırakmamak için o kadar kibar davranırlar ki şöyle derler. “Bu ikramı sadece Allah rızası için yaptık, sizden ne bir maddi bir karşılık beklemediğimiz gibi sizi minnet altında tutacak bir teşekkür bile istemiyoruz.”

Konvansiyonel iktisatta şahsi çıkara aşırı vurgu sonucu, fedakârlık etme boyutu genel olarak görünmez. Sonuçta optimum durumun ancak bir kişiyi kötüleştirmeden başka birinin iyileştirilemeyeceği şeklindeki düşünce çizgisinden destek alan Pareto optimumu kavramına ulaşılmaktadır. Bu, diğer kişileri daha iyi yapmak amacıyla insan topluluklarında fedakârlık rolünü ortadan kaldırıyor. Bu nedenle hayırsever bağışı veren kişi için maddi bir fedakârlık içerse de bu ona sadece ruhsal bir tatmin vermemekte fakat aynı zamanda insani mutluluğu bütünüyle geliştirmede önemli bir potansiyele de sahip olmaktadır. Fedakârlık, buna rağmen, iktisat ders kitaplarında çok az değinilen bir konudur. Böyle bir ihmâl insan tabiatının doğuştan gelen erdemiyile ve hemen hemen tüm toplumların genel olarak kabul edilen üstün değerleriyle uyum içinde değildir.

C. EVRENDEKİ KAYNAKLARIN EMANET OLDUĞU BİLİNCİ

Evreni yaratan ve evrendeki tüm nimetleri insanoğlunun hizmetine sunmuş olan Yüce Yaratıcı bu nimetleri belli kurallar çerçevesinde kullanılmasını emretmişti. Aslında evrendeki tüm kaynaklar birer emanettir. Müslümanlar evrene bu bakış açısıyla bakarlar. Çünkü evrendeki kaynaklar torunlardan emanet alınmış birer kaynaktır. Onlara da hizmet edecek bir dünya tasavvuru içinde insanoğlu kendinden sonraki hayatın bir felakete dönüşmemesi gerektiği bilinci ile hareket etmek zorundadır.

Allah, evrendeki kaynakların kullanımında insanların duyarlı davranması için, savurganlığı ve israfi yasaklamıştır. Gösterişten uzak sade bir yaşam sürdürmek ve meşru hedefler doğrultusunda

⁵⁸ Zamir İkbâl ve Abbas Mirakhor, Finansal Katılımda İslâmî Perspektif, *Ekonomik Gelişim ve İslâmî Finans*, (Editörler: Zamir İkbâl ve Abbas Mirakhor) Pasifik Ofset, İstanbul 2014, s. 207.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

harcama yapılması gerektiği ile ilgili bağlayıcı kurallar koymuştur. Yüce Yaradan evrendeki tüm canlıların rızkını vereceğini tekeffül etmiştir. İnsanların meşru dairenin dışına çıkması başkalarının bu kaynaklardan yeterince istifade etmesine engel olmaktadır.

SONUÇ

İslam dini insanların hem dünya hem de ahiret hayatı ile ilgili ilkeler koymuştur. Ne dünya hayatını merkeze koyan ne de dünya hayatını terk edecek düzeyde bir ahirete yönelimi telkin etmektedir. Dünya hayatı ile ilgili düzenlemelerde şüphesiz en önemli husus insanlar arası ekonomik ilişkilerdir. Bu ilişkiler zaman geçtikçe değişmekte ve karmaşıklaşmaktadır. Ancak değişmeyen temel husus insanın kazanma hırsı ve servet biriktirmek için edindiği zevktir. En temel insani güdüler göz ardı edilmeksizin insanın doğası ile barışık sitemler üretmek âlim ve aydın entelektüellerinin en temel görevidir. İnsanın doğal eğilimlerini yok saymak ya da yokmuş gibi davranarak ekonomik ve ticari teklifler asla başarıya ulaşamayacaktır. Ancak kişinin bu doğal eğilimleri hukuk kuralları ile sınırlandırılırken hukuki argümanların sınırlılığını da bilmek gerekir. Çünkü insan vicdaniyla hareket eden bir varlıktır. İnsanın vicdanına da hitap etmek gerekir. İşte hukuk dışında insanın vicdanına hitap eden ilkelere ahlak ilkeleri diyoruz. Gerek Kur'an da gerek Sünnet'te insanların ticari hayatını düzenleyen hukuk kurallarından çok ahlaki kuralları vardır. Çağımızda da ekonomik hayat tümüyle ahlaktan ve vicdandan soyutlanmış bir görünüm arz etmesi bu ilkelere ne denli uzaklaştığımızın bir göstergesidir.

Bireylerin mutlu olduğu ve buna dayalı olarak da toplumun mutlu olduğu bir dünya inşa etmek İslam dini için temel hedeftir. Toplumsal yaşamda bireyler hem toplum lehine hem de diğer insanlara ve doğaya karşı sorumluluk içinde olurlar. Tek tek insanların kâmil olduğu bir toplum erdemli toplum olarak tanımlanmış ve böyle bir toplum çağlar boyunca özlenen bir hedef olarak dinamizmini korumuştur. Ancak son yıllarda artan bir dozda post modern düşünce olarak tanımlayabileceğimiz bir paradigma karşısında bu değerler ciddi bir risk altındadır. Üretim ve tüketim kodlarında tüm dünyada hızlı bir değişim yaşanırken elbette İslam toplumları da bundan etkilenmektedir. Bu anlayış değerlerimizde aşınmalara sebep olmaktadır. Bu günkü sunumumla bu duruma dikkat çekmek istedim. Muhterem hazırına teşekkürlerimi sunarım.

Kaynakça

¹ Hossein Askari, İslam'da Ekonomik Gelişim, Ekonomik Gelişim ve İslâmî Finans, (Editörler: Zamir İkbâl ve Abbas Mirakhor) Pasifik Ofset, İstanbul 2014, s. 183.

² Zamir İkbâl ve Abbas Mirakhor, Finansal Katılımda İslâmî Perspektif, *Ekonomik Gelişim ve İslâmî Finans*, (Editörler: Zamir İkbâl ve Abbas Mirakhor) Pasifik Ofset, İstanbul 2014, s. 207.

İnsana Hizmette

Ferdi Yardımların Kurumsallaşması

Doç. Dr. Hüseyin Hüsnü KOYUNOĞLU

İstanbul Üniversitesi

İnsana yaradılıştan verilen özelliklerden biri de yardım etme duygusudur. Yani yardım etme duygusu insanda fitrîdir. Bu duygu da diğerleri gibi köreltilebilir, geliştirilebilir, belirli alanlara ve kişilere yönlendirilebilir. Aynı şekilde yerine getirilmesi için çeşitli araçlar ve kurumlar geliştirilebilir.

İnsanı yaratan Allahu Teâlâ, Kur’ân-ı Kerîm’de insanlara yardım etmeyi ve yardımlaşmayı emretmiş ve teşvik etmiştir.

KUR’ÂN’DA BELİRTİLEN BAZI YARDIM ŞEKİLLERİ

Emredilen yardım şekillerinin başında “zekat”¹ gelir. Yine Kur’ân’da iyi bir Müslüman olmak için gönüllü harcamalar yapılması gerektiğini belirten, bunları teşvik eden bir çok ayet vardır. Kur’ân’da önemle üstünde durulan kavramlardan biri de “sadaka”dır². Sadaka, geniş bir kavramdır; zekat manasında³, borçlunun borcunu affetme⁴ gibi başkalarına çeşitli şekillerde yardım anlamlarında kullanılmıştır.

¹ Kur’ân’da zekat ile ilgili 30’dan fazla âyet vardır, bunlardan bazıları: Bakara/ 43, Tevbe/60, 71 vs.

² Kur’ân: Bakara/263, 264, 271, 276; Nisa/114 vs.

³ Tevbe/60.

⁴ Kur’ân: Bakara/280.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Allah'ın rızâsını kazanmak için yapılan malî harcamalar bazı ayetlerde “Allah’a güzel ödünç verme”⁵ olarak ifade edilmiştir. Kur’ân’da “hayır işleme”, 6 iyilik etme ve yapılan işi güzel yapma manasındaki “ihسان”,⁷ hayırlı bir işe mal bağışlama ve birisinin nafakasını karşılama manasındaki “infak”,⁸ birine yedirmek ve doyurmak manasındaki “it’âm”,⁹ sıkıntılı zamanlarda fakirleri doyurma,¹⁰ “malından verme”,¹¹ zekat veya herhangi bir şekildeki yardım manasındaki “maûn”,¹² “yararlı iş”,¹³ “malını akrabaya, yetimlere, yoksullara vb vermek (i’tâ)”¹⁴ gibi kavramlarla insanlar yardımlaşmaya ve dayanışmaya yönlendirilmiştir.

Aynı şekilde “İnsanların hayırlısı insanlara faydalı olandır” ve benzeri hadis-i şeriflerde de yardımlar teşvik edilmiştir.

YARDIMLARIN KURUMSALLAŞMASI

Yukarıda bir kısmı verilen, yapılacak iyilik ve yardımların bazıları kişinin kendisi tarafından yerine getirilirken bazıları ise devlet eliyle düzenlenir ve bir kurum eliyle yürütülür.

Zekâtın ödenmesi mecburidir. Ödenmesi kişilerin kendi isteklerine bırakılmayıp, devlet tarafından tahsil edilir ve belirli yerlere harcanır. Nitekim Rasulullah (a.s.)’ın vefatı üzerine bazı kabileler “biz namazı kılarız ama zekâtı vermeyiz” dediklerinde Halife Hz. Ebû Bekir, kendi isteklerine bırakmamış ve onlarla savaşmıştır. Çünkü zekâtı devlet toplamaktadır ve vermemek devlete isyandır. Zekâtın harcandığı yerler arasında “zekât memurları” da vardır.¹⁵ Zekât işi ile görevli kişilerin olması, bir kurumu ifade eder, nitekim tarih boyunca zekâtı tahsil etmekle ve gerekli yerlere harcamakla görevli ve yetkili bir kurum olagelmıştır.

Kişinin Allah yolunda yapılacak bir cihadın hazırlıkları, ordunun donatılması, sefer masrafları kurumlar eliyle, belirli planlar dâhilinde ve organize edilerek yapılır.

BİR YARDIM KURUMU OLARAK VAKIF

Kur’an-ı Kerim’de sosyal yardımlaşmayı ve sürekli yardımı emreden ayetler çoktur. Bu yardımlar Rasulullah (A.S.)’dan kısa bir süre sonra Müslümanlar arasında kurumsallaşmış, **vakıf** (çoğulu evk’âf) ve **habs** (çoğulu hubûs) adıyla anılmaya başlanmıştır.

“Vakıf, bir amacı gerçekleştirmek, bir hizmeti görmek için belirli bir alana yatırım yapmaktır, yani bir kamu hizmetidir.”¹⁶ Kamu hizmeti ile kastedilen, topluma hizmettir, devletin yaptığı hizmet

⁵ Kur’ân: Bakara/ 245; Maide/12; Hadid/ 11; Teğabun/ 17.

⁶ Kur’ân: Bakara/158, Nisa/127; vs.

⁷ Kur’ân: Bakara/178, 229, Tevbe/100, Nahl/90, Rahman/60 vs.

⁸ Kur’ân: Bakara/3, 272, 273; Nisa/34; İbrahim/31; vs.

⁹ Kur’ân: İnsan/8, vs

¹⁰ Kur’ân: Hac/ 27, vs..

¹¹ Kur’ân: Leyl/18.

¹² Kur’ân: Maûn/ 7.

¹³ Kur’ân: Maide/9; Nur/55, vs.

¹⁴ Kur’an: Bakara/177.

¹⁵ Kur’an: Tevbe/60.

¹⁶ Fikret Eren, “Osmanlı Dönemi Vakıfları”, V. Vakıf Haftası Semineri (7-13 Aralık 1987), VGM, y.y., t.y., s.195.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

değildir. Vakıf kurumunun olmazsa olmaz şartlarından biri de vakfın sürekli olmasıdır. Sürekli olmayan tahsisler vakıf olarak kabul edilmemektedir.

Son dönem hukukçularından Elmalılı Hamdi Yazır’a göre “vakıf, bir malın menfaati insanlara ait olmak üzere aslını müebbeden (sonsuz kadar, süresiz) haps etmektir.”¹⁷ İslam Hukukçuları tarafından yapılan vakıf tariflerinin bazılarında vakfedilen malın mülkiyetinin “Allâh’a ait olduğu” belirtilir. Göklerin ve yerin mülkiyeti zaten Allah’a ait olduğu¹⁸ gibi ayrıca göklerde ve yerde bulunan her şey de Allah’ındır.¹⁹ Dolayısıyla vakıfların mülkiyetinin Allaha ait olması özel bir durum olmayıp, kişilere ait olmadığını ifade eder. Bazı hukukçular ise mülkiyetin vakıftan yararlanabilecek kişilere geçtiğini söyler.

Her iki ifade de toplumun vakfedilen maldan yararlanabileceğini ifade etmektedir. Bazı ilim adamları buna “toplumsal mülkiyeti “ demektirler. Mesela Sabahattin Zaim vakfı şöyle tarif etmektedir: “Vakıf: bir malı, geliri ile birlikte hayrî bir hizmete tahsis etmek üzere vakıf kurucusunun mülkiyetinden çıkararak sosyal mülkiyet kategorisine aktarmak demektir.”²⁰ Ayrıca vakıfta devamlılık şart olduğu,²¹ ayrıca vakfın alım-satıma konu olamaması ve mülkiyet değiştirememesi nedeniyle yararlananların mülkiyeti gerçek mülkiyeti ifade etmez. Sadece vakfedenin, varislerinin ve devletin mülkiyetinin olmadığını gösterir. Böylece mülkiyet topluma ait olur.

Vakıflar, toplumda akla gelebilecek her türlü hizmetin yerine getirilmesinde rol almışlardır. Dolayısıyla, İslam tarihinde var olmuş vakıfları tam olarak sınıflandırmak neredeyse mümkün değildir. Bununla birlikte, vakıfların yaptıkları hizmetleri ve etkilerini başlıklar halinde şöyle sınıflandırmak mümkündür:

Vakıfların iktisadi etkilerini de sınıflandırmak mümkündür.

A- VAKIFLARIN BAŞLICA HİZMET ALANLARI

1- Ziraî faaliyetler:

Osmanlı döneminde vakıflar çok yönlü iktisadi faaliyet yürütmüşlerdir. Vakfedilen mal denince akla ilk gelen şey gayrimenkuldür, gayrimenkulde de binadan çok arazi düşünülür, hatta İslam’ın ilk asırlarında binaların vakfının caiz olup olmayacağı tartışılmış ve bunların araziye “tâbi” olarak vakfedileceği kabul edilmiştir.

Dolayısıyla hem bu bakımdan, hem de ekonominin büyük oranda ziraata dayalı olması sebebiyle vakıfların iktisadi faaliyetleri içerisinde zirâî faaliyetler birinci sırada gelir.

¹⁷ M. Hamdi Yazır (Elmalılı),: İrşadu’l- Ahlâf fî Ahkâmî’l-Evkâf, İstanbul, Ahmed Kamil Matbaası, 1330 (1914=, s. 22.

¹⁸ Kur’ân-ı Kerim: Şura/49.

¹⁹ Kur’ân-ı Kerim: Lokman/ 26, Sebe’/ 1, Şura/4 vs.

²⁰ Sabahattin Zaim, “Vakıfların Milli Ekonomiye Etkileri”, V. Vakıf Haftası Semineri (7-13 Aralık 1987), Ankara, VGM, 1988, s. 209.

²¹ Ahmet Akgündüz, İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara, TTK, 1988, s. 130.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Vakfedilen araziler içerisinde hem “rakabesi” yani çıplak mülkiyeti şahıslara ait olan “mülk arazi”, hem de mülkiyeti devlete ait demek olan “mîrî arazi” yer almaktadır.

Vakıf araziler mülk toprak ise, yani “sahih vakıf” ise bunlar üzerinde - hayatta ve mütevellî ise-vakfın kurucusunun, değilse vakıf mütevellîsinin gözetiminde zirâî faaliyet yürütülmüş, gelirleri vakfiyede şart koşulan yerlere harcanmıştır.

2- Sınâî faaliyetler

a- Zeytin ve zeytin yağı, pamuk gibi zirâî ürünlerin işlendiği sınâî işletmeler,

b- Küçük imalathaneler: Silah üretimi, Boyahaneler, çamaşırhane (Topkapı Sarayı’nda), buzhaneler, vs

c- Büyük Sanayi kuruluşları:

1- İplikhâne-i Âmire (Pamuk İplik Fabrikası): 2- Çuha Fabrikası: Beykoz’da, h. 1247 / m. 1831’de kurulmuş, finansmanı Evkâf Hazinesi’nin nakdî desteği ile karşılanmıştır.

3- Santral Mensucat: İpekli dokuma merkezi, Üsküdar’da h. 1305 / m. 1887-1888 yılında vakıfların finansmanı ile kurulmuştur.

3- Ticarî faaliyetler

Vakfedilen han, dükkân, çarşı, hamam, kervansaray, depolar ve antrepolar gibi işletmelerin işletilmesi vakıfların ticarî hayattaki faaliyetlerindedir. Para vakıflarının verdikleri borç paralar da ticaretin gelişmesinde etkili olmuştur.

Evkâf İdaresi tarafından yapılan bazı ticarî faaliyetler:

1- H. 1242 / m. 1826 yılından itibaren İstanbul Galata-Üsküdar arasında ve Boğaziçi’nde yolcu ve pazarcı kayıkları işletilmiştir.

3- Ticarî faaliyetler - II

2- Üsküdar-Kısıklı-Alemdağı elektrikli tramvay hattının 1914 yılından itibaren işletilmesi. (Cumhuriyet döneminde 1941 yılında Belediye’ye devredildi)

3- Hicaz Demiryolları’nın işletilmesi. (1914’te Harbiye Nezâreti’ne bağlandı)

İcâreli vakıflar, mukâtaalar ve gediklerin gelirleri de vakıfların ticarî faaliyetlerindedir.

4- Nakdî faaliyetler

Vakıf paralar borç olarak verilmiş, bununla vakfa gelir sağlanırken piyasadaki borçlanma ihtiyacı karşılanmıştır.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Para vakıfları, önceleri münferit vakıflar şeklinde faaliyet icra etmiştir. Daha sonraları Yeniçeri ortalarının (bölüklerinin) ve çeşitli meslek gruplarının vakıf paraları (Hırfet Vakıfları) hem bu mesleklerin borçlanma ihtiyaçlarını karşılamış hem de gelirlerinden meslek üyeleri yararlanmış, böylece bazı para vakıfları meslek grubu faaliyeti olarak şekillenmiştir.

Daha sonra diğer vakıflar gibi para vakıfları da merkezî yönetime bağlanmış, Cumhuriyet döneminde Vakıflar Bankası'nın sermayesinde kullanılmıştır.

B- VAKIFLARIN İKTİSADİ ETKİLERİ

1- Gelir Ve Servet Dağılımına Etkisi •

Osmanlı Devleti'nde hakim olan ekonomik, sosyal ve hukuki sistem gereği, uzun vadede aşırı servet birikmesine imkan tanınmadığı bilinmektedir. Vakıflar sermayedar müteşebbislerin kazanç ve teşebbüs arzu ve zihniyetini köreltmeden gelir ve servetin yeniden dağılımına yardım eder. Vakıf kurumu hem sosyal ve dini yollarla teşvik edilmiş, hem de devlet eliyle teşvik edilerek herhangi bir zorlama olmadan servetin büyük miktarlarda belirli ellerde biriktirilmesi önlenmeye çalışılmıştır. Vakıflar gelir-servetin yeniden dağıtılmasını sağlayarak toplumdaki üst gelir grubu ile alt gelir grubu arasındaki farkı azaltırlar.

2-Tüketime ve Tasarrufa Etkisi

a) Gösteriş ve lüks tüketime gitmesi muhtemel kaynakları, zaruri ihtiyaç maddelerinin tüketimine kaydırır, böylece israfı önler, tasarruf edilmesine yol açar. b) Tüketimin zaruri ihtiyaç mallarına kaydırılması suretiyle marjinal faydanın artırılması, milli ekonomide tüketimden sağlanan toplam faydanın ve toplam tatmin duygusunun artışına yol açar.

3- Yatırımlara ve Üretime Etkisi

Yatırımlar: Her türlü vakıf kurumunun kuruluş ve inşası ile daha sonraki bakım vs masrafları.

Üretim: Vakıflar zirai ve sınai işletmelerle üretime katkı sağlamışlardır.

Din, sağlık, eğitim ve benzeri hizmet sektöründe faaliyet gösteren bütün vakıflar hizmet üretmişlerdir. Vakıfların üretimi bu alanda daha fazladır.

Vakıfların üretime bir katkıları da meslek vakıfları kanalıyla. Aynı meslek grubunun kurduğu *hırfet vakıfları* esnaf ve sanatkar dayanışmasına, *yeniçeri ortalarında* kurulan vakıflar (sandıklar) askeri sınıf dayanışmasına katkı sağlamıştır.

4- İstihdama ve Emek Piyasasına Etkisi

a. Vakıfların istihdama etkisi:

I. Yeni istihdam alanları açılması II. Eski istihdam alanlarının genişletilmesi şeklinde olmuştur

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

I. Yeni İstihdam Alanları Açılması

Vakıflar istihdama temelde iki türlü etki etmişlerdir. Birincisi bizzat istihdam ederek dolaysız etki, ikincisi de dolaylı etki.

II. Mevcut İstihdam Hacminin Genişletilmesi

Vakıfların birçoğu yeni tesisler kurarak yeni istihdam alanları açarken, bir kısmı da daha önce kurulan vakıfların tesislerini ya genişleterek veya işlevini kaybeden veya kaybetmeye yüz tutan tesisleri canlandırmak için yeni finansman girdisi sağlayarak mevcut istihdam alanlarını genişletmişlerdir.

b.- Emek Piyasasına Etkisi

Vakıflar, kuruluş amaçları içerisinde olmamakla birlikte, çalışma hayatının düzenlenmesinde de rol almışlardır.

Vakıfların Emek Piyasasına Etkisi birkaç türlü olmuştur: I. Maaşlar ve ücret politikası, II. İş güvencesi, III. Asgari ücret

I. Maaşlar ve Ücret Politikası

Vakıflar düzenli maaşlar ödeyerek emek piyasasında etkili olmuşlardır. Vakıflar gerek aylık ödemeleriyle gerekse yıllık ödemeleriyle ücret piyasasında istikrar oluşmasına katkı sağlamışlardır. Vakıftan maaş alanların maaşlarının yükseltilmesi için de bazı tedbirler alındığı görülmektedir

II. İş Güvencesi

Vakıf kurucuları vakfiyelerinde çalışanlara veya vakıftan yararlanacaklara verilecek ücretleri belirlemişlerdir. Çalışma hayatıyla ilgili önemli bir uygulama da, vakfiyede çalışanların iş güvencesinin düşünülmesidir. Vakfiyede belirlenen görevler, görevi kötüye kullanma gibi özel nedenler dışında süreklidir.

III. Asgari Ücret

Çalışma hayatında ücret politikalarının önemli bir konusu da asgari ücrettir. Hicri 1334/ Miladi 1916 tarihli bir Ceride-i İlmiye’de görülen Evkaf Nezareti’nin bir tebliğatında, vakfiyede belirtilen görevin çok düşük ücretlerle yapılması dolayısıyla görevlilerin geçimlerini karşılayamaması sonucunu doğurmaması için, “Hitabet= Hatiplik” dışındaki görevler için kurulacak vakıfların en az ayda 100 kuruş gelirin olması şartı getirilmiştir. (Ceride-i İlmiye, Sene:3, adet: 24, Cemaziyelâhir 1334 1915, s. 564-565.)

Böylece, başka görevlisi olmasa bile her vakıfta mutlaka bulunan mütevellinin geçimini sağlayabilmesi gerektiği tebliğatta belirtilmektedir. Hatiplik ise emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’l-münker gereği ücretsiz olsa da yapılması gerekli bir görev olduğu için istisna edilmiştir. Tebliğatta “hatiplik görevinin aslında dini gerekliliklerden şerâit-i lâzime-i diniyeden olduğundan ve gerektiğinde ücretsiz hasbî de olsa yapılmasının şart olduğundan” bahisle bu görev için kurulacak vakfın gelirin 100 kuruş sınırından müstesna tutulduğu belirtilmektedir. (Ceride-i İlmiye, s. 565)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Türkiye’de asgari ücret ilk olarak 1936 tarihli İş Kanunu’nda ele alınmış, fakat bunun bir yönetmelikle belirleneceği belirtilmesine rağmen 1951 yılında çıkarılan yönetmeliğe kadar uygulanamamıştır. Dolayısıyla ilk asgari ücret uygulaması 1951 yılında olmuştur. Yukarıda belirttiğimiz 1916 tarihli asgari ücreti belirleyen düzenleme vakıflara özgü olması nedeniyle bir yönüyle kısıtlı bir uygulama olmakla birlikte, bu konuda vakıf hukukunda yapılan düzenlemenin iş hukukundan önce olması bakımından takdire değer bir düzenlemedir.

6- Sosyal Faydayı Arttırıcı Etkisi

a) Yatırımların, sosyal faydası yüksek olan sahalara kaymasına yol açar:

b) Zenginlerdeki serveti teşhir etme arzusunun, sosyal fayda ile birlikte tahakkukuna yardım eder

C. VAKIFLARIN SOSYAL ALANA ETKİLERİ

Varlık sahibi kişilerden toplumun değişik kesimlerine servet aktarılması toplumsal gerginlikleri azaltmış, dayanışmaya katkı sağlamıştır.

Vakıfların değişik kesimlerden çok sayıda erkeğe ve kadına borç verdiği görülmektedir. Bu uygulama, bu kesimler arasındaki ilişkilerin sosyal hayatta artmasını sağlarken ekonomik faaliyette de kendini hissettirecektir.

Vakıf muhasebe defterlerinde yaptığımız incelemede Müslümanların kurduğu vakıflar tarafından çok sayıda gayrimüslime borç verildiği ortaya çıkmıştır.

Vakıf kurumunun uygulamaları, sosyal alana da çeşitli yönlerden olumlu etki sağlamıştır.

1. Toplum Barışı Ve Gerginliklerin/Çatışmaların Giderilmesi:

Zengin-fakir, Müslüman-Gayrimüslim, kadın-erkek, meslek sınıfları gibi farklı gruplar arasındaki gerginlik ve çatışmaların giderilmesi. Varlık sahibi kişilerden toplumun değişik kesimlerine servet aktarılması toplumsal gerginlikleri azaltmış, dayanışmaya katkı sağlamıştır.

Vakıfların değişik kesimlerden çok sayıda erkeğe ve kadına borç verdiği görülmektedir. Bu uygulama, bu kesimler arasındaki ilişkilerin sosyal hayatta artmasını sağlarken ekonomik faaliyette de kendini hissettirecektir.

Vakıf muhasebe defterlerinde yaptığımız incelemede Müslümanların kurduğu vakıflar tarafından çok sayıda gayrimüslime borç verildiği ortaya çıkmıştır.

2. Şeffaflık:

Vakıfların farklı kesimler tarafından denetlenebilmesi, böylece idarede şeffaflık anlayışının toplumda yaygınlaştırılması, yönetenler ile yönetilenler arasında güven duygusunun oluşması. Vakıf muhasebenin ahalî marifetiyle, mahalle halkından bazılarının ve mürtezikanın huzurunda,

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

mürtezikanın talebi üzerine, mürtezika ile birlikte zaviye seccadenişinin marifeti ile görülmesi sayılan bu zümrelerin muhasebe ile ilgilenmesini gerektirdiği gibi muhasebe bilgisi edinmelerine ve ‘yönetimde şeffaflık’ anlayışına katkı sağlayacak uygulamalardır. Yalnız, bu tip tedbirlerin tek başına beklenen sonucu veremeyeceği, başka etkenlerle birlikte bir fonksiyon icra edeceği de açıktır. Bunlar hem vakıfların kontrolünü, hem de şeffaflığı temin etmektedir.

3. Toplumsal DayanıŖmaya ve Barışın Temini

Sosyal hizmetler ve yardımlar vasıtasıyla sosyal tabakalar arasındaki mesafenin azaltılması, böylece toplumda kaynaşmanın sağlanması.

D. VAKIFLARCA YAPILAN SOSYAL HİZMETLER VE YARDIMLAR

I. Eğitim

Eğitim-öğretim kurumlarının yapılması, bakım ve tamiri, öğretmenlerinin ve diğerk görevlilerinin maaşları, öğrencilerin çeşitli ihtiyaçlarının karşılanması.

II. Beslenme (Taamiye / İaşe) ve Giyecek yardımı

Muhtaçlara ve öğrencilere gıda ve giyecek yardımları.

III. Avarız vergisi ödemeleri

Avarız adı verilen olağanüstü hal (savaş vs) vergilerinin, halka yük olmaması için halk adına ödenmesi.

IV. Mürtezikaya maaş, Zevâid-horâna ödeme

Vakfiyede yazılı kişilere (mürtezika) düzenli maaş ve vakfiyede yazılı olmayıp gelir artma durumunda belirlenen kişilere (zevâid-horân) ödenme yapılması.

V. Azadlılara maaş

Hürriyetine kavuşmuş kölelerin topluma uyum sağlamaları için ve yaşlılıklarında sahipsiz kalmamaları için maaş.

VI. Evlatlık (Zürrî, Ehlî) Vakıflar:

Vakfın soyundan Gelenlere genellikle hizmet karşılığı maaş

VII. Emeklilere maaş.

VIII. Diğerk Sosyal Yardımlar

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

E. VAKIFLARIN SOSYAL YARDIM VE SOSYAL GÜVENLİK HİZMETLERİ

Bilindiği gibi günümüzde sosyal yardımlar sadece muhtaçlara yapılan yardımlar değildir. Vakıfların hizmetlerinden yararlanmak için de her zaman fakir veya muhtaç olma şartı koşulmamıştır; vakıf hizmetleri, çoğunlukla yararlanabilen herkes içindir. Bu açıdan vakıfların hizmet anlayışı ile sosyal devlet anlayışı arasında bir paralellik söz konusudur.

Vakıflar tarafından yapılan sosyal yardım kapsamındaki harcamaları bazı başlıklar altında ele alacağız. Bununla birlikte burada sosyal yardım başlığı altında incelediğimiz harcama kalemleri dışındaki, “zevaidhoran” a verilen maaşlar gibi, birçok gider de sosyal yardım kapsamında ele alınabilir .

F. BAZI İLGİNÇ VAKIFLAR

Vakıf dendiğinde akla öncelikle yukarıda bahsedilen sosyal yardımlar, din hizmetleri, eğitim, sağlık, bayındırlık, belediyeçilik ve bazı iktisadi faaliyetler gelmekle birlikte, insanlar toplum hayatında gördükleri her türlü eksiğin giderilmesi için vakıf kurmuşlardır.

Vakıf kurarken toplum yararının gözetilmesinin şart olduğu görülmektedir. Fakat uygulamalardan, toplum yararı kavramının çok geniş manada anlaşıldığı, sadece yönetenlerin anlayışının ölçü alınmadığı, kanunlarla yasaklanmayan her türlü hizmetin, bu arada hayvanlara yönelik faaliyetlerin de toplum yararına kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Burada, ilginç bazı vakıf örnekleri verilecektir²², çok sayıda daha başka ilginç vakıf hizmeti bulunmaktadır:

Kadın Sığınma Evi Vakfı : Mehmet Bey oğlu Safvet Bey, Bursa 1916

Kızlara Çeyiz Hazırlayan Vakıf: es-Seyyid Mehmed Esad Efendi, İstanbul, 1845

Yetim Öğrencileri Giydiren Vakıf: Canfeda Hatun, İstanbul, 1773

Hastalara İlaç Yapan Vakıf: Kanuni Sultan Süleyman, İstanbul, 1547

Duvar Yazılarını Silen Vakıf : Fatih Sultan Mehmed Han, İstanbul, 1470

Yaz Günlerinde Soğuk Su Dağıtan Vakıf: İstanbul, 1571

Türbeleri Tamir Ettiren Vakıf: Gümrük-i Kebir Emini Osman Ağa, Kayseri, 1832

Deniz Kazazedelerine Yardım Eden Vakıf: Süleyman Subaşı, İstanbul, 1576

Sakal-ı Şerifi Mübarek Günlerde Ziyaret Ettiren Vakıf: Mehmed Nuri Bey, İstanbul, 1866

Fakirlere Yardım Gıda Dağıtan Vakıf: Mehmed Said Efendi, İstanbul, 1904

²² Vakıflar Genel Müdürlüğü, *Tarihte İlginç Vakıflar*.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Muallimlere Tütünü Yasaklayan Vakıf: Mehmed Ragıb Efendi, Diyarbakır, 1833

Fakirlere Meyve Yediren Vakıf: Bıyıklıade Mehmed Ağa, İznik, 1594

Şehir Estetiğini Koruyan Vakıf: Selanik, 1903

Sıcakta Sebillere Kar Suyu Koyan Vakıf: Aydın, 1860

Kışın Abdest Alanlara Sıcak Su Temin Eden Vakıf : Kocabezade Abdülhadi Efendi Vakfı, Ankara, 1721

Müslüman Esirleri Kurtaran Vakıf: Saliha Hatun Vakfı, Şam, 1308

Savaşa Giden Gazilere At Veren Vakıf: Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa, İstanbul, 1574

Boğazda Temiz Hava Aldıran Vakıf: Peksimetçibaşı Ramazan Efendi Vakfı, İstanbul, 1730

Eğitimde Kaliteli Personel İstihdam Eden Vakıf: Haseki Hürrem Sultan, İstanbul, 1551

Ahalinin gezmesi ve oturması için bahçe vakfı: Mehmed Hayri Paşa Vakfı, Selanik, 1321 H. (1903 M.)

Köprüleri Sellerin Zararından Koruyan Vakıf: Bayezid Han-ı Sani Vakfı, Amasya 901 H. (1496 M.)

Talebeleri Her Yaz Pikniğe Götmek İçin Vakıf: Mustafa Efendi Bin Ahmed, İstanbul, 1144 H. (1731 M.)

Kar Dağıtan Vakıf: Mürselli İbrahim Ağa, İzmir/Ödemiş, 1189 /1775

Yatılı Kalan Öğrenciler Pabuç Parası Veren Vakıf: Gaziantep Müftüsü Kozanizade Ahmet Arif Efendi, Gaziantep, 1818

Gölleri Temizleme Vakfı: Ali Bey Bin Hamza, İstanbul, 1585

Evlenenlere Yuva Kuran Vakıf: Ayşe Sıdıka Hanım Bint-i Abdullah, İstanbul, 1865

Yetime Bakma Vakfı: Alaeddin oğlu Hasan Hasan Bin Alaeddin, Şanlıurfa, .

Gazi Ve Mücahitlere At Temini İçin Vakıf : Şehit Sokullu Mehmet Paşa, Rumeli, İstanbul, Anadolu 1574

Ordunun İhtiyaçlarını Karşılamanı Vakıf: Mihrişah Valide Sultan, İstanbul, 1794

Âmâlara Yardım Eden Vakıf: Hüseyin Ağa, Siirt, 1903.

Van Gölünde Acil Yardım Gemisi Dolaştıran Vakıf: Diyarbakır Beylerbeyi Hüsrev Paşa Van, Bitlis, 1588

Sanayi Tesisi Kuran Vakıf: Padişah 3. Mustafa İstanbul, 1773.

İstanbul/Haliç'te İnsanlara Dinlenme Yeri tahsis Eden Vakıf: Lütfi Efendi'nin Azadlısı Vildan Hatun, İstanbul, 1754

Duvar ve sokak temizliği vakfı: Fatih Sultan Mehmed, İstanbul, 1470

Serbest Kalan Köleleri Koruyan Vakıf: Kemal Ağa Kızı Zeyni Hatun, İstanbul, 1558

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Fidan Diken Vakfı: Salih Paşa, Sakız Adası,1710

Borçlulara Yardım Vakfı: Esbak Keyli Nazım Mustafa Ağa Bin Mustafa, İstanbul

Öğrencilere elbise yardımı vakfı: Padişah 2. Selim’in eşi, Sultan Murat’ın annesi Nurbanu Valide Sultan, İstanbul/Üsküdar, 1582

Yetim Çeyizi Donatan Vakf. Esbak Kazasker Abdullah oğlu Mehmet Efendi Bin Abdullah, Bursa, 1570

IV. OTURUM/ IV. SESSION

30 Eylül 2018 Saat: 11:00- 12: 30

30 September 2018 Time: 11:00- 12: 30

MODERN SOSYAL BİLİMLER ÇERÇEVESİNDE
İNSAN TASAVVURU

ABDURRAHİM ARVAŞI SALONU

Oturum Başkanı/ Session Moderator

Doç. Dr. Abdülkerim SEBER

Kırgızistan’da Din Eğitime Yönelik

Devlet Politikası ve Yapıtlar

Doç. Dr. Timur KOZUKULOV

Devletin Bulgaristan Müslümanlarının

Dinî Eğitime Yaklaşımı

Bulgaristan Müslümanları Yüksek Şurası

Başkanı Vedat Sabri Ahmed

İslamiyet Bağlamında Din

Müzik İlişisine Genel Bir Bakış

Öğr. Gör. Emre YÜCELAND

Son Dönem Osmanlı Aydınına göre

Gerilemenin Sebepleri ve Çözüm Yolları

Arş. Gör. Kamil ÇAYIR

Kırgızistan’da Din Eğitime Yönelik Devlet Politikası ve Yaptırımlar

Doç. Dr. Timur KOZUKULOV
Oş Devlet Üniversitesi/KIRGIZİSTAN

Özet

Kırgızistan bilindiği gibi 1991 yılının 31. Augustos günü bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu tarihe kadar Kırgız Cumhuriyeti 15 devletten oluşan SSCB’nin içerisinde olan bir devlet idi. SSCB’nin merkez yönetimi ve başkenti Moskova şehridir. 1985 yılında Gorbaçyov’un iktidara gelmesi ve “Yeniden Yapılanma” siyasetinin ilanı ile SSCB sarsılmaya başlamıştır. SSCB bir kaç bölgeden oluşuyordu. Bu bölgeler Orta Asya, Rusya Federasyonu (Sibiya, Ural ve Avrupa bölgeleri), Kafkasya (Güney ve Kuzey Kafkasya), Baltik ve Avrupa olarak bölünüyordu. Orta Asya’nın genelinde, Ural bölgesinin ve Kafkasyanın bir kısmı müslümanlardan oluşuyordu. Orta Asya bölgesinde yani Kırgızistan, Özbekistan, Kazakistan, Türkmenistan ve Tacikistan için iki din eğitimi yapan kurum kalmıştır. Buhara’daki Mirarab medresesi ve Taşkent’teki İslam Enstitüsü. Orta Asya’daki SSCB dönemindeki din adamları yani resmi diyebileceğimiz görevliler bahsettiğimiz iki kurumdan yetiştiriliyordu. Kırgızistan 1991 yılında bağımsızlığı ilan ettiğinde sadece memleket sınırında 33 cami mevcuttu ve hiç bir din eğitimi yapan kurum yok idi. 1991 yılında başkent Bişkek’te Hz. Umar adında medrese açılıyor. Bu medrese sonra Hz.Umar adındaki enstitüye dönüşüyor ve daha sonra 2006 yılından sonra Kırgızistan İslam

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Üniversitesine dönüştürülmüştür. Bu okul Kırgızistan Müslümanlar Dini İdaresi yani Kırgızistan Müftülüğünüdür, devlet okulu değildir. Devlet tarafından ise ilk din eğitimi Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi Türkiye Diyanet Vakfı ve Ankara Üniversitesi protokolü üzerinde OşDÜ bünyesinde Oş İlahiyat Fakültesi 17. Kasım 1993 tarihinde açılmıştır. Bağımsızlığın ilk yıllarında hem toplum ve hem devlet tarafından din eğitimi yürütülmeye başlamıştır. Kırgızistan din eğitimi üzerinde tecrübesi olmayıp, sıfırdan başlamıştır diyebiliriz. Günümüzde Orta Asya devletlerinin arasında Kırgızistan medrese ve ilahiyat fakülteleri çok olan ülkedir. Biz tebliğimizde Kırgızistan’ın hem devlet açısından hem toplumsal açıdan yaptığı ve yaptırmaya çalıştığı din eğitimini değerlendireceğiz.

Anahtar kelimeler: *Kırgızistan, Din Eğitimi, Muftülük, Oş, Bişkek.*

Government Policy and Enforcements for Religious Education in Kyrgyzstan

Abstract

As it is known, Kyrgyzstan has declared its independence on the 31st August of 1991. Until this date, the Kyrgyz Republic has been a state within the USSR, which consists of 15 states. Moscow was the city administration and the capital city of the USSR. In 1985, the USSR began to shake up with Gorbachev's coming into power and the announcement of the "Restructuring" policy. The USSR was composed of a few regions. These regions were divided into Central Asia, Russian Federation (Sibiya, Ural and European regions), Caucasus (South and North Caucasus), Baltic and Europe. In Central Asia, the Ural region and a part of the Caucasus consisted of muslims. Two religious education institutions remain in Central Asia, namely Kyrgyzstan, Uzbekistan, Kazakhstan, Turkmenistan and Tajikistan. There were the Mirarab madrasa in Bukhara and the Islamic Institute in Tashkent. The clergy in the period of the USSR in Central Asia, that can be called as official attendants, were raised from two institutions we talked about. When Kyrgyzstan declared its independence in 1991, there were only 33 mosques on the border of the country and there was no institution of religious education. The madrasah named after Hz. Umar (St. Umar) was opened in 1991 in Bishkek. This madrasah later became an institute named Hz.Ömer and later converted to Kyrgyzstan Islamic University after 2006. This school belongs to the Kyrgyzstan Muslim Religious Office, ie the Kyrgyzstan Mufti, and is not a state school. The first religious education in Kyrgyzstan opened in November 17th 1993 as a Theological Faculty within the Oş State University, within the framework of protocol of Osh State University, Ankara University, Turkey Religious Foundation. In the first years of independence, both the society and the state began to conduct religious education. We can say that Kyrgyzstan began religious education with having no experience on it. Nowadays, Kyrgyzstan is the country that having more mosques and madrasah among countries in Central Asia. In this research we will evaluate the religious education that Kyrgyzstan has made and trying to make both in terms of the state and the society.

Keywords: *Kyrgyzstan, Religious Education, Mufti, Osh, Bishkek.*

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Giriş

Kırgızistan’ın her bir vatandaşı için din özgürlüğü anayasada garanti altına alınmıştır.¹ Her bir vatandaş cinsiyeti, milleti, dili, sosyal ve statüsü, engelliğini inanç, siyasi ve dini görüşleri, oturduğu yere bakmaksızın bütün hak ve hukuka sahiptir.² Kırgızistan bağımsız olduktan sonra 1991 yılında “Dini özgürlük ve dini örgütler hakkında” yasa (kanun) kabul edilmiştir. Bu yasada Kırgız Cumhuriyeti’nin her vatandaşı her hangi bir dinde olmaya ve dini eğitimi alma hakkına sahiptir. Kimse dini inancı kanunlarla kısıtlayamaz.³

Bağımsızlığı elde etmesi ile Kırgızistan’da dine yönelik ilgi hızla artmıştır ve komunizm devrindeki kısıtlamanın sebebi ile olan din alanındaki boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Bunun önemli bir göstergesi cami ve medreselerin hızla inşa edilmesidir. Mesela bağımsızlığına kadar Kırgızistan’da 33 cami bulunmaktaydı. Günümüzde ise mescitlerle birlikte yaklaşık 3000’e ulaşmıştır. Yani Kırgızistan’da cami sayısı 100 katına çıkmıştır. Günümüzde Kırgızistan’da 112 medrese ve dini okul faaliyet yapmaktadır. Altı milyon nüfuslu ve % 80’i Müslüman olan Kırgız toplumuna 112 medrese ve dini okul, 5 İlahiyat Fakültesi, 1 İmam-Hatip Lisesi ve 1 İlahiyat Yüksek Okulu bulunmaktadır. Tabii olarak cami ve dini okulların çoğalmasıyla din görevlilerinin eğitimine yüksek şart ve talepler konulmaya başlamıştır. Dine olan ilgi neticesinde Kırgız vatandaşlarının dini eğitim alma ihtiyacı artmıştır ve dini bilim almak için yurt dışına gitmeye başlamıştır.

Kırgızistan’nın devlet kurumu olsun veya Müftülük olsun dini eğitim görmek için yurt dışına gidenler hakkında hiç bir bilgiye sahip değildirler. Yani ne zaman, hangi okullara gidildiği ve sayılarının kaç olduğu hakkında bilgileri yoktur. Yabancı ülkelerde dini eğitimi almak için devletten mutlaka izin alınması gerekmektedir. Fakat son 10 yılda bu şartı hiç kimse yerine getirmemektedir.⁴ Yurt dışına eğitime gidenler turist vizesi veya özel vize ile gidiyorlar. Bu şekilde yurt dışına gidenlerin sayısı oldukça fazladır. Bunlardan bazıları belli olmayan şüphe uyandıran okullarda eğitim görmektedir. Bu şüphe uyandıran okulların Pakistan ve Bangladeş’te olduğu araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Aynı zamanda bu okulların mezunlarının Kırgızistan’a döndüklerinde radikal İslamcılarının ideoloji ve siyasetlerini yaymayacağı ile ilgili garantinin olmadığı da belirtmektedirler.

Bağımsızlığın ilk yıllarında din tahsili görmeye gidenler önce Din İşleri Komisyonuna başvuruyorlardı ve anket dolduruyorlardı. Ondan sonra dini tahsil almasına izin veriliyordu. Fakat Orta Doğu ve Suriye’de savaşın başlamasıyla dini kurumlar yazılı bilgileri vermekten çekinmeye başlamıştır. Böyle durumda Din İşleri Komisyona başvuranların sayısı azalmıştır. Kırgızistan Müslümanlar Dini İdaresi son 3 yıldır yurt dışına dini tahsil alması için öğrenci göndermeyi durdurmuştur. 2012 yılından

¹ Konstitutsiya Kırgızskoy Respubliki, 28.12.2016 g. №218.

² Statya 3 Zakona KR “Ob obrazovani”, 30.04.2003 g. №92

³ Statya 6, punkt 1 Zakona “O svobode veroispovedaniya i religioznih organizatsiyah v Kırgızskoy Respublike”, v redaktsii 31.12.2008 g. №282.

⁴ Obarazovaniye Grajdán KR V Zarubejnih İslamskih Uçebnih Zavedeniyah: Situatsionnyy Analiz. Goskomissiya po delam religii. Bulan İstitut. Dekabr 2017. 3

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İtibaren yurt dışında dini eğitim görmek isteyenler özel olarak devlet kurumlarından izin almadan dini eğitim almak için turistik vize, özel davetiye veya vakıflar aracılığıyla gitmeye başlamıştır.

Kırgız devletinin gündeminde din eğitiminin kalitesini artırmak ve yurt dışında en kaliteli okulları bulup vatandaşları yönlendirmek problemi bulunmaktadır. Bundan dolayı “Kırgız Cumhuriyetinin Din Alanında Devlet Politikası 2014-2020 yıllar arası” konseptinin bir yönü ise Din eğitimi ve din bilimlerin devlet tarafından sistemleştirmektir.

Devlet Okullarında Dini Eğitim

Bağımsızlığın ilk yıllarında Eğitim bakanlığı tarafından lise ve meslek okullarına “İyman” dersi girtilmiştir. Bu derslere genelde okulun bulunduğu yerin din adamları yani İmamlar girmiştir. Bu imamlarda özgün din eğitimini görmemişlerdir. Çünkü bağımsızlıktan önce Kırgızistan boyunca 33 caminin olması ve bu camilerin görevlileri ancak özgün eğitim almışlardır. İyman dersine giren imamlar ise din adamların özel ders almış olanlardır. Bu gelenek 90’lı yılların sonuna kadar devam etti. 2000’li yılların başında İyman dersinin içeriğine milli gelenek ve görenekleri ile doldurmaya başlandı. İmamların İyman dersine 1990’lı yılların sonunda son vermeye başlandı. Çünkü imamlar öğretmenlerin giyim kuşamlarına yönelik eleştirmeye başlamış. Bu durumdan okul öğretmenleri rahatsız olup imamların ders vermesine karşı çıktılar. Böylece üniversite eğitimini görmeyen İmam-öğretmenler İyman dersinden uzaklaştırıldı. İyman dersine 2000’li yılların başından itibaren başka meslek öğretmenlerinden girmeyen kalmamıştır. Yani bedeb eğitimcisiinden tutun kimya öğretmenine kadar. Kimin haftalık dersi az ise onlara verilmiş okul idaresi tarafından. İyman dersi 2010 yılların başından itibaren okullardan kaldırıldı, yani tam kaldırılmadı fakat insan ve toplum dersleri ile birleştirildi. Şuanda Kırgızistan’da belli okullarda İyman dersi hala yapılmaktadır. Fakat dediğimiz gibi gelenek ve görenekler ile içerisi doldurulmuştur.

Devlet okullarında Din eğitimi yapan kurumlar da bulunmaktadır. Kırgızistan’da Oş Devlet Üniversitesi’ne bağlı iki tane İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır. Birisi Oş’ta 1993 yılında OşDÜ ile TDV ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi arasında yapılan bir protokol ile açılan Oş İlahiyat Fakültesi, diğeri ise Bişkek’te 2004 yılında açılan Araşan İlahiyat Fakültesi’dir. Bunlardan birincisi ve en eskisi Türkiye Diyanet Vakfı desteğiyle Ankara Üniversitesi ve Oş Devlet Üniversitesi arasında protokol imzalanarak açılan Oş şehrindeki İlahiyat Fakültesi’dir. Oş İlahiyat Fakültesi ara vermeden 1993 senesinden beri eğitim-öğretim yapmaktadır. İlk yıllarda bu fakülteyi kazanan öğrenciler 2 yıl eğitimini Türkiye’de görmekteydi. Daha sonra protokol ve kanunlar gereği bir yıla indirilmiştir. Her sene fakülteye 60 kişi, 40 erkek ve 20 kız öğrenci kabul edilmektedir. Oş İlahiyat Fakültesi ilk mezunlarını 1998 yılında vermiştir.⁵ Günümüzde Oş Devlet Üniversitesi Oş İlahiyat Fakültesi yaklaşık 600 mezun vermiştir. Aynı fakültenin mezunlarından TDV burslarıyla hem mastırayı bitirip hem doktarasını tamamlayıp Doktor ünvanına 21 kişi sahip olmuştur.

⁵ Timur Kozukulov, *Kırgızistan’da Dini Kurumsallaşma ve Toplum*, (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2015), 203

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Türkiye ile Kırgızistan arasında açılan “Kırgız Türk Manas Üniversitesi’nde de 2012 eğitim yılında İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Bişkek’te bulunan Arabaev Devlet Üniversitesi’nde de İlahiyat Bölümü altında eğitim-öğretim yapılmaktadır. 2017-2018 eğitim-öğretim yılından itibaren Kırgızistan Uluslararası Üniveritesi de İlahiyat programı açmıştır. Bu üniversite Türkiye’deki bazı üniversiteler ile işbirliği yapmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Müftülüğe bağlı Kırgızistan İslam Üniveritesi Kırgızistan Eğitim ve İlim bakanlığından sertifika alarak İlahiyat fakültesi açmıştır. Bu üniversitenin sadece ilahiyat programı devlet tarafından kabul ediliyor. Diğer alanları daha devlet tarafından eğitim yapma hakkına sahip değildir.

Dünya Müslümanlar Gençleri Birliği’nin (Arap ülkelerine ait) Kırgızistan’daki temsilcisi Said Bayyumi tarafından finansmanın sağlanan Kırgızistan Hukuk Akademisi’nde İslam Hukuku bölümü açılmıştır. Bu bölümden mezun olanlar laik bir hukukta İslam hukuku uzmanları oluyorlar. Bu bölüme Türkiye’den mezun olan uzmanları öğretim üyesi olarak kabul etmiyorlar. Sadece Arap ülkelerinden bitirip gelenler öğretim üyesi olarak çalışmaktalar. Yani Said Bayyumi’nin adamı bölüm başkanı ve onun uygun gördükleri alınır. 5.

2015-2016 Eğitim-öğretim yılında Kırgız Cumhuriyetinin Cumhurbaşkanlığı, Din İşleri Komisyon, Milli Eğitim ve İlim Bakanlığı, İyman Vakfı ve İ.Arabaev Üniversitesi ile birlikte bu üniversitenin bünyesinde İlahiyat Koleji açıldı. İlahiyat kolejine 9.sınıf bitirenler girebilirler. Şuanda 2 sınıf okumaktadır. İlahiyat kolejinin maddi giderleri İyman Vakfı tarafından karşılanmaktadır. Söz konusu bu kolej Türkiye’de İlahiyat Ön-Lisans eğitimine tekabül etmektedir.

Oş Devlet Üniversitesi ile Türkiye Diyanet Vakfının arasında yapılan anlaşma ile Oş Devlet Üniversitesinin (Devlet Üniversitesidir) bünyesinde de “İmam-Hatip” lisesi açılmıştır. Bu liseye 7.sınıf bitirenler girebilirler. Yılda 40 öğrenci alınmaktadır ve eğitim süresi 4 yıldır. İlk eğitimini 2013-2014 eğitim-öğretim yılında başlatmıştır. İlk mezunu ise 2015-2016 eğitim-öğretim yılında vermiştir. Bu okulda Türkiye’de ki gibi tam bir İmam-Hatip lisesi olamıyor. Tam bir İmam-Hatip lisesi olması için bir sürü engeller, kurallar kaldırılması ve kanunlara değişiklik getirilmesi lazımdır.

2016-2017 eğitim-öğretim yılından itibaren Kırgızistan’ın başkenti Bişkek ve ikinci büyük şehiri Oş’ta ki bazı okullara yani liselere bir dönemlik “Dinler Kültürünün Tarihi” dersi pilot olarak girtilmiştir. Böyle bir dersin girmesine 2014 yılında Devlet Güvenlik Kōnseyinin oturumunda kabul edilen kararı ile başlatılmıştır. Bu dersin müfredatın DGK tarafından belirlenen çalışma grubu hazırlamıştır. Bu çalışma grubu 5 kişiden oluşmaktadır. Fakat arasında ilahiyatçı yoktur. Bu çalışma grubun başkanı ise Türkiye’de polis okulundan mezun olan Nurlan İsmailov’dur. Diğer dört üyesi hiç din eğitimine az bile olsa yaklaşmayan uzmanlardan oluşmaktadır. Bu dersi ilk başında İlahiyatçılar okutamazlar dedi çalışma grubu. Kimler okutur denildiğinde, tarih fakültesinin mezunları okutacağını söylemişlerdi. Daha sonra Devletin Din İşleri Komisyonunun başkanının değişmesi ile İlahiyatçılarda okutabilir dediler. Yani kural ve gerekçeler değil, şahıslara göre yürütülmesi biraz tuhaftır.

Kırgızistan Müslümanlar Dini İdaresinin (Müftülük) Din Eğitimi Kurumları

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Sovyetler Birliği döneminde Türkistan’da, Buhara’daki Mirarab ve Taşkent’teki İslam Enstitüsü (Enstitü: Eğitim veren kurumdur ve üniversiteye tekabül sayılır) hariç, din eğitimi veren bütün kurumlar kapatılmıştır.⁶ (1928 senesinde bunlarda kapatılmıştır, fakat 1943 OAMDİ kurulduktan sonra açılmıştır). Sovyetler Birliği kurulmadan önce sadece Oş vilayetinde binlerce talebesi olan 88 medrese olduğu belirtilmektedir.⁷

Din İşleri Komisyonunun verdiği bilgilere göre 2010 yılının Ocak ayında Kırgızistan’da 57 medrese, 8 enstitü, 1 üniversite bulunmakta, bu kurumlarda okuyan öğrencilerin sayısı 2924’e ulaşmıştır. Bunlardan 782 öğrenci İslam yüksek eğitim kurumlarında tahsil görmektedir. 331 öğrenci Kırgızistan İslam Üniveritesi’nde, 451 öğrenci ise İslam Enstitülerinde eğitim görmektedir. Geriye kalan 2142 öğrenci ise medreselerde eğitim görmektedir.⁸ 2013 yılında aynı kurumun verdiği bilgilere göre Kırgızistan’ın tamamında Müftiyata bağlı fakat özel statüde olan İslam Yüksek Okulları 1 üniversite, 9 enstitü ve 65 medreseden oluşmaktadır. Bu okullar devlet tarafınan kayıt altına alınmış ve faaliyet yapabilmesi için bu kurumlara devlet tarafından sertifika verilmiştir. Din İşleri Komisyonunun geçmiş tarihlerde verdiği bilgilere göre, bu okullarda 700 ile 1000 arasında öğrenci bulunmaktadır.⁹

2016 yılının şubat ayında Din İşleri Komisyonunun verdiği bilgilere göre, Kırgızistan genelinde 10 Yüksek Okul ve 92 medrese kayıttan geçmiştir.¹⁰ 2 sene içerisinde 65 medreseden 92’ye ulaşmıştır. 27 yeni medresenin eklenmiştir. Bu da her ayda 1 medresenin açılmış olduğu anlamına gelmektedir.

2010 yılındaki verilen bilgilere göre 57 medresenin arasından Issıkgöl ilinin Issıkgöl ilçesinin Grigorevka köyündeki “Çon-Ak-Suu”, Batken ilinin Leylek ilçesinin Toguz-Bulak köyündeki “İslam” ve Kadamcay ilçesindeki Kara-Döbö köyündeki “İmam Azam”, Bişkek şehrindeki “Abdulla ibn Masud” adındaki medreseler devlet tarafından şart koyulan standartlara uymadığı için Din İşleri Komisyon tarafından belli bir süreye kadar faaliyetleri durdurulmuştur.¹¹ 2010 yılının verilerine göre Bişkek şehrinde 3, Issıkgöl ilinde 2, Narın ilinde 2, Talas ilinde 3, Çüy ilinde 14, Oş ili ve şehrinde 16, Celalabad ilinde 5, Batken ilinde 10 medrese bulunmuş ve faaliyet yapmıştır. O günkü bilgilere göre 2142 öğrenci eğitim görmüştür. Medreselere göre en az 15 öğrenci ve en fazla 300 öğrenci eğitim görüyordu.¹² 2013 senesinde ise Bişkek’te 1, Issıkgöl ilinde 2, Narın ilinde 2, Talas ilinde 4, Çüy ilinde 23, Oş ili ve şehrinde 18, Celalabad ilinde 5, Batken ilinde 10 medrese faaliyet yapmıştır. Aynı zamanda 9 Enstitü de faaliyet yapmaktadır. Batken’de 1, Oş’ta 2, Celalabad’da 1, Çüy’de 3, Narın’da 1 ve Bişkek’te 1 Enstitü bulunmaktadır.¹³

⁶ Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri: antropoloji ve sosyal araştırmalar*, (Ankara: «ASAM», 2000), 46.

⁷ Anara Tabışalieva, *Vera V Turkestane*, (Bişkek, 1993), 83

⁸ lib.kg/kyrgyzskij-sherov-shajyrbek-bijzhanovich-kyrgyzstandagy-dinij-islamdyk-bilim-ber-n-n-t-z-l-sh-abaly-zhana-k-jg-jl-r-1991-2010-zhzh/ -48-6er

⁹ Timur Kozukulov, *Kırgız Toplumunun Dini Aydınlatma Meselesinde Din Eğitiminin Rolü Ve Ona Etki Eden Yerel Ve Dış Faktörler*, (III. Uluslararası KOP Bölgesel Kalkınma Sempozyumu Bildiri Kitabı, 2015), 475

¹⁰ Azattık radiosu. 2016-cıl 23-fevral Kırgız berütüsündö.

http://www.azattyk.org/content/kyrgyzstan_religion_security/27568626.html

¹¹ Timur Kozukulov, *İslam Madaniyatında Diniy Bilim Beriüü Sayasati*, (Bişkek: İzbasma, 2016), 92-93

¹² Timur Kozukulov, *İslam Madaniyatında Diniy Bilim Beriüü Sayasati*, (Bişkek: İzbasma, 2016), 93

¹³ KC Cumhurbaşkanlığına bağlı Din işleri devlet komisyonu <http://religion.gov.kg/ru/node/84>

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Medreselerin durumu hakkında araştırmalar sadece bir kaç tane ile sınırlıdır. Hepsini araştırmak için çok zaman ve materyale ihtiyaç duyulacağından bu araştırmamızın sınırlarını aşacaktır. Belki ileride böyle araştırmalar yapılabilir. Sayılı medreseler hakkında bilgileri karşılaştırarak analiz edebiliriz. Aşağıda bazı medreseler hakkında aldığımız bilgiler ile medreselerin genel durumu hakkında bazı bilgileri paylaşmaya çalışacağız. Bu araştırma öğrenciler ile birlikte 2014-2015 akademik yılında alan çalışması olarak da araştırılmıştır.

Batken şehrindeki Abu Hanifa medresesi bölgesinin önceki kadısı Sultan Gaparov’un ve Dünya Gençler Birliği organizasyoncusu Said Bayumi’nin maddi yardım göstermesiyle 2009 senesinde 15 Eylül’de açılmıştır. Kırgızistan müftülüğü tarafından D. Sultanmuratov medresenin müdürü olmuştur. Onun verdiği bilgilere göre okul ücretsiz olarak öğrencileri 9. sınıfı tamamladıktan sonra kabul ediyor. O zamandaki medresenin müdürü Aydarkendeki okulu bitirdikten sonra Taşkent ve Duşanbe medreselerinde okumuş ama bunları bitirdiğine veya okuduğuna dair dökümanlar bulunmamaktadır. Müdür, Kırgızistan’da imamlar eğitim kursunda başarılı olduğu için kendisine sertifika verilmiştir. 1994-1995 yılında Kara Kol medresesinde müderris ve Kara Kol İslam Enstitüsü’nde Arap Dili ğretmeni olarak çalışmış. Bu okulda müdür ile birlikte 5 ğretmen çalışmaktaydı. Onların biri Mısır’da diğer Kırgızistan İslam niversitesi’nde sonradan Türkiye’de Kur’an Kursunu tamamlamıştır. Kalan diğer 3 okutman ise Kırgızistan İslam niversitesi’nde eğitim grmştir. Sultan Gaparov’un anlattığına göre öğretmenlerin maaşları çoğunlukla sponsorlardan ve yerel halktan temin edilmektedir.

Okulun i ve dış tezahürleri iyidir. Modern sıra ve sandalyeler vardır. Öğrenciler hakkındaki bilgiler onlarla olan konuşmadan alınmıştır. Medresede 49 ğrenci bulunmakta 31’i kız öğrencilerden oluşmaktadır. Kızlar için hazırlanmış (kurulmuş) olan 20 kişilik yurdun koşulları pek iyi sayılmaz. Beslenme ğrencilerin kendileri tarafından sağlanmaktadır. Erkek öğrencilerle yapılan konuşmadan 2 öğrencinin aynı zamanda Batken Devlet niversitesi’nde de eğitim gördükleri tespit edilmiştir. İkisine nasıl yetişiyorsunuz diye sorduğumuzda üniversitede 2. sınıf öğrencileri dersleri öğleden sonra başlandığı için sabah medresede okuduğunu bildirdiler.

Kızıl Kaya şehrindeki merkez caminin yanındaki medrese 1999 yılında Kırgızistan Din İşleri Komisyonu tarafından Hazreti Usman adıyla kaydedilmiştir. 2005’te ise medresenin müdürü M. Koconiyazov’un ve Kızıl Kaya şehrindeki Pazar sahibinin maddi yardım göstermesiyle okul kurulmuştur. Günümüzde orada 60 ğrenci bulunmakta ve onların 35 kızlardan oluşmaktadır. M. Kocaniyazov’un anlattığına göre eğitim sözleşmeye göre ücretli ve derslerin hepsi dini derslerdir. Öğrenciler okulda 3 öğün yemek yemekte-dirler. Medresenin creti erkekler için 500 som kızlar için ise 200 somdur. Bu paralar yemek için yeterli olmadığı için cami ve medreselere gelen paraların % 50’si bunula birlikte iş adamlarının bağışlarıyla tamamlanmaktadır.

Medresede 7 ğretmen çalışmaktadır. Bunlardan biri Oş D’nin İlahiyat Bölümün ikincisi Mısır’ın Kahire şehrindeki Al Azhar niversitesinin mezun olmuştur. 3 ğretmen (kadın) hanımlar Türkiye’deki İstanbul skudar ilçesindeki kızlar için oluşturulan Kuran Kursunu tamamlamışlardır.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Müdür yardımcısı Oş'taki Töölös medresesinden mezun olmuştur. Müdür M. Koconiyazov ise Ufada İslam Üniversitesi mezunudur.

Okul hakkındaki bilgiler öğrencilerden alınmıştır. Medresedeki yurttaki sadece erkek öğrenciler kalıyor, başka şehirlerden gelen kızlara ise ev tutuluyor. Kurumun yurdu olmadığı için okulun sınıfında 4 öğrenci, caminin alt katında ise yani bodrumda 10 erkek öğrenci yatılı olarak kalıyor. Odada olması gereken eşyaların yeterli olmadığı, öğrenciler tarafından dile getirilmektedir.¹⁴

Oş Şehrindeki “Saida Hatiça” kız medresesi 2005 yılı yerlilerin talebi üzere Müftülüğün izni ile Janara Maksutova'nın müdürlüğünde açılmıştır. 2005 senesinin 10. Mart tarihinden beri çalışmakta olan bu medrese İslam değerlerini okutmak ile birlikte hafız kızları yetiştirmektedir. Bu medrese bağımsızlıktan sonra kızlar için açılan ilk medresedir. Eğitim müfredatında dini ve beşeri bilimler yer almakta ve bu alanlarda dersler okutulmaktadır. Dini dersler: Kur'an, Tefsir, Arapça, Fıkıh, Siyer, Hadis, Akide ve Ahlak derslerinden oluşmaktadır. Beşeri bilimlerden: Kırgız tarihi, Kırgız dili, İngilizce, Matematik, Bilgisayar, Ahlak, İnsan ve Toplum, Beden Eğitimi ve El Hünéri gibi derslerden oluşmaktadır. Eğitim güz ve bahar dönemi olarak yapılmaktadır. Medreseye 9.sınıf mezunu kızlar kabul edilmektedir. Medresede okuyan kızların sayısı 80'ni bulmaktadır. Medresedeki imkanlara göre 43 öğrenci yatılı okumaktadırlar.

Medrese açıldıktan sonra dini dersleri okutmak için dini bilgilere sahip olan bayanlar arasında eleme yapılmış. Seçilmiş olanlara Celalabad ilinin Suzak ilçesindeki medreseden sertifika getirmeleri istenmiştir. Bu bayanlar Suzak'taki medresede imtihana tabi tutularak bilgili olduğuna dair sertifika getirmişlerdir. Böylece medresede anne-babsından veya hücrelerde eğitim alan bayanlar ders vermeye başlamıştır. Beşeri bilimleri ise Kızılkaya şehrindeki devlet okullarının öğretmenleri anlaşmalı okutmaya başlamışlar.¹⁵ Medresenin giderleri öğrencilerin harç ücretleri ile ve yerli sponsorların desteği ile karşılanmaktadır. Medresede bazen belli bir sebeplerden dolayı beşeri bilimlerin okutulması durdurulmaktadır.

Başka bir medrese Ayderken şehrindeki Kençiler sokağında kurulmuş olan “Ak gönül” medresesidir. Medrese müdürü D. Ergeşov medrese hakkında bilgi vermek istemedi. Bu yüzden medresede okuyan talebelerden ve medresenin etrafında yaşayanlardan bilgi almaya çalıştık. Edindiğimiz bilgilere göre medrese binasının iki katlı olup, şartlarının gayet güzel olduğu ifade edildi. Sınıflar çağdaş malzemeler ile donatılmış. Bu medresenin diğer medreselerden farklılığı binanın girişinde Sadaka kutusunun bulunmasıdır. Talebelerin anlattığına göre medresede sadece dini dersler verilir ve eski sistemde eğitim verilmektedir. Beşeri bilimler okutulmamaktadır. Öğrencilerin çoğunluğunu okul çağında olduğu için iki öğün eğitim yapılmaktadır.¹⁶

¹⁴ lib.kg/kyrgyzskij-sherov-shajyrbek-bijzhanovich-kyrgyzstandagy-dinij-islamdyk-bilim-ber-n-n-t-z-l-sh-abaly-zhana-k-jg-jl-r-1991-2010-zhzh/ -99-6.

¹⁵ Turdugül Ökonbaeva, *Oş şaarındağy medreselerdin koomdogu ordu*, (Sınıf geçme tezi. Oş, 2012), 13-15

¹⁶ lib.kg/kyrgyzskij-sherov-shajyrbek-bijzhanovich-kyrgyzstandagy-dinij-islamdyk-bilim-ber-n-n-t-z-l-sh-abaly-zhana-k-jg-jl-r-1991-2010-zhzh/ -101-6.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Son yıllarda Kırgızistan’da İslami eğitimi yapan medreseler hızla artmaktadır. Fakat bağımsızlığı aldıktan sonra eğitim kurumları tek aynı müfredat programını uygulamamıştır. Her bir kurum müfredatını kendine göre düzenlemiştir. İmkanları aynı olmadığı ve sponsorlarının yurt dışından olması farklı dini anlayışların yayılmasına yol açmış ve bir takım anlaşmazlıklar çıkmaya başlamıştır. Yani bir takım fikir çatışmaları yaşanmıştır. 2014-2015 eğitim-öğretim yılı müfredat programını geliştirmek ve medreselerdeki eğitimi geliştirmek amacıyla müftülük şunları bildirmiştir.

Kırgızistan müslümanların dini idaresi günümüzde islam eğitim kurumlarına önem vermektedir. Herbir okula tek tek yakından yardım gösterilmektedir. Öğrencilerin imkanları geliştirilmektedir. Aynı zamanda müftülük medreselere dışarıdan değil, içeriden maddi destek sağlamaya başlamıştır. Kırgızistan Cumhurbaşkanının 2014-2020 yılları arası Din alanında devlet siyaseti konseptine uygun okulların teknik ve maddi tarafın geliştirilmesinden söz edilmiştir. 2014-2015 eğitim ve öğretim yılında dini okullara 126.000 ABD doları destekte bulunulmuştur. Aynı zamanda Kırgızistan İslam Üniversitesine 809000 somluk eğitim-öğretime ait araç alınmıştır. Kırgızistan müslümanlarının dini idaresi 2014 yılından itibaren okul müdürlerine ayniyat müfredatı uygulaması için 3 günlük seminerler düzenlenmiştir. Kırgızistan’ın tamamında 70’e yakın medreselerde 5600 öğrenci tahsil görmektedir. Bunlar Kırgızistan müslümanların dini idaresi tarafından yapılmış tek müfredat ile çalışacaklardır.¹⁷

Son bilgilere göre, 10 yüksek eğitim kurumu ve 92 medrese kayıtlı olup, bunların müdürlerinin tamamı uzmanlık tespit sınavına girme hakkına sahip olmadılar. Kırgızistan müslümanlar dini idaresinin yeni tüzüğüne göre medrese müdürleri hem yüksek islam okulu hem bir üniversite mezunu (burada üniversite mezunu demek, sadece ilahiyat veya İslami ilimler değil, fen-edebiyat veya teknik, beşeri bilimlerde geçerlidir, yani devlet üniversitesinden) olması şartı getirilmiştir. Çoğunluğu üniversite mezunu olmadığı için %92’si uzmanlık tespiti sınavına giremediler. Bir de bütün bu okulların 483 öğrencileri uzmanlık tespit sınavına girmek için belgelerini vermiş, fakat %42’si red edilmiştir.¹⁸

Kırgızistan’da halka yönelik din eğitimini 5 ayrı kurum yapmaktadır. Devlet İlahiyat fakülteleri, Müftülük üniversite, enstitü ve medreseler, dini cemaatler, tebliğ cemaati ve Hizbu’t-Tahrir aracılığıyla. Bunlardan en zayıf kalanı yine Müftülüktür. Din eğitimine yönelik başarılı olamıyor. Müftülük altında Nur cemaatinin ve Süleymancı cemaatlerinin medreseleri bulunmaktadır. Bunların Kırgızistan boyunca pansiyon şeklinde 14 medrese yurtları bulunmaktadır. Aziz Mahmud Hüdayi tarikatının da kız ve erkek kuran kursları medrese şeklinde faaliyet yapmaktadır. Bir de Oş’ta iki medrese Mısır’dan gelen Muhammed Haccac’ın açtığı medrese vardır. Bişkek’te İranlılar ve Arapların desteklediği medreseler bulunmaktadır. Mesela, araplar çeşitli vakıf açarak onların aracılığıyla destekte bulunuyorlar. İslam Üniversitesi’nin Kur’ân fakültesini Arapların, Bişkek’te kurulmuş Alvakfi İslamiye tarafından açılmıştır.

Bişkek’te İslam Üniversitesinin bünyesinde 2010 Ekim ayında, Davetçilerin bilgi düzeyini artırmak için bir kurs açılmıştır. İslam dininin temel esaslarının okutulduğu bu kursun süresi 30

¹⁷ <http://kabar.kg/kyr/society/full/61748>

¹⁸ Azattık radiosu. 2016-cıl 23-fevral Kırgız berüüsündö.
http://www.azattyk.org/content/kyrgyzstan_religion_security/27568626.html

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

gündür.¹⁹ Bunlar diğer medreselerden farklı formasyonda çalışıyorlar. Eğitim bir binanın içinde değil daavet'te yapılır. Daavete çıkarsan orda eğitim alırsın, gerçek eğitim daavetle birlikte verildiğini vurguluyorlar. Kurs ise, tebliğçilerin belgesi olmadığından çok eleştiri alıyorlar. Onun için formalite tarafıdır. 2014'den itibaren Tebliğçiler kursunu Bişkek ve Oş merkez camilerinde yapmaya başladılar. İlk kurs mezunları 2014 mart ayında mezuniyet belgelerini almışlardır. Günümüzde Kırgızistan'da böyle merkezin sayısı 4'e ulaşmıştır.

Kırgız Devletinin Din Eğitimi Siyaseti

Devletin din siyaseti üzerine din eğitimini ele alması Devletin Güvenlik Konseyi 4.Şubat 2014 tarihinde toplanarak, Din Güvenliği ve Siyaseti üzerine bir kaç karar çıkartıyor. Bu konseyde Dini durumun karmaşıllığına neden olan aktörler ise devletin dine hiç yön vermeyip karışmaması ve Din eğitimin karma karışık olması kararına gelindi. Din eğitimi ile ilgili alınan kararlar şöyledir: Eğitim bakanlığı tarafından Dini eğitim yapan kurumların müfredat programları kontrol edilsin ve onlar bakanlık tarafından denetlensin. Onların eğitim programları çalışması yapılarak eğitim kurumlarının sayısının kaç olacağı ile ilgili bir rapor hazırlansın; Yurt dışından maddiyeti karşılanan eğitim kurumlarının okuttuğu derslerin içeriği incelensin; Yurt dışına dini eğitim almak için giden vatandaşların okuduğu eğitim kurumları hakkında bilgiler toplansın. Yurt dışında uygun görülen Dini eğitim kurumları tespit edilerek, yurt dışında dini tahsil görmek isteyen vatandaşlara o kurumlara yönlendirmek. Bu kararlar aynı zamanda Cumhurbaşkanının kararnamesi ile tasdiklenmiştir.²⁰ Bu kararname üzere bir grup komisyon oluşturulmuştu. Bu komisyon Devletin Din siyaseti alanında yönetmenlik hazırladı. Bu 34 sayfadan oluşmaktadır. Güvenlik Konseyinde alınan kararları gerçekleştirmek için aşama aşama yapılacak işlerin nasıl gerçekleştireceği ile ilgili yöntemler 14 Ekim 2014 tarihinde Güvenlik Konseyi'nde karara bağlanmıştır. Bu belgede bizi ilgilendireni Din Eğitimidir. Belgede lâik dini eğitim sistemini geliştirmek amaç edilmiştir. Orta okul, Liselerde ve Yüksek Öğretim Kurumlarında Din kültürünü okutmak için, dini dersleri ve din kültürünün tarihi derslerinin programını oluşturup tamamlamak ve gerçekleştirmek; Yabancı ülkelerin tecrübesini öğrenmek ve onlardan istifade etmektir; Eğitim sisteminde eğitimcileri ve devlet okulunda okuyan üniversite öğrencilerinin derin bilgi almasının şartlarını oluşturmak; Din eğitimi kurumlarında Müfredat programlarına sadece dini değil Sosyal bilimleri dersleride katmak; Dini eğitim kurumları Eğitim bakanlığı ve Din İşleri Komisyon tarafından denetlemeye almak; Yurt dışındaki yabancı Dini eğitim kurumlarını incelemek ve vatandaşların o kurumlarda eğitim görmesinin ne kadar uygun olduğunu tespit etmektir. İmamların

¹⁹ V Bişkeke otrkılıs kursı povışeniya obrazovaniya davaatçı. 20.10.2010 Bişkek (AKİpress)
<http://kg.akipress.org/news:280761>

²⁰ Kırgız Cumhuriyetinin Cumhurbaşkanının “Din işlerine yönelik devlet siyaseti hakkında Guvenlik konseyinde alınan kararları gerçekleştirmek” için Fermanı.
www.president.kg/kg/dokumentter/3469_diniy_choyrodogu_mamlekettik_sayasat_jonundo_korgoo_keneshinin_chechimin_ishke_ashyiruu_tuuraluu_jarlyikka_kol_koyuldu/

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bilgilerini artırmak için merkezi eğitim sistemi oluşturmak ve bunun için İlahiyat Fakültelerinin uzmanlarından istifade etmek; aile (ev) dini eğitimi ve kadın dini eğitim (masturat) kurumlarını Müftülükle birlikte sisteme koymak. Devlet tarafınan din eğitimi ile ilgili mükemmel kararlar ve yöntemler kabul edilmiş fakat faaliyet daha görünmüyor. Son zamanda açıklamalara göre Türkiye'nin Diyanet İşleri başkanlığı Merkeze yani başkente Haseki eğitim kurumunun açılmasına destek göstereceği söylenmektedir.²¹ Fakat, Hasekinin Kırgızistan'da açılması daha gerçekleşmedi.

Sonuç

Günümüzde Kırgız toplumu, STK bilir kişileri ve devlet memurları İslam eğitim kurumlarını eleştirmektedirler. Şartlara uyumayanların kapatılmasını vurguluyorlar. Biz böyle bir görüşe karşıyız. Öncelikle çağdaşa uygun şartlara uyum sağlayan bir okul açarak örnek göstermeliyiz. Rekabet olduğunda ancak geri kalmış dediklerimiz kendilerini geliştireceklerdir. Eğer başaramazlarsa o zaman kendi kendiliğinden kapanırlar. Örneğini göstermeyip, zor şartlarda çalışmakta olanı kapat demek doğru değildir.

Sonuç olarak şunu belirtmeliyiz, dini eğitim İmam-Hatip örneğindeki devlet okullarını açmak zamanın gerekçesidir. Kırgızistan boyunca 7 veya 9 okulu düşünürsek, o zaman devletin bütçesine çok masraf olmaz. Devletin bünyesinde olmasını vurgulamamızın sebebi, bu okullarda okuyanların Kırgız vatandaşları olmadan dolayısıdır. Bunların geleceğini düşünerek Üniversiteleri kazanmasına imkan sağlamamız gerekmektedir.

Kaynakça

Azattık radiosu. 2016-cıl 23-fevral Kırgız berüüsündö.

http://www.azattyk.org/content/kyrgyzstan_religion_security/27568626.html

Erdem, Mustafa. *Kırgız Türkleri: antropoloji ve sosyal araştırmalar*. Ankara: «ASAM», 2000.

KC Cumhurbaşkanlığına bağlı Din işleri devlet komisyonu <http://religion.gov.kg/ru/node/84>
Konstitutsiya Kırgızskoy Respubliki, 28.12.2016 g. №218.

Kozukulov, Timur. *İslam Madaniyatında Diniy Bilim Berüü Sayasati*. Bişkek: İzbasma, 2016.

Kozukulov, Timur. *Kırgız Toplumunun Dini Aydınlatma Meselesinde Din Eğitiminin Rölü Ve Ona Etki Eden Yerel Ve Dış Faktörler*. III. Uluslararası KOP Bölgesel Kalkınma Sempozyumu Bildiri Kitabı, 2015.

Kozukulov, Timur. *Kırgızistan'da Dini Kurumsallaşma ve Toplum*. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2015.

Kırgız Cumhuriyetinin Cumhurbaşkanının “Din işlerine yönelik devlet siyaseti hakkında Güvenlik konseyinde alınan kararları gerçekleştirmek” için Fermanı.

www.president.kg/kg/dokumentter/3469_diniy_choyrodogu_mamlekettik_sayasat_jonundo_korgoo_keneshinin_chechimin_ishke_ashyiruu_tuuraluu_jarlyikka_kol_koyuldu/

²¹ Timur Kozukulov, *Kırgız Toplumunun Dini Aydınlatma Meselesinde Din Eğitiminin Rölü Ve Ona Etki Eden Yerel Ve Dış Faktörler*, (III. Uluslararası KOP Bölgesel Kalkınma Sempozyumu Bildiri Kitabı, 2015), 477-478

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Obarazovaniye Grajdan KR V Zarubejnih İslamskih Uçebnih Zavedeniyah: Situatsionniy Analiz. Goskomissiya po delam religii. Bulan İstitut. Dekabr 2017. 3

Ökönbaeva, Turdugül. *Oş şaarındagı medreselerdin koomdogu ordu*. Sınıf geçme tezi. Oş, 2012.

Statya 3 Zakona KR “Ob obrazovanii”, 30.04.2003 g. №92

Statya 6, punkt 1 Zakona “O svobode veroispovedaniya i religioznih organizatsiyah v Kırğızskoy Respublike”, v redaktsii 31.12.2008 g. №282.

Tabısalieva, Anara. *Vera V Turkestane*. Bişkek, 1993

V Bişkeke otkrılıs kursı povışeniya obrazovaniya davaatçı. 20.10.2010 Bişkek (AKİpress)
<http://kg.akipress.org/news:280761>

lib.kg/kyrgyzskij-sherov-shajyrbek-bijzhanovich-kyrgyzstandagy-dinij-islamdyk-bilim-ber-n-n-t-z-l-sh-abaly-zhana-k-jg-jl-r-1991-2010-zhzh/

<http://kabar.kg/kyr/society/full/61748>

Devletin Bulgaristan Müslümanlarının Dinî Eğitime Yaklaşımı

Vedat Sabri Ahmed

Bulgaristan Cumhuriyeti Müslümanlar Diyaneti

Yüksek İslam Şurası Başkanı

BULGARİSTAN

Giriş

Din, geleneksel olarak Bulgaristan Müslümanlarının kimliğini belirleyen en önemli özellik olagelmıştır. Geçmiş asırlar öncesine dayanan Bulgaristan'daki Müslüman-Türk azınlığının hayatında çeşitli dönemlerde etkisi farklı olan İslâm dini, günümüzde de kimliği şekillendiren temel etkenler arasındadır (Yalımov 2016: 236-238; Ялъмов 2017: 61-67). Kimliğin inşası ve muhafazası, yeni şartların oluşması durumunda gelişmesi ve yeniden yapılandırılması büyük ölçüde insanın aile ocağında ve okul ortamında aldığı eğitim ve gördüğü öğrenime bağlıdır. İşte tam bu sebeple din ve din eğitime gerekli önemin verilmesi icap etmektedir ki, Bulgaristan Müslümanları bunu ülkenin geçtiği farklı dönemlerde tekdüze olmayan şekillerde yapmışlardır. Ancak burada belirtmek gerekir ki, bu süreç, belirli ölçüde Bulgaristan devletinin ülkenin en büyük azınlığı olan Müslümanlara, özel olarak da dinî eğitimlerine yaklaşımı ile yakından alakalıdır.

Bulgaristan'daki Müslümanların din eğitimi sürecini tarihî bakımdan irdelediğimizde hukuku aşındıran bir devlet politikası izlendiği çok açıkça tespit edilmektedir. Şöyle ki, bütün 140 senelik tarihî süreç içerisinde olumlu olarak nitelenebilecek zaman dilimlerinin kalıcılık ve süreklilik arz eden mutad uygulamalar değil de istisnaî durumlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu tespitimizi temelsiz

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

birakmamak için Bulgaristan Müslümanlarının din eğitimi çalışmalarının retrospektif bir tablosunu çizeceğiz ve böylece devletin yaklaşımı daha açık olarak görülecektir.

1. Bulgar Devletinin Kararsız, Kaotik Adımları ve Din Eğitimi (1878-1908).

Üçüncü Bulgar devleti olarak nitelenen bugünkü Bulgaristan devletinin Rus-Türk Harbi sonucunda 1878 senesinde teşekkülünden kısa bir zaman önce bugünkü ülke hudutları içerisinde 2000 ibtidaîye/ilkokul, 40 rüşdiye/ortaokul ve 150 medrese/dinî okul bulunmaktadır (Şimşir, 1986: 29). Burada özellikle belirtmeliyiz ki, bütün bu sözü edilen okullarda din eğitimi önemli bir yer tutmaktadır, hatta bazıları neredeyse sadece din eğitimi vermektedir.

Ancak yeni oluşan şartlarda sınırların yeniden çizilip değişmesi ve tamamen yeni mevzuat ve düzenin oluşmasıyla belirttiğimiz rakamlarda da değişikliğin meydana gelmesi tabiidir. Fakat tarihî gerçekler, sadece değişikliklerin yaşanmadığını, var olan bir sistemin tamamen yıkıldığını ortaya koymaktadır. Bu tahribatın olumsuz sonuçları kırk seneden fazla süren bir zaman içerisinde giderilememiş, dolayısıyla din eğitimi süreci bu yıllar boyunca normal bir hâle girememiştir.

Her ne kadar Bulgaristan'daki Müslüman azınlığın dinî ve kültürel kimliğinin eğitim yoluyla muhafazası hem devletlerarası antlaşmalar hem de 1879 senesinde kabul edilen ülkenin temel kanunu Tırnova Anayasası ile teminat alınmışsa da uygulamada birçok sorunla karşılaşmıştır. Evvelâ, yeni Bulgar devleti, bu azınlığın sorunlarını çözme noktasında büyük ölçüde hazırlıksız yakalanmış, o yüzden ilk aşamada Müslümanlar eğitim açısından, hatta dinî bakımdan da belirli ölçüde kendi başlarına bırakılmıştır. Dönemin yetkin Eğitim Bakanı Konstantin İreçek, Müslümanlar da dahil olmak üzere azınlıkların eğitim kurumlarındaki geleneklerin muhafazası konusunda iyi niyet sergilemiş ve iç işlerine kaba bir müdahalede bulunmama arzusunu izhar etmiştir. Ama aynı zamanda bu konudaki hazırlıksızlık sonucu, belirli bir dönemde Fransa'dan bir uzman getirme düşüncesini ortaya atmıştır. Bu amaçla sorunlara avrupaî çözümler üretirken şeriatla muvafık olmalarını sağlayacak Cezair asıllı bir Müslümanın getirilmesi teşebbüsünde bulunulmuştur. Fakat bu gerçekleşmemiş ve din eğitimi, kısmî özerkliğine rağmen, devlet tarafından verilmesi gerekli görülen maddî, kadro ve metodik desteği görmemiştir. Bilakis değişik iktisadî ve idarî baskılar uygulamak suretiyle var olan kısmî özerkliğin de tatbiki engellenmiştir (Назърска, 1999: 82-87). Sırf Müslüman öğrencilerin okuyarak dinî ve umumî eğitim gördüğü mevcut 1300 ibtidaîye, 16 rüşdiye ve 20 medreseden ibaret özel eğitim kurumları ile ilgili bu ilk yaklaşımlar, zaman içerisinde devletin Müslüman tebaasına karşı genel yaklaşım ve politikası hâline gelmiştir (Ялъмов, 2002: 86). Bu politika, Müslüman topluluğunun sahip olduğu potansiyele gerekli önemi vermeme, yabancı ve tehlikeli kabul etmek suretiyle kendilerine karşı güven telkin etmeme şeklinde tezahür etmesi sonucunda Müslüman kitlesi, asimile edilmesi veya yok edilmesi gereken bir topluluk olarak algılanmıştır. Bu ise her iki tarafta güvensizliğin doğmasına sebep olmuştur.

Objektif olmak için belirtmemiz gerekir ki, daha önce de ifade edildiği gibi, Müslümanların din eğitimine yönelik devlet politikasında olumlu istisnalar da olmuştur.

2. Devletlerarası Taahhütler Doğrultusunda Din Eğitimi Verme Şartlarının Oluşması (1919-1944)

Bağımsızlığını ilân edip Osmanlı devleti tarafından tanınması (1909) ve kısa bir zaman sonra Müttefiklerarası Savaş olarak bilinen II. Balkan Savaşı (1913) sonucunda Bulgaristan, yeni devletlerarası antlaşmalar imzalamıştır. Bunlarla, gerekli din eğitimi şartlarını sağlamak suretiyle ülkedeki Müslüman topluluğun haklarını teminat altına alma yükümlülüğünü de üstlenmiştir. Ancak hemen akabinde gelen büyük savaş yılları bu taahhütlerin tahakkukunu engellemiştir. Birinci Dünya Savaşının sona ermesiyle ülkede iktidara Aleksandır Stamboliyski idaresindeki Çiftçi Birliği hükûmeti gelmiştir. Bu hükümet, Nöyyi Antlaşmasının hükümlerini yerine getirmek suretiyle Müslüman azınlığın kimliğini geliştirmesi için Bulgar devletinden yıllardır beklenen dost eli uzatılmış ve olumlu şartlar sağlanmıştır. Bu seneler, Müslümanların din eğitimini yeni temellere oturtmaya başladığı dönemi teşkil etmektedir. Bu dönemde Bulgar devleti, ülkedeki Müslüman ulemâ ve eğitimcilere, gelenekleri esas almak suretiyle, ama çağın gereklerine ve ülke mevzuatına da riayet ederek serbest bir şekilde din eğitiminin parametrelerini belirleme imkânı sağlamıştır.

Devlet, 1919 senesinde Başmüftülük teşkilâtının ilk tüzüğünü onaylamak suretiyle Şumnu’da açılması planlanan “Medresetü’n-Nüvvâb”ın kuruluşunun ilk adımını da onaylamakla kalmamış, kırk yıldır beklenen bu eğitim ocağının finansmanını sağlama yollarını da belirlemiştir. Nitekim tüzük gereğince okulun maddî ihtiyaçlarını karşılama, çalışmakta olan şeriye mahkemelerinin yargı harçlarından ve vakıf mallarından sağlanacak gelirlere bağlanmış, ayrıca yeni şartlarda gerçekleştirilecek din eğitimine Müslüman halkın da katkı sağlaması öngörülmüştür (Nizâmname, 1924: 23-26, 38).

Müftü ve Müslüman eğitimcilerden oluşan bir heyetçe, ilgili devlet kurumlarının da muvafakatini almak suretiyle Bulgaristan’ın, hatta başka ülkelerin de din eğitimi çalışmalarında özgün bir örneği teşkil eden adıgeçen medresenin yönetmeliği ve müfredatı hazırlanmıştır (Medresetü’n-Nüvvâb, 1924: 3-71). Çünkü otoriteli zevattan teşekkül eden heyet, bir taraftan toplumun ihtiyaçlarına cevap verme, diğer taraftan ise “ihtiyâcât-ı asriyeyi tatmîne muktedir ulemâ yetiştirecek” bir Nüvvâb Medresesi özlemi içerisinde olan muhaliflerin beklentilerini karşılama bilinciyle hareket etmişlerdir (Nûr Muhammed, 1924: 2). 1922’de açılışı gerçekleşen bu okul, beş yıllık tâlî/lise ve üç yıllık âlî kısımdan oluşmaktadır, ancak ikinci kısmı öngörülmekle beraber haklı sebeplerle ancak 1930 senesinde açılmıştır. Yine aynı dönemde Şumnu’da açılan Dârü’l-Muallimîn – Devlet Türk Pedagoji Okulunun on yıl faaliyetten sonra 1928 senesinde kapatılmasıyla Medresetü’n-Nüvvâb, Bulgaristan’da ortaokul üstü eğitim veren, aynı zamanda hem din hâdimleri, hem de eğitimci yetiştiren tek Müslüman-Türk okulu olarak kalmıştır.

Nüvvâb adlı eğitim kurumu aslında bir medresedir, yani din eğitimi vermektedir, ama aynı zamanda genel kültür ve fen dersleri de okutulmaktadır, hatta lise kısmında oranları daha fazladır. Eğitim sürecinde dinî derslerle genel kültür ve fen dersleri başarılı bir şekilde mezcedilmiştir. Böylece okul,

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

kısa bir zamanda Bulgaristan Müslümanlarının çağdaş ihtiyaçlarını karşılayacak, hatta komşu ülkelere bile hizmet götürecek çok yönlü hazırlıklı kadrolar yetiştiren bir Müslüman ilim ve irfan ocağı hâline gelmiştir (Ahmed, 2005: 283-290). 1932 senesinde okulun mezuniyet merasimine katılan Eğitim Bakanlığı mümessili V. Todorov-Hindalov’un sarf ettiği sözler de bu doğrultudadır. Nitekim o, okulun önemli bir türkiyât ve doğu dilleri merkezi durumunda olduğunu, bu kurumun devletçe maddî olarak desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir (Rehber, 1932). Özel olarak okulu denetime gelen bir müfettiş bu hususta daha ileri giderek şunları rapor etmiş bulunmaktadır: “Şimdilik Nüvvâb okulu, Balkan Yarımadasında bu [Eski Türkçe, Arapça ve Farsça] dillerin okutulduğu türünün tekidir. Okulun öğretim kadrosu daha iyileştirilirse, bu okul daha da yüksek seviyeye çıkacak ve şimdilerde Kahire’deki Ezher Müslüman akademisinde öğrenim gören Yugoslavya, Yunanistan ve hatta Türkiye’den öğrenciler celp edilebilecektir.” (ИДИА, 166-7-82-5).

Maamafih, Nüvvâb Medresesinin açılışı, Müslüman azınlığın eğitim sistemini daha çağdaş pedagojik ve metodik temelde reforme etme imkânı tanımış, ayrıca o zamana kadar “başına buyruk” eğitim veren medreselerin düzene konmasına sebep olmuştur.

Fakat bu olumlu hava ve verimli ortamın varlığı uzun sürmemiştir, zira ülkede ihtilâl olmuş ve iktidara faşist eğilimli hükümetler gelmeye başlamıştır. Aynı zamanda Müslüman halkın sayısının artması ve eğitim seviyelerinin yükselmesinden kaynaklanan lüzumsuz korkular debreşmiştir. Onların bu korkuları, bir taraftan Nüvvâb Medresesini öven ve “Bulgaristan sınırlarında bulunan Türk halkının bağlılık ve sadakati” konusunda temin edildiklerini belirten, ama diğer taraftan “biz, tarih boyunca azınlıkların, malûm olmayan bir güç sebebiyle millî devlete karşı kendilerini hoş hissetmedikleri gerçeğini ihmal etmemeliyiz” diyerek ses tonlarını yükselten müfettişler tarafından beslenmiştir. Onlara göre, “Türk azınlığı, tarih, ruh dünyası, inanç ve toplumsal gelişim bakımından bize yabancı olmuş ve öyle olmaya da devam etmekte olduğundan Bulgar devletiyle kaynaşmalarını zor sağlarız. Bunlar ne kadar daha az olursa, millî azınlık olarak o kadar daha az tehlike arz edecektir. ... Bu konu ile ilgili en makul çözüm Türklerin tedricen tehir edilmesidir.” (ИДИА, 166-7-82-9, 10).

Hakikaten, yaklaşık on beş yıl nisbî özgürlük ortamından sonra iktidar kemendi sıkılaşmaya başlamıştır, fakat Müslümanlar arasındaki dindar çevrelerin Kemalist Türkiye’de gerçekleştirilen reformlara karşı tutumları, Müslüman halka ve dinî eğitimlerine daha büyük darbe vurmalarına mani olmuştur.

Ancak bununla beraber Bulgar devleti, din eğitiminden istifade ederek bu dönemde Müslümanlara karşı yeni bir adım atarak bir taraftan dinî çevrelerin Atatürkçülere karşı durma teşebbüslerini desteklerken, diğer taraftan da Müslüman Türkler ile “Bulgar Muhammediler” olarak niteledikleri Pomakların arasını açmaya çalışmışlardır. Bu amaçla Smolyan bölgesi Raykovo köyünde Pomaklara has bir medrese açılmış, hatta bu sebeple Nüvvâb okulunda okuyan Pomak öğrencilerin öğrenimine ara verilerek “Bulgar Muhammediler” medresesine kaydedilmeleri istenmiştir. Ancak Müslümanlar, iktidar sahiplerinin bu teşebbüslerine karşı çıkmı ve basiretli bir şekilde hareket ederek bölgelerinde kendileri

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

için açılmış olan bu “dinî okula” çocuklarını göndermemişlerdir. Bunun sonucunda Raykovo medresesi sadece bir dönem mezun verdikten sonra kapanmıştır (ЦДИА, 166-1-888-90, 91, 92, 93, 94; 165-2-41-331, 336).

Fakat ondan farklı olarak Nüvvâb Medresesi, iktidarı ateist komünist rejimi işgal edene kadar hem Müslüman topluluğuna hem de genel mânada Bulgar toplumuna gerekli kadroları yetiştirmeye devam etmiştir. Devlet ve bilhassa komünst idare tarafından kıymeti bilinmeyen Nüvvâb Medresesi, çiftçi hükümetinin verdiği güven neticesinde sözü edilen 20 yıla yakın zaman zarfındaki nisbeten olgun ve dolgun çalışmalarıyla Müslüman topluluğuna din hâdimleri ve münevverler yetiştirmiştir. Zaman içerisinde bunların büyük bir kısmı komünistlerce Türkiye’ye göç etmeye zorlanmalarına rağmen, Müslüman topluluğuna aşıladıkları değerlerle Bulgaristan’da barışçıl bir ortamın temellerini atma hususunda büyük gayretler sarf etmişlerdir.

3. Müslümanların din eğitiminin tamamen kısıtlanması (1945-1989).

Totaliter ateist dönemin din eğitimi alanındaki kısıtlayıcı ve yasaklayıcı politikasının genel mânada dinî inançlar ve bilhassa İslâm inancı, eğitim ve kültürü açısından öldürücü sonuçları olmuştur. Zira devlet, dinî inançları ve tezahürlerini toptan yasaklamıştır. İktidara gelişlerinin daha ikinci yılından itibaren komünist yönetim Müslümanların din eğitimi kısıtlamaya başlamış, 1950’li yılların başından itibaren ise tamamen yasaklamıştır. Bunun neticesinde totaliter komünist rejim döneminde 40 yıla yakın bir zaman açıktan hiçbir din eğitimi faaliyeti yürütülememiş, bundan da öte Müslüman-Türk isimlerinin Hristiyan ve Bulgar isimleriyle değiştirilmesine kadar varan baskıcı bir tutum sergilenmiştir (Ahmed, 2007: 186-187).

Lâkin şunu da belirmeliyiz ki, komünist yönetim ihtiyaç duyduğunda “yasaklı din”den faydalanmasını da bilmiştir. Meselâ, isim değiştirmeye kadar varan bulgarlaştırma sürecine dünya kamuoyunda meşruiyet zemini arayışları içerisinde 1986 yılında Bulgar Devlet Emniyeti öncülüğünde ve nezaretinde altı aylık imam kursu açılarak komünist sistemin amaçları doğrultusunda “güvenilir” imamlar yetiştirme faaliyetine girişilmiştir. Bu eğitime katılıp da din hakkındaki ilk bilgilerini bu kursta alan “sâdik imamlar” arasında demokratikleşme sürecinde Bulgaristan Müslümanlarına hizmet edenler de çıkmıştır. Ama kursun asıl görevi, Bulgaristan’a iktisadî kısıtlamalar getiren İslâm dünyasına olumlu mesaj vermek ve hâlâ camilere giden Müslümanları camide dinden soğutmaktır (Cambazov, 2005: 14-23). Zira Müslümanlar camiye girdikten sonra ateist olarak çıkmalıdır hedefi çok önceleri belirlenmiştir.

4. Demokratikleşme Süreci Esnasındaki İstikrarsız ya da Kararsız Adımlar (1990-2018)

Bulgaristan’ın son 28 yılının bütüncül bir tahlilini yapmak epey zordur. Zira ülke oldukça karışık süreçler yaşadı, bir uçtan bir uca gidiş gelişlere şahit olundu. Din eğitimi zaviyesinden bakıldığında bu dönemde dinî hürriyetler hususunda küçümsenemez sonuç ve başarılar elde edildiğini hakkaniyet nâmına ifade etmek gerekmektedir. Bu durum, bilhassa din eğitimi serbestliğini Müslüman kimliğinin

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

muhafazasının bir parçası olarak temin eden yasal mevzuat konusunda geçerlidir. Bu kimliği yok etmeyi hedefleyen komünist sistemden sonra bu alanda sağlanan hürriyet gerçekten son derece önemlidir.

10 Kasım 1989 tarihi itibarıyla ülkede esmeye başlayan hürriyet rüzgârları sonucunda 9 Eylül 1944 tarihinden itibaren adım adım yok edilen din eğitimi yeniden filizlenmeye başlamıştır. Bu da yine bir dönemlerin lise ve yüksek öğretim kurumu Nüvvâb Medresesinin yetiştirip de Türkiye’ye göç etmeyen/edemeyen mezunları sayesinde olmuştur. Bulgaristan devleti, daha önce yapılanlardan geri adım atarak üç imam hatip lisesi ve üç yıllık bir İslâm Enstitüsü açılmasını sağlayarak Nüvvâb Medresesi modelinin yeni şartlarda yeni ad ve yeni biçimde gerçekleşmesi mümkün olmuştur. Şumnu, Rusçuk ve Mestanlı’da açılan imam hatip liselerinin açılışlarından itibaren karşılaştıkları sorunlardan birisi, verilecek eğitimi tamamen düzenleyen sağlam bir kanunî dayanak teşkil edecek mevzuatın olmaması ve işleyişleri büyük ölçüde eğitimden mesul kurum ve hatta kişilerin iyi niyetine bırakılmış olmasıdır. Bu okullar, 2015 yılında kabul edilen ve kendilerine de ayrı bir bölüm ayrılan Eğitim Kanunu ile ancak 25 yıl sonra gereken kanunî düzenlemeye sahip oldular. Buna rağmen ilgili kurum ve kişilerin olumlu ve ileri görüşlü yaklaşımları sayesinde faaliyetlerini sürdürerek toplumun ihtiyaç duyduğu erdemli insanların yetişmesine katkı sağladılar. Bu gelişme, imam hatip liselerinde yürütülen dengeli din eğitimi ve genel kültür öğretimi ile ilgili son derece önemli bir takdir olmakla beraber devlet, bu okulları kısmen de olsa maddî mânada destekleme gücünü kendinde bulamamış, bu işi tamamen Müslüman halkın ve Başmüftülük kurumunun üzerine yüklemiştir. Başmüftülük kurumu ise bu konuda Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı ile işbirliği yapmak suretiyle bu hizmetleri yürütmektedir (Ahmed, 2015: 244-252).

Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, Bulgaristan’ın Avrupa Birliğine girme sürecine dâhil olmasıyla demokratikleşme yönünde daha kalıcı adımlar atma imkânı doğmuştur. Bunun sonucunda devletin nezareti ve Başmüftülük teşkilâtının katkılarıyla okullarda seçmeli olarak İslâm dini dersi okutulmaya başlamıştır. Buna da komünizm öncesi bir uygulamanın ihya edilmesi olarak bakılmalıdır. Ancak bu süreç, mevzuatın yeterli düzeyde elverişli bir şekilde hazırlanmayışı sebebiyle tamamlanamamıştır, bu ise atılan adımların sürekliliğine gölge düşürmektedir.

1990 yılında üç yıllık olarak açılıp 1998 yılında Dinler Kanunu uyarınca dört yıllık yüksek okul olarak yeniden yapılandırılan Sofya’daki İslâm Enstitüsü de benzer bir durumdadır. Avrupa Birliğine katılma süreci ve üye oluşundan itibaren geçen on yılı aşkın zamandır beklenen Yüksek İslâm Enstitüsünün Avrupa öğretim kriterleri doğrultusunda akredite edilmesi gerçekleşmemiştir, çünkü gerekli şartların devletçe sağlanmamış ve iktidar sahiplerinde olması gereken siyasî idare ortaya konmamıştır. Buna rağmen Yüksek İslâm Enstitüsü, Müslümanların dinî kimliğinin muhafazası için gerekli şartları sunması gereken devletçe engellenmeden, fakat gelişimine katkı da sağlanmadan Başmüftülüğün çatısı altında çalışmalarını sürdürmektedir. Böylece Müslümanların ihtiyaç duyduğu ve Bulgaristan şartlarına da uygun bir şekilde dinî hizmetleri yürütecek kadroları yetiştirmeye bin bir zorlukla devam etmektedir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Daha önce belirttiğimiz, bugün için de geçerliliğini korumaktadır, yani devlet, Müslüman cemaati ve kendilerini temsil eden Başmüftülük kurumunun ortak gayretleriyle karşılıklı saygıya dayalı ve barış içerisinde birlikte yaşama ve güvenin hâkim olduğu bir toplum oluşturma imkânı vardır. Bunun tersi ise toplumun bütün unsurlarına menfi mânâda yansıyan korku ve endişelerin uyandırılması ve beslenmesinden ibarettir. Bu yüzden devlet yönetim erkinden beklenen gündelik siyasî endişelerden uzak olarak normal ortamlarda sözlü olarak ifade edilen hususlarda siyasî irade, hatta daha doğru bir ifadeyle devlet adamlığı iradesi sergilenmesidir. Ancak bundan daha önemlisi, toplumun fertleri arasında güveni tesis edecek politikalarda devamlılığı sağlamaktır. Özellikle Bulgaristan’daki Müslümanlar, dinin fonksiyonunu doğru ve gelişime elverişli bir şekilde anlamaları sonucu sahip oldukları değer sistemleriyle kendilerine sağlanandan biraz daha fazlasını hak etmektedir. Zira azınlık olarak yaşadıkları 140 yıllık tarihleri içerisinde devlet ve vatanlarına sadakatlerini göstermişlerdir, tabii ki bu, ancak bunu yapma imkânları ellerinden alınmadığı durumlarda mümkün olmuştur.

Kaynakça

Ahmed V. S. (2005). "Bulgaristan İle Türkiye Arasındaki Bilimsel ve Kültürel İlişkilerde Medresetü'n-Nüvvâb'ın Yeri", *Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu*, Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yayınları.

Ahmed V. S. (2007). “Bulgaristan’da Müslüman-Türk Varlığının Korunmasındaki En Önemli Etken Olan İslâmî Eğitimin Geçmişi ve Bugünü”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, ed: Göksoy İ. H. ve Durak N., Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi.

Ahmed V. S. (2015). “Bulgaristan’da İmam Hatip Liseleri ve Tesirleri”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul: DEM Yayınları.

Cambazov İ. (2005). *Sofya İslâm Enstitüsü; Anılar-Belgeler*, Sofya: Davudoğlu Yayınları.

Medresetü’n-Nüvvâb (1924). *Medresetü’n-Nüvvâb: Nizâmnâme-i Esâsî, Program ve Dâhilî Talîmâtname*, Sofya: Fotinov Matbaası.

Nizâmnâme (1924). *Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Diniyye İdâre ve Teşkilâtı Nizamname*, Sofya: Fotinov Matbaası.

Nûr Muhammed K. (1924). *Ta’dîl*, Şumnu: Terakkî Matbaası.

Rehber (1932). “Gördüklerim”, *Rehber*, 9.7.1932, sayı 235, s. 3.

Şimşir B. (1986). *Bulgaristan Türkleri*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Yahimov İ. (2016). *Bulgaristan Türk Topluluğunun Etnokültürel ve Dinsel Kimliği*, Sofya: Müslümanlar Diyaneti Başmüftülüğü.

Назърска Ж. (1999). *Българската държава и нейните малцинства; 1879-1885*, София: Издателство „Лик“.

ЦДИА. Централен държавен исторически архив, ф. 165, оп. 2, а.е. 41, л. 331, 336; ф. 166, оп. 1, а.е. 888, л. 90-94; ф. 166, оп. 7, а.е. 82, л. 5, 9-10.

Ялъмов И. (2002). *История на турската общност в България*, София.

Ялъмов И. (2017). *Нови тенденции в общественото и религиозно мислене на българските мюсюлмани*, София: Висш ислямски институт.

İslamiyet Bağlamında Din – Müzik İlişisine Genel Bir Bakış

Öğr. Gör. Emre YÜCELAND

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

İslam dininin tarihi süreçleri dikkate alındığında, din – müzik dinamikleri kapsamında müziğin helal ya da haram olguları içinde tartışılması, hem müzik söylemeye (şarkı) hem de müzik çalmaya (çalgi çalma) karşı olumsuz bakış açılarının bulunması, geçmişten günümüze kadar gelen bir süreçtir. Din âlimlerinin, müziğin eğlence – meşk ve şehvet duygularını tetikleyici özelliklerinden dolayı müziği sakil olarak görmeleri ve İslamiyet’in bu gibi olguları tenkit etmesi durumları, müziğin İslam toplumu içinde boş, hafif ve yararsız işler kapsamına girmesine sebep olmuştur. Müzik ve müzik sanatı ile ilgili Resulullah’ın (s. a. v.) sözleri, müzik karşındaki tutumu ve bu sanata dair yaklaşımlarını içeren birçok rivayet de bulunmaktadır. Ülkemiz de dahil olmak üzere, diğer Müslüman ülkelerinde de müzik sanatına ait ürünlerin ortak bir din kültürünü günümüzde yansıtır olması da göz ardı edilmemelidir.

Bu çalışmada, İslam Dininin müzik sanatına olan genel perspektifi, dinin gereği olan kurallar bütünü içinde incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Müzik, İslamiyet, Hadis, Helal – Haram.

AN OVERVIEW OF THE RELATIONSHIP OF RELIGION AND MUSIC IN THE CONTEXT OF ISLAM

Abstract

When the historical processes of Islamic religion are taken into consideration, it is a process coming from the past to the present day that the discussions within the scope of religion - music dynamics within the halal or forbidden cases of music and the finding of negative views against both music singing (song) and playing music (playing the instrument). The fact that religious scholars regard music as a mystery because of their triggering qualities of leisure and lust and the fact that Islam criticizes such phenomena has caused musicality to fall into the scope of empty, light and useless activities in Islamic society. There are many rumors about the music and musical art of Rasulullah (s. a. v.) his attitude towards music, and his approaches to this art. It should also not be overlooked that the products of musical art in other Muslim countries, including our country, reflect a common religion culture today.

In this study, the general perspective of Muslim religion's music art will be tried to be examined in the whole of the rules of religion.

Key Words: Music, Islam, Hadith, Halal - Haram.

GİRİŞ

Geçmişten günümüze kadar geçen tarih süreçlerinde, toplum ve medeniyet yapılanmalarının hem sosyal hem de kültürel boyutlarında, güzel sanatların bir dalı ve kendine has bir anlam evrenine sahip olan müzik, daima önemini ortaya koymuş ve dünya tarihi boyunca yaşanan her türlü değişikliğe ayak uydurarak varlığını koruya gelmiştir. Yaşamın birçok boyutunda toplumlar ve medeniyetler birbirlerinden etkilenmiş, bu etkileşimin doğal bir sonucu olarak da birbirlerinin kültürel elemanları aracılığıyla alış - veriş içinde bulunmuşlardır. Toplumların eğitimsel, sosyal, ekonomik ve politik anlamdaki bu doğal kültürlenme süreçleri içinde müzik sanatında da etkileşimlerin yaşandığı bilinmektedir.

Müzik kelimesinin eski Yunan mitolojisine dayandırılmasıyla birlikte, müziğin tanrısı olarak mitolojik tanrı Apollon'un benimsenmesi, Hz. Davut'un bir peygamber olarak lir çalması gibi örnekler, din - müzik ilişkisi konusunda bu iki kavramın birbirleriyle ilintili olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Orta Asya'da kendi inandıkları tanrılar ile insanlar arasında bağ kurdukları düşünülen şaman din adamları, müziği dini ritüellerinde bir ana eleman olarak görmüş ve bunu çaldıkları davullarına yansıtmışlardır. Aynı şekilde Amerikan yerlileri olarak tabir edilen ve bir zamanlar kabile yaşantısı sürdüren Kızılderililer, ruhani dünyadan haber almak ya da şifa aramak için, tanrıya kurban sunma törenlerinde, kötü ruhlardan temizlenme ve bu kötü ruhların yakalanması gibi amaçlarla trans haline geçerek vurmaları çalgıların ritimlerinden yararlanmışlardır. Hindistan'da binlerce yıl önceden

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

günümüze kadar olan süreçte bir değişikliğe uğramadan/uğratılmadan rahiplerin tanrılarına adayarak söyledikleri ilahiler, Hristiyanların kendi ibadet yerleri olan kiliselerde okudukları şarkılar ve İslamiyet’te namaz vakitlerine göre belirlenmiş bir makam anlayışıyla okunan ezanın, müziğin din ile ilişki içinde olduğunun önemli kanıtları arasında bulunduğunu bizlere düşündürmektedir.

İslam dini içinde müziğin insanı Allah’tan uzaklaştıran, dünyanın zevklerine yakınlaştırıp ona müptela ettiğini savunan ve insanı dini görevlerine karşı olan sorumluluklarında tembelkârâne bir tavır içine sürüklediğini düşünen İslam alimlerinin sayısı hiç de az değildir. Ayrıca, “Güç yetirebildiklerini sesinle zillete ve meskenete düşür” (İsrâ 64) ve “Müşriklerin namazı Kâbe civarında ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibarettir”(Enfal 35) gibi ayetlerin müzik sanatının kabul görmediğine delil olarak gösterildiği de bilinmektedir. (Özkıvanç, 2010, s.53)¹. Diğer taraftan da Hz. Muhammed (s. a. v)’in, “Kur’an’ı seslerinizle güzelleştiriniz” emrinde bulunmuş olması ve ayrıca “Allah güzeldir, güzeli sever” hadisiyle de İslam Dininin estetiğe verdiği önemi ortaya koyması, ayrı bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. “Hz. Peygamber zamanında Kur’an’ın ezgilendirilmesi ile ilgili herhangi bir sorunun var olmadığı bilinmektedir. Hz. Peygamberin; Kur’an’ı güzel sesle okumaları için ümmetini teşvik etmesi, Müslümanların Kur’an’ı güzel sesle ve hoş nağmeyle okumalarına ve böyle okunan kıraatlere ilgi göstermelerine sebep olmuştur.”(Uludağ 2005: 157)².

“Allah’a götüren birçok yol vardır. Ben müzik ve semayı seçtim” diyen Mevlana gibi birçok tasavvuf ehli müzikle daima iç içe olmuşlardır. Ney özel bir enstrüman, kulluğun bir sembolü olarak görülmüş ve çıkardığı sesle dervişin inlemesi arasında analogi kurulmuştur” (Shiloah, 6275 – 78.)³

“Kendisi güzel (Cemîl) olup güzeli (Cemâli) seven yüce Sanatkâr’ın rızasına erişmek maksadıyla bu hadisten hareket eden Müslüman sanatkârlar hüsn-i hat, ebru, tezhib, mîmârî, şiir ve mûsikî gibi güzel sanatların her alanında birbirinden güzel eserler ortaya koy-muşlardır” (el-Kardavi. s. 14)⁴.

Buradan hareketle İslam dini içinde kullanılan müzik formları arasında; cami müziği, tekke müziği ve Kur’an kıraati sayılabilmektedir. Cami müziği kapsamında ezan, kamet, temcid, münacât, salâ ve tekbir formları bulunurken, tekke müziği içinde şuşul, mersiye ve Lâfza-i Celâl gibi müzikal biçimler yer almaktadır. Bunlara ek olarak, İslami sosyal yaşam çerçevesinde düşünebileceğimiz ve önemli bir yere sahip olan hac müziğini de eklemenin yerinde olacağı düşünülmektedir.

İslam dini içindeki bu müzikal formların, dinin içindeki Kutsal olanı tecrübe ve telaffuz etmesi, hakikati anlama – kavrama – bilinçlenme süreçlerine katkıda bulunması ve insanın ruhunda hissettiği dini duygulara yoğunlaşmaları bakımından da önemli görülmektedir.

¹ Hüseyin Erdem ÖZKIVANÇ (2010), “İslâm’da Müzik Üzerine Çağdaş Tartışmalar” (1930-2008), Yüksek Lisans Tezi.

² Uludağ, S. (2005).İslam Açısından Musiki ve Sema, Kabalcı Yay., İstanbul.

³ Shiloah, Ammon, “Music: Music and Religion in the Middle East”, ER, c.9, ss.6275 – 78.

⁴ Yusuf el-Kardavi, (1995), İslâm ve Sanat, s. 14.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Dini ya da din dışı müziğin, bu sanatın icrasının ve söz ile müziğin birleşmesinden oluşan şarkı formlarının zaman ya da mekan gözetmeksizin haram sayılması, bu sanata karşı bazı alimlerin katı tutumları ve yasaklar getirmiş olmalarına rağmen İslam Coğrafyasında yaşamış olan El Kindi, Fârâbî ve El-Harezmi gibi alimler, müzik sanatına dair birçok çalışma içinde bulunarak günümüze ulaşan birçok eser vermişlerdir.

“İslam medeniyetindeki müzik kuramına yönelik ilk çalışmalar Antik Yunan müzik eserlerinin tercümelerine dayanmaktadır. Bu açıdan Yunanca’dan Arapçaya çevrilen eserler nazariyat çalışmalarına tesir etmiştir. IX. ve X. yüzyılda başta El Kindi (796-874) olmak üzere Fârâbî (870-950), El-Harezmi (X. Yy) ve İbn-i Sina gibi nazariyatçılar müzik bilimi üzerine çalışmış kuramcılarının başında gelir. El Kindi’nin çalışmaları Farabi ve İbn Sina gibi kuramcılarının çalışmalarına öncülük etmesinden dolayı önemlidir. Bu dönemde ele alınan konular ağırlıklı olarak çeviriye dayalı olup, üzerinde durulan ana konular; ses fiziği, uyumlu ve uyumsuz sesler, aralıklar, dörtlü ve beşliler ve ud başta olmak üzere bazı çalgılar hakkında bilgilerden ibarettir. Kendilerinden sonra yazılan pek çok çalışma için başlıca kaynak arasında kabul edilmektedir”(Yücel, 2016,s: 302).⁵

İslam Dini İçinde Müzik Sanatı Çalışmaları

Müzik sanatı içinde nazariyat ve çözümleme çalışmalarına ağırlık veren en önemli isim el – Kindi olarak görülmektedir. Onu takip eden ve müzik kuramları üzerine eserler veren Farabi, el – Harezmi ve İhvânü’s-Safâ çalışmalarıyla öne çıkmış olan önemli kuramcılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

El – Kindî (801 – 866)

El-Kindî, yunan medeniyetinin müzik üzerine yapmış olduğu birçok çalışma eseri incelemiş, matematikçi kimliği ile müziğin matemateği üzerine çalışmış ve müziğin bilimsel yönlerinden biri olan armoni üzerine perde hesapları yapmıştır.

“Kindî, İslam dünyasında ilk olarak müziği ayrı bir alan olarak ele alan ve onun kurallarından söz eden kişidir. Bu konuda Farabi ve İbn Sina’ya öncülük etmiştir (Akan, 2015: 96)⁶. “El- Kindî, günümüze ulaşan ilk müzikal notasyon denemesini de gerçekleştirmiştir” (Çetinkaya, 2001: 52).⁷

Müziğin icrasından ya da bestelenmesinden ziyade genel olarak teorik çerçevede çalışmalar sergileyen el – Kindî’nin müzik sanatıyla ilgili birçok eseri Arapça’ya çevirdiği ve incelemelerde bulunduğu bilinen bir gerçektir. “Özellikle Grekler’e ait müzik eserlerinin Arapça’ya tercümesinden

⁵ Yücel, Haluk, IX-XV. YÜZYILLAR ARASI MUSİKİ KAYNAKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 4, Sayı: 23, Mart 2016, s. 301-323.

⁶ AKAN, Nesrin, (2015), “VII-XIII. Yüzyıllar Arası İslam Felsefesinde Müziğe Genel Bakış: El Kindi, Farabi, İbn Sina”, Kalemisi, Cilt 3, Sayı 6, Volume 3, Issue 6, s.91-101.

⁷ ÇETİNKAYA, Yalçın, (2001), İhvan-ı Safa’da Müzik Düşüncesi, İnsan Yayınları, İstanbul.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sonra yeni bir merhaleye giren müzik, bu döneme kadar soyut ve yüzeysel bir sanat olarak kalmış; bu asırda mükteseb bir kültür haline gelmiştir. Artık müzisyenin sanatının icrasında şiir, kompozisyon, tetrakort (dörtlü aralık), makam, ritim unsurlarını bildiği bir dönem başlamıştır”⁸. “Bundan dolayı el-Kindî “Grek Eserlerini Şerhedenler” ekolünün ilk temsilcisi sayılmaktadır. Zira bu dönemle birlikte müzik ilmi, artık riyâzî ilimler çerçevesinde değerlendirilmiştir”⁹. (Turabi, 2003: 68)

Geniş çalışma yelpazesine müzik sanatını da katan el - Kindî'nin müzik üzerine yazdığı eserlerinden çok azı günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. El - Kindî'nin bu eserlerini;

- a. Risale fi Hubr Ta'lif el-Elhan,
- b. Risale fi Ecza' Habarriyeb el-Musika,
- c. Risale fi'l-Luhun' dur.”

şeklinde ıralamak mümkün olacaktır. (Akan, 2015 :95)

Farâbî (870 – 950)

İslam kültür ve medeniyetinin en parlak döneminde yaşamış olan Farâbî, el – Kindî gibi birçok ilim dalında inceleme ve araştırmalar yapmış olup, bu ilimler arasına müzik sanatını da eklemiştir. Farâbî müzik ilminde gerekli olan teorik bilgilere sahip olmasının yanısıra bu sanata ait metodik çıkarımlar yapma konusunda da son derece olgun bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Fârâbî, müzik nazariyatı hakkındaki yazılarında birçok yerde "fevâsıl-ı mülâyim" ve "fevâsıl-ı gayrî mülâyim" başlıkları altında müzikte uyum ve uyumsuzluğu işin temeli ve aslı olarak tanımlamıştır. Hatta kendisi bu niyetle sesi ölçen bir alet icat etmiştir.”¹⁰ “Fârâbî, kendisinden sonraki yazarlar arasında büyük saygı ve kabul görmüş ve eserleri X. Ve XV. yüzyıllar arasında yazılan hem Arapça hem de Farsça müzik kitaplarının temel kaynakları arasında yer almıştır. Bu döneme ait müzik teorisinde Fârâbî'nin etkisi en fazla, sesin oluşumu ve yayılması, perdeler, aralıklar ve cinsler gibi konularda görülür, Safiyuddin ve Merâgalı Abdülkâdir gibi önemli şahsiyetler başta olmak üzere hemen her yazarda kendisinden alıntı ve nakillere rastlanır”¹¹ (Arslan, 2003: 233)

“Farabi müziği, teorik ve pratik olarak iki kısımda incelemiştir. Pratik musikiyi hançere, küçük dil, burun, ney ve ud gibi yapay aletlerin yardımıyla sesin icrası olarak kabul etmektedir. Teorik müziği ise mukaddime, bestekarlık ve sanatsal yaratıcılıktan elde edilen şeyler olduğunu belirtir. Farabi ayrıca

⁸ Sâmi Hâfiz, Târîhu'l-mûsîka ve'l-gınâi'l-Arabî, ts., s. 93.

⁹ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman (nşr. İhsan Abbas), III, 471.

¹⁰ Berkeşli, Mûsîki-yi Fârâbî, s. 13.

¹¹ Abdülkâdir M. (1977). Makâsîdü'l-Elhân. iht. Takî Bîneş, Tahran.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

çalgılar ve müziğin fiziksel özellikleri üzerinde durarak makamların insan psikolojisi üzerindeki etkilerini de ortaya koymuştur”.¹²

Müziğin bir tedavi yöntemi olarak da kullanılabileceğini savunan Farabi, “Türk Müziği makamlarının ruh üzerine olan etkilerini şu şekilde sınıflandırmıştır:

1. Rast makamı: İnsana sefa (neşe-huzur)
2. Rehavi makamı: İnsana beka (sonsuzluk fikri) verir.
3. Kuçek makamı: İnsana hüzn ve elem verir.
4. Büzürk makamı: İnsana havf (korku) verir.
5. Isfahan makamı: İnsana hareket kabiliyeti, güven hissi verir.
6. Neva makamı: İnsana lezzet ve ferahlık verir.
7. Uşşak makamı: İnsana gülme hissi verir.
8. Zirgüle makamı: İnsana uyku verir.
9. Saba makamı: İnsana cesaret, kuvvet verir.
10. Buselik makamı: İnsana kuvvet verir.
11. Hüseyini makamı: İnsana sükûnet, rahatlık verir.
12. Hicaz makamı: İnsana tevazu (alçak gönüllülük) verir.¹³(Koç, Başer, Kahveci , Özkara, 2016 :53)

İbn – i Sina (980 – 1037)

El – Kındi ve Farabi’den sonra müzik sanatında ciddi çalışmalar içinde bulunan diğer bir isim İbn – i Sina’dır. Farabî gibi El-Kindî’nin eserlerinden yararlanan İbn – i Sina’nın müziği bir bilim dalı olarak kabul ettiği, toplumsal kültürün bir dalı olarak saydığı ve müziği kuramsal olarak incelediği bilinen bir gerçektir. “İbni Sînâ’nın mûsikîdeki ilmî seviyesi, gerek kendi zamanında gerekse daha sonraki devirlerde birçok ilim adamının ilgi odağı olmuş ve bu eserlerindeki metotla ileri sürdüğü fikirler asırlar boyu mûsikî nazariyatçılarına rehberlik etmiştir”.¹⁴(Kolukırık, 2009 :373)

“Farabi’nin müzik sistemini genişleterek inceleyen İbn Sina, müziğin kaynağının gök cisimleri olduğunu ileri süren Müslüman Pythagorasçılar’ın aksine bu konuda mistik bir yaklaşımdan çok natüralist bir görüş ortaya koymaktadır. Nitekim bu konuda kendisine rehber edindiği Farabi de gök cisimlerinin, müzikal herhangi bir ses vermediğini söylemiştir”¹⁵.

¹² Nesrin AKAN, Kalemişi, 2015, Cilt 3, Sayı 6

¹³Karahan S. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzik Anasanat Dalı. Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi Yüksek Lisans Tezi. Tunak Ü. Tez dñş. İstanbul; 2006.

Güner SS. Müziğin Tedavideki Yeri ve Şekli. Karadeniz Araştırmaları 2007;12: 99-112.

Somaklı P. Türklerde Müzikle Tedavi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2003;15 (2): 131-40.

¹⁴ Ahmed Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış”,s. 337.

¹⁵ Arslan Terzioğlu. İbn Sina. Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: 20. S. 336, 2015.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

İbn – i Sina müzik sanatı için birçok incelemede bulunarak eserler vermiştir. Onun müziği konu edinerek kaleme aldığı kitapları;

“1- Risâle fi'l-Hurûf

2- Risâle fi'n-Nefs

3- Fî Beyâni Aksâmi'l-Ulûm Li-Hikemiyye ve'l-Akliyye

4- el-Kânun fi't-Tıbb

5- Kitâbü'l-Levâhik

6- el-Medhal ilâ Sınâ'ati'l-Mûsikî”¹⁶

şeklinde sıralanabilmektedir.

SONUÇ

Kutsal kitabımız Kur'an – ı Kerim'de müzik sanatının kesin çizgilerle çizilmiş bir günah – haram – yasak hükümleri içinde yer almadığı bilinmektedir. Müzikte insan sesinin kullanımı, çalgı sesinin kullanımı ve her ikisinin de birlikte kullanımının hangi açılardan yasak sayılması gerektiği, bu durumların olumsuzluk yaratan örneklerinin verilmesi ve yapılması kesinlikle yasak olan müzik/müziklerin neler olabileceği konusunda İslami kurallara dayanarak toplumun bilgilendirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

İslam ahlakı ve İslami düşünce bağlamında daha çok sözlü müzik içeriklerinde dinden uzaklaştıran ya da soğutan, dini duyguları incitmeyi hedef alan, insanı Allah düşüncesinden uzaklaştırmaya güdümlenmiş ve isyan duyguları barındıran kötü örneklerin sergilenmemesi gerektiğinde şüphe olmadığı bir gerçektir. Ancak müziğin bilimsel bir süreç içinde de ele alınabilmesini, insanın hem dini hem de toplumsal yaşamı içindeki her alanda özel bir hissiyat yaratma gücünü ve dini müzikler kullanılarak kişinin Allah'a olan duyguları ve inançlarını güçlendirme süreçlerini göz önünde bulundurmanın, olumlu sonuçlar vereceği düşünülmektedir.

Müzik sanatını kapsayan ayetlerin doğru bir şekilde yorumlanması, din görevlilerinin toplumu bu konuda bilinçlendirmesi ve konuya aydınlık getirmesi, İslam kültüründe müziğe ait yasakların ya da uygulanabilirlik çizgilerinin nasıl olması, hangi durumlarda uygulanması ve yasak olarak görülmesi gerektiği durumları, belirli bir anlayışla toplumumuza aktarılmasının önemli olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKLAR

¹⁶ İbni Sînâ'nın bu eserleri hakkında bilgi için bkz. Ahmed Hakkı Turabi İbni Sînâ'nın Kitâbuş-Şifâ'sında Mûsikî, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 19.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Uludağ, S. (2005).İslam Açısından Musiki ve Sema, Kabalcı Yay., İstanbul.

KARADUMAN, İrfan, “Türklerin İslam İnancı İle Şekillenen Dinî Müzik Kültürü Ve Türleri”, I. Uluslararası Güzel Sanatlar Bilimsel Araştırma Günleri,2014, Cumhuriyet Üniversitesi.

Shiloah, Ammon, “Music: Music and Religion in the Middle East”, ER, c.9, ss.6275 – 78.

Yusuf el-Kardavi, (1995), İslâm ve Sanat, s. 14.

Hüseyin Erdem ÖZKIVANÇ (2010), “İslâm’da Müzik Üzerine Çağdaş Tartışmalar” (1930-2008), Yüksek Lisans Tezi.

Yücel, Haluk, IX-XV. YÜZYILLAR ARASI MUSİKİ KAYNAKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 4, Sayı: 23, Mart 2016, s. 301-323.

TURABİ, HAKKI Ahmet, “Ebû Ya’kûb b. İshâk el-Kindî’nin Müzik Risâlelerinde Tesbit Edilen Terimler”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25 (2003/2), 65-78

Arslan, F. (2003). Safiyuddin Abdülmümin el-Urmevî er-Risâletü’ş-Şerefiyye’si.

Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi İslâm Tarihi Ve Sanatları

Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, Ankara.

Koç Meltem , Esra Başer Duygu Ayhan, Kahveci, Rabia, Özkara, Adem, “Ruhun ve Bedenin Gıdası: Geçmişten Günümüze Müzik ve Tıp”, Konuralp Tıp Dergisi 2016;8(1):51-55

Son Dönem Osmanlı Aydınına göre Gerilemenin Sebepleri ve Çözüm Yolları

Arş. Gör. Kamil ÇAYIR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

Özellikle 16. yy.’ın ortalarından itibaren başlayan ve Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadar olan süreçte Osmanlı devlet ve kamu yönetimindeki bozulma emareleri, devlet ve ilim adamlarının dikkatlerini çekmiş ve yazdıkları lâyiha ve ıslâhâtname tarzı eserlerle bunların çözüm yollarını kaleme almaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Lütfi Paşa’nın “Âsafnâme”, Mustafa Âli’nin “Nushatü’s-Selâfîn”, Hasan Kâfi Akhisarî’nin “Usûlü’l-hikem fi Nizâmi’l-âlem”, Koçibey’in “Risâle” ve Katip Çelebi’nin “Düstûru’l-amel li ıslâhi’l-halel” adlı eserleri bu alanda yazılmış dikkat çekici eserlerdendir.

20. yy’ın başlarında Osmanlı devlet ve kamu düzenindeki bozulma sebepleri ve bundan kurtuluş yollarını arayan kişilerden biri de İlahiyatçı ve Edebiyatçı kimliğe sahip olan İsmail Sıdkı Efendi’dir. İsmail Sıdkı Efendi yazmış olduğu “Hayye ale’l-intibâh” adlı eserinde Müslümanların gerilemesinin sebepleri, Müslümanların kurtuluşunun yolları, İslam’da erkek ve kadınların eğitimi, ile ilgili düşüncelerini ifade etmeye çalışmıştır.

Bu bildiride kendi eserinden hareketle İsmail Sıdkı Efendi’nin Müslümanların gerilemesine sebep olarak gördüğü hususlar ve bunlardan kurtuluş yolları hakkındaki düşünceleri aktarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Müslüman, Gerileme, Osmanlı, İnsan.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Abstract

Especially during the period starting from the middle of the 16th century until the collapse of the Ottoman Empire, the Ottoman state and public administration tried to get remedies of the disintegration clauses, state and scholars' attention with their writings and writings. In this context, Lutfi Pasha's "Âsafnâme", Mustafa Âlî's "Nushatu's-Selâtîn", Hasan Kâfî Akhisari's "Usûlü'l-hikem fi Nizâmi'l-âlem", Koçibey's "Risâle" and Katip Çelebi's The works "Düstûru'l-amel li islâhi'l-halel" are remarkable works written in this field.

At the beginning of the 20th century, İsmail Sıdkı Efendi, who had the identity of theologian and literary person, was one of the people who sought the deterioration of the Ottoman state and public order and the reasons for his salvation. İsmail Sıdkı Efendi In his book "Hayye ale'l-intibâh", which he wrote, he tried to express his thoughts about the reasons of the regression of Muslims, the ways of salvation of Muslims, the education of men and women in Islam.

In this declaration, from his own work, İsmail Sıdkı Efendi's thoughts about the reasons he saw as a cause of Muslims' retreat and the ways of salvation from them will be conveyed.

Keywords: Islam, Muslim, Decline, Ottoman, Human.

Giriş

İslam düşüncesinde İnsan, yeryüzündeki bütün mevcudâtın kendisi için yaratıldığı¹, her istediği kendisine verilen², yeryüzünün kendisine boyun eğdiği³, meleklerin secde ettiği⁴ ve en güzel şekilde yaratılan bir varlıktır.⁵ İnsanlar, yapmış olduğu hareketlere göre değerlendirilmekle birlikte⁶, kimi zaman yaratılanların en üstünü olabileceği⁷ gibi kimi zaman da hayvandan daha aşağı bir seviyede olacağı⁸ muhakkaktır. Geçmişten günümüze baktığımızda dünya hayatında; karada ve denizde meydana gelen düzensizlikler ve bozulmalarda da hep insan faktörü öne çıkar.⁹ Devletlerin ilerlemesinde olduğu gibi, gerilemesinde de yine insan faktörü ön plandadır.

XIV. yy. başlarında tarih sahnesine çıkan Osmanlı Devleti de, insan kaynağını verimli kullanabildiği ölçüde terakki etmiş, kıtalara hükmedebilmiş, kullanamadığı durumlarda da gerileme ve çöküş kaçınılmaz olmuştur. Özellikle 16. yy'ın ortalarından itibaren başlayan ve yıkılışa kadar olan süreçte Osmanlı devlet ve kamu yönetimindeki bozulmalar, devlet ve ilim adamlarının dikkatlerini çekmiş ve yazdıkları layiha ve ıslâhâtname tarzı metinlerle bunların çözüm yollarını aramaya çalışmışlardır. Bu metinlerden bazıları konu veya bölge hakkında resmi görevi olmayan kişiler tarafından kaleme alınırken bazıları da memuriyet veya teftiş sonrasında bu işle görevlendirilen kişiler

¹ Bakara, 2/29.

² İbrahim, 14/34.

³ Mülk, 67/15.

⁴ Hicr, 15/29.

⁵ Teğabun, 64/3; Tin, 95/4.

⁶ En'am, 6/132.

⁷ İsra, 17/70.

⁸ A'raf, 7/179.

⁹ Rum, 30/41.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

tarafından kaleme alınmıştır.¹⁰ Lütfi Paşa'nın “Âsafnâme”, Mustafa Âlî'nin “Nushatü's-Selâtin”, Hasan Kâfî Akhisari'nin “Usûlü'l-hikem fî nizâmî'l- âlem”, Koçibey'in “Risâle” ve Kâtip Çelebi'nin “Düstûru'l-amel li ıslâhi'l-halel” adlı eserleri bu alanlarda yazılmış dikkat çekici eserlerdendir.¹¹

20. yy'ın başlarında Osmanlı devlet ve kamu düzenindeki bozulma ve bundan kurtuluş sebeplerini arayan kişilerden biri de İlahiyatçı ve Edebiyatçı kimliğe sahip olan İsmail Sıdkı Efendi'dir. İsmail Sıdkı Efendi yazmış olduğu “Hayye ale'l-intibâh” adlı bu eserinde¹² Müslümanların gerilemesinin sebepleri, Müslümanların kurtuluşunun yolları, İslam'da erkek ve kadınların eğitimi, İslam'da Ticaret ve İslam'da Uluhiyetle ilgili düşüncelerini ifade etmeye çalışmıştır. Özellikle Müslümanların gerileme sebepleri ve kurtuluş yollarını ararken bu konuyu ayet ve hadisler ışığında ele almaya dikkat etmiştir.

Kendisi hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte eserinin mukaddime kısmında anlattığına göre İsmail Sıdkı Efendi birçok yabancı memlekette bulunmuş ve bu memleketlerle Osmanlı Devleti'ni kıyaslama imkanına sahip olmuştur. Gayrimüslim memleketleri incelediği gibi Osmanlı toprakları haricindeki Müslüman memleketleri de incelemiş, âdet ve itikatlarını tetkik etmiş ve netice olarak Müslüman memleketleri geri bırakan sebep olarak Müslümanların dîni ve şer'î itikatlarını yanlış anlamaları olduğunu tespit etmiştir. Bu konu hakkında büyük alim ve mütefekkirler eserler kaleme alır, gerçek islamî hakikatleri topluma anlatır diye ümit etse de bu yönde bir eser yazılmadığını, bir çabanın içine girilmediğini görünce kendisi vicdanının sesini dinleyerek bir eser kaleme almaya başlar. Eserini yazmaktaki amacını da “*İslamiyet'in ilerlemeye mani olmayıp bilakis ilerleme ve medeniyetin öncüsü olduğunu akli ve nakli olarak isbata çalışmak*¹³” olarak ifade eder. Ancak araya giren Balkan muharebeleri ve akabindeki yenilgi ve perişanlıklar bu eseri tamamlamasına engel olur.

Balkan muharebelerinde alınan yenilginin sebeplerini araştırdıktan sonra Müslüman kamuoyunda iki düşüncenin ortaya çıktığını farkeder: Ya Batı'nın fikir ve adetlerini memleketimizde tatbik ederek Garplaşmak, ya da eski yaşayışa geri dönerek Şarklaşmak.¹⁴ Bu iki düşünce tarzının da tamamen memlekete ve millete zararlı olduğu görüşünden yola çıkarak “Hayye ale'l-intibâh” isimindeki eserini kaleme alır. İsmail Sıdkı Efendi'ye göre gerçek kurtuluş ne Garplaşmak, ne de Şarklaşmaktır; gerçek kurtuluş yolu ölçülü olmak, yani gerçek İslamiyet'e sarılmaktır.

Bu düşüncelerle Müslümanların gerilemesinin sebeplerini arayan İsmail Sıdkı Efendi bu bağlamda şu tespitleri yapar: Yeryüzünde yaşayan bütün insanlar muhtelif kavimlere, milletlere ve dinlere ayrılmış ve her kavim, millet ve dinin mensupları hükümetlerini ilerletmek, mukaddesatını ve

¹⁰ Mübahat S. Kütükoğlu, “Layiha”, **DİA**, 2003, c.27, s.116.

¹¹ Bu eserle ve diğerleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet İpşirli, “Osmanlı Esas Yapısının Bozulması ve İslahı Çalışmaları Üzerine Bazı Gözlemler”, **Türkler**, Cilt:9, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s.839-846.; Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları İle İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: İslahatnâmeler”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cit 1, Sayı 2, İstanbul, 2003, s. 299-338.

¹² İsmail Sıdkı, **Hayye ale'l-intibâh**, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1329.

¹³ İsmail Sıdkı, **a.g.e.**, s.2.

¹⁴ İsmail Sıdkı, **a.g.e.**, s.3.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

memleketini muhafaza etmek için birçok yola tevessül etmiştir. Aralarında oluşan rekabetlerin bazıları görüşerek ve anlaşarak çözümlenirken bazıları da kanlı muharebeler neticesinde çözülebilmektedir. Ancak bu muharebelerde galip olan taraf daima ilim, marifet, sanat ve ticaretle ileri olan toplumlar olmuştur. Bu gerçeği gören toplumlar halklarını ilmi, dini, siyasi, askeri, ticari vb. sınıflara ayırarak görevleri ve işleri paylaşmış ve her bir alanda üstün olmalarına çalışmıştır.¹⁵

Müslümanlar olarak bizler gerçek kardeşliğin, insanlığın huzurunun, maddi ve manevi anlamda ilerlemenin yolunun, temizlik, terbiye ve adab-ı muaşeretin, insan ve hayvan haklarının, milletler arasında olması gereken hakiki dostluğun, kısacası bütün insanlığın refah ve saadetini gerçekleştirecek hükümlerin hepsinin İslam dininde olduğunu iddia ederken; Frenk, Japon, Rus vb. milletler medeniyet, ilim, fen, marifet, sanat, milletlerin huzuru, servet ve ticaret gibi hasletlerin kendilerinde olduğunu iddia etmektedir. Bu iki söylem arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Bizler tüm bu iyi hasletlerin İslam’da olduğunu söylerken, bizim dışımızdakiler kendilerinde olduğunu söylemektedirler. İslamiyet bütün ilim ve fenleri kendi bünyesinde toplamış, bütün insanlığın olgunlaşmasını üzerine almışken Müslümanlarda pratik olarak bunlardan hiçbirisi bulunmamaktadır. Bütün yüce hükümler Kur’an-ı Kerim sayfalarında, hadis-i şerif yapraklarında kalmış olup, Müslümanlar olarak bunları ameli safhaya geçiremediğimiz, bu mukaddes dinin hükümlerinden tam anlamıyla istifade edemediğimiz ortaya çıkmaktadır.¹⁶

Bu sebepten her ne kadar dinimizin ulviyetinden, İslamiyetin büyüklüğünden bahsersek bahsedelim, ameli olarak bunları tatbik etmedikten sonra bu rekabette kaybetmeye ve kaybolmaya mahkûm durumundayız demektir.

Dünyanın her tarafında Müslümanlar mahkum, mağlup, fakir, cahil ve memlûk iken diğerleri hâkim, galip, zengin, alim ve malik durumundadır diyen İsmail Sıdkı Efendi bunun sebepleri konusunda ileri sürülen bahaneleri ele alarak teker teker açıklar.¹⁷

Müslümanların gerilemesine coğrafyaları sebep oldu ise Rusya’da, Hindistan’da, Çin’de, Afganistan’da, Afrika’da, Avrupa’da bulunan Müslümanları örnek göstererek, farklı coğrafyalarda olmasına rağmen yine aynı durumda olduklarını, bulunduğu memleketin gayrimüslim ahalisi ilerlerken Müslümanların geri kaldıklarını söyler. Hatta Müslüman coğrafyada bulunan Rum, Ermeni ve Yahudilerin zengin ve çalışkan olmasına rağmen Müslümanların fakir ve tembel olmalarını göstererek gerilemenin coğrafya/muhit sebebiyle olduğu iddiasını çürütür.

Yine gerilemenin dini sebepten dolayı olduğu iddialarına ise şiddetli şekilde karşı çıkarak meselenin İslam’ın yanlış anlaşılmasından, her şeyin esbabına teşebbüs etmeden kendiliğinden meydana geleceği düşüncesinin varlığından kaynaklandığını söyler. Müslümanların kendilerini cansız bir ağaç yerine koyup her şeyi Allah’tan beklemelerinin, daha açık tabirle Allah’ı kendilerine hizmetçi

¹⁵ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.5.

¹⁶ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.6-7.

¹⁷ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.10-11.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

görmelerinin, her şeyi dua ile olup biter düşüncesinde olmalarının yanlışlığını söyler. Tasavvuftaki “terk-i dünya”¹⁸ düşüncesinin de şer-i şerife mugayir olduğunu söyleyerek Müslümanların gerileme sebeplerinden birinin de bu “terk-i dünya” düşüncesi olduğunu savunur.

Yine bu cümleden olarak İsmail Sıdkı Efendi “*Ezmanın tagayyuru ile ahkam tagayyür eder*”¹⁹ mecelle kaidelerini de hatırlatarak zamanın değişmesine rağmen halen ilim ve marifetin kıymetini ve meziyetini takdir edemeyişimizi, ticaret, sanat ve iktisadın ehemmiyetini anlamadığımızı veya anlamak istemediğimizi de sözlerine ekler.²⁰

Müslümanların sadece %10-15’inin okuyup yazdığını, sair milletlerde ise bu oranın %80-90’larda olduğunu söyleyerek bu keyfiyetin kemiyeti, sayıca olan çokluğu sıfıra indirdiğini, bir milyon cahil ve talim bilmeyen askere sahip olmaksızın dört yüz bin muallim askere sahip olmanın yerinde olacağını ifade eder.

Netice olarak İsmail Sıdkı Efendi, Müslümanların çöküşü ve Osmanlıların mağlubiyetlerinin “*Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. (Bununla beraber) Allah çoğunu affeder.*”²¹ Ayetinde de belirtildiği üzere ilim ve irfandan nasipsiz, dini ve vatani hislerden yoksun olmalarından kaynaklandığını söyler. Müslümanların ve Osmanlıların düştüğü bu durumdan çıkmasını ise “*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah’ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir, siz asla haksızlığa uğratılmazsınız.*”²² ayetinin emrine itaat ve inkıyad ile ilahi farzları eda etmekten geçtiğini belirtir.²³

Yine bu konuda “*Allah tek bir ok sebebiyle üç kişiyi cennete koyar: Onu yapan; yeter ki bunu hayır maksadıyla yapsın, atan, atana ulaştıran*”²⁴ ve “*Allah yolunda bir gece nöbet tutmak, gündüzü oruç tutulan gecesini ibadet edilen bin geceden hayırlıdır*”²⁵ hadis-i şeriflerini delil göstererek Müslümanların bu yönde çaba göstermesi gerektiğini, bu işlerle uğraşmanın Müslümanlara beş vakit namaz gibi farz olduğunu ve bu yönde çaba gösterenlerin de hem dünyada hem de ahirette nail-i mükafat olacaklarını söylüyor.

İhtiyaç maddelerini Fransa, İngiltere, Almanya vs. ülkelerden ithal etmenin çözüm olmadığını belirtirken bunun bir beka sorunu olduğunu da hatırlatır. Şayet Avrupa otomobil, top, tüfek, zırhlı ve

¹⁸ Terk-i dünya: dünyanın kalbi oyalayacak şeylerinden el etek çekmek, münzevi bir şekilde yaşamak

¹⁹ Zamanın değişmesi ile birlikte bazı hükümlerin değişebileceğinin mümkün olması.

²⁰ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.12.

²¹ Şura 42/30.

²² Enfal 8/60.

²³ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.13-14.

²⁴ Tirmizi, Fedailü'l-Cihad, No:1637.

²⁵ Ahmed B. Hanbel, I, 61 (433).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sair medeni gereçler vermeyip boykot yapacak olursa ilk çağlardaki elbisesiz, ayakkabısız insanlardan farkımız kalmayacağını vurgular.

İsmail Sıdkı Efendi kahvelerde ve kıraathanelerde tavla, domino oynayan, vaktini zevk u safaya harcayan gençlere, nargile fokurdatan ihtiyaçlara, kendilerini ehl-i takva olarak tanıtır tekkelerde vakit geçiren dervişlere, milleti irşad etmeyen ulemaya, “*yardımlaşın*” ayetinin gereğini yerine getirmeyen zenginlere ve süs ve sefahet peşinde koşan kadınlara seslenerek her türlü fedakarlığı yaparak vatandaşlık görevini yapmanın zamanının geldiğini hatırlatıyor.²⁶

Kur’an-ı Kerim’de geçen “*Yeryüzüne sâlih kullarım varis olacaklardır*”²⁷ ayet-i kerimesindeki “sâlih” kullardan kastedilen mananın sadece namaz kılıp oruç tutan kimseler değil, memleketi güzel bir şekilde idare eden ve adaletli olan kimseler olduğunu söylerken maalesef güzel bir yönetim sergilenmediğini ve bunun neticesinde de ilahi kanun icabı memleketin düşman eline geçtiğini ifade eder ve bu sözlerini de “*Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez.*”²⁸ Ayet-i kerimesi ile temellendirir.²⁹

“Bize dünya lazım değil, ahiret lazım” gibi sözleri de temelsiz bularak bu gibi sözlerin milleti miskinliğe ve uyuşukluğa sevkettiğini, dünya olmadan ahiretin de olmayacağını, memleket imar olunmadıktan sonra dinin de tam anlamıyla ifa edilemeyeceğini, İslamiyeti muhafaza etmek istenilirse bunun yolunun memleketi muhafaza etmekten geçtiğini söyleyerek Hz. Peygamber’in hicret hadisesine de bu nokta-i nazardan bakılması gerektiğini söyler.³⁰

Osmanlı şehirleşmesine de eleştiri getiren İsmail Sıdkı Efendi “*Mescidlerinizi sade, şehirlerinizi gösterişli yapın*”³¹ emri olmasına rağmen Osmanlı şehirlerinde bu yönde bir çalışma yapılmayıp asırlar önceki haliyle kaldığından muzdarip olduğunu ifade eder. Hatta daha da ileri giderek “*Köylere yerleşenler, kabire yerleşenler gibidir*”³² hadisini kendisine dayanak yaparak şehirlerle irtibatı olmayan köylerde oturmanın dinen caiz olmadığını söyler. Osmanlı memleketinde şehirleşme olmamasının sorumlusunu da sadece hükümette aramamak gerektiğinden bahisle millet olarak da bu yönde bir gayretin olmadığından da şikayetini dile getiriyor.³³

İsmail Sıdkı Efendi Osmanlı’yı felaketten ve esaretten kurtaracak, Osmanlı’ya eski şerefini yeniden kazandırıp Avrupalılarla rekabet eder hale getirebilecek kişileri altı sınıfa ayırır.³⁴

²⁶ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.18.

²⁷ Enbiya, 21/105.

²⁸ Ra’d, 13/11.

²⁹ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.20.

³⁰ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.21.

³¹ İsmail Sıdkı Efendi bu sözü Hadis-i şerif olarak aktarmasına rağmen bu mealde bir hadis bulunmamıştır.

³² Buharî, el-Edebü’l-Müfred, nr.579.

³³ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.21.

³⁴ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.24-45.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Birincisi: Alimler, hakîmler ve kanun koyuculardır. Alimler, peygamber varisleri olmaları sebebiyle³⁵ yaşadıkları devirdeki insanlığın rehberi konumundadır. Ulemanın hiçbir kuvvetten korkmaması, daima hakkı söylemesi, akçeli işlerle ilgilenmemesi ve sair insanları tekfir etmekle uğraşmaması gerekir. Ancak yaşanan devirde bu gibi ulemanın sayısı yok denecek kadar azdır. Bu durum sadece Osmanlı ülkesine has olmayıp, Hindistan, İran, Mısır, Afganistan gibi memleketlerde de bu vasıflarda bir ulema yoktur. Şimdiki alimlerin çoğu üç-beş nahiv ve mantık kaidelerini ezberleyip, ilmi bu ezberlerinden ibaret sayarak kürsülerde din namına konuşup milleti ifsad etmektedirler. Bu duruma gelmesine sebep ise şer’î ilimlerin tahsilinde yapılan hatalardır. Medrese köşelerinde 15-20 yıl boyunca dirsek çürüten kişilere ne öğrendikleri sorulsa sarf, nahiv ve dinsizlere ve sapkınlara karşı İslamı müdafaa etmek için ilm-i kelim, ilm-i mantık ve hikmet okuduklarını söylerler. Fakat bunu söyleyenlerin çoğu arapça yazmak, konuşmak ve arapça yazılmış eserleri anlamaktan acizdirler. Ayrıca *“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır”*³⁶ ayetinden anlaşıldığı üzere ulema diğer din mensuplarını da İslam’a davet etmekle mükelleftir. Halbuki yabancı bir lisan bilmeden bu davetin yapılması imkansızdır. Beşyüz-altıyüz kuruş için 12 senede 15-20 talebeye basit sarf ve nahiv kaidelerini öğretip, sonra da *“vazifemi eda ettim”* anlayışında olmak ulemaya yakışmayan bir davranıştır. Hakîmler Müslümanların ahlakını ve maneviyatını yükselten şahsiyetlerdir. *“Kendisine hikmet verilene pek çok hayır verilmiştir”*³⁷ ayetinde işaret olunan hakîm kimseleri yetiştirmeyip Avrupa hakîmlerini ve feylesoflarını taklit etmek maazallah insanı dinden çıkarabilir. Zamane fukahası da *“Düerde şöyle, İbn-i Abidin’de böyle”* gibi taklitçilikten öte gidememiş, Fransa ve İtalya kanunlarını nakl ve tercüme etmekten öte gidememiştir. Halbuki Müslümanları kurtaracak şey İslam’ın aslı olan ilm-i fihri tam anlamıyla bilecek fakihlerin varlığıdır.

İkinci sınıf Siyasiler, Kumandanlar ve Amirallerdir. Almanlar, Ruslar ve birçok devletin ilerlemesi kendi içlerinde siyaseten temayüz etmiş birkaç kişinin kurduğu plan ve çizdikleri yol neticesinde olmuştur. Fakat Osmanlı’da tam manasıyla ehil siyasetçiler yetişmediği için iş ehliyesiz kişilere kalmış ve devlet bu hale gelmiştir. *“Çocuklarınıza ok atmayı öğretin”*³⁸ hadisine uyararak çocuklarınıza ilk okuldan başlayarak askerliğe ait fikirler, usüller öğretmeliyiz. Bu yönde çalışırsak Allah yardım eder, fakat askerlikten kaçır, askeri erkanımız da tavla ve domino başında vakit geçirirse çöküş muhakkak olur.

Üçüncü sınıf, Doktorlar, Kimyagerler ve Astronomlardır. Hz. Peygamber *“Ey insanlar tedavi olun, Allah Teâla Hazretleri, her ne hastalık indirmişse onun devasını da indirmiştir. Tek bir hastalığın ilacı yoktur o da ihtiyarlıktır.”*³⁹ Bu hadise göre tedavi lazım ve vacib ise bunu icra edecek doktorlar, ve ilaçları hazırlayacak kimyagerlerin olması da aynı şekilde vaciptir. Halihazırda Osmanlı payitahtında

³⁵ Tirmizi, İlim, 19, (2683).

³⁶ Nahl, 16/125.

³⁷ Bakara, 2/269.

³⁸ Kenzü’l-ummâl, 45324.

³⁹ Ebu Dâvud, Tıbb 1, (3855); Tirmizi, Tıbb, 2.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

tek tük Müslüman doktor bulunurken taşrada neredeyse yok gibidir. Şeyhülislam, hocalar, vekiller hastalıklarını tedavi ettiriyor ama bu tedavi esnasında kullandıkları Viyana’dan Paris’ten gelen ilaçlarda hangi maddelerin olduğuna dikkat etmiyorlar. Oysa ki Hz. Peygamber; “*İlim iki kısımdır, beden ilmi ve din ilmi*”⁴⁰ buyurarak “Beden ilmi”ne de dikkat çekmişken maalesef Müslümanlar bu düsturu esas almamışlardır.

“*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?*”⁴¹ ve “*Hesabı bilmeniz için ona (aya) birtakım menziller takdir eden O’dur.*”⁴² Gibi ayetleri anlayıp Müslümanlara anlatabilmek, tefsir edebilmek için astronomi ilmini bilip öğretecek insanlar yetiştirmek de Müslümanlara fardır. Ki bu sayede Kur’an-ı Kerim hakkıyla anlaşılabilir ve din ve dünyamızı tamir etmek mümkün olsun.

Dördüncü sınıf, Tarihçiler, Coğrafyacılar ve İktisatçılardır. “*Sizden önce nice (milletler hakkında) ilâhî kanunlar gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin dolaşın da (Allah’ın âyetlerini) yalan sayanların âkıbeti ne olmuş, görün*”⁴³ ve benzer ayetler⁴⁴ ile “*Ümmetimin seyahati Allah yolunda cihaddır*”⁴⁵ gibi hadislerde yeryüzünü gezmeye, tarih ve coğrafya ilmini tahsil etmeye işaret edilmektedir.

“*İktisad eden darlık çekmez*”⁴⁶ hadisi ile Hz. Peygamber ilm-i iktisadın ne kadar önemli ve ne kadar gerekli olduğunu beyan etmiştir. Şayet devletçe de gelir ve giderler göz önüne alınıp harcamalar ona göre yapılırdı şimdiki gibi borçlu ve fakir hale düşülmezdi. “İktisatlı olun” emrinin gereği yerine getirilseydi şimdi frenklerin esiri olmaz, biz çalışıp onlar sefasını sürmezdi.

Beşinci sınıf, Hatipler, Edebiyatçılar ve Yazarlardır. Hz. Peygamber “*Şiirde hikmet vardır*”⁴⁷ hadisiyle hitabetin, şiirin insanlara olan tesirini bildirmektedir. Milletlerin, devletlerin ilerlemesine hizmet eden sınıfların biri de şairler, edibler ve hatiplerdir. Kimi zaman olur ki, paranın, top ve tüfeğin yapamayacağı işleri hatipler, edibler, şairler yapabilir. “*Din nasihatı*”⁴⁸ hadisindeki nasihatı tam anlamıyla yapabilmek için güzel sözler ve açık ifadeler kullanmak gerekir. İfade kötü ve kapalı olursa anlatılmak istenen şey ne kadar yüce olursa olsun dinlenilmez, dinleyenler bıkar.

⁴⁰ Bu söz, Muhammed Rebhâmî’nin Riyâd’ün-Nâsîhîn kitabında [Trc. A. Faruk Meyan, İstanbul, 1980, s. 584] hâdis-i şerif olarak bildirilmekle birlikte Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’nin Mevduat’ül-ulûm kitabında [Sad. Mümin Çevik, İstanbul, 1966, cild I, s. 262] ve Burhaneddin Ez-zernucî’nin Ta’lîm’ül-Müteallim kitabında [Trc. Ali Kara, İstanbul, 2008, s. 37] İmam Şâfiî’nin sözü olarak geçmektedir.

⁴¹ Enbiya, 21/30.

⁴² Yunus, 10/5.

⁴³ Al-i imran, 3/137.

⁴⁴ En’am, 6/11; Yusuf, 12/109; Nahl, 16/36; Hacc, 22/46; Neml, 27/69; Ankebut, 29/20; Rum, 30/9,42; Sebe, 34/18; Fatır, 35/44; Mü’min, 40/21,82; Muhammed, 47/10.

⁴⁵ Ebu Davud, Cihad, 6.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, 1/447.

⁴⁷ Buhârî, Edeb 90; Ebü Dâvud, Edeb 95, (5010); Tirmizî, Edeb 69, (2847); İbnu Mâce, Edeb 41, (3755).

⁴⁸ Müslim, İmân, 95.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Altıncı sınıf ise Mühendisler, Sanatkarlar ve Tüccarlardır. Devletleri, milletleri birbirine bağlayan, tanıttıran ticarettir. Aynı şekilde İslam’ın tanınması da ticaret dolayısıyla olmuştur. Yahudiler dünyanın hiçbir yerinde kabul görmeyen bir toplum olmasına rağmen halen ırklarını ve dinlerini muhafaza etmeleri ticarete verdikleri önemle mümkün olabilmiştir. Fakir hükümetler ve milletler, zengin hükümetler ve milletlerin esiri olurlar. Ticaret yoluyla fethedilen ülkeler, siyaset yoluyla da fethedilmiş demektir.

“*Cuma namazı kılınca yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin*”⁴⁹, “*Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur.*”⁵⁰ “*Dürüst, sözüne ve işine güvenilen tüccar, nebiler, siddıklar ve şehitlerle beraberdir.*”⁵¹ gibi ayet ve hadislerde ticaret meselesinin önemi anlatılmasına rağmen hal-i hazırda güzel iş yapar tüccarlar, müteşebbisler olmadığı gibi bu işin ilmini öğretecek Ticaret okulları da yok. İşin en garip tarafı da ticaret hakkında bu kadar ayet ve hadis varken bunları tefsir edip bu işin ehemmiyetini anlatan, teşvik eden kimseler de yok.⁵²

Daru’l-islam ve Daru’l-harbde ticari muameleler arasındaki farklılıklara bakıldığında da Müslümanlara geniş bir alanın açıldığı görülmektedir. Daru’l-islam’da içki satmak, kumar oynamak, faiz almak vb. gibi şeyler yasaklanmışken Daru’l-harbde bunlar helal oluyor. Bu farklar hesap edilince ticaret hususunda serbest hareket olan yabancı memleketlere gitmenin kârlı bir iş olduğu görülüyor. Ticarete sarılmak, diyar diyar gezmekle emrolunduğu halde tekkelerde, medreselerde vakit geçirip, memuriyet peşinde koşan müslümanların haddi hesabı yoktur. Artık bir an önce kendimize gelerek, kahvelerde, şurada burada vakit geçirmeyi bırakarak hep birlikte ticarete, sanata sarılmayı, millet ve namus düşmanı Avrupalıları ülkemizden uzaklaştırmalı ve kovmalıyız.⁵³

Sonuç

Sonuç itibarıyla İsmail Sıdkı Efendi Müslümanların gerileme sebebinin Müslümanların kendilerine rehber olarak gönderilen Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in öğretilerinden uzaklaşmaktan kaynaklandığını, eğer kurtuluş ve tekrar ilerlemenin çaresi aranıyorsa bunun Batı’da veya şurada burada değil yine Kur’an ve Hz. Peygamber’i doğru anlamaktan geçtiğini savunur. Yanlış örneklerden ve anlayışlardan yola çıkarak İslam’ın terakkiye mani olduğuna dair düşünceyi de reddederek İslam’ın ilerleme ve medeniyetin öncüsü olduğunu akli ve nakli deliller ışığında ispat etmeye çalışır.

KAYNAKÇA

- Kur’an-ı Kerim

⁴⁹ Cuma, 62/10.

⁵⁰ Bakara, 2/198.

⁵¹ Tirmizî, Büyü, 4; İbn Mâce, Ticâret, 1.

⁵² İsmail Sıdkı, a.g.e., s.96-102.

⁵³ İsmail Sıdkı, a.g.e., s.102-103.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları İle İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cit 1, Sayı 2, İstanbul, 2003
- İsmail Sıdkı, **Hayye ale'l-intibâh**, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1329.
- Mübahat S. Kütükoğlu, “Layiha”, **DİA**, 2003, c.27.
- Mehmet İpşirli, “Osmanlı Esas Yapısının Bozulması ve Islahı Çalışmaları Üzerine Bazı Gözlemler”, **Türkler**, Cilt:9, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.

IV. OTURUM/ IV. SESSION
30 Eylül 2018 Saat: 11:00- 12: 30
30 September 2018 Time: 11:00- 12: 30
MODERN SOSYAL BİLİMLER ÇERÇEVESİNDE
İNSAN TASAVVURU

MOLLA MUHAMMED CELALÎ SALONU
Oturum Başkanı/ Session Moderator
Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

İslamî Edebiyatta Salavat
Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

İslam Düşüncesinde Bireyin Din Eğitime Verilen Önem
Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK

Ahmed-i Hânî'nin Eğitim Faaliyetleri
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR

Nurettin Topçu Düşüncesinde İnsan Tasavvuru
Dr. Öğr. Üyesi Mirpenç AKŞİT

Dindarlık ve Önyargı: Tasavvufun
Önyargı Üzerindeki Muhtemel Etkisi
Arş. Gör. Kenan ALPARSLAN

İslamî Edebiyatta Salavat

Doç. Dr. Abdulhadi TIMURTAŞ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Özet

İnsan düşüncesinin tezahür ettiği en önemli husus hiç kuşkusuz edebiyattır. Edebiyatın bütün alanlarında inançları ve dini görmek mümkündür. Arap edebiyatında İslam inancının tezahür ettiği edebî türe İslamî edebiyat denilmektedir. İslami edebiyatın önemli bir unsurunu da dua teşkil etmektedir. Duanın da ezkâr, evrâd, ahzâb, münacat ve salavât gibi unsurları bulunmaktadır. Bu unsurların her biri dua edebiyatında önemli başlıklar teşkil eder. Eski birçok edebiyat tarihçisi ile edebiyat eleştirmeni bunları nesir edebiyatının önemli unsurları arasında saymıştır. Biz de yaptığımız araştırmada bu kanaate vardık.

Esas olarak bir müminin Peygamber (s.) için Allah’tan salât etmesini istemesi dua, rahmet ve istiğfârdır. Böylesi bir salât haddi zatında mümin kulu Allah’a yaklaştıran bir ibadettir. Bu şekilde Hz. Peygamber’e salavât getirirken bunun mümini Allah’a yakınlaştırdığı saikiyle Allah ve Resulünün emrini yerine getirdiği için Allah’ın kendisine rahmet etmesinin yolunu açmış olur.

Hz. Peygamber’e salavât getirme edebiyatı Allah’a yönelik bir hitaptır. Bu hitabın temel üç unsuru bulunmaktadır; a- aktaran; salavât getiren mümin, b- aktarılan Allah c- Hz. Peygamber. Nitekim bu üç unsur arasında sıkı bir bağ vardır. Çünkü mümin Hz. Peygamber’e salavât getirmeyi, Allah’tan isteyeceği maddi ve manevi ihtiyaçları için vesile kılmaktadır.

Ayrıca Hz. Peygamber’e salavât okumanın iki boyutu vardır: Salavât getirmekle Hz. Peygamber’i övme boyutu ile salâtı Allah’tan herhangi bir şeyi istemek için vesile ve şefaathçi kılma boyutu. Yani salavât hem Hz. Peygamber’i övmektir hem de onu vesile etmek suretiyle Allah’a yönelmektir. Salavâtın temel öğeleri şunlardır:

- Giriş, “Allahumme salli ‘ala Muhammed” gibi ifadelerden oluşur.
- Kendisine salavât getirilen Hz. Peygamber’in övülmesi,
- Allah’a maddi ve manevi ihtiyaçları arz etmek suretiyle yönelmek.

Anahtar Kelimeler: İslamî Edebiyat, Dua, Salavat, Medih, Hz. Muhammed

SALAWAT IN ISLAMIC LITERATURE

Summary

Literature is the most important point that human thought manifests. It is possible to see beliefs and religion in all areas of literature. The literary genre that reflects the Islamic faith in Arabic literature is called Islamic literature. An important element of Islamic literature is prayer. Prayer also has elements such as ezkâr, evrâd, ahzâb, münacat and salavât. Each of these elements constitutes important titles in prayer literature. Many ancient literary historians and literary critics have counted them as important elements in prose literature. So we came to this conclusion in our research.

Praying literature to the Prophet is an appeal to Allah. There are three basic elements of this kind of prayer: a- transmitting believer. b- The transferred Allah c- Prophet. Indeed, there is a close connection between these three elements. Because the believer makes a prayer for the Prophet and provides the material and spiritual needs of Allah.

There are also two dimensions to praying to the Prophet: The size of praise and praise of the Prophet, and the size of the prayer to make Allah the occasion to seek anything from Allah. The basic elements of salawat are:

- a. The introduction consists of expressions such as den Allahumme salli ’ala Muhammed’.
- b. The Prophet brought him salavât. Praise the Prophet.
- c. To address God with material and spiritual needs.

Key Words: Islamic Literature, Prayer, Salavat, Medih, Hz. Mohammed

Giriş

Dua, başta edebiyat olmak üzere dünyanın farklı kültür ve inançlarında çok büyük bir yer kaplamıştır. Kültürel anlamda genelde din, özelde duanın kullanılagelen kavramlardan şiirler, atasözlerinden deyimlere kadar edebiyata yansımıştır.¹ Aynı durum Arap edebiyatı ve kültürü için de geçerlidir. Gerek şiirde olsun gerek mektup, atasözleri, hikâye, makâme gibi nesir edebiyatının türleri olsun hepsinde bol miktarda dua örneklerine rastlanmaktadır. Bunun yanında özel dua mecmualar da oluşturulmuş ve temel Arap edebiyat kaynaklarında da büyük yer almıştır.

Arap edebiyatında, şiir veya nesir gibi edebi metinlerin türleri arasında hiciv, methiye, mersiye, gazel, vasıf, züht, naat gibi türler çokça ele alınıp tartışılmıştır. Ancak neredeyse her edebi metinde açıkça görüldüğü halde ve önemli bir yer almasına karşın dua, Arap edebiyat tarihçileri tarafından incelenmeye değer bulunmamış ve her nedense göz ardı edilmiştir. Dua ancak diğer edebi türlere hizmet eden, onları tamamlayan bir unsur olarak görülmüştür.

Modern Arap edebiyat eleştirmenleri de edebiyat tarihçileri gibi duayı büyük bir çekingenlikle züht edebiyatıyla ilişkilendirerek işlemeye çalışıp onu müstakil bir edebi tür olarak görmemişlerdir. Oysaki dua, şiir ve nesire ait kimi edebi metinlerde küçük bölümlerle yer aldığı gibi, bazen de müstakil şiir ve nesir yazılarında da yer almaktadır.

¹ Mustafa Tekin, *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*, Rağbet Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2012, s. 95.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Duayı edebi türlerden züht içinde değerlendiren ve sonraki gelişmeleriyle zühdün bir uzantısı olan tasavvuf edebiyatı içinde gören Zekî Mubârek, M. ‘Abdulmun‘im Hafâcî gibi araştırmacılar olmuştur. Oysaki meseleye daha detaylı bakıldığı zaman duanın önemli birçok yönden zühtten ayrıldığı görülecektir. Bunun en belirgin yönü muhatap farklılığıdır. Gerek şiir olsun gerek nesir olsun edebi metinler ikisi de beşer olan ben ve diğer arasında bir ilişki üzerine kurulu iken, dua metinlerinde beşeri olan ben ve aşkın olan yüce rab arasında bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla aşkın olan ilaha yönelik hitap tarzı mahlûk olan beşere yönelik hitap tarzından çok farklıdır. Zira züht kulun dünyayla ilişkisi noktasında dikkatli ve hassas olmasını sağlayarak onu ahirette kendisini bekleyen iyilik ve güzelliklere yönlendiren nasihat ve öğüt anlamında iken, duada muhatap tamamen farklıdır ve aşkın bir varlıktır. O da yüce yaratıcı olan Allah’tır. Züht edebiyatında muhatap kul iken dua edebiyatında yaratıcı olan Allah’tır.²

Dua edebiyatında kul, içten bir yalvarışla dinî veya dünyevi bir ihtiyacı gidermek üzere rabbine sesleniyor. Yine kul, bu edebiyat aracılığıyla rabbinin muhabbet ve rızasını onu görmeyi ve ona yakın olmayı, resulünün ve evliyalarının sevgisini kazanmak üzere rabbine yöneliyor. Ancak bu yakarışlar, Allah’a yakın olma ve O’nu müşahade etme makamına denk gelecek ve yakışacak güçte ve güzellikte bir üslup ile yapılmaya gayret ediliyor.

Aynı zamanda dua edebiyatını, züht edebiyatının devamı niteliğinde olan tasavvuf edebiyatı kategorisinde ele alanlar da olmuştur.³ Yukarıda da belirtildiği gibi züht edebiyatı zamanlama bakımından tasavvuf edebiyatından önce ortaya çıktı. Tasavvuf edebiyatına nazaran züht edebiyatının gelişimi daha hızlı gerçekleşmiş ve türleri yönüyle de daha zengin görülmektedir. Züht edebiyatı hicri III. asır ile IX. asır arasında hızlı bir gelişim kaydetmiş ve neticede tasavvuf edebiyatının oluşumuna öncülük etmiştir.⁴ Ancak tasavvuf tam olarak olgunlaşıp zühdü de içine alacak şekilde bağımsız bir disiplin halini aldığından günümüz kimi edebiyat tarihçileri ile eleştirmenleri manzum dualar dâhil onu hep tasavvuf edebiyatı içinde ele almışlardır.

Duanın, ezkar, evrad, ahzab ve münacat gibi türlerinin yanında salavat da önemli bir dua türü olarak yer almaktadır. Çalışmamız duanın türleri arasında salavatla sınırlıdır. Bu yüzden duanın diğer türlerine değinilmeyecektir.

Salavât

Esas itibariyle *salât* kalça kemiğine denilir. İnsan veya dört ayaklı canlılar için belinin orta kısmı için de kullanılır. Aynı zamanda çoğu dilciye göre *salâ* dua, kutlama, rahmet, bereket ve yüceltme manasına gelmektedir. Çoğulu *salavât*tır.⁵

²Ahmed ‘Ubeydilî, *el-Hitâbu ‘ş-şî‘riyyu ‘s-sûfiyyu ‘l-Mağribî fi ‘l-karneyn es-sâbi‘ ve ‘s-sâmin el-hicriyeyn*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Câmî‘atu ‘l-Hâc Lahdar Kulliyetu ‘l-Âdâb ve ‘l-‘ulûmi ‘l-İnsâniyye, Bâtine/Cezayir, 2005, s. 27-29.

³Örnek olarak bkz. Zekî Mubârek, *et-Tasavvufu ‘l-İslâmî fi ‘l-edeb ve ‘l-ahlâk I-II*, Dâru ‘l-Cil, Beyrut, ts., II, 394; Muhammed ‘Abdulmun‘im Hafâcî, *el-Edeb fi ‘t-turâsi ‘s-sûfi*, Mektebetu Ğarîb, Kahire, 1980, s. 70-72.

⁴et-Tâhir Bûnâbî, “Neşetu ve tatavvuru ‘l-edebi ‘s-Sûfi fi ‘l-Mağribî ‘l-Evsat”, *Mecelletu Havliyâti ‘t-turâs*, Cezayir, 2004, Sayı: 2, s. 13. (13-30)

⁵el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali, el-Feyyûmî, *el-Misbâhu ‘l-munîr*, Mektebetu Lubnan, 1987, s.132; Ebu‘l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, (thk. A. Dervîş, M. el-Misrî) Mu‘essesetu ‘r-Risâle, 2. bs, Beyrut 1993, s. 552-553.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Doğrusu, sözlük anlamıyla *salât*, dua, şer’î manasıyla belli erkân ve heyetleriyle kılınan namaz demektir. Dini manadaki namaz ibadeti farz edilmezden önce ve şer’î anlamıyla *salânın* ne manaya geldiğini bilmeyen Arapların onu dua manasında kullanmaları *salâ* kelimesinin gerçek ve yaygın olarak dua anlamında kullanıldığını göstermektedir.⁶

Salât eylemi özne ve nesnesine göre farklı anlamlara gelir: Buna göre genel olarak Allah’ın salâtı, rahmet, meleklerin salâtı istiğfâr ve müminlerin salâtı duadır. Özeldense, Allah’ın Peygamber’e salâtı bol rahmettir, Allah’ın Peygamber (s.) dışındaki beşere salâtı ise rahmettir, beşerin Peygamber’e salâtı hayır duasıdır, meleklerin ve insanların insanlara salâtı istiğfardır.⁷ Aşağıdaki âyetlerde de olduğu gibi salât sözcüğü dua ve rahmet anlamında kullanılmıştır. “*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin.*”⁸ “*O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size merhamet edendir.*”⁹ Ayrıca, konu Hz. Peygamber olunca genellikle salât kelimesiyle birlikte selâm da kullanılmaktadır.

Belli erkân ve heyetleri olan namaz manasındaki ibadete *salât* denilmesi küllün cüzüyle isimlendirilmesi kabilindedir.¹⁰

Salât Kur’an’da, beş vakit namazları¹¹ ikindi namazı¹² cuma namazı¹³ cenaze namazı¹⁴ din¹⁵ okuma¹⁶ dua¹⁷ namazın kılındığı yerler¹⁸ gibi manalarda kullanılmıştır.¹⁹

Bir müminin Peygamber (s.) için Allah’tan salât etmesini istemesi yukarıda da belirtildiği gibi dua, rahmet ve istiğfardır.²⁰ Böylesi bir salât haddi zatında mümin kulu Allah’a yaklaştıran bir ibadettir. Bu şekilde Hz. Peygamber’e salavât getirirken bunun mümini Allah’a yakınlaştırdığı saikiyle Allah ve Resulünün emrini yerine getirdiği için Allah’ın kendisine rahmet etmesinin yolunu açmış olur.

Hz. Peygamber’e salavât getirme edebiyatı Allah’a yönelik bir hitaptır. Bu hitabın temel üç unsuru bulunmaktadır; a- aktaran; salavât getiren mümin, b- aktarılan Allah c- Hz. Peygamber. Nitekim bu üç unsur arasında sıkı bir bağ vardır. Çünkü mümin Hz. Peygamber’e salavât getirmeyi, Allah’tan isteyeceği maddi ve manevi ihtiyaçları için vesile kılmaktadır. Nitekim el-Kandûsî (ö. 1861) Hz. Peygamber’e salavât getirmeyi şöyle tasvir eder: Mümin, “Allahım! Hz. Muhammed’e salât et” dediği

⁶ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, s. 553.

⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an* I-XXIV, (thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî) Muessesu’r-Risâle, Beyrut, 2006, XVII, 213-214.

⁸ el-Ahzâb 33/56, el-Bakara, 2/157, et-Tevbe, 9/99-103.

⁹ el-Ahzâb 33/43.

¹⁰ İsmâ’îl b. İshâk el-Kâdî, *Fadlu’s-salâti ‘ala’n-Nebiy*, (thk M. Nâsiruddîn el-Albânî) el-Mektebu’l-İslâmî, Dimaşk, 1963, s. 82-83; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Cilâ’u’l-efhâm fi fadli’s-salâti ve’s-selâm ‘alâ hayri’l-enâm*, (thk. Zâi’d Ahmed en-Neşîrî) Dâru ‘Âlemi’l-Fevâ’id, Mekke, 1425, s. 161-167; er-Râğib el-İsfahanî, *Mufredâtu el-fâzi’l-Kur’an*, (thk: Safvân ‘Adnân Davûdî) Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 1992, s. 491; el-Kefevî, *el-Kulliyât*, s. 553.

¹¹ el-Bakara, 2/3.

¹² el-Mâ’ide, 5/106.

¹³ el-Cumu’a, 62/9.

¹⁴ et-Tevbe, 9/84.

¹⁵ Hûd, 11/87.

¹⁶ el-İsrâ, 17/110.

¹⁷ et-Tevbe, 9/103.

¹⁸ en-Nisâ, 4/43.

¹⁹ Salât sözcüğünün Kur’an-daki semantik tahlili için bkz. Ahmet Genç, *Kur’an’da Salât Kavramının Semantik Tahlili*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2008.

²⁰ er-Râğib el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 491; el-Kefevî, *el-Kulliyât*, s. 553.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

zaman Allah’a bir çağrıda ve seslenmede bulunmuştur. Bunun cevabı da Allah tarafından şöyle gelir: “Ey kulum! Talebin yerine getirilmiştir. Ben senin yanındayım. En büyük ismim olan habibimin ismiyle bana seslendin, ne istersen iste yerine getirilecektir. Seni eli boş göndermem.” Allah’ın bu kelamından sonra Peygamber (s.) şöyle der: “Ey Allah’ım, efendim ve mevlam! Kulun falan beni vesile ederek Senden ihtiyacını talep ediyor.” Allah şöyle buyurur: “Ey habibim! Onu senin hatırına verdim. Her kimi seni anmaya sana salât getirmeye muvaffak ettiysem kendisine hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiç kimsenin aklından geçmediği nimetler veririm ve denizköpüğü kadar olsa dahi günahlarını bağışlarım.”²¹

Bu şekilde Hz. Peygamber’e salavât okumanın iki boyutu vardır: Salavât getirmekle Hz. Peygamber’i övme boyutu ile salâtı Allah’tan herhangi bir şeyi istemek için vesile ve şefaathane kılma boyutu vardır. Yani salavât hem Hz. Peygamber’i övmektir hem de onu vesile etmek suretiyle Allah’a yönelmektir. Her iki durumda da Hz. Peygamber’in Allah katındaki büyük ve yüksek derecesini gösterir.

Salavâtın temel öğeleri şunlardır:

- a. Giriş, “Allahumme salli ‘ala Muhammed” gibi ifadelerden oluşur.
- b. Kendisine salavât getirilen Hz. Peygamber’in övülmesi,
- c. Allah’a maddi ve manevi ihtiyaçları arz etmek suretiyle yönelmek.

Hz. Peygamber’in adının anıldığı zamanlarda ve ilahi bir emir olarak herhangi bir vakitte ona dua etme manasındaki salât ise genellikle "aleyhi's-salatu ve's-selâm" veya "sallallahu ‘aleyhi ve sellem" şeklinde yerine getirilir. Böyle dua etmeye "salavât getirme", Arapça’da ise "tasliye" denir; bu duadan söz edilirken "salvele" kısaltması kullanılır.²²

Kur’an’ın da bir emri olan Hz. Peygamber’e salavât okuma örnekleri hemen hemen tüm hadis kaynaklarında yer alır. Bazı âlimler de bu hadisleri bir araya getirerek me’sur salavât mecmualarını oluşturmuştur. Yûsuf en-Nebhânî (ö. h. 1350) de Hz. Peygamber’e salavât getirmenin meşruiyeti, sevabı, adâbı ve örnek salavât şekillerine dair 40 hadis-i şerife yer vermiştir.²³

Gerek tarikat şeyhleri olsun gerekse bazı âlimler olsun me’sur salavât kalıplarına bazı ilaveler yaparak kendilerine has yeni ve farklı salavât örnekleri oluşturarak mürit ve takipçilerine bir virt olarak okumalarını istemişlerdir. Bu değişikliklerin daha çok Hz. Peygamber’in evsafi veya salavâtın sayısı ile ilgili olduğu, kimi zaman da asıl salavât metinlerinin dışına çıkıldığı görülmektedir. Yûsuf b. İsmâ‘îl en-Nebhânî bu salavâtlardan 70 tanesini bir araya getirerek faydaları ve okuma adabı ile ilgili bilgi vererek onları açıklamıştır.²⁴ Ayrıca en-Nebhânî, Hz. Peygamber sevdası âlimlerin oluşturduğu ve *Salavâtu’s-senâ’/ Peygambere övgü salavatları* şeklinde isimlendirilen 50’den fazla âlime ait salavât

²¹ Muhammed bin el-Kâsım el-Kandûsî, *Şarabu ehli’s-safâ fi’s-salâti ‘ale’n-Nebiyi’l-Mustafâ*, Dâru’l-Hudâ, Cezâir, 2008, s. 31.

²² Mehmet Suat Mertoğlu, “Salâtü Selâm”, *DİA*. Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, IIIVI, 23-24.

²³ Yûsuf b. İsmâ‘îl en-Nebhânî, *Salavâtu’s-senâ’ ‘alâ Seyyidi’l-enbiyâ’*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 16-23.

²⁴ Yûsuf b. İsmâ‘îl en-Nebhânî, *Efdalu’s-salavât ‘alâ Seyyidi’s-sâdât*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 33-104.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

örneklerini bir araya getirmiştir.²⁵ Daha çok mutasavvıflar tarafından inşa edilen salavâtlar, mecmua haline getirilmiş²⁶ ve anlaşılmaları için birçok şerh, talik ve haşiyeler de yazılmıştır.

Ehl-i Sünnet'in tasavvuf çevrelerinde günlük bir virt haline getirilen Muhammed b. Sûleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465)'ye ait *Delâ'ilu'l-hayarat* adlı salavat kitabı bu mecmuaların başında gelmektedir.

Me'sur salavatlar nesir şeklinde olmakla birlikte kimi manzum örnekleri de vardır.²⁷

Salavâta Dair Yaygın Eserlerden Bir Kaçı

- Ebû İshâk İsmâ'îl b. İshâk el-Ezdî, (ö. 282/895) *Fadlu's-salâti 'ale'n-Nebiyi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

- Ebû Bekir Ahmed b. 'Ömer b. 'Âsım, (ö. 287/900) *Kitâbu's-salâ 'ale'n-Nebî*, (thk. Hamdî 'Abdulmecîd es-Selefi) Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimaşk, 1995.

- Ebu'l-Fadl el-Kâdî 'Iyâd b. Mûsâ b. 'Iyâd, (ö. 544/1149) *es-Salâtu 'ale'n-Nebiy ma'ânihâ ahkâmuhâ fadâ'iluhâ*, Dâru'l-Muhtârî'l-İslâmî, Kahire, ts.

- Muhammed b. 'Abdurrahmân b. 'Ali en-Numeyrî, (ö. 544/1149), *el-İ'lâm bi fadli's-salâti 'ala'n-Nebiyi ve's-selâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

-Ebu'l-Kâsim Halef b. 'Abdumelik b. Beşkuvâl, (ö. 578/1182) *el-Kurbe ilâ Rabbi'l-âlemîn bi's-salâti 'alâ Seyidi'l-murselîn*, (thk. Seyyid Muhammed Seyyid ve Hallâf Mahmûd 'Abdussamî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, (ö. 751/1350) *Cilâ'u'l-efhâm fî fadli's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm*, (thk. Zâid Ahmed en-Neşîrî) Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, ts.

- Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414) *es-Silatu ve'l-Buşer fî's-salâti 'alâ hayri'l-beşer*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

- Muhammed b. Suleymân el-Cezûlî, (ö. 870/1465) *Delâ'ilu'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fî zikri's-salât ale'n-nebiyyi'l-muhtâr*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2004.

- Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân es-Sahâvî, (ö. 902/1496) *el-Kavlû'l-bedî' fî's-salâti 'ala'l-habîbi's-şefî'*, Muessetu'r-Reyyân, Kâhire, 2002.

- 'Abdulhak el-Hâşimî (ö. h. 1362), *Kitâbu'l-Eerba'in fî's-salâti ve's-selâmi 'alâ Seyyidi's-sikaleyn*, el-Mağrib, ts.

- Muhammed b. el-Kâsim el-Kandûsî, (ö. 1861) *Şarâbu ehli's-safâ fî's-salâti 'ale'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, Dâru'l-Hudâ, el-Cezâir, 2008.

²⁵ en-Nebhânî, *Salavâtu's-senâ'*, s. 41-152.

²⁶ Tasavvuf erbâbı arasında yaygınlaşan salavatlar için bkz. Hür Mahmut Yücer, “Tarikat Geleneğinde Salavât-ı Şerife ve Müstakimzâde'nin Şerh-i Evrâd-ı Kâdirî adlı Eseri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 6 [2005], Sayı: 15, s. 255-264, ss. 253-288.

²⁷ Manzum salavat örnekleri için bkz. Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *es-Silatu ve'l-buşer fî's-salâti 'alâ hayri'l-beşer*, Semâh li'n-Neşr, Dimaşk, 2008, s. 175-181.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

- ‘Abdulhamîd b. Bâdîs, (ö. 1940) *es-salâtu ‘ale’n-Nebîyy*, Mektebetu İbn Bâdîs, yy. 2006.²⁸

Salavata dair eser yazma geleneği özellikle Fas ve Cezayir gibi Kuzey Afrika ülkelerinde çok yaygındır. Bu coğrafyada hazırlanan eserlerin bir listesini yayınlayan Muhammed el-Menûnî 63 esere yer vermiştir.²⁹ Başta Kuzey Afrika bölgesi olmak üzere İslâm dünyasında oldukça yaygın olan salavâtlardan biri ‘Abdusselâm b. Meşîş (ö. 626/1228)’in inşa ettiği ve *Salavât-i Meşîşîyye* olarak bilinen salavâttır.³⁰ Konumuzu bu örnekle bitirmek istiyorum.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مَنْ مِنْهُ انشَقَّتِ الْأَسْرَارُ، وَانْفَلَقَتِ الْأَنْوَارُ، وَفِيهِ ارْتَقَتِ الْحَقَائِقُ، وَتَنَزَّلَتْ غُلُومُ آدَمَ فَأَعْجَزَ الْخَلَائِقُ، وَلَهُ تَضَاعَلَتِ الْفُهُومُ فَلَمْ يَدْرِكْهُ مِنْهَا سَابِقٌ وَلَا لَاحِقٌ، فَرِيَاضُ الْمَلَكُوتِ بَزْهَرِ جَمَالِهِ مَوْئِقَةً، وَحِيَاضُ الْجَبْرُوتِ بِفَيْضِ أَنْوَارِهِ مُتَدَفِّقَةً، وَلَا شَيْءَ إِلَّا وَهُوَ بِهِ مَنْوُطٌ، إِذْ لَوْلَا الْوَاسِطَةُ لَذَهَبَ كَمَا قِيلَ الْمَوْسُوطُ، صَلَاةُ تَلْيِيقٍ بِكَ مِنْكَ إِلَيْهِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ. اللَّهُمَّ إِنَّهُ سُرُّكَ الْجَامِعُ الدَّالُّ عَلَيْكَ، وَحِجَابُكَ الْأَعْظَمُ الْقَائِمُ لَكَ بَيْنَ يَدَيْكَ.

اللَّهُمَّ الْحَقِّقِي بِنَسَبِهِ، وَحَقِّقِي بِحَسَبِهِ وَعَرَّفْنِي إِيَّاهُ مَعْرِفَةً أَسْلَمَ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الْجَهْلِ، وَأَكْرَحَ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الْفَضْلِ. وَاحْمَلْنِي عَلَى سَبِيلِهِ إِلَى حَضْرَتِكَ حَمَلًا مَحْفُوفًا بِنُصْرَتِكَ، وَأَقْذِفْ بِي عَلَى الْبَاطِلِ فَادْمَعْهُ، وَزَجِّ بِي فِي بَحَارِ الْأَحَدِيَّةِ، وَانْشَلْنِي مِنْ أَوْحَالِ التَّوْحِيدِ، وَأَغْرِقْنِي فِي عَيْنِ بَحْرِ الْوَحْدَةِ، حَتَّى لَا أَرَى وَلَا أَسْمَعُ وَلَا أَجِدُ وَلَا أَحْسِسُ إِلَّا بِهَا، وَاجْعَلِ الْحِجَابَ الْأَعْظَمَ حَيَاةَ رُوحِي، وَرُوحَهُ سِرًّا حَقِيقَتِي، وَحَقِيقَتَهُ جَامِعَ عَوَالِمِي، بِتَحْقِيقِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ، يَا أَوَّلَ يَا آخِرَ يَا ظَاهِرَ يَا بَاطِنَ، اسْمِعْ نِدَائِي بِمَا سَمِعْتَ بِهِ نِدَاءَ عَبْدِكَ زَكْرِيَا، وَانْصُرْنِي بِكَ لَكَ، وَأَيِّدْنِي بِكَ لَكَ، وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَخَلِّ بَيْنِي وَبَيْنَ غَيْرِكَ، اللَّهُ، اللَّهُ، اللَّهُ، اللَّهُ ((إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ))، ((رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا)).

“Ey Allah’ım! Bütün sırların ve bütün nurların O’nun zatından zuhura geldiği, hakikatlerin O’nun varlığında toplandığı, Âdem’e ait ilimlerin kendisine indirilip mahlûkatı aciz bıraktığı, idraklerin hakkında sönük kalıp zayıfladığı böylece, biz beşerin ne öncekileri ne de sonrakileri onu idrak edemediği, Melekût bahçesinin O’nun cemâlinin çiçeği ile şenlendiği, Ceberût âleminin havuzları O’nun nurlarının feyzi ile fişkirdiği, “vasıta olmaz ise mevsût da gider” sözü mucibince O’na bağlı olmayan hiçbir şeyin olmadığı zata salât eyle. Öyle bir salât ki, şanına layık, Senden ona onun ehil olduğu şekilde olsun. Ey Allah’ım! Muhakkak o, Seni gösteren her şeyi kuşatan sırrındır. Senin önünde duran en büyük perdendir.

Ey Allah’ım! Beni Resûlullah’ın nesebine dâhil eyle ve şerefının hakikatine vakıf eyle. Allah’ım! Cehalet yollarına düşmekten selâmette kalacağım ve lütfunun kaynağından doyasya içeceğim bir bilgi ile onu bana tanıt. Beni Cenabi Zatınıza giden onun yoluna desteğinize mazhar olmuş bir şekilde yönlendir. Beni bâtil üzerine fırlat ki onu ortadan kaldırayım. Beni ehadiyyet denizlerine at.

²⁸ Daha fazla bilgi için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Cilâ’u’l-efhâm fî fadli’s-salâti ve’s-selâm ‘alâ hayri’l-enâm*, (thk. Zâi’d Ahmed en-Neşîrî) Dâru ‘Âlemi’l-Fevâ’id, Mekke, 1425, s. 6-11 (tahkik edenin önsözü)

²⁹ Muhammed el-Menûnî, “Muellefât Mağribiyye fi’s-salâti ve’t-teslîmi ‘alâ hayri’l-berîyye”, *Da’vetu’l-hak*, Rıbât, 1997, Sayı: 176, s. 20-31.

³⁰ Tasavvuf çevrelerinde fazilet ve sevabına inanılarak çokça okunan bu salavâtın üzerine çok sayıda şerh ve talikler yazılmıştır. Aynı zamanda ilgili salavât anlaşılmasa da orijinal metniyle Arap olmayan Müslümanlar tarafından okunduğu gibi çok sayıda dile de çevrilmiştir. 30 civarında olduğu tespit edilen bu şerhlerin birkaçı şöyledir: Muhammed el-Harrûbî (ö. 963/1555) *Miftâhu’l-makâm li-fehmi mâ ‘abbara ‘anhu fi tasliyetihî*’s-Şeyh Mevlânâ ‘Abdusselâm; Ebû Tayyib Hasan b. Yûsuf b. Mehdi ez-Zeyyâtî (ö.1023/1614), *Şerhu’s-Salâti’l-Meşîşîyye*; ‘Abdurrahmân b. Muhammed el-Fâsî (ö.1036/1627), *Ta’lik ‘ala’s-Salâti’l-Meşîşîyye*; ‘Abdul‘azîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720), el-İbrîz; Muhammed b. ‘Abdurrahmân ez-Zikrî (ö.1144/1731), el-İlmâm ve’l-İlmâm min Buhûri ‘ilmi mâ tadammenethu Salâtu’l-Kutb ‘Abdusselâm; Ahmed b. ‘Abdulvehhâb el-Vezîr (ö. 1146/1733), *Şerhu’s-Salâti’l-Meşîşîyye*; ‘Abdurrahmân b. Muhammed el-‘Ayyâşî (ö.1149/1736), *Şerhu’s-Salâti’l-Meşîşîyye*; Mustafa b. Kemâluddîn el-Bekrî (ö. 1162/1749), Kurûmu ‘Arîşî’t-tehânî fi’l-ikelâm ‘alâ Salavâti İbn-i’l-Dânî; Muhammed b. ‘Abdusselâm İbn Hamdûn el-Bennânî (ö. 1163/1749), *Şerhu’s-Salâti’l-Meşîşîyye*; Şu‘ayb b. İsmâ‘îl el-Keyyâlî (ö. 1172/1759), *Şerhu’s-Salavâti’l-Meşîşîyye*; ‘Abdurrahmân b. ‘Abdullah Ebu’l-Hayr es-Suveydî (ö.1200/1786), *Şerhu’s-Salavâti’l-Meşîşîyye*; Muhammed Tâhir b. Muhammed Lâlezârî (ö.1204/1789), *Kevkebu’d-Durri fi Şerhi Salâti’l-Meşîşîyye*; ‘Abdullah b. İbrâhîm el-Mirganî (ö. 1207/1792), *Nefahâtu’l-kudsiyye mine’l-Hadreti’l-Abbâsiyye fi Şerhi’s-Salâti’l-Meşîşîyye*; İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725), *Şerh-i Salavât-ı İbn-i Meşîş*; Titus Burkhardt (1908-1994), *The Prayer of İbn Mashîsh*. (bkz. ‘Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmi‘u’s-ş-şurûhi ve’l-havâşî I-III, el-Mecme‘u’s-Sakâfi, Ebudabi, 2004, II, 1145-1149)

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Beni bir çırpıda tevhidin çamurlarından çıkarıp vahdet denizinin hakikatinde öyle bir gark eyle ki yalnız onunla göreyim, işiteyim, bulayım ve idrak edeyim. Hicab-ı a‘zamı (Resulullah’ı) benim ruhumun hayatı kıl. Onun ruhunu benim hakikatimin sırrı kıl. İlk hakkı gerçekleştirmek suretiyle onun hakikatini âlemlerimi bir araya getiren kıl. Ey her şeyden önce olan İlk, ey her şeyin varlığı kendisinde son bulan Son, ey varlığın da hiç şüphe olmayan Aşikâr, ey varlığı gizli olan Gizli! Kulun Zekeriya (a.s.)’ın duasını neyle kabul etmiş isen benim duamı da kabul buyur. Bana seninle ve Senin için yardım eyle. Beni Seninle ve Senin için destekle. Kendinle beni cem eyle. Senden başkası ile aramızı ayır. Allah, Allah, Allah. “Her halde sana o Kur’ân’ı farz kılan seni muhakkak belirlenen bir zamana kadar geri getirecektir.”, “Ey Rabbimiz! Bizlere katından bir rahmet ihsan eyle ve bizim için işimizden bir doğruluk hazırla.”³¹

Sonuç

Duanın, ezkâr, evrâd, ahzâb ve münacat gibi türlerinin yanında salavat da önemli bir dua türü olarak yer almaktadır. Miktarının çokluğu ve içerdiği söz sanatı nazara alındığında salavatın edebi bir tür olarak nitelenmeyi hak ettiği görülecektir. Salavat hem duaların başında hem sonunda, yer alarak duanın bir unsuru oluşturmaktadır, hem de müstakil eserlerde çok sayıda kalıp ve biçimleriyle duadan bağımsız bir unsur olarak da görülmektedir.

Hz. Peygamber’e salavât okumanın iki boyutu olduğu tespitine varılmıştır: Salavât getirmekle Hz. Peygamber’i övme boyutu ile salâtı Allah’tan herhangi bir şeyi istemek için vesile ve şefaathî kılma boyutu. Yani salavât hem Hz. Peygamber’i övmektir hem de onu vesile etmek suretiyle Allah’a yönelmektir.

Kaynakça

Mustafa Tekin, *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*, Rağbet Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2012.

Ahmed ‘Ubeydilî, *el-Hitâbu’s-şî‘riyyu’s-sûfiyyu’l-Mağribî fi’l-karneyn es-sâbi‘ ve’s-sâmin el-hicriyeyn*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Câmî‘atu’l-Hâc Lahdar Kulliyetu’l-Âdâb ve’l-‘ulûmi’l-İnsâniyye, Bâtine/Cezayir, 2005.

Zekî Mubârek, *et-Tasavvufu’l-İslâmî fi’l-edeb ve’l-ahlâk I-II*, Dâru’l-Cîl, Beyrut, ts.

Muhammed ‘Abdulmun‘im Hafâcî, *el-Edeb fi’t-turâsi’s-sûfi*, Mektebetu Ğarîb, Kahire, 1980.

et-Tâhir Bûnâbî, “Neşetu ve tatavvuru’l-edebi’s-Sûfi fi’l-Mağribi’l-Evsat”, *Mecelletu Havliyâti’t-turâs*, Cezayir, 2004, Sayı: 2, (13-30)

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali, el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-munîr*, Mektebetu Lubnan, 1987.

³¹ en-Nebhânî, *Efdalu’s-salavât*, s. 62-63.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, (thk. A. Derviş, M. el-Mısrî) Mu'essesetu'r-Risâle, 2. bs, Beyrut 1993.

Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* I-XXIV, (thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî) Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2006.

İsmâ'îl b. İshâk el-Kâdî, *Fadlu's-salâti 'ala'n-Nebiy*, (thk M. Nâsiruddîn el-Albânî) el-Mektebu'l-İslâmî, Dimaşk, 1963.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Cilâ'u'l-efhâm fî fadli's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm*, (thk. Zâi'd Ahmed en-Neşîrî) Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, Mekke, 1425.

er-Râğib el-İsfahanî, *Mufredâtu el-fâzi'l-Kur'an*, (thk: Safvân 'Adnân Davûdî) Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1992.

Ahmet Genç, *Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Tahlili*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2008.

Muhammed bin el-Kâsim el-Kandûsî, *Şarabu ehli's-safâ fi's-salâti 'ale'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, Dâru'l-Hudâ, Cezâir, 2008.

Mehmet Suat Mertoğlu, “Salâtü Selâm”, *DİA*. Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, IIIVI, 23-24.

Yûsuf b. İsmâ'îl en-Nebhânî, *Salavâtu's-senâ' 'alâ Seyyidi'l-enbiyâ'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Yûsuf b. İsmâ'îl en-Nebhânî, *Efdalu's-salavât 'alâ Seyyidi's-sâdât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Hür Mahmut Yücer, “Tarikat Geleneğinde Salavât-ı Şerife ve Müstakimzâde'nin Şerh-i Evrâd-ı Kâdirî adlı Eseri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 6 [2005], Sayı: 15, (253-288).

Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *es-Silâtu ve'l-buṣr fî's-salâti 'alâ hayri'l-beşer*, Semâh li'n-Neşr, Dimaşk, 2008.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Cilâ'u'l-efhâm fî fadli's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm*, (thk. Zâi'd Ahmed en-Neşîrî) Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, Mekke, 1425.

Muhammed el-Menûnî, “Muellefât Mağribiyye fi's-salâti ve't-teslîmi 'alâ hayri'l-beriyye”, *Da'vetu'l-hak*, Rîbât, 1997, Sayı: 176, (20-31).

'Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-şurûhi ve'l-havâşî* I-III, el-Mecme'u's-Sakâfi, Ebudabi, 2004.

İslam Düşüncesinde Bireyin Din Eğitime Verilen Önem

Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Özet

İslâm dini, başlangıçtan itibaren bir eğitim-öğretim faaliyetidir. Din, bir fert ve toplum gerçeği olup, manevi hayatı zenginleştiren, derinleştiren faktörlerin başında gelir. Çünkü insan eğitimle şekillenir, eğitimle kabiliyetler ortaya çıkarılarak beceriler geliştirilir. Medeniyetler tarih boyunca eğitilmiş insan topluluklarının omuzlarında yükselmiş ve insanoğlu bilmediğini öğrenmek, daha faydalı hale gelebilmek ve hizmetlerde kaliteye ulaşabilmek için de devamlı eğitimle uğraşmıştır. Esasen insandaki araştırmacılık ruhu, bilmediğini öğrenme merakı kendisini devamlı eğitim-öğretim olayının içine itmiştir. Dolayısıyla din bireyin hayatı için ne kadar önemli ise, din eğitimi ve öğretimi de genel eğitim ve öğretim içinde o derece önemlidir. Dinin esasını fert ve topluma doğru bir şekilde öğretmek, kabiliyetleri geliştirmek, dengeli ve sıhhatli kişilik sahibi fertlerden müteşekkil bir toplum oluşturmak için, din öğretimini de içine alan din eğitimi önem arz etmektedir. Zira İslâm düşüncesinde, insan telakkisinin sistemleştirilmesi ve kendine özgü bir terminoloji ile ortaya konulması onun aldığı eğitimle doğru orantılıdır. Din olgusu birey ve toplum hayatında vazgeçilmez bir olgudur. İslam dini vahyin, sünnetin, aklın, bilimin ve sanatın ışığında yorumlanan, etik ve estetik değerleri ön plana çıkaran bir eğitim anlayışıyla bellendirilmiştir. Öte yandan dini görmezden gelerek hayatı anlamlandırmak, hayatı görmezden gelerek de dini yorumlamak gibi bir mantığın günümüz dünyasında var olma şansı yoktur. Ahlaki yozlaşmanın bireysel ve toplumsal etkilerini örnekleriyle her gün gözlemlediğimiz bir dönemde sağlıklı, yeterli ve etkili bir din eğitimine duyulan ihtiyaç, akıl sahibi her insanın kabul edeceği bir gerçektir. Bu bakımda örgün ve yaygın din eğitiminde, ailede ve sosyal çevredeki tutum ve davranışları araştırmak, incelemek, tespitler yapmak ve önerilerde bulunmak İslam düşüncesinin temel görevleri arasındadır.

Bu bildiride; İslam düşüncesinde bireyin din eğitimine, fert, aile ve toplum açısından verilen önem üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Din Eğitimi, Fert, Aile, Toplum

THE IMPORTANCE GIVEN TO THE RELIGIOUS EDUCATION OF INDIVIDUAL IN ISLAM

Abstract: The religion of Islam is an activity of education from the start. Religion, as an individual and social reality, comes at the top of the factors enriching and deepening the spiritual life. It is because human being is shaped, his skills are developed and his capabilities are discovered via education. Throughout the history, civilizations have risen on the shoulders of trained human communities and human beings who have been engaged in continuous education to learn what they do not know, to become more useful, and to reach the quality in services. As a matter of fact, the researcher spirit of human being and his curiosity towards unknown things has pushed him, continuously, into education and training process. Therefore, religious education is important for the general education and training system to the degree that religion is important for individual life. The religious education, which includes the religious training also, is important for teaching the essence of religion to individuals and societies in a true way, developing the capabilities, and creating a society composed of balanced and healthy individuals. Because, in Islamic thought, the systemization of human being’s understanding and its presentation in a distinctive terminology is directly proportional to the education he receive. Therefore, the phenomenon of religion is an irrevocable phenomenon within the lives of individual and society. We need to comprehend the religion of Islam through an understanding of education which interprets it in the lights of revelation, Sunnah, reason, science and arts, and which puts forward the ethical and aesthetical values. On the other hand, there is no chance of existence, in the present world, for a logic making sense of the life by ignoring the religion or interpreting the religion by ignoring the life. The need for a healthy, adequate and effective religious education at a time, in which we are observing every day the examples of the individual and social influences of moral corruption, is a reality that every human being with a mind can accept. In this regard, it is one of the basic duties of Islamic thought to make investigations, examinations, observations and suggestions on and about the attitudes and behaviors in formal and informal religious education, family and social environment. From this thought, it is going to be focused within this presentation on the importance given, from the point view of the individual, family and society, to the religious education of the individual in Islamic thought.

Keywords: Religion, Religious Education, Individual, Family, Society

1. Giriş

İlk insandan beri eğitimin önemi artarak devam ede gelmiştir. Globalleşen, sınırların kalktığı dünyamızda, bireylerin temel yeterliliklere haiz olması, bilgiye ulaşabilmesi ve iyi bir kariyer elde edebilmesi için eğitim, çağımızın en önemli ihtiyaçlarından biri olmuştur. Zira bir toplumun gelişmişlik düzeyi, onun eğitim düzeyini ortaya koyar. Geçmişle geleceğini bağlamak isteyen, kültürünün öğelerini sürdürmek ve varlığını devam ettirmek isteyen toplumlar için, formal ya da informal, örgün ya da yaygın, her türlü eğitim vazgeçilmez bir durumdur. Çünkü eğitim; kişilerin karakterlerini geliştirir, onları dürüst bireyler yapar; özgüveni, sorumluluğu, dürüstlüğü ve doğru davranışları kazandırır.

İnsanın tarih boyunca en önemli uğraşlarından biri de eğitim olayı olmuştur. Çünkü birey eğitimle şekillenir, eğitimle kabiliyetler ortaya çıkarılarak becerileri geliştirilir. Tarih boyunca medeniyetler eğitilmiş insan topluluklarının omuzlarında yükselmiştir. İnsanoğlu bilmediğini öğrenmek, daha faydalı hale gelebilmek ve hizmetlerde kaliteye ulaşabilmek için devamlı eğitimle

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

uğraşmıştır. Esasen insandaki araştırmacı ruhu, bilmediğini öğrenme merakı kendisini devamlı eğitim-öğretim olayının içine itmiştir (Tetik, 2007, 20). O halde eğitim, bilen bilmeyene doğru yolu göstermesi, onun elinden tutmasıdır. Diğer bir ifadeyle; Bir şeyi kademe kademe, tedrici ile kemaline erdirmektir. (Yazır, 1971, I, 64).

Eğitim sadece bireysel yöne tahsis edilemeyecek çok yönlü bir programdır. Nihayetinde insan topluluklarının oluşturduğu çevreden bağımsız bir eğitim tasavvur edilemez. Eğitim bireyi toplumsallaştırarak kendisine toplumun değerlerini ve toplumsal kuralları, normlarını çeşitli yollarla öğretmek onu toplumun bir ferdi haline getirir. Kişinin yaşadığı toplumda yeteneklerini, tutum ve davranış biçimlerini geliştirerek bireyi yaşama hazırlar (Tezcan, 1997, 3). Bu süreçte insanı etkileyen çevresel etmenlerin tümü, eğitimin sosyal yönünü oluşturur. Pedagoglar bireyin fizyolojik, biyolojik ve ruhsal yönleri üzerinde durarak ayrıca toplumsal eğitime olan ihtiyacını ortaya koymuşlardır. Sosyal yönü ile eğitim aynı zamanda nesiller arası bağlantıyı kurarak, bir neslin maddi ve manevi mirasını bir sonraki nesle aktarmaktır. Zira insan kendi kabiliyetlerini kendi kendine geliştirme yeteneğine sahip değildir. Onların gelişmesi için sosyal yönlü bir eğitime ihtiyaç duymaktadır. Çünkü kabiliyetler öğrenim ile gelişir. İnsan bu yönü ile başkalarının yardımına her zaman ihtiyaç duymaktadır (Mengüşoğlu, 1971, 43). Bu yönüyle birey, yaşamının sonuna kadar öğrenmek, kendisinin ve başkalarının tecrübelerini toplamak, değerlendirmek ve faydalanmak zorunda olan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm dini de başlangıçtan itibaren bir eğitim-öğretim faaliyeti olup, öğrenme, öğretme, eğitime, yetiştirme ve olgunlaştırma dinidir. İslâm düşüncesinde din, bir fert ve toplum gerçeği olup, manevi yaşamı zenginleştiren, derinleştiren faktörlerin başında gelir. Din, bireylerin yaratılış amacına uygun olarak kendini sosyal bir çevrede sürekli geliştirme ve amacına ulaşmada bir rehber görevi görmektedir. Dinin bu denli fonksiyonel olduğunu fark eden insanoğlu, tarihinin hiçbir döneminde dinden ve dinin sunmuş olduğu eğitim ve öğretilerden uzak yaşamayı tercih etmemiştir. Zira din eğitimiyle tanışmamış fertlerin hep bir açıdan nakıs bir yetişmeye maruz kalacakları ve bu tablonun gerek fertlerin gerekse toplumun maddi ve manevi refahını derinden sarsacağı muhakkaktır. Bu açıdan din eğitiminin öteden beri insan hayatından tecrit edilemeyecek şekilde hayatini sürdüren önemli bir unsur olduğunu pekâlâ söyleyebilmek mümkündür.

2. Din Eğitiminin Önemi

İslâm dini müntesiplerinin kültürlerini dünyaya varıştan son nefesi verinceye kadar derinden etkileyerek şekillendirmiştir. Ayrıca toplumun birliğinin muhafazası ve devamı için, sahip olunan bu dini değerlerin ve kültürün yeni yetişmekte olan nesle aktarım mecburiyeti bulunmaktadır ki bu kutsal dinin işlevlerinden bir diğeri de bu hususları temin etmektir. Bu amaca sağlam adımlarla varabilmenin yegâne yolu da genel eğitim içinde önemli bir yeri olan din eğitimi vermektir.

Din eğitimine yeteri düzeyde önem vermeyen toplumların, dışarıdan gelen öğretileri sorgulamadan benimseyeceğini, kültürünü ve tarihini gerektiği gibi anlatamayacağını ve varlığını

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sürdürmede zorlanacağını söylememiz yanlış olmasa gerektir. Bu noktadan bakıldığında, hem aile hem de yaygın-örgün din eğitimi ve öğretiminin önemi ortaya çıkmaktadır. Zira din eğitimi adına yaşanan olumsuzlukların giderilebilmesinde en önemli görevler bu görevleri üstlenen müesseselere düşmektedir. Dinin özünden kaynaklanan sevgi, hoşgörü ve müsamaha prensipleriyle oluşturulacak bir din eğitimi anlayışının aileden başlayarak diğer din eğitimi kurumlarında devam ettirilmesi, hem inancın manevi desteğini hisseden insanların, hem de toplumun her kesimine kucak açan din eğitimcileri ve görevlilerinin yetişmesine zemin hazırlayacaktır.

Eğitimin bu işlevselliğini kendine şiar edinen İslâm dininde de ilk dönemden başlamak üzere eğitim disiplini edilerek tatbik edilmeye devam edegelmiştir. İlk inen ayetlerin “Oku!” (Alak, 1-5) emri ile başlaması, cehalet karanlığına bir ışık saçılması ve eğitimin vahyin aydınlığı ile desteklenmiş olması düşündürücüdür. Bununla yetinilmeyerek Kur’ân-ı Kerim’de; “*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*” (Zümer, 39/9) buyrulur, okumaya ve öğrenmeye dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber de : “*İlim her erkek ve kadın üzerine farzdır*” (İbn Mâce, Mukaddime, 17), “*İlim Çin’de dahi olsa alınır*” (Beyhakî, 1990, II, 254), “*En faziletli sadaka Müslümanın ilim öğrenip sonra onu Müslüman kardeşine öğretmesidir*” (İbn Mâce, Sünnet, 20) buyurarak Kur’ânî temel üzerine inşa edilen eğitim anlayışını teyit etmiştir. Diğer taraftan; “*Allah (c.c.) beni sizlere bir muallim (öğretici) olarak gönderdi*” (İbn Mâce, Mukaddime, 229) hadisiyle kendisinin de insanları eğiten bir öğretici olduğunu belirtmiş ve bu vasfını hayatı boyunca üsve-i hasene olarak sürdürmüştür. Nitekim Bedir savaşında esir olarak karşı taraftan ele geçen her şahıs için 4000 dirhem kurtuluş akçesi takdir edilmişken, okuma-yazma bilenlerden her biri, Medinelî 10 Müslümana okuma yazma öğretmek karşılığında hürriyetlerine kavuşturulmuşlardır (Köksal, 1975, II,162). Bu vesileyle bir eğitim seferberliğinin de başlatılmış olduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber’in: “*Ya bilgin ol, ya öğrenci ol veya dinleyici ol, dördüncü olma helak olursun*” (El-Fethu’l-Kebîr, I, 210) buyurması, din eğitiminin olmazsa olmaz bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur’ân’ın eğitime özel bir önem verdiği ve bunu da "Rab" kelimesi ile belirterek, terbiye karşılığında kullandığı görülmektedir. "Rab" aslında terbiye manasında bir mastar olduğu halde mübalağa kastı ile "mürebbi" yerine kullanılmıştır. İsm-i fâilin yerine mastarın kullanılması, fâilin fiili tam bir mana ile kullanıldığını gösterir (Yurdagür, 1984, 35). Rubûbiyet (terbiye edicilik) sıfatı ise, ilahi sıfatların en büyüğüdür (Vehbi, 1966, I, 18). Buna göre "Rab" terbiyenin bütün gereklerini yerine getiren, en mükemmel ve en kuvvetli bir terbiyecidir demektir. Bu itibarla terbiye ise, bir şeyi kademe kademe tedrici ile kemale erdirmek, yani bir şeyi olgunluğa ulaştırıncaya kadar tavırdan tavıra geçirmektir (Yazır, 1971, I, 63-64). Bu itibarla İslâm’da din eğitiminin Rahmânî bir vasfa sahip olması, bu kutsal ameliyenin kullar tarafından bir yaşam modeline dönüştürülmesinin telkinidir.

Eğitim olgusu Peygamber düzeyinde "tebliğ" etmek ifadesiyle yer bulur. Böylece öğretim unsuru da eğitimin içerisine dâhil edilmiş olur. Terbiye insanlar için kullanıldığında, Allah(c.c.)’ın vekili olarak insanın bu işi üzerine alması, yani insanın insanı efendileştirmek üzere faaliyetlerde bulunması demektir. Efendileştirme, kâmil hale getirme kendiliğinden değil, yetiştirilme sonucu kazanılan uzun bir

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

zaman dilimini gerektiren bir haslettir. İnsan terbiye olmaya müsait bir yaratılıştadır, bunun altyapısı kendi bünyesinde mündemiçtir. Ne var ki, değişik aktivitelerle geliştirilmeye gereksinim duymaktadır.

İslam dininin çok önemli bir prensibi dinde zorlamanın olmamasıdır (el-Bakara 2/256). “*Eğer Allah (c.c.) dileyseydi bütün insanları bir örnek yaratabilirdi*” (Yunus 10/99)” ayeti insanların kendi seçimlerini kendilerinin yaptıklarının en bariz göstergesidir. Bu seçim kudretini uygulamaya dökülebilmeleri için Allah insanlara akıl ve sorumluluk vermiştir. Onları kendi yollarını seçmekte hür bırakmıştır. Burada yapılacak şey insana iyiyi kötüyü, doğruyu yanlış, güzeli çirkini ayırt edebileceği bilgiyi vermek, imkânlar sağlamaktır. Bu itibarla İslâm düşüncesi tarihinde din, başlangıçtan itibaren bir eğitim meselesi, bir eğitim görevi olmuştur (Bilgin, 1990, 11). Hayatın hangi kademesinde olursa olsun, bu faaliyetlerden kendini tecrit edemeyen insan, toplumun ferdi ve sosyal bir varlığı olarak cemiyet halinde yaşamak durumunda kalmıştır.

Akıl sahiplerini kendi iradeleriyle, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiklerini kabule çağıran din ancak ciddi ve metodik bir eğitim ve öğretimle öğrenilebilir. Eğitim ve öğretim faaliyetlerini düzenleyen her türlü kural ve teoriler ilmi olan pedagoji, din eğitiminde de vazgeçilmez bir disiplindir. Din eğitiminin her yaş ve guruptaki insana aktarılmasında pedagojinin irade, ahlak ve duyguların terbiyesindeki rolü ise, tartışma götürmeyecek kadar sarihdir.

Genel manada ele alınırsa eğitimin, olgun neslin yeni nesle bütün maddi ve manevi mirasını aktaran bir vasıta olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu itibarla din eğitimi hem fert, hem aile, hem de toplum yönünden gerekli ve lüzumlu bir eğitim alanıdır. Din eğitiminin fert, aile ve toplum yönünden özelliklerini ve lüzumunu kısaca şöyle açıklayabiliriz

1. Fert Yönünden

En genel ifadesiyle eğitimin muhatabı bireylerdir. Birey hem maddi hem manevi boyutlarıyla tekdüze bir yapıya sahip olmayan bir varlıktır. Dünyaya gelen fert ancak maddi ve manevi boyutlarıyla dengelenmiş bir eğitimle, dengeli bir insan olur. Dolayısıyla bir insanın geleceği nasıl ki aldığı eğitimin nitelikleriyle şekilleniyorsa, insanların meydana getirdiği toplumun da geleceği, yine insanlara verilen eğitimin nitelikleriyle şekillenir. Din eğitimi ise genel eğitim içerisinde yaşam boyu devam eden kişiyi dünyevi olarak yetiştirmenin yanında uhrevi bir sınava da hazırlıklı hale getirmeyi amaç edindiği için ayrı bir öneme sahiptir.

Din eğitimi ile bireyler belirli bir dünya görüşü ve bulunduğu toplum içerisinde nasıl hareket edeceğini kazandırma görevi üstlenir (Ülgener, 1981,30-31). Din aynı zamanda bireylere belirli bir kimlik kazandırma işlevini görmektedir. Çünkü birey ortaya koyduğu dini kimlik kalıpları sayesinde yaşamına bir anlam kazandırarak, niçin yaratıldığının şuuruna erişir (Hökelekli, 1993,110-111). Din eğitimiyle değer normları bir bütün olarak ele alınır ve bu eğitim onları pekiştirerek aralarında meydana gelebilecek olumsuzlukları önlemede hayatî bir görev üstlenir (Dursun, 1992,41-42).

İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel özellik onun inanan ve inandığını yaşayabilen bir birey oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeptendir ki inanış insanın ilk önce gelen bir talebidir (Bühler, 1980, 434). Zira kutsal bir varlığa inanma duygusu insanın kopmaz bir parçası ve ihtiyaçtır. Din eğitimi ile

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

inançlı fertler yetiştirilerek bireyin yaşayabileceği itikadi boşluklar giderilmeye çalışılır. Aynı zamanda Kur’ân-ı Kerîm’de, “(Rasûlüm) sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. İşte dosdoğru din budur fakat insanların çoğu bunu bilmezler” (er-Rum 30/30) buyrulurak dinin fitri bir olay olduğu açıklanmakta onun insan ruhunun derinliklerindeki doğuştan gelen yapılanmasına dikkat çekilmektedir. Ayrıca dinin fitri bir olay olduğunu belirten Kur’ân’ın bu beyanı, din duygusunun kaynakları üzerinde duran Max Müller, Jul Simon, Jung, H. F. Amyel, M. Zastiof, B. Konstand (Akseki, 1964, 7-15) gibi birçok fikir ve ilim adamı tarafından da paylaşılmaktadır. Eğer birey çocukluk döneminden itibaren fitratındaki tek Yaradan’a inanma duygusuna uygun bir şekilde din eğitimi verilerek yetiştirilmezse, öğrendiği yanlış dini bilgilere dayalı bir dini hayat algısına yönelebilir.

İnsanın bazen çeşitli olaylar karşısında bunaldığı, ümitsizliğe kapıldığı bir teselli kaynağı ve bir kurtuluş yolu aradığı zamanlar olmuştur. İşte bu zamanlarda insan ruhu, sıkıntılardan, çöküntülerden, geleceğe kuşku ile bakmaktan, ümitsizlikten kısaca bunalımlardan kurtaracak en etkili sığınak, en etkili tedavi Allah inancıdır (Peker, 1991, 15-16). Toplumlarda oldukça yaygın olan ruh bozuklukları, ümidini ve manevi desteğini kaybeden bireyler arasında daha çok görülmektedir. (Peker, 2013, 131). Zira iyi bir din eğitimi almış kişi, modern hayatın getirdiği gergin ortamdan çok daha az etkilenir. Bu psikolojiyi yakalamanın ön şartı, o konuda eğitim almış olmaktır.

Etkin bir din eğitimiyle tüm kâinatı ve insanı Yaratanın Allah, dünyanın ise bir imtihan yeri olduğu, insanın iyi ve kötü ile de deneneceği (Enbiyâ, 21/35), iyi ve güzel davranış gösterenlerin mükâfat, kötü davranışlarda bulunanların ise azap göreceği hatırlatılır. Dolayısıyla din eğitimi tüm öğretilerinin başköşesine sarsılmaz bir imanın temin edilmesini koyarak hayatın tüm olumsuzluklarına karşın kişinin ruhsal ve bedensel çöküntülerden uzak, dimdik ayakta durmasını sağlar. Bu inanç motivasyonu fertlerin irili ufaklı karşılaşabileceği tüm hadiselerle karşı direnme gücünü verir.

İslâm dini bireye bütün hareketlerinde ölçülü, dengeli hareket etmeyi öğütlemekte, cimriliği, savurganlığı ise tasvip etmemektedir (Araf, 7/31; Furkan, 25/67). Bireyin din eğitimine İslâmî perspektiften yaklaştığımızda, İslâm’ın öngördüğü dindarlığın dengeli bir din anlayışı olduğu çok sarıh bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Din eğitiminin hedeflerinden biri de doğru yoldan sapmayacak karakter ve şahsiyet yapısına sahip insanlar yetiştirmektir (Dodurgalı, 1996, 25). Karakter inşasında fertteki gizli kabiliyetleri de ortaya çıkarır. Allah (c.c.) insanları farklı kabiliyetlerde yaratmıştır. Bu itibarla, bu kabiliyetlerin ortaya çıkarılması ve uygun yöne sevk edilmesi gerekir (Tetik, 1991, 33). Zira öğrencinin kabiliyeti dışında bir branşa zorlanması, ruh sağlığının bozulmasına sebep olabilir. Bundan dolayı XX. pedagojisinde geçerli olan bu kaidenin, asırlar önce din eğitimcileri tarafından uygulanmış olması son derece ilgi çekicidir (Bayraktar,1984,11).

Din eğitiminin fert yönünden birçok faydası sıralanabilirse de Zernucî (ö.620/1223’nin de belirttiği gibi asıl gayesi Allah rızasına ulaşmak, ebedi hayatı elde etmek, nefisten cehaleti gidermek, dünya ve ahiret hayatını ihya etmektir. (Zernûcî,1323, 6).

2. Aile Yönünden

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Aile, toplumun temel taşı, küçük bir modeli ve vazgeçilmez bir hücresidir. Toplumların sürekliliği için en sağlam şekilde muhafazası zaruri olan bir müessesedir. Sağlam ve sağlıklı ailelerden teşekkül etmiş toplumlar en sağlam ve en sağlıklı toplumlardır. Güçlü aile, güçlü millet, tüm devletlerin ana temelidir. Toplumun huzuru, ailenin huzurlu oluşu ile sağlanır. Ailede tam bir huzurun sağlanması için eşler ve çocukları karşılıklı sevgi, saygı, hoşgörü, güven ve fedakârlık içinde olmaları şarttır (Kayadibi,1997,3).

Bireyin eğitimi, kişiliğinin gelişmesi ve sosyal hayata uyum sağlamada vazgeçilmez bir kurum olan aile, günümüzde de önemini korumaya devam etmektedir (Özbek, 1996, 50; Tezcan, 1985, 157-160). Zira aile çocuklara, küçüklerine karşı sevgi, büyüklerine karşı saygı kurallarının öğretildiği temel disiplin mekânlarıdır. Anne-babaya iyi davranılmasını Cenab-ı Hak istemiştir: “*Biz, İnsana ana ve babasına karşı iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır*” (Lokman, 31/14).

Ailede verilen din eğitiminin çocuğu içten etkilemesi, ailenin aynı zamanda dinî değerler açısından bir model teşkil etmesi aile ile din arasındaki ilişkinin önemini ortaya koymaktadır (Öcal, 1991, 75-76; Yavuz, 1983, 155-156). Çocuğun psikolojik ve ahlâki bakımından tutarlı ve dengeli şahsiyet yapısının oluşmasında, dinî inanç ve yaşayış önemi bir rol oynamaktadır (Armaner, 1989,76; Yavuzer, 2016, 132).

Öte yandan Kur’ân-ı Kerim, çocukların hiçbir şey bilmeden dünyaya geldiklerini belirterek; iyi-kötü, hayır-şer gibi her şeyi sonradan öğrendiklerine de dikkat çeker (Nahl 16/78). Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber; “*Her çocuk İslâm fıtrâtı üzere doğar. Sonra, onu anne-babası Yahudi, Hıristiyan, müşrik veya Mecusi yapar*” (Buhârî, “Cenâiz”, 78; Müslim, “Kader”, 23, 25) buyurmaktadır. Bu hadisteki temel mesaj, İslâm fıtrâtı üzere doğan çocukların anne babanın sorumluluğunda bulunduğu, insanın yaratılış yönüyle, iyi ve güzele yönelmeye uygun olduğu ve bununla birlikte, din eğitiminde en etkin faktörün aile olduğu anlaşılmaktadır (Konuk, 1994,24).

Çocukların dünyaya gelip yetişmesinde ana-babanın nasıl sıkıntılar çektiği hatırlatılarak, onlara, sevgi, saygı ve anlayışla muamele yapılmasına dikkat çekilmektedir. Diğer taraftan Kur’ân-ı Kerim, çocuk eğitimi ile ihtiyarlayınca ana-babanın bakımı arasındaki bu ilişkiye şöyle temas etmektedir: “*Rabbim! Küçükken beni yetiştirdikleri gibi sen de onlara merhamet et, de*”(İsra, 17/ 24). Bu ayette, insanın küçükken eğitilmesi, Allah’ın lütuf ve rahmetinin sebebi olarak gösterilir. Aynı zamanda burada bir pratik terbiye kaidesi de öğretilmektedir. Şöyle ki; çocuk büyüdüğünde ana ve babası için Allah’ın lütuf ve merhametini dileyecek bir psikolojik yapıya sahip olmalıdır. Zira iyi bir şekilde çocuk yetiştirmek, dört yönden Allah’a yakınlığı sağlar.

- 1- Evlat yetiştirmek suretiyle insan neslinin bekasını sağladığından,
- 2- Geride kendisine dua edecek birisini bıraktığından,
- 3- Ümmet-i Muhammed’i çoğalttığından,
- 4- Kendisinden önce ölen çocuğun şefaatine nail olacağından (Gazali, II, 67).

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Çocuğun yetiştirilmesinde en büyük sorumluluk ana ve babaya yüklenmiştir. Fakat çocuğun sosyalleştirilme olayı, yalnız aile çevresinin çizdiği sınırlar içinde kalmaz. Toplum çevresinde de devam eder. Yani toplum, çocuğun eğitiminde önemli bir faktör olarak rol oynar.

3. Toplum Yönünden

Birey, dinî davranışlarını da toplum içerisinde kazanır. Dinî davranış nihayetinde öğrenilen bir davranıştır ve sosyal etkileşim süreci içerisinde edinilir (Günay, 1981,195). İnsanlar dini bilgi, inanç ya da ibadet alışkanlıkları ile dünyaya gelmez, bunları aile ile birlikte toplumsallaşma sürecinde öğrenirler. İnsan, kendi değerini anlamak ve üretici gücünü ortaya koymak için, ister batıl olsun, ister ilahi olsun, herhangi bir şeye inanarak, çeşitli dinlere bağlantılı olarak ömrünü geçirmiştir (Tetik,2007,22).

Sağlıklı bir din eğitimi ile toplumsal bütünleşmede milletin fertleri arasındaki milli meseleler karşısında ortak tutum davranışları ortaya koymayı sağlayan müşterek güven sağlanmış olur. Zira din, toplumsal bütünleşmede en önemli faktörlerden birini temsil etmektedir (Sezen, 1993,114).

İnsanoğlu yaratılışından günümüze kadar, daima kendisinden yüce, kudretli ve ulu bir varlığa sığınmak ve ondan yardım dilemek ihtiyacını hissetmiştir. Bu, din fikrinin insanda doğuştan mevcut olduğunu göstermektedir. İnsan sosyal bir varlıktır. Bunun tartışılması dahi söz konusu değildir. Fert olarak insanın varlık yapısında mevcut olan din de, sosyal bir müessesedir. Dolayısıyla din, fert ve cemiyetle, daha doğrusu sosyal bir varlık olan insanla alakalıdır. Diğer taraftan din-toplum ilişkisi genel olarak karşılıklı etki esasına dayanır. Bununla beraber bu ilişki, dinin toplum üzerindeki etkisi şeklinde tecelli etmiş, sosyal yapının ve sosyal müesseselerin oluşmasında, değişmesinde ve gelişmesinde büyük rol oynamıştır.

İnanç olayının, sadece düşünebilen ve akıl sahibi bir varlık olan insanda ortaya çıktığını görürüz. Başka bir ifade ile din, sadece insana has ve insanın ayırt edici bir niteliğidir. Çünkü "hiçbir hayvanın bugüne kadar, kendisini ölümden sonraki bir hayata hazırladığı görülmemiştir" (Yurtaydın ve Dağ, 1978, 189). Görüldüğü gibi varlıklar içerisinde sadece insan, inandığı ilah ile temas kurabilme çarelerini aramış ve ölümden sonraki hayat üzerinde kafa yormuştur. Bu durum dinsiz bir cemiyetin olmadığı anlamına gelmektedir.

Aile ortamında dünyaya gelen çocuk, ilk eğitimini burada almaya başlar. Bilâhare aile, eğitim görevini yavaş yavaş okul ve sosyal çevreye bırakır. Dinin aile üzerindeki bu etkinliği, iptidai topluluklarda daha etkindir. Zira ahlaki değerlere büyük önem veren dinler, bu konuda çok kapsamlı kurallar getirmişlerdir (Wach, 1987,18).

Tüm sosyal alanları kuşatan dinin, kanun, sanat ve iktisadî yaşam alanında olduğu gibi, aile kurumları üzerinde de son derece belirleyici bir güce sahiptir (Yücekök, 1971, 60). Din, toplumu oluşturan bireylerin inanç ve değer yargılarını doğrudan etkilemektedir. Din insanları sevmeyi, saygılı olmayı, onların haklarını korumayı öğretir. Bu hususta Hz. Peygamber, “*İnanmadıkça cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de inanmış olmazsınız*” (Tirmizi, İsti’zân,43) buyurarak, imanı

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

sevgiye bağlamış, toplumda bireyler arasındaki bağları kuvvetlendirerek, onların yakınlaşmalarını sağlamıştır.

Eğitimin toplum açısından önemi ve gücü büyüktür. Eğitim, cemiyet hayatının bütünlüğü içine yerleşmiş bir doku gibi bütün hadiselerle sinmiş, kompleks bir faaliyettir. İslâm, son İlahî din olma vasfıyla cemiyet hayatını tanzim eden bir dizi kural ve tavsiyelerle donatılmıştır. Bu telakinin toplumsal bağlamda yaşam biçimine dönüşümü ancak dinin eğitim ilkelerine riayet etmekle sağlanacaktır. Örneğin Kur’ân iyiliği, karşılığını bireyden almak isteğiyle değil, iyi, güzel bir davranış biçimi olduğu için ve iyiliğin sadece Allah rızası için yapılması zaruretini şu şekilde ortaya koyar: *“Onlar yoksulu, yetimi ve esiri isteyerek doyurur ve şöyle derler: Biz sizi gerçekten Allah rızası için doyuruyoruz. Sizden ne bir karşılık ne de teşekkür bekliyoruz”* (İnsan, 76/8-9). Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber; *“Sizden biriniz kendisi için istediği, sevdiği şeyi, Mü’min kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz”* (Müslim, İman, 71-72) buyurarak Müslüman toplum oluşturmanın şifrelerini ve uygulanabilirlik yöntemlerinden birini izhar etmiştir. Yeterli ve doğru bir din eğitimi verilirse toplum bireyci anlayıştan tamamen sıyrılacak, kendisi için istediğini diğer kişiler için de isteyebilme erdemine erişebilecektir. Keyfiyetli toplum inşasında amaçlanan bu kıvam yeryüzünde zaman ayırımı yapmaksızın tüm ilahi ve beşeri sistemlerin amaçladıkları bir toplum modelini de beraberinde getirecektir.

Din eğitimi ile bir toplum modeli inşa edilmekle yetinilmeyerek toplumdaki sosyal guruplara iyi ve doğru olan amaçlar da enjekte edilir. (Ayhan,1986,64). Bu vesileyle ideal ya da idealize edilmek istenen toplumlarda, model insan tiplerini ortaya çıkarmak mümkün olur. Toplum bu türden rol modellerle ahlak inşa ve gelişim sürecini hızlandırma fırsatını elde eder. Ayrıca dini eğitim toplumun genlerine nüfuz eden kültür yapılanmalarında da belirleyici faktörlerden biri olarak işlev gösterir. Başka bir deyişle din, kültürün esaslı ve temel unsurudur. Kültürel hayatın incelenmesi dinin iyi bilinmesi ile mümkündür (Bilgin, 1980, 38).

Şu halde, eğitimin ferdi ve sosyal gayeleri göz önüne alındığı zaman görülür ki asıl hedef, kâbiliyetleri geliştirilmiş, dengeli ve sıhhatli, kişilik sahibi fertlerden müteşekkil, birlik ve beraberlik, ahenk, dirlik ve düzenliğin yaygınlaştırıldığı bir toplum oluşturmaktır. Böylelikle hem ferdin, hem de toplumun mutluluğu sağlanmış olacaktır.

Din eğitiminin önemini fert, aile ve toplum açısından tayininden sonra denilebilir ki; dinin esasını fert ve topluma doğru bir şekilde öğretmek dinin amacına uygun yönlendirmeyi temin ederek böylece ferdin ve toplumun huzur ve istikrarına katkıda bulunmak mümkündür. Toplum düzeninde dinin müspet etkisini ortaya çıkarma bakımından, fert, aile ve toplum açısından din eğitimi fevkalade önem arz etmektedir.

3.Sonuç

Yerinde ve doğru bir şekilde verilen din eğitimi, fert, aile ve toplum hayatında önemli moral desteği sağlayacak ve kişiler arası ilişkileri en güzel şekilde tanzim edecektir. Zira hurafelerden arındırılmış din eğitimiyle yetişmiş ihlâslı bireyler, gerek kendi içlerinde, gerekse çevreleriyle huzur içinde yaşayan olgun kişilerdir.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Dinle ilgili olmayan birtakım bilgilerin, davranış şekillerinin, aşırılığa götüren tutumların ayıklanması şarttır. Eğer İslam dininin yücelikleri tam anlamıyla öğrenilir ve samimiyetle yaşanır, o zaman dinden beklenen kişisel ve sosyal huzura kavuşulabilir. Bu bakımdan çocuğun dinî kişiliğinin gelişmesinde, sağlıklı ve dengeli bir dinî anlayışın oluşmasında aile ortamı oldukça önemli bir yere sahiptir. Birey ve toplum için oldukça hayati bir öneme haiz olan dinin varlığını sürdürebilmesi ve gelecek kuşaklara en doğru bir şekilde aktarılabilmesi ancak iyi bir din eğitimiyle mümkün olacaktır. Bu bakımdan günümüzün hızla değişen dünyasında, hem kamusal düzenin sağlanması hem de bilinçli bireylerin yetiştirilmesi açısından sağlıklı bir din eğitimi oldukça önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akseki, Ahmed Hamdi. *İslâm Dini*. Ankara: DİB. Yayınları, 1964.
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989.
- Ayhan, Halis. *Eğitime Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 1986.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam da Eğitim*. İstanbul: Şafak Ambalaj Sanayi, 1983.
- Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin. *Sünen*, Şuabül-İman. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990.
- , *Türkiyede Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.
- Bühler, Charlotte. *Psychologie im Leben Unserer Zeit*. München: 1980.
- Çamdibi, H. Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*. İstanbul: Han Neşriyat, 1983.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: MÜİFAV, 1996.
- Dursun, Davut. *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Egemen, Bedi Ziya. *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1965.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem, 1978.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi 'd-Dîn*. İstanbul: Temel Neşriyat, 1986.
- Günay, Ünver. “*Türkiye 'de Dini Sosyalleşme*”, Türkiye I. Din Eğitimi Semineri. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.
- Gökalp, Ziya. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, İstanbul: MEB Yayınları, 1974.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kayadibi, Fahri. “*Eğitimin Önemi*” Yeşil Bahçecik Dergisi 2/9 (1996):8.
- , *Ailenin Önemi*. Kocaeli: 1997.
- Konuk, Yurdagül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Köksal, M. Asım. *H. Muhammed (as.) Ve İslamiyet*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1975.
- Vehbi, Mehmed. *Hülâsa't-ul-Beyan fi Tefsir'il-Kur'an*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Mengüşoğlu, Takiyeddin . *Felsefi Antropoloji*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Özbek, Abdullah. “Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi”. İslâm’da Aile ve Çocuk Terbiyesi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996).

Parladır, Selahattin. “Din Eğitiminde Hedefler”. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (1995):79.

Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Tetik, Hayati. *Din Görevlilerinin Fonksiyonları (Yaygın Din Eğitimi Açısından)*. İstanbul: Aktif Yayınevi, 2007.

Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: AÜEBF Yayınları, 1985.

Sezen, Yümnü. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: M.Ü. İ. Vakfı Yayınları, 1988.

Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Yelkentepe Yayınları, 1997.

Ülgener, Sabri Fehmi. *Zihniyet Ve Din*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.

Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: DİB. Yayınları, 1983.

Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Yurdagür, Metin. *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

Yurtaydın, Hüseyin Gazi - Mehmet Dağ. *Dinler Tarihi*. Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1978.

Yücekök, Ahmet. *Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-ekonomik Tabanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1971.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş. (çev. B. İnandı)*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1987.

Ahmed-i Hânî'nin Eğitim Faaliyetleri

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Özet

Ahmed-i Hanî'nin mensubu olduğu Hanî aşreti, Hakkârî'nin Çukurca ilçesinde kurulan ve yerleştikleri Han Köyü'ne mesup bu adı almıştır. Ancak daha sonra Ahmed-i Hanî'nin dedesi Abdurrahman Hanî, buradan ayrılıp Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesine yerleşmiş ve Ahmed-i Hanî de burada doğmuş ise de Hanî'ye olan aidiyetlerini kaybetmemişlerdir.

Ahmed-i Hanî, Doğubayazıt'ta bulunan Muradiye Medresesi'nde ilk eğitimini görmüştür. Daha sonra Ahlat, Urfa, Bitlis, Cizre, Bağdat ve Mısır'da bulunan değişik medreselerde eğitimini tamamladıktan sonra Doğubayazıt'a dönerek burada kurduğu mescit ve medresede vefatına dek imamlık ve müderrislik yapmıştır. Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe bilen ve ciddi bir ilmi seviyeye ulaşan Ahmed-i Hanî, fihri mezhep olarak Şafî, itikadi mezhep olarak Eş'arî ve tarikat olarak Nakşebendî anlayışına sahiptir. Bu anlayışla yörenin ve bölgenin dini terbiyesi için gerekli gördüğü eğitim ile uğraşmıştır. Bu anlamda çevresinin diliyle de eserler yazdığı gibi, Kur'ân dili olan Arapça'yı da öğretmek üzere Kürtçe ve Arapça karşılaştırmalı “Nubahara Bıçukan” adında vezinli sözcük yazmıştır. Halkın arasına girerek halktan biri olarak seviyelerine uygun halkı aydınlatmaya ve eğitmeye çalışmıştır. Dolayısıyla büyük bir dini eğitim hizmetini sunan söz konusu İslam âliminin bu anlamda bilinmesi önem arz etmektedir.

Biz bu çalışmamızda Ahmed-i Hanî'nin kısaca hayatından bahsettikten sonra onun ilmi kişiliğinden, tasavvufî eğitim anlayışından ve bu anlamda halka dönük eğitim faaliyetlerinden söz edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Ahmed-i Hanî, Han, ilim, eğitim, eğitim faaliyetleri.

AHMED-İ KHANÎ'S SCHOLARY ACTIVITIES

Abstract

Hanî Tribe, of which Ahmed-i Hanî isa member, has been named after the village of Han, which was established and settled in the province of Çukurca of Hakkâri. However, Abdurrahman Hanî, the grandfather of Ahmed-iHanî, left this place laterand settled in Doğubayazıt district of Ağrı and although Ahmad-i Hanî was born here, he did not lose his loyalty to Hanî.

Ahmed-i Khanî,, had his first education in Muradiye Madrasah in Dogubayazıt. Later, he returned to Doğubayazıt after completing his education in different madrasahs in Ahlat, Urfa, Bitlis, Cizre, Bagdat and Egypt, and served as imam and muderris until he died in the maşjid and madrasah that he built there. Khanî,who knew Arabic, Persian, Turkish and Kurdish and reached a serious level of scientific knowledge, was Shafî as a fiqh sect, Esh'arî as a creed sect and Nakshebendî as a cult. With this understanding he dealt with the training that the region needed for religious training. In this sense, he wrote a metrical dictionary called "Nubahara Bichukan" comparative in Kurdish and Arabic in order to teach Arabic, which is the language of Qur'an, as well as writings in the language of his surroundings. He has tried to enlighten and educate the public in accordance with their level as one of the people by entering the community. Therefore, it is important to know the Islamic scholar which provides a great religious education service in this sense.

In this study, after we talk about Ahmed-iHanî's life briefly, we'll discuss his Sufic personality,sense of Suficeducation and his community-oriented educational activities.

Key words: Ahmad-i Khanî, Khan, science, education, education activities

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde toplumlara yön veren, bunların maddi ve manevi terbiyelerine öncülük eden, rehber ve eğitici konumda olan kişiler hep olmuştur. Ahmed-i Hanî de sahip olduğu üstün anlayış ve ilmi düzeyi ile bulunduğu dönem itibarıyla başta Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu olmak Kuzey Irak ve civar ülkeler gibi birçok çevreyi etkilemiştir. Zira İslami düşünce ve ilimlerde üst düzey bir aileden olan Ahmed-i Hanî, ilk terbiyesini ve dini eğitimini ailesinden almıştır.¹ İlme ve marifete olan düşkünlüğü ile ilmi yetenek ve kabiliyeti, ilmi talep etmek için birçok yerleri dolaşmasına, buralarda bulunan ve nam salmış âlim kimselerden özellikle Arapça, belagat ve dini dersler olmak üzere birçok dersleri almasına vesile olmuştur. Aldığı dini ve ilmi terbiye ile maddi ve manevi terbiyesini tamamlayan Ahmed-i Hanî, medrese kurarak bu medresede fiili tedrisatta bulunmuştur.²

¹ Mehmed Uzun, *Kürt Edebiyatına Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2007,s.25-28.

² Mehmet Salih Geçit, “Hoca Ahmed Yesevi ileŞeyh Ahmed-i Hanî'nın Divan-ı Hikmet ve Mem u Zin Eserlerindeki İtikadi Esasların Mukayesesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* ,c.13,say:3,2013,s.129-130.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Başta İslam dininin temelini oluşturan inanç esaslarını tam anlamıyla halka aktarmaya çalışmış ve bununla ilgili eser yazmıştır. İslam fihri başta olmak üzere diğer dini ilimleri de halka öğretmeye çalıştığı gibi, İslam’ın temel referans kaynakları olan Kur’an ve sünnetin dili olan Arapça’yı da öğretmeye çalışmış ve özellikle yaşadığı bölgenin genç yeteneklilerine Arapça’yı sevdirmek için vezinli Arapça ve Kürtçe karşılaştırmalı kısa bir sözlük yazmıştır. Ayrıca verdiği eğitim ile halkı tasavvufi ve felsefi anlamda etkilediği gibi, sosyal yaşamın gerekleri ile edebi ve kültürel anlamda halkı etkilemiş ve yazdığı eserler ile bu eğitimin devamını sağlamıştır.³

Yukarıda belirtildiği üzere ciddi bir öneme sahip olan ve günümüz ilmi çalışmalara ışık tutabilen ve doğru bir şekilde bilinmesi gereken Ahmed-i Hanî’nin ilmi kişiliği ile ilgili derli toplu müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Zira daha önce Ahmed-i Hanî ile ilgili yapılan çalışmaların hemen hemen tamamı onun eserlerinin tahlili ile ilgilidir. Dolayısıyla belirtilen çalışmalarda özellikle onun ilmi kişiliğine ve ilmi faaliyetlerine dikkat çekirilmemiştir. Nitekim Kadri Yıldırım, “Ahmed-i Hanî Külliyyatı” adıyla bu anlamda Hanî’nin eserlerini tahlil etmiştir. Bu nedenle Ahmed-i Hanî’ye aidiyetleri kesin olarak bilinen ve bilinmeyen eserlerinden ve eserlerinin tahlili ile ilgili eserlerden istifade ederek derlediğimiz bu çalışma önem arz etmektedir.

Ahmed-i Hanî’nin Hayatı

Aldığı eğitim ile yüksek bir ilmi dereceye ulaşan ve bu anlamda toplumu aydınlatan büyük bir İslam âlimi, şair, edip, sûfi ve filozof olan Ahmed-i Hanî’nin doğum yeri ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır.⁴ Bazılarına göre Ahmed-i Hanî, Hakkâri’nin Çukurca ilçesine bağlı olan Han Köyü’nde doğmuştur.⁵ Kimilerine göre ise Şırnak’ın Cizre ilçesinde doğmuştur.⁶ Ancak genel kanaate göre Ahmed-i Hanî, 16.Yüzyılda Hakkâri’nin Han Köyü’nden göç eden, bir süre Van dolaylarında kalan, sonunda Ağrı’nın Doğubayazıt ilçesine yerleşen Han aşiretine mensup bir ailenin çocuğu olarak 1651 yılında bu ilçede doğmuştur.⁷ Yaşamının ve ilmi faaliyetlerinin büyük bir kısmını sürdürdüğü bu ilçede 1707 yılında vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.⁸

Hayatı boyunca hiç evlenmeyen ve İlmi bir geleneğe sahip aileden gelen Ahmed-i Hanî’nin babası, medrese âlimi olan Molla İlyas’tır ve annesi ise, Gülnigar’dır. İlk eğitimini babasından alan Hanî, babasının vefatından sonra yine medrese âlimi olan ağabeyi Molla Kasım’ın yanında eğitimine devam etmiştir. İlk eğitimini babasından ve ağabeyinden alan Hanî, öğrenim hayatını Doğubayazıt’ta bulunan Muradiye Gulgün Medresesi’nde devam etmiştir. Eğitim ve ilime düşkün olan Ahmed-i Hanî, meşhur bildiği ve ilmlerinden istifade edebileceğini düşündüğü âlim ve müderris kimselerden istifade etmek

³ Geçit,s.123.

⁴ İzzeddin Mustafa Resûl, *Bir Şair, Düşünür, Filozof ve Mutasavvıf Olarak Ahmed-i Hanî ve Mem û Zin*, (çev.Kadri Yıldırım),Avesta Yayınları, İstanbul 1979,s.41.

⁵ Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*,(haz: Şevket Beysanoğlu),Sosyal Yayınları,İstanbul 1992,s.26.

⁶ Celile Celil. *Kürt Aydınlanması*, (çev. Arif Karabağ), Avesta Yayınları, İstanbul 2000,s.130.

⁷ Mehmet Çağlayan, *Şark Uleması*, Çağlayan Yayınları, İstanbul 1996,s.86; Abdurrahman Kaplan, Hasan Aydın, *Ehmedê Xanî*,Ukam Yayınları,İstanbul 2013,I.Bölüm,s.5-6.

⁸ Uzun, *Kürt Edebiyatına Giriş*, s.25-28.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

üzere Ahlat, Bitlis, Urfa, Bağdat ve Mısır gibi yerlerde bulunan medreselere gitmiş, buraların müderrislerinden istifade etmiştir.⁹ Dolayısıyla Ahmed-i Hanî'nin eserleri üzerinde ciddi ve bilimsel bir inceleme yapıldığında O'nun, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Şeyh Ahmed Yesevi gibi arif ve mutasavvıf; Gazali, İbni Sina, Farabi gibi bir filozof; Nizami, Molla Cami, Hafız, Molla Ahmed-i Ceziri gibi bir edip ve şair; İbn Haldun gibi bir sosyolog, Zernuci gibi bir pedagog-egitimci, âlim, arif bilge kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmed-i Hanî'nin İlmî Kişiliği

Ünlü İslam âlimi, edip, şair, mutasavvıf ve filozof olan Ahmed-i Hanî, mensubu olduğu âlim ailesinden ilk eğitimini almıştır. Kur'an, fıkıh ve dini ilimlerin eğitimini ilk olarak babasından ve ağabeyinden almış ve daha sonra hedeflediği eğitimi edinmek üzere önce Doğubayazıt'ta bulunan Muradiye Medresesi'ne ardından Ahlat ve Bitlis medreselerine gitmiştir. Bundan sonra Botan ve Mezopotamya'da öğrenimine devam eden Hanî, Bağdat, Şam, Halep ve İran medreselerinde uzun bir süre öğrencilik yapmıştır. Özellikle Suriye medreselerinde Antik Yunan felsefesini, İran medreselerinde ise İslam felsefesini, astronomiyi, şiir ve sanat tekniğini öğrenmiştir. Böylece Ahmed-i Hanî, isim yapan âlimlerden tespit ettiklerinin yanına giderek onların ilimlerinden istifade etmiştir. Aldığı eğitim neticesinde hedeflediği ilimlerde zirveye ulaşan Hanî, Doğubayazıt'a dönerek burada kurduğu mescid ve medresede vefatına dek imamlık ve müderrislik yapmıştır¹⁰.

Bölgedeki Nakşebendiyye ve Kadiriyye gibi bazı tarikatları etkileyerek tasavvuf ve irfan konusunda ileri düzeyde şiirler yazan ve mürid-i kâmil olarak¹¹ Şeyh lakabı ile de tanınan Ahmed-i Hanî, geride klasik bir tarikat anlayışını bırakmamıştır. Zira O, “Şeyhlik, Sofilik ve keramet, ilim okumak ve onunla amel etmektir/ şüphesiz halvet yerin okuduğun hücren, tarikatın ise şeriattır.” dizleri ile ilme vurgu yaparak meslek ve meşrebinin ilim olduğunu ve dolayısıyla ilmi esas aldığını belirtmiştir¹².

Ahmed-i Hanî, düşünce olarak, Şihabeddin Sühreverdi, Farabi, Feqiy-ı Teyran, Molla Ahmed-i Ciziri, Platon, Aristoteles, Muhyiddin İbn Arabi, Ali Hariri, Firdevsi ve Ömer Hayyam gibi birçok ilmi şahsiyetlerden etkilenecek oluşturduğu düşüncelerini dört ayrı dil (Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe) ile ortaya koymuştur. Aynı zamanda iyi bir eğitimci ve dil uzmanı olan Hanî, dönemin felsefi, teolojik ve edebiyat bilgilerini iyice kavramış ve özümsemiş, bu yönüyle de önemli bir konuma gelmiştir. Nitekim felsefe, tarih, dinler tarihi, Kürt edebiyatı ve folklor konularında derin bilgilere ulaşan Hanî, aynı zamanda Kürtçe'nin yanı sıra Arapça, Farsça ve Osmanlıcaya oldukça hâkim olmuştur. Edindiği

⁹ Kadri Yıldırım, *Ahmed-i Hanî Külliyyatı (Arapça-Kürtçe-Arapça Sözlük)(1):Nûbehara Biçûkan*, Avesta Yayınları, İstanbul 2008, s.17; M.Said Özervarlı, Hanî, Şeyh Ahmed Mad. , *TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1997*, c.16, s.31.

¹⁰ Uzun, *Kürt Edebiyatına Giriş*, s.25-28.

¹¹ Kadri Yıldırım, *Ahmed-i Hanî'nin Fikir Dünyası*, Ağrı Kültür Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (Akyad), 2011, s.21-24.

¹² Geçit, s.130.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

bilgi birikimini fiili olarak insanların eğitiminde kullandığı gibi, eserleriyle de dolaylı ve sürekli olarak insanları eğitmeye çalışmıştır¹³.

Yukarıda belirtilenleri de göz önünde bulunduran Ahmed-i Hanî, Doğu Anadolu'nun birçok bölgesini dolaşmış, Arapça, belagat ve dini ilimleri okumuş ve astronomi ile ilgilenmiştir. Dini ilimler başta olmak üzere dönemin edebiyat dünyasındaki ilimleri genç yaşta edinerek yaşadığı dönemin kültür, edebiyat ve düşünce dünyasına damgasını vurmuştur. Sahip olduğu ilim ve taşıdığı anlayışla dikkatleri üzerine çeken Ahmed-i Hanî (14 veya 20 yaşlarında), Doğubayazıt'ta babası İlyas ve ağabeyi Kasım gibi, dönemin Bayazıt beyi Mir Muhammed Prubelâli'nin divânında resmi kâtiplik yapmıştır. Daha sonra bu görevden ayrılan Hanî, kendisini ilme adanarak eğitim ve öğretim faaliyetleri ile uğraşmıştır. Kısa bir süre sonra Doğubayazıt'tan ayrılarak Cizre'ye giden Ahmed-i Hanî, burada “Mem u Zin” adlı eserini yazmıştır¹⁴.

Hedeflediği eğitimini tamamlayan Ahmed-i Hanî, kimsine göre Van'ın Hoşap (Gürpınar) ilçesinde bulunan Atiyye Medresesi müderrislerinden olan Molla Camî'nin yanında, kimsine göre Mısır'da ve kimsine göre de Şırnak'ın Cizre ilçesinde icâzet almıştır¹⁵. Arapça, Türkçe ve Farsça'yı da anadili olan Kürtçe kadar iyi bilen Ahmed-i Hanî, bu dillerde şiir yazacak kadar ustalaşmış. Dolayısıyla küçük yaştan itibaren ilme önem veren ve hayatı boyunca ilim ile iç içe olan Hanî, birçok İslam diyarının medreselerini gezmiş ve buralarda İslam'ın gerektirdiği dini ilimlerin yanında ilgi duyduğu diğer ilimler ile bulunduğu toplumların dillerini de öğrenmiştir. Ancak Hanî, edindiği dini ilimler ile şiir gibi diğer ilimleri toplumla paylaşırken para ve makam gibi şahsi çıkarlarını gözetmemiş ve edindiği ilimler ile yazdıkları şiirleri çıkar için kullanılmasından rahatsızlık duyduğunu belirtmiştir¹⁶. Zira O, her türlü ilmi faaliyetlerini halkı aydınlatmak ve düşüncelerini yayma aracı olarak kullanmıştır.

Ahmed-i Hanî, eğitim ve öğretim faaliyetleri ile yaşadığı toplumu etkilemiş, toplumun maddi ve manevi eğitimini sağlamak amacıyla dini ve ilmi etkinlikleri gerçekleştirmiştir. Bunun yanında yaşadığı toplumun aşiretçilik bölünmüşlüğünden şikâyet etmiş, dolayısıyla gerek içinde yaşadığı halkın ve gerekse komşu halkların kültürel, tarihsel ve dinsel yakınlıklarından ve kardeşliğinden söz ederek toplumun ve özellikle Müslüman halklarının bütünlüğü üzerinde durmuştur. Bu amacını fiili uygulamalarında gösterdiği gibi, yazdığı Türkçe, Kürtçe, Arapça ve Farsça dizelerinde de belirtmiş ve dolayısıyla toplumun eğitimine dönük ölümsüz ve etkin birçok eser kaleme almıştır¹⁷.

Ahmed-i Hanî, kısa bir sürede ilmini ilerletirken 14 yaşından itibaren eserlerini yazmaya başlamıştır. Böylece yazmış olduğu eserleri ile Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu başta olmak

¹³ Kaplan, Abdurrahman- Aydın, Hasan, *Ehmedê Xanî*, V.Bölüm,s.21-22.

¹⁴ Tahsîn İbrahim Doskî, *Cevheru'l-Maânî Şerhu Divânî Ahmed el-Hânî*, Spirez Yay., Duhok 2005, s. 13-15; Molla Musa, Celâli, *Mecmuatu'l-Fuyûzât*, İhvan Neşriyat, İstanbul 2012, s. 3-4.

¹⁵ Can Dost, *ed-Durru's-Semîn fi Şerhi Mem u Zin*, Dârü Sipirez, Duhok 2006,s.18.

¹⁶ Ahmed-i Hanî, *Mem u Zin*, (Çeviri ve Kavramsal Tahlili: Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2010,s.159.

¹⁷ Abdurrahman Kaplan, Hasan Aydın, *Ehmedê Xanî*, Ukam Yayınları, İstanbul 2013, V.Bölüm, s.21-22.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

üzere Kuzey Irak ve civar ülkelerini de etkileyerek bu bölgelerce ilim ve maneviyat ikliminin piri olarak kabul görüldüğünden üç yüz yıldan beri eserleri bu bölgelerin medreselerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır¹⁸.

Ahmed-i Hanî'nin Takip Ettiği Üslup ve Metotlar

Geleneksel İslami eğitimde olduğu gibi besmele, hamd, selat ve selam ile eğitim işine başlamıştır¹⁹. Yaptığı ilmi faaliyetlerde samimiyet ve ihlâsı esas almış ve ilmi faaliyetlerde çıkar sağlamaktan uzak durarak tamamıyla rıza-ı İlahiyeye dayanmıştır. Kader ve tevekkül anlayışına dikkat çekerek yapılabileceğinin yapılmasının gereği hatırlattıktan sonra gerisinin Allah'a bırakılması ile moral motivasyonunu sağlamaya çalışmıştır. İlim yolunda halim ve sabırlı olmak gerektiği gibi, hiçbir surette doğruluktan ayrılmayarak yalana teşebbüs edilmemesinin gereğine “seni parça parça etseler bile” diyerek şiddetle vurgu yapmıştır²⁰. İlimin amelle, yani uygulamayla anlam kazanacağına dikkat çekirmiş ve bu anlamda şu ifadelerde bulunmuştur:

“Eğer herkesi geçmek istersen ilmi okuduğun gibi, onunla amel etmen gerekir.”²¹

Aynı zamanda konuları kolaydan zora, bilinenden bilinmeyene ve yakından uzağa metoduna göre işlemiştir²². Ezber ve tekrar metoduna da önem veren Hanî, onunla ilgili şu hususu dile getirmiştir: “Derslerini tekrar etmedikçe yaşadığın dünyada ne meşhur ve ne de tanınmış olursun.”²³

Eğitim ve öğretimde sevgi ve saygıyı esas almıştır. Yerine göre fesahat ve belagata dayalı sanatsal bir dil kullanmıştır. Felsefe ile kelami mezc ederek kelama felsefi bir anlam yüklemiştir. Ders halkası şeklinde eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür. Özellikle benimsediği / benimsettiği fikir ve düşüncelerini ayet ve hadise dayandırmıştır²⁴.

Ahmed-i Hanî'nin Kesin Olarak Bilinen Eserleri

1-Nübâharâ Bıçûkân: Bu eser Arapça-Kürtçe manzum bir sözlük olup 1683 yılında kaleme alınmıştır. Klasik manzum eserlere uygun biri giriş ve her biri farklı vezinde bulunan on üç bölüm, 220 civarında beyit ve yaklaşık 1000 Arapça kelime ile bunların Kürtçe karşılıklarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde, eserin Kur'an okumayı öğrenen çocuklara sarf ve nahiv derslerine başlarken kolaylık sağlamak amacını taşımaktadır. Bu manzum sözlük ilk defa Yusuf Ziyâeddîn Paşa “el-Hediyetü'l-Hamidîyye fi'l-Lugati'l-Kürdiyye” adlı kitabının ekinde yayınlamıştır. Daha sonra Abdusselam Naci el-Cezeri'nin tashihiyle tekrar neşredilmiştir. Zeynelabidin Zinar da bu eseri Latin harflerine çevirerek neşrettiği gibi, Ahmed Hilmi el-Kûğî ed-Diyarbakirî de bu esere, “Güzârâ Hamûkân Şerhâ Nübâharâ

¹⁸ Kadri Yıldırım, *Ahmed-i Hanî'nin Fikir Dünyası*, s.21-24.

¹⁹ Ahmed-i Hanî, Nevbahar, (Tashih: Molla Abdusselam Naci el-Cezerî), Cidarü't-Tabaat, Dımaşk, ts., s.1.

²⁰ Ahmed-i Hanî, Nevbahar, s.18.

²¹ Ahmed-i Hanî, Nevbahar, s.23.

²² Abdurrahman Kaplan, Hasan Aydın, *Ehmedê Xanî*, III.Bölüm, s.12-13.

²³ Ahmed-i Hanî, Nevbahar, s.4.

²⁴ Kadri Yıldırım, *Ahmed-i Xanî Külliyyatı(2): Akidayâ İmânê*, Avesta Yayınları, İstanbul 2008, s.42.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bıçûkân” adlı bir şerh yazmıştır²⁵. Elimizde bulunan Hanî'nin en eski eseri olan bu eser aynı zamanda ahlak ve eğitim kitabı olarak da kabul edilmektedir. Zira bu manzum eserde dini, sosyal, eğitimsel ve ahlaki nasihatler bölüm aralarında verilmektedir²⁶.

2-Akidayâ İmânê: İman esasları ile diğer akâid konularının ehl-i Sünnete göre açıklandığı 80 beyitlik Kürtçe bir risaledir. Burada Akaid ilminin temel konuları olan ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyat kapsamına giren inançla ilgili esaslar şiirsel ve veciz bir şekilde dile getirilmiştir. Genel anlamda İslam'ın Eş'a'ri fırkasının akaid anlayışına göre yazılan bu eserde bazen Maturidi fırkasının akide anlayışı tercih edilmiş, Mutezile, Cebriye, Müşebbihe, Mücessime ve Şia mezhepleri telmih yoluyla tenkit edilmiş ve onların görüşleri akli ve nakli delillerce çürütülmeye çalışılmıştır²⁷. Ahmed Hilmi el-Kûğî ed-Diyarbakirî bu eseri de “Rehberâ Şânî Şerhâ Akidâ Şeyh Ahmed b. İlyas el-Hanî” adıyla şerh etmiştir.

3-Çarkûşe: Her bir mısraı dört ayrı dil (Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe) ile yazılan rubailerden oluşan mülemma türü bir eserdir. Bu mülemma rubaileri ise, aşk, ayrılık ve kavuşma temalarını içermektedir²⁸. Bu rubailerden ancak beş tanesi günümüze kadar gelebilmiştir²⁹.

4-Dîvân: Bu eser Ahmed-i Hanî'nin Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe şiirlerini ihtiva eden eserlerinden biridir. Bu eserde belirtilen her dört dilin birlikte bir şiirde kullanılmak üzere mülemma yazıldığı gibi, Türkçe ve Farsça gazeller de yazılmıştır. Muhtelif konuları içeren ve sanat değeri yüksek olan şiirleri içeren, Almanya, Rusya ve Suriye'de basılan bu eserde genelde din, toplum, tasavvuf, evren, felsefe ve bazen de tarih ile ilgili konular işlenmiştir³⁰.

5-Mem u Zin: Bu eser Ahmed-i Hanî'nin Şırnak'ın Cizre ilçesinde kaleme aldığı bir ilahi aşk mesnevisidir. Hanî, Doğu'nun bölge halklarıncı bilinen Memê Alan destanına birtakım eklemeler ve çıkarmalar yaparak ve tasavvufî bir özellik kazandırarak onu “Mem u Zin” adıyla manzum olarak yeniden yazmıştır³¹. Dolayısıyla Hanî, kendisine özgü siyasi ve idari düşüncesi ile birlikte dönemin sosyal meselelerini, bölge halkının kültürel özelliklerini esere yansıtmıştır. Hanî, bu eserde iyilik, doğruluk, suçsuzluk, çaresizlik ve zayıflık Mem ile Zin'in şahıslarında; kötülük, fitnecilik, ikiyüzlülük ve dalkavukluk ise Bekir'in şahsında somutlaştırarak anlatmıştır. Böylece toplumun terbiyesine dönük olumlu mesajlar veren ve olumsuzluklara dikkat çektiren Ahmed-i Hanî, Leyla u Mecnun, Ferhat u Şirin ve Hüsnü Aşk tarzında yazdığı 3000 beyitlik bu tasavvufî eseri ile daha çok şöhret bulmuştur³². Bu eserde Mevlânâ, câmî ve Füzûlî'nin tesirleri görüldüğü gibi, Muhyeddi-i Arabî'ni vahdet-i vücud

²⁵ Özerverli, s.32.

²⁶ Molla Musa Celâfî, *Feyzu'l-Kadiri'l-Mennân Şerhu Nubihara Biçûkân*, Sembol Yay., İstanbul 2011,s.80.

²⁷ Yıldırım, *Ahmed-i Xanî Külliyyatı(2):Akidayâ İmânê*, s.42.

²⁸ Özerverli,s.32.

²⁹ Yusuf Abdurrahîb, *Divana Kurmancî*, Nefes 1971,s.43-44.

³⁰ Tahsîn İbrahim Doskî, *Cevheru'l-Maânî*, s.13-15.

³¹ Ahmed-i Hanî, *Mizânu'l-Edeb (Mem o Zin)*,1335,s.101.

³² Ahmed-i Hanî, *Mem u Zin-Kürtçe ve Türkçe*, (çev.M.Emin Bozaslan), Gün Yayınları,İstanbul 1968 s.11.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

felsefenin etkisi de belirgin bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla tevhid, münâcât ve naattan sonra yukarıda belirtildiği üzere vurgulamak istediğini ve halka dönük kültürel ve eğitsel etkinlikleri de bu eserde dile getirmiştir³³.

Ahmed-i Hanî'nin Tasavvufi Eğitim Anlayışı

Ahmed-i Hanî, çok önemli bir şair, âlim ve mutasavvıf olarak halk tarafından şeyh lakabıyla tanınmasına rağmen klasik bir tarikat anlayışına sahip olmamış ve arkasında böyle bir anlayışı da bırakmamıştır. Zira o tasavvufi bir anlayışla halkı eğitmeye çalışırken bu anlayışını yukarıda değinildiği üzere şu dizelerde dile getirmiştir:

Şeyhu sofiti keramet ilmi xendın hem amel / Şeyhlik, sofilik ve keramet ilim okumak ve onunla amel etmektir.

Xelvete hücre terika te şeriat bê xeel / Kuşkusuz halvet yerin okuduğun hücren, tarikatın ise şeriattır.

Belirtilen dizler ile Ahmed-i Hanî'nin tasavvufi meşrebinin, ilim sahibi olmak ve edindiği bu ilim ile amel etmek suretiyle Allah'ın kanunu çerçevesinde nefsi terbiye ederek emir ve yasaklarına uygun masivadan ilgiyi kesip Allah'ı bulabilmek olduğu anlaşılmaktadır³⁴.

Ahmed-i Hanî, fihhi mezhep olarak Şafii, itikadi mezhep olarak da Sünni-Eşari iken, tasavvuf tarikatı olarak Nakşibendî tarikatına mensup olduğu yazdığı eserlerinden anlaşılmaktadır³⁵.

Ahmed-i Hanî, İran, Mezopotamya, Ahlat, Bitlis, Bağdat, Şam, Halep ve Mısır medreselerinde gördüğü eğitim ile fıkıh, tefsir, hadis gibi diğer İslami ilimlerin yanında İslam tasavvufu ve felsefesi ile Yunan felsefesi ve İsrakilik Ekolü'nün görüşlerini, astronomi, şiir ve sanat tekniğini öğrenmiştir. Dolayısıyla çok yönlü bir ilmi birikimiyle donanmış İslami tasavvuf ve felsefi eğitim anlayışına sahip olmuştur³⁶.

Özellikle Ahmed-i Hanî, Mem u Zin eserinde hem hakiki ve hem de mecazi aşka, mecazi aşktan hakiki aşka geçişine değindikten sonra her iki aşkın da Allah'a dayandığını belirtmiştir. Dolayısıyla vahdet-ı vücûd çerçevesinde aynı zamanda “Fenafillah” bir eğitim anlayışıyla hareket etmiştir. Zira ona göre önce Allah (c.c.) sevilir, geride kalan ise Allah sevgisine dayalı Allah için sevilir. Aşkın Allah'ı gösteren bir ayna olduğunu, O'nun yoluna düşenlerin kaybolmaması ve yolunu rahat bulması için aşkın

³³ Turgut Karabey, “Ahmed-i Hânî (1651-1707), Hâyatı, Eserleri ve Mem o Zin Mesnevisi”, *A.Ü.Türkiye Araştırmalar Enstitüsü Dergisi*, sayı:30, Erzurum 2006, s.61.

³⁴ Tahsin İbrahim Doskî, s.26.

³⁵ Abdurrahman Kaplan, Hasan Aydın, s.17-18.

³⁶ H. Mem, *Üçüncü Öğretmen Hanî*, Kürt Enstitüsü Yayınları, İstanbul 2005, s. 22.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

güneş gibi her yeri aydınlattığını belirten Hanî’ye göre aşk kimya cinsinden güzel ve kıymetli bir cevherdir. Böylece ona göre insanı Allah’a ulaştırın en kısa yol manevi bir arınma olan İlahi aşktır³⁷.

Ahmed-i Hanî’nin Halka Dönük Eğitim Faaliyetleri

Ahmed-i Hanî, özellikle Kur’an’da “rüşd, hidayet, nur, ziya, ilim, hikmet ve fıkıh” diye adlandırılan ve selef-i salihinin ahiret yolunda kılavuz olarak kullandıkları ilme³⁸ sahip çıkmış ve gereğini yerine getirmiştir. Nitekim Manevi ve ilmi şahsiyetine istinaden halk tarafından veli kabul edilen Hanî, ulûhiyet ve varlık konuları başta olmak üzere ahlaki, sosyal ve kültürel meselelerdeki görüş ve düşüncelerini eserlerinde dile getirerek halkı eğittiği gibi, kelami konularda da Sünni ve genellikle Eşari görüşlerine bağlı kalarak kainatın yaratılışı ile insanlara sorumluluk yüklenmesindeki sırlar üzerinde durmuş ve halkın manevi terbiyesine katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla Hanî, hem tabiatta ve hem de insanın duygu ve davranışlarında görülen zıtlıkların hem eşyayı tanımaya ve hem de varlık ile insandaki ahenk ve birliğin temin edilebileceğini düşünmeye yaradığını, varlık ve olaylardaki zıtlıkların meydana getirdiği nizam ve ahengi de Allah’ın kudret ve nizamiyle açıklanabileceğini düşünmüştür. Bu şekilde halkı aydınlatan Hanî, her zaman olayların görünen tarafının gerçekle uyuşmayabileceğini düşünüş ve görünürde şer olanın hayır, hayır olanın şer olabileceği yaklaşımıyla halkın manevi eğitimini temin ettiği gibi, moral motivasyonunu da sağlamaya çalışmıştır³⁹.

Ahmed-i Hanî, hayatında etkilendiği Mevlana ve Camî gibi mutasavvıflardan edindiği anlayışla herhangi bir maddi menfaati gözetmeden sahip olduğu zahiri ve manevi ilimlerle halkı eğitmiştir. Bu bağlamda sadece Allah’ı düşünerek ve İlahi aşka bürünerek günahlardan sakınabilmenin ve güzel meziyetleri kazanabilmenin yollarını halka öğretmiştir⁴⁰. Nitekim tasavvufi düşüncesinin yanında yaşadığı dönemin çeşitli sıkıntılarını dile getirmiş ve halkın sahipsizliğinden, ilgisiz kaldığından yakınarak halkın sosyal dayanışması ve bilgilenmesi ile uğraşmıştır. Özellikle yaşadığı dönemde insanların ilim ve hikmet yerine maddi menfaatlara değer vermelerinden yakınmıştır⁴¹.

Ahmed-i Hanî, sahip olduğu dini ilimlerle ve özellikle, mensubu olduğu fikhî mezhep olarak Şafi mezhebini, itikadî mezhep olarak Eş’ari mezhebini ve tasavvufi olarak Nakşibendî tarikat anlayışını halka öğretmiş ve halkın gönül dünyasında yer edinmiştir⁴². Böylece Ahmed-i Hanî, Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu, Kuzey Irak ve civar ülkelerde maneviyat dünyasının piri olarak kabul edildiğinden onun yaşamında kendi terbiyesinden istifade eden insanlar, vefatından sonra da onun eserlerinden istifade etmişlerdir. Nitekim onun eserleri, özellikle belirtilen ülkelerin medreselerinde, üç yüz yıldan beri ders kitapları olarak okutulmaktadır. Ayrıca büyük bir mutasavvıf ve mürşid-i kâmil olarak tasavvuf

³⁷ Hatip Erdoğan, “Molla Mehmet Demirtaş ve Êhmed-i Xanî’de Aşk”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Yıl:1,C. 1,S.1,Bingöl 2015,s.149-152.

³⁸ Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi’d-Din* ,(trc. Ali Arslan), Arslan Yayınları, İstanbul 1993, c.1,s.50.

³⁹ Ahmed-i Hanî, *Mem u Zin*, Halep 1947, s.12,60-61.

⁴⁰ Özervarlı, ,S.31.

⁴¹ Ahmed-i Hanî, *Mem u Zin*, s.6.

⁴² Kaplan, s.17-18.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

ve irfan konusunda ileri düzeyde yazdığı şiirlerle bölgedeki Nakşibendiyye ve Kadiriyye gibi bazı tasavvuf tarikatlarını etkilemiş⁴³ ve bu tarikatlara ve dolayısıyla tarikatların mensuplarına züht ve takva ile Allah’a ulaşmanın, günahtan arınmanın ve faziletleri edinmenin yollarını öğretmiştir⁴⁴. Böylece onun eserlerinden istifade edildiği gibi, yöre halkı onun manevi şahsiyetinden de istifade etmek üzere Doğubayazıt’ta İshak Paşa Sarayı’nın yanında bulunan türbesini ziyaret etmeye devam etmektedir⁴⁵. Nitekim Üstad Bediüzz-Zaman Said-i Nursi de gençliğinde Hanî’nin kabrini ziyaret ederek ondan feyz aldığını belirtmektedir⁴⁶.

Arkasında büyük bir düşünce mirası bırakan Ahmed-i Hanî’nin bilinen en meşhur talebesi İsmail-i Beyazidî’dir. Murathan-i Beyazidî, Mella Mahmud-i Beyazidî, Şeyh Muhammed Celalî, Halife Yusuf Topçu, Mella Musa Celalî, Duzmeydanlı Molla Şefik Yakar gibi zatlar kendisinden etkilenen ve bıraktığı ilim mirasını takip eden ilim adamlarıdır⁴⁷.

SONUÇ

Büyük bir mütefekkir, mütasvıf ve âlim olan Ahmed-i Hanî, sahip olduğu düşünce ve ulaştığı ilmi düzeyi ile yaşadığı dönemde özellikle Doğu Anadolu’yu, Güneydoğu Anadolu’yu, Kuzey Irak’ı ve civar ülkeleri ciddiyle etkilemiştir. Gerek fiili olarak verdiği eğitim ve gerekse yazdığı eserleri ile dini ve manevi, sosyal, edebi ve kültürel anlamda belirtilen çevrelerin terbiyesine katkı sunmuştur. İman esasları ve dini konuları üzerinde duran ve bununla ilgili eser yazan Ahmed-i Hanî, aynı şekilde dil ve edebiyat ile sosyal ilişkiler üzerinde durmuş ve bununla ilgili eserler yazmıştır. Nitekim bu çevrelerde bulunan Nakşibendiyye ve Kadiriyye gibi bazı tarikatları etkileyen, tasavvuf ve irfan konusunda ileri düzeyde şiirler yazan Hanî, büyük bir mutasavvıf ve mürşid-i kâmil konumuna geldiğinden etkilediği çevrelerce maneviyat dünyasının piri olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda dil, kültür ve edebiyat üzerinde duran Hanî, sosyal ilişkilerin gerektirdiği kuralları ve bu ilişkilere zarar veren noktaları şiirsel ve etkileyici bir şekilde ele almıştır. Yaptığı ilmi faaliyetlerinde kolaydan zora, bilinenden bilinmeyene ve yakından uzağa yöntemlerini kullanması ile usta bir pedagog olduğunu göstermiştir. Bu etkilenmeler ise, Hanî’nin yaşadığı dönem ile sınırlı kalmadığından onun yazmış olduğu eserler, üç yüz yıldan beri halen belirtilen çevrelerin medreselerinde okutulmaya devam etmektedir. Böylece Ahmed-i Hanî’nin eserlerinden ve onun eserleri ile ilgili yapılan çalışmalardan hareketle derlediğimiz bu çalışma ile İslam’ın istediği şahsiyetleri yetiştirmede, örneklik teşkil etmesi bakımından, Ahmed-i Hanî’nin ilmi faaliyetleri, kullandığı metotları ve dolayısıyla ilmi kişiliğinin büyük bir önem ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Böylece Ahmed-i Hanî’yi sosyal yaşamıyla, ilmi kişiliğiyle tanıyıp örnek almak önemli olduğu gibi, onu tasavvufi kişilgi ve eğitim anlayışıyla da tanıyıp örnek almak önemli olmaktadır.

⁴³ Yıldırım, *Ahmed-i Hanî’nin Fikir Dünyası*, s.21-24.

⁴⁴ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s.6.

⁴⁵ Özervarlı, s.31-33.

⁴⁶ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul 1990, s. 35.

⁴⁷ <https://www.diyadinnet.com>

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

KAYNAKÇA

- Abdurrakıb, Yusuf, *Divana Kurmancî*, Necef 1971.
- Ahmed-i Hanî, *Mem u Zin*, Halep 1947.
- Ahmed-i Hanî, *Mizânu'l-Edeb (Mem o Zin)*,1335.
- Ahmed-i Hanî, *Mem u Zin*, (Çeviri ve Kavramsal Tahlili: Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2010.
- Ahmed-i Hanî, *Mem u Zin-Kürtçe ve Türkçe*, (çev.M.Emin Bozaslan), Gün Yayınları,İstanbul 1968.
- Ahmed-i Hanî, Nevbahar, (Tashih: Molla Abdusselam Naci el-Cezerî), Cidariü't-Tabaat, Dimaşk, ts.
- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Can Dost, *ed-Durru's-Semîn fî Şerhi Mem û Zîn*, Dâru Sipirez, Duhok 2006.
- Celalî, Molla Musa,*Mecmatu'l-Fuyûzât*, İhvan Neşriyat, İstanbul 2012.
- Celâlî, Molla Musa *Feyzu'l-Kadiri'l-Mennân Şerhu Nubihara Biçûkân*, Sembol Yay., İstanbul 2011.
- Celil, Celile, *Kürt Aydınlanması*, (çev. Arif Karabağ), Avesta Yayınları, İstanbul 2000.
- Çağlayan, Mehmet, *Şark Uleması*, Çağlayan Yayınları, İstanbul 1996.
- Doski, Tahsin İbrahim, *Cevherü'l-Maâni Şerhu Divanı Ahmedî'l-Hanî*, Sürpriz Yayınları, Dohuk 2005.
- Erdoğan, Hatip, “Molla Mehmet Demirtaş ve Êhmed-i Xanî'de Aşk”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Yıl:1,C.1,S.1,Bingöl 2015,s.149-152.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din I*, (trc. Ali Arslan), Arslan Yayınları, İstanbul 1993.
- Geçit, Mehmet Salih, “Hoca Ahmed Yesevi ile Şeyh Ahmed-i Hanî'nın Divan-ı Hikmet ve Mem u Zin Eserlerindeki İtikadi Esasların Mukayesesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*,c.13,say:3,2013,s.129-130.
- Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*,(haz: Şevket Beysanoğlu),Sosyal Yayınları, İstanbul 1992.
- H. Mem, *Üçüncü Öğretmen Hanî*, Kürt Enstitüsü Yayınları, İstanbul 2005.
- <https://www.diyadinnet.com>.
- İzzeddin, Mustafa Resûl, *Bir Şair, Düşünür, Filozof ve Mutasavvıf Olarak Ahmed-i Hanî ve Mem û Zin*, (çev.Kadri Yıldırım),Avesta Yayınları, İstanbul 1979.
- Kaplan, Abdurrahman- Aydın, Hasan, Ehmedê Xanî, Ukam Yayınları, İstanbul 2013.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Karabey, Turgut “Ahmed-i Hânî (1651-1707), Hâyatı,Eserleri ve Mem o Zin Mesnevisi”,
A.Ü.Türkiye Araştırmalar Enstitüsü Dergisi, sayı:30,Erzurum 2006,s.57-64.

Özervarlı,M.Said, Hanî,Şeyh Ahmed Mad. , *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997,c.16,
s.31- 33.

Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul 1990.

Uzun, Mehmed, *Kürt Edebiyatına Giriş* ,İthaki Yayınları, İstanbul 2007,s.25-28.

Yıldırım, Kadri, *Ahmed-i Xanî Külliyyatı (Arapça-Kürtçe-Arapça Sözlük)(1):Nûbehara
Biçûkan*,Avesta Yayınları,İstanbul 2008.

Yıldırım, Kadri, *Ahmed-i Xanî Külliyyatı(2):Akidayâ İmânê*,Avesta Yayınları,İstanbul 2008.

Yıldırım, Kadri, *Ahmed-i Hanî'nin Fikir Dünyası*, Ağrı Kültür Yardımlaşma ve Dayanışma
Derneği(Akyad),2011.

Nurettin Topçu Düşüncesinde İnsan Tasavvuru

Dr. Öğr. Üyesi Mirpenç AKŞİT

Iğdır Üniversitesi

Özet

Nurettin Topçu'nun düşüncesinde insan, irade ve hareket bağlamında varoluş serüveninde “aşkın olana” yönelik bir yolculuk içindedir. Topçu, her şeyden önce, irade metafiziğinin öznesi olarak konumlandığı insanı tarif eder. Ona göre insanı diğer varlıklardan farklı kılan özellik, onun düşünen bir varlık olması değil, irade sahibi bir varlık olmasıdır. İrade sahibi bir varlık olan insan, maddenin kalıbına bürünmüş nefsin esaretinden kurtularak Allah'a yaklaşan varlıktır. Topçu'ya göre insan ne dünyaya fırlatılmış yalnız bir fert ne de toplum içerisinde tüm ferdiyetini yitirmiş bir varlıktır. Ona göre insan, mutlak iradenin tasdiki ile ideal olana doğru ilerleyen bir şahsiyeti temsil eder. İrade, insanda insanı aşarak sonsuzluğa gitmek isteyen bir kuvvet, bir karşı koyma, bir çaba, bir hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Topçu'ya göre insan, hem yaşadığı topluma hem de kendi varoluşuna yönelik sorumluluklarının bilincinde olan mesuliyet ve şahsiyet sahibidir.

Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, İnsan, Şahsiyet, İrade, Ahlak.

HUMAN PERCEPTION IN THE THOUGHT OF NURETTİN TOPÇU

Human is in a journey towards transcendental in the adventure of existence in the context of will and movement in Nurettin Topçu's thinking. Topçu, first of all, describes the human as subject of metaphysics of will. According to him, feature that distinguishes human from other being is not that he is a thinking being but to be a willed being. The human being, a person who has will, is a being who is approaching to Allah by escaping from prison of the self, which is in the mold of matter. According to Topçu, human is neither a single who is thrown into the world nor a being who has lost his all individuality in the society. According to him, human represents a personality moving towards the ideal with approval of absolute will. According to him, the will emerges as a force, a struggle, an effort, a movement that wants to go to eternity by exceeding the human in the human. According to Topçu, human is a man of action who has responsibilities and personality who is aware of his liability towards both his society and his own existence.

Key Words: Nurettin Topçu, Human, Personality, Will, Morality.

Giriş

Nurettin Topçu, genelde Cumhuriyet dönemi Modern düşünce tarihi, özel olarak da Türkiye'deki "muhafazakâr" düşünce çizgisi içerisinde kendine özgü bir kişilik olmanın bedelini fazlasıyla ödeyen bir "düşünce adamıdır".¹ Global dünyada içinden geçtiği yüzyılda toplumların yaşadığı temel sorun, insanın değersizleşmesidir. Toplumun yaşadığı değişimler sonucunda gelinen nokta dikkate alındığında bu durumun Türkiye için de geçerli olduğu ortadadır. Bu nedenle ilk iş olarak Topçu “*insana kıymet vermeyi*” ve onu modern çağın etkisiyle değersizleştirilen kimlikten kurtarma çabasına girmiştir.²

Onun yapmak istediği şey gücünü, İslam tefekkürü ile ilmi zihniyetin birleşmesinden hareketle mevcut olanı ortadan kaldıran; ama yok edici olmayan yapıcı bir tasavvur üzerinde tasarlanan bir inkılâptır. Başka bir ifadeyle bu inkılâp, “kin ile fitnenin, cehaletin eseri değil, aşk ile yaratıcılığın, ilim ve sevginin eseri olacak” bir tekâmül yolculuğudur.³

Topçu'ya göre insanı benliğinden ayıran ve şahsiyetlerdeki yaratıcılığı yok eden batılılaşma adındaki taklitçilik; tabiatın sesinin unutulması ile kalbin sesinin susması; insanların bir kazanç makinesi haline gelmesine vesile olan kazanç hırsı; ruhi yıkımlar sonucunda tekniğin yüceltilmesi ve maneviyatın ötelenmesi; ona göre ailelerin yaşadığı buhranlar, insanın sürekli olarak değersizleşmesi çalışma ahlakının yerine pragmatik bir zihniyetin yer alması; istikbal davasında iltimas ve nüfuzun öne çıkması; hak ve adalet kavramının aşınması, toplumun fitne ve fesatla bölünmesi söz konusu olmuştur. Kökleri

¹ Şükrüye Eren, *Nurettin. Topçu ve Milliyetçilik*, Vadi Yayınları, İstanbul 1992, 141.

² Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, 119.

³ Topçu, *Ahlâk*, 210.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

yurt dışında bulunan yıkıcı teşekküllerin faaliyetleri, tarih ve dil şuurunun yitirilmesi sonucu ortaya çıkan maddeye ve tekniğe meyleden zihniyet, eğitim yuvarlarının ve aydınların hakikatten uzaklaşmaları gibi pek çok emsal teşkil eden durum ile insanın yaratılış ve yaşama gayelerinden uzaklaştığını vurgulamıştır.

*“Topçu, bu yüzyıldaki savaşlarla, bilim ve tekniğin insanlık dışı kullanılmasıyla her yerde insanlığın yüzündeki ve gönlündeki incelik perdesinin yıkılması sonucu bireylerin ve milletlerin ruhlarındaki hakiki çehresinin ortaya çıktığını belirtmiştir. Ona göre, günümüzde bu çehrenin ortaya çıkmasıyla onların eliyle ortadan kalkan sadece kıyafetler, başka araç ve gereçler, başka türlü şehirler, başka türlü yaşama tarzı değil, asıl problem yıkılan bütün bir ahlâk nizamıydı.”*⁴

Düşünürümüze göre şüphesiz ilk çağlardan itibaren her dönemin kendine has bir ahlaki yapısı vardı, ne zamanki insanoğlu makine ile tanıştı ve dünya bir makine medeniyeti olma yolundan ilerlerken dünyanın büyümesi bozuldu, çünkü makinenin evrensel bir ahlak kaygısı yoktu. Bugünkü duruma bakıldığında genel anlamda insanoğlu makineye güveniyor ve adeta yazgısını makinenin kudretine teslim etmiş durumdadır.⁵ Postman’a göre *“bir kez üretildikten sonra kontrol edilemiyor ve bir süre sonra insanı kontrol altına alıyordu. Postman’ın ‘Frankenstein Sendromu’ olarak isimlendirdiği bu süreç hiçbir ahlaki ideali kabul etmeyerek adeta kendi dünyasını kurmuştur.”*⁶

Topçu’ya göre de çağımızın insanı makine medeniyetinin esirine hapsedilmiştir. Yaşamı kolaylaştıran makine, çalışan insanı kendi şartlarına bağımlı kılarak onun özgürlüğünü kısıtlamıştır. Makine ile kapitalizmin ortaklığı insanın özgürlüğünü sınırlandıran en önemli sebep olmuştur. Bu şekilde Topçu teknolojiye bağlı aşırı üretimin insanoğlunun felaketi olarak görmüştür. Bu olumsuz tabloya rağmen Topçu ümitsiz de değildir. İnsanlığın maruz kaldığı bu kötü durumun kontrol altına alınabileceği insanlığın huzurlu ve gönenceği bir yaşam sürebileceği ümidini hep taşımıştır. Batı’nın bu bunalım çağının içine düştüğü süreçte Simmel, Weber Foucault ve Baudrillard gibi insanlığa karşı ümidini yitirmiştir. Topçu, modernitenin kimliksizleştirdiği insan için bir çıkış yolu aramıştır. Bu problemin asıl kaynağında ise yanlış bir dini inanç görmüştür.⁷

Topçu’ya göre Batı toplumunun içinde buldukları kötü duruma karşı teknolojik bilgi bu ruh zayıflığını ortadan kaldırmaktan ziyade onun ruh zayıflığı içerisinde teknoloji bilgisine sahip olması bu durumu derinleştirdiğini ifade etmiştir.⁸ Topçu burada insan değersizleştiren meselenin özüne giriş yapmıştır.

⁴ Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları İstanbul 2012, 14.

⁵ Muhammed Abduh, *el-İslam Dinü 'l-İlmve 'l-Medeniyye*, Thk, Tahir et- Tanahi, Daru'l-Hilal, Kahire, ty. 82-83.

⁶ Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları İstanbul 2012, 90.

⁷ Turgay Yerlikaya, *Teknolojik Modernlik Eleştirisi, Nurettin Topçu ve Batı Düşünürlerinin Mukayeseli Bir İncelemesi*, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi, Bildiriler Kitabı III, İstanbul 2013, 702.

⁸ Mehmet Zeki İşcan, “Nurettin Topçu’nun Milliyetçilik Anlayışında İslam Unsuru”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy 11 (2002): 51.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bir kişinin inanç dünyasını bozulmasıyla bütün kişiliğinin parçalanması söz konusu olmuştur. Şahsiyet bozukluklarının ortaya çıkmasının altındaki nedenin bu olduğunu düşünmektedir.⁹Topçu İslam dünyasını da etkileyen bu probleme çare bulmak, İslam ümmetinin meselesi olarak görmüştür.¹⁰

Karşılaşılan bu tabloyu yorumlayan Topçu, İslam medeniyetinin bu yıkıcı faaliyetlere karşı kendi köklerinden yeniden dirilmesinin yegâne şartı olarak din, ahlak, eğitim gibi temel sabitelerden geçtiğini iddia ederek model bir insan tasavvuru arayışına girmiştir.

1. Topçu Göre ‘İnsanın’ Şekillenmesinde Din ve Eğitimin Önemi

Topçu’ya göre din, ahlâk ve eğitim birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Dini ahlâkı birbirinden ayırmak insan benliğinden ayırmak gibidir. Zira ahlâk esasında dinî olgunluktan farklı bir şeyi ifade etmemektedir. Ahlâk, bireyi kemale ulaşma sürecini inşa eder. Dolayısıyla da insanlığın ahlâk tarihi, aynı zamanda dinin tarihidir.¹¹ Dolayısıyla bu süreçten kastı insanın tekamül sürecidir.

Topçu’ya göre Kur’an insanlığın ahlâkını tamamlamıştır. Dolayısıyla Müslüman bir birey olmak aynı zamanda İslâm ahlâkı üzerinde olmaktır. Çünkü Hz. Peygamber, insanlığın ahlâkına en güzel örnektir. Peygamber bu durumu açık bir şekilde ortaya koymuştur.¹²

Topçu’ya göre insanların fillerini değiştirmek için bir zihniyet değişikliği şarttır. Zihniyet değişimi üzerindeki en derin etki ise dindir. Topçu dini, yeni bir medeniyet hamlesinin itici gücü olarak görmüştür. Bu itici güç insanların ve toplumun hali düzelmeye başlayacaktır.¹³Topçu’ya göre İslam, doğru anlaşılıp ve yaşandığı zaman, kadim bir medeniyetin yeniden dirilişine sebep olacaktır.¹⁴

Düşünre göre medeniyetlerin gelişimi, insanın mistik güçlerinin dinamiklik kazandığı ruhi süreçlerin toplamıdır. İnsanları gelişmeye sevk eden faktör, manevi gelişmedir. Din, sonsuzluk iradesini elde etme azmidir. Din, insanoğlunu sonsuzluğa doğru taşıyan bir irade mekanizmasıdır.¹⁵

Topçu’ya göre hem ruhsal hem de duyuşsal(maddi) yaşantıda güzel bir nizam elde etmek isteniyorsa, dinin referansına ihtiyaç vardır. Ancak bu şekilde yani dinin itici gücü ile ruhun varlığını inkar edildiği hazları uğruna salt maddeciliğin hakim olduğu bu çağda, insanlık, bölünmekten korunabilir.¹⁶Topçu, tekniğin gücüyle dünyanın makineleştiği, insanın da ‘*makineleşmek istiyorum*’ dediği bir çağda bunu frenleyebilecek manevi güç olarak dine vurgu yapmıştır.¹⁷

⁹ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, (Çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan), Dergâh Yayınları, İstanbul 1998,123-130.

¹⁰ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970, 10.

¹¹ Yener Emer, “Nurettin Topçu’nun Din ve Devlet Anlayışı”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, sy,109 (2006): 309.

¹² Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, 82 -87.

¹³ Abduh, *el-Islam Dinü 'l-İlmve 'l-Medeniyye*, 82-83.

¹⁴ Emel Sünter, *Cumhuriyet Dönemi Siyasal İslamcılığın İslam Felsefesi Açısından Değerlendirmesi*, Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Çanakkale 2014,65.

¹⁵ İşcan, *Nurettin Topçu’nun Milliyetçilik Anlayışında İslam Unsuru*, 49.

¹⁶ Topçu, *Yarınkı Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, 107.

¹⁷ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 13-17.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Temelleri sağlam dini bir hayatın alabilmesi için de iyi bir eğitimin gerekliliğine inanan Topçu, modern çağın eğitiminin eksikliklerinin olduğunu vurgulayarak eğitime dair görüşlerini şöyle izah etmiştir:

*“Eğitim modeli beş kategori içinde ele alınabilir. Birinci kategoride maneviyatçı bir eğitim anlayışı yer almaktadır. İkincisinde okul, üçüncüsünde öğretmen, dördüncüsünde öğrenci, beşincisinde ise irade bulunuyor.”*¹⁸

Bu anlamda Topçu'nun eğitime bakışı maneviyatçılığa dayanmaktadır. Eğitimin temelinde manevi değerleri insanlara kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu ahlak sisteminin referansları, dine bağlı ulvi bir temeline dayanan sonsuzluğa uzanan aşk, samimiyet, merhamet, hürmet ve hizmet ilkeleridir.¹⁹Bu sistem insan ruhunu besleyebilir ve insanın yaratılış gayesine döndürülebilir. Çünkü yaratılış gayesinden uzaklaşan insan salt maddeci olabilir. Oysa İslam idealinde maddeden mana âlemini varlığını idrak ederek insanın tekâmülünü tamamlaması gerekir. Aksi takdirde maddi âleminde olmanın ve maddi âlemin de gelip geçici kanunlarıyla var olmak insanın yaratılış gayeleriyle çelişmektedir O halde Topçu insanı tarif ederken neyi kast etmektedir? Var olan insan, ruhunu mana âlemine açarak yol almalıdır. Bu yola kılavuzluk edecek olan din ise İslam'dır.

Topçu, modernitenin insanı kemiren mevcut eğitim sistemini, basmakalıp ve kişiliği yok eden insan maneviyatını öteleyen pragmatik ve pozitivist bir eğitim sistemi olarak değerlendirmiştir. Mevcut eğitim sistemini “XX. Asır skolastiği” şeklinde nitelendirmiştir. Bu eğitim sisteminin ilk ve orta kademelerinin toplamında aynı fabrikadan çıkan klişeleri zihinlerde canlandırmaktan öte fonksiyon ifade etmediğini; yükseköğretimde de salt ezberci düşünce geleneğinin, çeşitli iş kollarına tatbikine yarayan metotlarının, yaratıcılıktan uzak bir biçimde insanlığı ve yaşama enerjisini kaybetmiş gençliğe belletildiğini ifade etmiştir.²⁰

Toplumsal-sosyal problemleri idealist bir perspektifle çözümleyen düşünürümüz, benimsediği maneviyatçı-ruhçu eğitim modeli yeni yetişen neslin profan anlayıştan kurtulacağını ifade etmektedir.²¹

2.Nurettin Topçu'ya Göre İnsan Tasavvurunun Felsefi Temelleri (İrade, Hareket ve İsyan

Ahlakı)

Topçu ahlâk meselesinin kaynağına “sorumluluk” yerleştirmiştir. Onun düşünce sisteminde isyan, insandaki evrensel düzeni oluşturan bir faktör olarak evrensel merhamet düzenine bağlılık olarak kendini göstermiştir. Merhamet duygusundan kaynaklanan, insan ile kâinatın Allah'ın karşısındaki acizliğini ortaya çıkaran bu hareket âlemşümül merhamet düzenine bağlıdır. İşte bu sebepten düşünürün dünyasında “isyan” insanın prangalardan kurtularak özgürleştirilmesi kendini gerçekleştirmesi, üstün

¹⁸ Muhammet Sarıtaş, “Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyası”, Nurettin Topçu'ya Armağan, Dergâh, İstanbul 1992, 95.

¹⁹ Sarıtaş, Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyası, 95.

²⁰ Topçu, Yarınki Türkiye, 105.

²¹ Topçu, Ahlak Nizamı, 52-56.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

nizamlar yaratan²²Allah’a doğru ilerleme hareketidir. Topçu isyan düşüncesine dair düşünceleri Ona göre “isyan”:

“Bizim anlamak istediğimiz isyan, ne benliğimize ve nefsimize ait arzulara, ne içtimaî gayelere, ne de merhametten başka duygulara bağlı isyandır. Bizim isyanımızın ancak sonsuzlukta gayesini arayıcı olduğunu ve âlemşümül merhamet kaynağından doğduğunu söyledik. Nefsimizle hiç alakası olmayan ve bizi mesuliyetle hareket geçiren merhamet, isyan irademizin ilahi kuvvetidir. Bizim isyanımız anarşi değildir; ebedi ve âlemşümül merhamet nizamına bağlılıktır. Onda, gayesi olan ve kendisine ihtirasla çevrilmiş bulunduğu namütenahi kuvvete itaat vardır. Bu itaat, en mükemmel teslimiyettir.”²³

Topçunun bu görüşünden hareketle ahlak anlayışını tanımlarken “isyan ahlakı” olarak tanımladığı görülmektedir. Buna göre isyan: *“İsyan ışıktır; ruhtan ruha, mürşidden müride, babadan oğula sürüp gider; mürid ve oğul için nasıl ışık ve destek olursa mürşid ve baba için de aynı şekilde ışık ve destek olur.”²⁴*

Burada “isyan” konusunda dikkat çeken bahis bir hareket halinin olmasıdır. Hareket kavramı olarak düşünüldüğünde dinamizmi temsil eder. Onun ahlak anlayışı bu anlam da dinamik bir süreçtir. Her şeyin ruhtan ruha, mürşitten mürşide geçiyor olması onun tasavvuf anlamında bir dinamizmi savunduğu görülür.

Merhamet ile başlayıp iman ve ümit kaynaklarından beslenen isyan ahlakında kin, kibir ve menfaat gibi erdemsizlikler yoktur. Bu anlayışa sahip olanlar, ilahi merhametle bütün kâinatın müteaal iradesine sahip olarak kurtuluşa erenlerdir. Zira insanoğlu sorumlu imanın eseri olan bu isyan anlayışıyla kurtuluşa ulaşabilmesi mümkündür.²⁵

Topçu, XX. yy insan ruhunun zayıf ve hasta olduğunu ve bu durumda tek kurtuluş yolunu şöyle izah eder:

“İsyan ahlâkından hareket adamına, yani iradeye yönelmekle ve yeniden o iradeye sahip hareket bireylerinin ortaya çıkmasından geçer. Ancak bu kuvvetlerin elinde dünyanın çehresi değişir. Bu kuvvetin bir sonucu olarak Sokrates, Bouddiha, Rousseau, Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif, Hüseyin Avni gibi yeryüzünde insanlığa yeni bir ruh vererek yaşatan iradeler ortaya çıkmıştır. Yüzyulumuzun ve geleceğin yeniden inşa edilmesi ve ihya edilmesi için de böyle iradelerin durmaksızın doğması gerekiyor.”²⁶“Düşünürün isyan ahlakı üzerindeki izahı insanın sürekli “en ideal” olana ulaşmayı vurgulamaktadır.

²² Hüseyin Karaman, “Nurettin Topçu’nun Felsefesinde “İsyan Ahlakı,” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, sy.19-20 (2009): 85.

²³ Topçu, *İradenin Davası / Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, 73.

²⁴ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 203.

²⁵ Topçu, *Mehmet Akif*, İstanbul, Dergâh Yayınları.1998, 83-84.

²⁶ Topçu, *Yarınki Türkiye*, 187.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Topçu, “İsyan ahlâkı”nı ahlâktaki istencin karşılığı olarak kullanmış. Ebedi olanı fani olana tercih etme, ebediyete yönelme ve iradeyi her şeye karşı özgürleştirerek bütün şartlara bir başkaldırı olarak kabul etmiştir. “İsyan ahlâkı”nı, iradenin ebediye ulaşmak gayesiyle her türlü pragmatik, maddi haza, geçici olan iyilik, mutluluğa başkaldıran sorumluluk ideali şeklinde tanımlamaktadır.²⁷

Topçu’ya göre iki tür isyan anlayışı vardır. Bir Allah’ı hesaba katmayan isyan anlayışıdır. Bunun birçok temsilcisi vardır. J. J. Rousseau (Öl.1778)’ toplumu merkeze alarak her şeyi inkâr eden bireyselliğe karşı olan isyanı; yine bu kategoride Alman filozoflar Max Stirner (Öl. 1856)’in savunduğu bireyselliği savunduğu anarşizm buna örnektir. Başka bir isyan Arthur Schopenhauer (Öl. 1860)’un nihilizmi savunan kötümser isyanıdır. İkinci isyan ise Topçu’nun ifade ettiği isyan anlayışıdır. Bu isyan anlayışı bireysel istencin yetersizliği ve eksikliğini gidermek için insanın ilahi istence katılması olarak görür. Bu isyan anlayışı merhametle başlayıp ümit ve iman kaynaklarından beslenen erdemlerin bütünü ifade eder.²⁸

Nurettin Topçu, söz konusu isyan anlayışlarını farklı açılardan tenkit etmiştir. İnsan ruhunun ihmali ile sonuçlanan bu anlayışların “Allahsız insanın isyanı”dır. Yaratıcıyı hesaba katmayan anlayışlarının hiçbirini insanı gerçek anlamda mutluluğu veremez. J.J Rousseau, kurtuluşu sığınmada ararken, Stirner bireysel benliğin hiçbir sınırlamaya tabi tutulmaksızın benliğe karşı bir isyanı olmuştur. Schopenhauer ise kötülüğün ve ızdırabın kaynağı olan iradeyi kendi kendisini inkâr ederek bir isyana dönüştürmüştür.²⁹Bu statik yaklaşım ahlak türleri olduğunu belirten Topçu, bunları örf, adet ve kurallarından oluşan bir düzeni korumak adına atılan adımların yanlış olduğunu savunmuştur.³⁰

Topçu’ya göre gerçek kurtuluş, akıl ile başlayıp ilimden felsefeye, felsefeden de dine yükselmek suretiyle mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle kurtuluş, insanın kalbinin Yaratıcıya açılmasıyla ve bireyden harekete başlayan iradenin Yaratıcıya ulaşmasıyla mümkündür.³¹

Nurettin Topçu’daki “İsyan” Allah’a karşı bir isyan değildir. Zira o isyan ahlakıyla ne Allah’a karşı bir başkaldırıyı, ne de düzeni yıkıcı bir hareket ve anarşiyi kastetmiştir. Onun isyanı anarşizme, nihilizme ve bireyselliğe prim vermez. Âlemi kırıp geçiren anarşist, menfaatlerinin esiri olan insan sahip olduğu ruh isyanını kaybetmiştir. Aksine “İsyan” kelimesiyle, iradenin, kendi içinde bulunduğu şartlara ve ferdiyetini, özgürlüğünü ortadan kaldıran unsurlara boyun eğmeyerek başkaldırmasıdır.³²

Topçu’da “hareket” varlığın başlangıç ve merkezi konumundan olduğundan dolayı insanın hayatın/insanın tözüdür. Herhangi bir olgunun “hareket” olarak nitelendirilmesi için ortada bir gayenin, hedefin ve bilincin olması gerekir. Misal olarak nefes alıp verme gibi fiziksel aktiviteler bireyin yeme,

²⁷ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 18.

²⁸ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 173.

²⁹ Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, 26.

³⁰ Hüseyin Aydoğdu, *Ahlâk Filozofu*” Ve “Hareket Adamı” Olarak Nurettin Topçu, *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* “ sy. 40 (2009):453.

³¹ Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, 26.

³² Karaman, *Nurettin Topçu’nun Felsefesinde “İsyan Ahlâkı*, 85.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

içme, yürüme gibi eylemde bulunması “hareket” olarak nitelendirilemez. Bunlar genelde gayeleri ve hedefleri olmaksızın düşünsel ve irade dışı yapılan eylemler olduğundan hiçbir şekilde kaba fiziki eylemin dışında bir ‘hareket’ değildirler. Bu anlamda hareket felsefesi bağlamında ‘eylemler’ ile ‘yapıp etmeler’ arasında kesin bir ayrıma gitmek gerekir. Bu ayrıma göre yapıp etmeler, her ne kadar belli etkiler ve sonuçlar meydana getirseler de bunlar her açıdan tasarlanarak, isteyerek ortaya konmuş sonuçlar olmadıklarından Topçu’nun ifade ettiği ‘hareket’ten ayrılırlar.³³Topçu’ya göre o halde hareket tam olarak nedir?

“Hareket, insanla Allah’ın bir birleşimi olduğundan insanın hareketleri öncelikle iman ve irade şeklinde kendini göstermeli ve bu doğrultu da harekete geçmelidir. Böyle bir irade isyanla yoğrulmuş olan bir iradedir, kör bir irade değildir, insanın ahlaki kurtuluşunu gerçekleştiren bir iradedir. Bu kurtuluş ise öncelikle insanın kendi iman, irade ve hareketlerinden, kısaca isyan ahlâkından geçer. Bu da bir anlamda hareket aşkıdır. Hareket aşkı adalet temeline dayanmalıdır.”³⁴ Topçu’ya göre hareket evrensel bir oluşa doğru yöneldiği için bilinçli yapılan her harekette ahlâkiliğin damgası vardır. O zaman denilebilir ki, *“hareket iyiliktir.”³⁵*

Hareket, özde, istençsel bir süreç olduğu için o, eşyayı ve kendini, kendi eliyle değiştirmektir. Nasıl ki, varlık olmaksızın herhangi bir âlem tasavvur etmek mümkün değilse, hareket olmaksızın insanı düşünmek de o kadar güçtür. Hareket, *“varlığımızın her an yenilenmesi ve kendi kendisini, daima sonsuzluğa yönelme isteğiyle yeniden yaratmasıdır.”³⁶*

Topçu’ya göre hareket bütün kâinata yayılma arzusu taşıdığı anda bireysel âlemde tamamlanmış değildir. Allah’tan bireysel âleme, bireysel âlemden tekrar topluma, toplumdan Allah’a doğru durmadan safha safha yayılmaktadır. Yaratma özgürlükle ilişkili olduğundan bu durumda özgürlüğün asıl kaynağı da harekettir. Düşünürce göre özgürlük, düşüncede değil harekettedir. Bu düşünce dizgesinde yola çıkan Topçu, özgürlüğü ısrarla irade ve hareketten hareketle tanımlamıştır. Böyle bir tanıma göre, özgürlük, *“içten veya dıştan, iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın, iradenin, kendi seçimi ile yine kendisini belli bir harekete zorlayabilmesidir.”³⁷*Buradan anlaşıldığı üzere, hareketin bir daimiliği vardır ve eşyadan ilk sebebe, ilk sebepten eşyaya dönme söz konusudur. Dolayısıyla harekette bir determinizm yoktur. Düşünür, hareketin determinist olmadığını da şöyle açıklamaktadır:

“İnsanın her eylemi ‘hareket’ kavramı içerisinde değerlendirilirse bütün hareketler bütünüyle ‘hareket’ determinizme indirgenmiş olur. Oysa hareket, iradenin kendi dışına çıkmasıdır, daha mükemmele duyulan özlemdir, başka bir deyişle hareket, iman ve vicdandır. Bundan dolayı hareketin esasında herhangi bir davranışa indirgenmiş basit eylemler değil, irade, iman, vicdan, isyan, şuur ve

³³ Ali Osman Gündoğan, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, Hece Dergisi sy.109 (2006): 20.

³⁴ Topçu, *İsyân Ahlâk*, 92.

³⁵ Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 26.

³⁶ Topçu, *Yarınki Türkiye*, 19.

³⁷ Topçu, *Ahlâk*, (Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, 67.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

özlem vardır. Bu özelliklerden dolayı hareketin gayesi sonsuzluktur. Çünkü hareket, sonsuzluğun bir çağrısı, bir yankısıdır. Oradan gelir, oraya gider.”³⁸

Hareket, özgürlükle birlikte ortaya çıkarak, birbirine zıt gibi görünse de bu iki kavram, iman ve isyan ile hareket içerisinde bir anlam kazandığını iddia etmektedir. Sadece böyle bir ontik-epistemik temeli olan özgürlük kendini salt determinasyondan kurtarmış olur. Bu durumda gerçek anlamda özgürlük “*bir hareketten sonra yeniden doğmaktır; bir yolun sonunda yeni bir yola girmektir*” eşyayı ve kendini bizatihi özgür bir hareketle kendi iradesiyle değiştirmektedir.³⁹Artık belli bir gaye ve hedefi olan insan özgür bir hareketle yeni bir değişim ve gelişim yaparak içten ve dışarıdan gelen engellere karşı kendisinin dışına çıkmış olur. Dolayısıyla insan kendini aşmış oluyor. Bu da gösteriyor ki, Topçu’da özgür hareket, isyanla da aktif bir ilişki içerisinde olduğu için yine esasında bir isyan olmaktadır.

Topçu’da tam ve gerçek hareket, insanda başlar ve onda hareket iradesi olur. Sonra sonsuz imkânlarla yüklü kâinata çevrilir ve hareketin safhaları meydana gelir. Hedefi sonsuzluktur ve meyvesini sonsuzlukta verir. İnsan, onu sonsuzluğun sınırına kadar götürür, orada onu sonsuzluğa teslim eder. İşte bu, tam ve başarılı olmuş bir harekettir. Ahlâki olma vasfını taşıyan da bu durumdur. Zaten ahlâklılık, özgür ve irade sahibi bir varlık için söz konusu olduğundan, ancak, bilinçli yapılan hareketle başlar. Bu eylemi gerçekleştiren insan da “*hareket adamıdır.*⁴⁰”Hareket adamı aynı zamanda irade adamıdır. İrade, insandan başlar, insandan aileye, aileden topluma, toplumdan ahlâk, sanat ve dine, oradan insanlığa, insanlıktan da “Sonsuz Varlık”a doğru bir yol izler. İradenin bu merhalelerden geçebilmesi ve de “Sonsuz Varlık” olan Allah’ı bulabilmesi için, irade adamının her zaman hareket halinde olmalıdır. İrade adamı ruh ve eylem dünyası içinde her zaman bir arayış ve hareket içerisinde olduğundan, artık, onda hareket zamanla idealleşir. İdealist hareket Allah’la bir olduğu için, “*hareketin bulunmadığı yerde Allah yoktur. O, nerede görülürse Allah oradadır.*”⁴¹Topçu’nun bu görüşleriyle tasavvuf anlayışını da temellendirmiştir.

Topçu’nun ahlâk anlayışını yansıtan temel kavramlardan olan hareket yerini iradeyle bütünleştirerek “isyan” kavramına bırakır. Çünkü gerçek manada “*hareket, bir isyandır.*⁴²Her özgür hareket Allah’a dayanarak yapılan bir isyan olduğu için hiç isyan etmemiş olan, hiçbir zaman hareket

³⁸ Gündoğan, *Topçu ve Hareket Felsefesi*,20.

³⁹ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 62.

⁴⁰ “Karakter adamı, iyi ve kötüyü nefsinde ayırt ettikten sonra iyiye söz verip ona yönelen insandır. Karakter adamı şahsiyetiyle ihtiras ve menfaatler arasındaki derunî, ıstırap verici çatışmayı kazanıp şahsiyetinden örnek verebilecek bir konuma gelen kişidir. Sorumluluk sahibi insan her zaman mükemmeli arar; adalet için, aşk için, merhamet için adeta gökleri yeryüzüne indirmek ister. Her alanda kurtuluşu gerçekleştirmeyi kendine her zaman görev bilir. Bunun için günü birlik pragmatik yaşama zevkine değil, sürekli var olma, yaşama, yaşatma ve ihya etme aşkına gönül vermiştir. Bu aşkla ruhlarda hem isyan ahlâkını hem de Rönesansı canlandıracak bir ateş yakmak ister. Bu dinamikleriyle o, acılarıyla dolu dünyamızın kahraman fedaisidir. Atıldığı meydana nefsinde bir pay ayırmaktan işlenir. Bu sorumluluk ruhu içerisinde onun bir makamı ve yeri yoktur; bireyin şuurlu iradesine giren hiçbir şey ondan kurtulamaz. Artık her kurumun değişmez sorumlu ferdi odur.”(Murat Civelek, “Düşünce Dünyasından Bir Demet”, Nurettin Topçu’ya Armağan, Dergâh Yayınları İstanbul 1992, 55–56.)

⁴¹ Topçu, *Varoluş Felsefesi / Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, 57.

⁴² Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 66.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

etmemiş demektir. İsyanı dayalı bir “*hareket, onun dışında kalan her şeyin inkârıdır. Çünkü isyan, her başkaldırıldığı nizamdan daha üstün bir nizama götürücüdür.*”⁴³

İsyan, esirliği reddederek insanı sıkışmış olduğu hayat kanunlarından kurtararak ulûhiyete teslim eden hamledir. İsyan, ilahi iradeyle bütünleştiğinden gücünü ondan alan bir başkaldırıcıdır. İlahi iradeyle bütünleşmeyen hareketler şeklen bir başkaldırıcı olup özde iradeyi ve insanın hareket alanını kısıtlayacağından onu da esir eder. Fakat isyan ahlâkında böyle bir durum yoktur. İsyan ahlâkı, aşka ve özgür düşünce teslim oluşturmaz. İnsanda meydana gelen sorumlu ve şahsiyetli bir duruştur. İnsanın elde edeceği bu ahlak, hareketi ve sorumlu bir isyanın neticesi olacağından, bu hareket insanı Allah’a yaklaştırırken bu süreç içinde “isyan” ifadesini bulur.⁴⁴

Düşünürümüze göre her hareket bir isyan hareketi olmadığı gibi her isyan hareketi de bir ahlâk hareketi sayılmaz. Aksine bazen de isyan hareketi zulüm olabilmektedir. Bireysel ve içtimai pragmatik ile gayelerden değil, insanda ilahi bir cevher olan ve onu mesuliyet duygusuyla harekete geçiren merhamet duygusundan kaynaklanan, nefis ile mahkûm edici kuvvetlere karşı olan, sonsuzluğa ulaşmayı engelleyen, bütünü yok eden ferdi hırs ve iradenin karşısına dikilen isyan hareketi bir ahlâk hareketidir.⁴⁵ Peki, “isyanın” bir sonu var mıdır?

“İsyan sürekli değildir. Her ne kadar insanı, isyan etmiş varlık şeklinde tanımlasa da onda isyan, Allah’a, yani Sonsuz Varlık’a ulaştıktan sonra son bulur. Bu noktadan sonra itaat başlar. Allah’ta son bulmuş bir hareket ve isyanı saadet verici bir unsur olarak Allah’la insanın birleşmesini huzur ve mutluluğun son aşaması olarak gördüğünden isyanın bu aşamadan sonra devamını bir bozgunculuk, anomi olarak görmektedir. Böylelikle isyan ahlâkı içerisinde ortaya çıkan her hareket bir isyan sayılırken, ilahi irade karşısında sergilenecek her hareket de itaat olmaktadır.”⁴⁶ Bununla birlikte isyanın son bulduğu bir nokta vardır. Bu nokta ile anlatmak istediği Yaratan ile yaratılan arasındaki önemli fark dile getirmektedir. Başka bir deyişle Allah’ın dışındaki her varlık fanidir.

Topçu’nun savunduğu isyan ahlâkı üzerinde konumlandığı ahlak anlayışı dinamik bir yapıdadır. Bu nizamla Allah’a daha çok yaklaşılır, daha çok ilim ve sanat üretilir. İçinde yaşadığımız toplum nizamında nice yaratıcı iradelerin, nice veliler ve âlimlerin eserinin görülmesi bunun en güzel örneğidir.⁴⁷

Sonuç

Nurettin Topçu, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği, düşünen bir varlık olması değil, irade sahibi bir varlık şeklinde tanımlamıştır. İnsanın iradesi dolayısıyla özgürlüğünü yitirmesine yol açan postmodern neo-paganizm çağının anlaşılması, anlamlandırılması ve aşılabilmesi sürecinde insana ne

⁴³ Gündoğan, *Nurettin Topçu*, 104.

⁴⁴ Topçu, “*Mesuliyet Ahlâkı*”, *Hareket*, Sayı: 8, Ağustos–1966, 17.

⁴⁵ Topçu, *İradenin Davası / Devlet ve Demokrasi*, 73-74.

⁴⁶ Topçu, *İradenin Davası / Devlet ve Demokrasi*, 73.

⁴⁷ Aydoğdu, *Ahlâk Filozofu*” Ve “*Hareket Adamı*” Olarak Nurettin Topçu, 453.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

olduğunu hatırlatabilecek bu maneviyatçı insan tarifi oldukça anlamlı, çığır açıcı bir tarif olarak görünmektedir. Topçu, daha sonra, insanı yokluktan, özgürlüğünü yitirmekten kurtaracak iradenin, insana sonsuzluk iradesi kazandıracak iradelerin gerçek sahibi olan Allah olduğunu belirtir. Sonsuzluk iradesinin yok olmasının insanın yok olmasına, dolayısıyla “iradenin iflasi”na yol açacağına dikkat çeker. Hareket adamı her zaman nizam, kurucu düzen yapıcıdır. Onun hareketi modern çağın insan algısının dışına çıkarak insanın makineleşmesi değil, insanı yaratıcı yapmaktır. Her zaman sorumluluğunun bilincinde olan insan iradeden uzaklaşmış modernizmin yıktığı ruh ve iradeye hayat vermektir. Topçu’nun isyan ahlakıyla şekillenen hareket adamı gerçek idealist insan olduğu için, ilahi iradeye boyun eğerek makine insana bir başkaldırıdır. Düşünürün yaşam süreci dinamiktir ama determinist değildir. İnsan ona göre madenin esiri değil, maneviyatın yolcusudur.

Kaynakça

Abduh Muhammed. *el-İslâm Dinü 'l-İlm ve 'l-Medeniyye*, Thk. Tahir et- Tanahi, Daru'l-Hilal, Kahire. Ty.

Gündoğan, Ali Osman .“*Topçu ve Hareket Felsefesi*”,Hece Dergisi sy.109 (2006): 225-230.

Aydoğdu, Hüseyin. Ahlâk Filozofu” Ve “Hareket Adamı” Olarak Nurettin Topçu, “*Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* “ sy. 40 (2009):439-462.

Civelek, Murat. “*Düşünce Dünyasından Bir Demet*”, Nurettin Topçu’ya Armağan, Dergâh Yayınları İstanbul 1992.

Emer, Yener. “Nurettin Topçu’nun Din ve Devlet Anlayışı”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı 109, Ankara 2006.

Eren, Şükrüye. Nurettin. *Topçu ve Milliyetçilik*, Vadi Yayınları, İstanbul 1992.

Karaman, Hüseyin .“Nurettin Topçu’nun Felsefesinde “İsyan Ahlâkı,” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, sy.19-20 (2009): 79-90.

İşcan, Mehmet Zeki .“Nurettin Topçu’nun Milliyetçilik Anlayışında İslam Unsuru”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy 11 (2002): 45-58.

Sarıtaş, Muhammet. “*Nurettin Topçu’nun Fikir Dünyası*”, Nurettin Topçu’ya Armağan, Dergâh, İstanbul 1992.

Sünter, Emel. *Cumhuriyet Dönemi Siyasal İslamcılığın İslam Felsefesi Açısından Değerlendirmesi*, Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Çanakkale 2014.

Topçu, Nurettin. İsyân Ahlâkı, (Çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan), Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

2. ULUSLARARASI AHMED-İ HÂNÎ SEMPOZYUMU “İslam Düşüncesinde İnsan”

Topçu, Nurettin. *Ahlâk*, Dergâh Yayınları İstanbul 2012.

Topçu, Nurettin. *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları İstanbul 2012.

Topçu, Nurettin. *Ahlâk*, (Yayına Hazırlayanlar: Ezel Erverdi-İsmail Kara), , Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

Topçu, Nurettin. *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970.

Topçu, Nurettin. *Mehmet Akif*, İstanbul, Dergâh Yayınları,1998.

Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.

Topçu, Nurettin. *Varoluş Felsefesi / Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

Topçu, Nurettin. *Yarıncı Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

Topçu, Nurettin., *İradenin Davası / Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

Yerlikaya, Turgay. *Teknolojik Modernlik Eleştirisi, Nurettin Topçu ve Batı Düşünürlerinin Mukayeseli Bir İncelemesi*, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi, Bildiriler Kitabı III, İstanbul 2013.

Dindarlık Ve Önyargı: Tasavvufun Önyargı Üzerindeki Muhtemel Etkisi

Araş. Gör. Kenan ALPARSLAN

Muş Alparslan Üniversitesi

Özet

Din hoşgörüyü, bütün insanlara kardeş olarak bakmayı ve onları sevmeyi mi yoksa tahammülsüzlüğü, önyargıyı ve bağnazlığı mı teşvik eder? Mevcut çalışmanın birinci amacı psikoloji alanında yapılmış görgül çalışmalar çerçevesinde bu sorulara cevap aramaktır. Diğer bir amaç ise tasavvufun önyargı üzerindeki muhtemel etkisini sorgulamaktır. Dindarlık ve önyargı arasındaki ilişkileri inceleyen psikolojik çalışmalarda tutarlı bulgular elde edilmemiştir. Dindarlık düzeyini ölçmek amacıyla dinî mekânlara (sinagog, kilise, cami, vb.) devam etmeyi, ibadet sıklığını ve dinî aidiyeti ölçü alan araştırmalarda genel olarak dindarlık düzeyi yüksek olanların diğer gruplara karşı daha fazla önyargılı olduğu bulunmuştur. Allport'un içsel ve dışsal dinî yönelim ayrımını kullanan araştırmalarda ise genel olarak içsel dinî yönelim ile dış guruba yönelik önyargı arasında olumsuz bir ilişki saptanırken, dışsal dinî yönelim ile dış gruba yönelik önyargı arasında olumlu bir ilişki saptanmıştır. İçsel dinî yönelimde olduğu gibi tasavvufî yaşayış biçiminde birey inandığı değerleri benimsemekte ve hayatını bu değerler üstüne inşa etmektedir. Tasavvuf bireysel arınmayı, kötü ahlâktan uzaklaşmayı ve nefsin arzu ve isteklerini gemlemeyi, diğer bir ifadeyle bireyin “insan-ı kâmil” makamına ulaşmasını amaçlamaktadır. Bu amaçlar göz önüne alındığında, tasavvufun diğer insanlara karşı daha olumlu bir tutumu geliştireceği ve önyargıyı azaltacağı tahmin edilmektedir. Dolayısıyla, tasavvuf yaşayışının, içsel dinî yönelime benzer şekilde önyargıyla olumsuz bir ilişkiye sahip olması beklenir. Çalışmada bu iddianın kuru bir varsayımın ötesine geçmesi için yapılması gerekenlerin yanı sıra hem görgül çalışmalara hem de tasavvuf literatürüne dayanarak dindarlık ve önyargı arasındaki ilişkiler tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, Tasavvuf, Önyargı, İçsel Dinî Yönelim, Dışsal Dinî Yönelim

Religiousness and Prejudice: The Possible Impact of Sufism on Prejudice

Abstract

Does religion encourage tolerance, look at all people as brothers/sisters and love them or encourage intolerance, prejudice and bigotry? The first aim of the present study is to find answers to these questions within the framework of empirical studies in the field of psychology. Another aim is to question the possible impact of sufism on prejudice. There are no consistent findings in psychological studies investigating the relationship between religiousness and prejudice. In studies that measure to continue to religious places (synagogue, church, mosque, etc.), frequency of worship and religious belonging in order to measure the level of religiousness, it was found that those with high levels of general religiousness were more prejudiced against other groups. In studies using Allport's distinction between intrinsic and extrinsic religious orientation, it was found a negative relationship between intrinsic religious orientation and prejudice against out-group, whereas it was found a positive relationship between extrinsic religious orientation and prejudice towards out-group. As in intrinsic religious orientation, in the form of sufism life, the individual adopts the values he believes in and builds his life on these values. Sufism aims individual purification, moving away from bad morality and curbing the wishes and desires of the soul. In other words, sufism aims to reach the individual's to "the perfect human" position. Considering these goals, it is estimated that sufism will develop a more positive attitude towards other people and reduce prejudice. Hence, sufism is expected to have a negative relationship with prejudice, similar to the intrinsic religious orientation. In this study, what should be done to make this claim go beyond a dry assumption will be expressed. Besides, the relations between religiousness and prejudice will be discussed based on both empirical studies and sufi literature.

Keywords: Religiousness, Sufism, Prejudice, Intrinsic Religious Orientation, Extrinsic Religious Orientation

Dindarlık Ve Önyargı: Tasavvufun Önyargı Üzerindeki Muhtemel Etkisi

Gruplar arası çatışma, şiddet ve ayrımcılık gibi olumsuz sonuçların zihinsel arka planını, bir gruba veya grubun üyelerine karşı beslenen önyargılar oluşturur (Göregenli, 2012). Önyargı bir grubun üyelerine, salt o grubun üyesi olmaları nedeniyle, aşağılayıcı sosyal tutumlar ya da bilişsel inançlarla yaklaşmak, onlar hakkında olumsuz duygular beslemek ya da onlara karşı düşmanca veya ayrımcı davranışlar sergilemektir (Brown, 1995; akt., Hogg ve Vaughan, 2011: 383). Önyargılar, öteki olarak görülen gruba ya da grup üyelerine yönelik olumsuz düşüncelerin yanı sıra hoşlanmama, hor görme, kaçınma ve nefret etmeye kadar uzanan olumsuz tutumlara ve davranışlara yol açar. Önyargıya hedef olan kişilerin anlayış görmeyi hak etmedikleri düşünülür ve bu kişilerin tembellik, ahlaksızlık, sahtekarlık, kurnazlık, zorbalık, ahmaklık, gaddarlık gibi kötü hasletler taşıdıkları varsayılır (Cirhinlioğlu, 2010). Önyargıların gruplar arası ilişkilerde oynadığı kritik rolü nedeniyle araştırmacılar

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

önyargının nedenlerini ve onu besleyen sosyo-psikolojik süreçleri incelemişlerdir. Bu açıdan din de önyargıyı besleyen ya da onu ortadan kaldıran bir çalışma nesnesi olarak ele alınmıştır.

Din, mensuplarının zihniyetlerini ve yaşam biçimlerini bir şekilde etki altına alabilmektedir. Çünkü din, bireysel ve sosyal yönleri bulunan, düşünce ve uygulama bakımından sistemleşmiş, müntesiplerine bir hayat felsefesi sunan ve onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan önemli bir kurumdur. Bu nedenle bireyin deneyimlediği dini inanç onun duygu, düşünce ve davranışını şekillendirmede kritik bir rol oynar ve öteki insanlara karşı sergileyeceği tutumları belirler. İnsanlık tarihine yüzeysel bir bakış bile dinin sosyal davranışlar üzerinde son derece önemli etkilere sahip olduğunu ortaya koyabilir. Haçlı seferleri, İrlanda'daki Katolik-Protestan çatışmaları, Hindistan'daki Hindu-Müslüman çatışmaları, Orta Doğu'da halen devam eden Müslüman-Yahudi çatışmalar ve dünyanın farklı bölgelerinde süren daha nice çalışma farklı grupların birbirlerine yönelik tutum ve davranışlarında dinî aidiyetlerin etkisini açıkça göstermektedir (Banyasz, Tokar ve Kaut, 2016). Birçok din sadece kendi taraftarlarının Tanrının yardımını alacağı fikrine ve kendi dinlerine inanmayanların hata yaptığı düşüncesine sahiptir.

Diğer taraftan, büyük dinlerin hemen hepsi kardeşlik, yardımseverlik, eşitlik, adalet gibi evrensel değerleri ve inançları paylaşmaktadırlar. Çoğu din, kendi üyelerini diğer insanlara iyi davranmaya, komşularını, hatta düşmanlarını bile sevmeye teşvik etmekte, kardeşliği, birliği ve beraberliği öğütlemektedir. Mevlânâ Celâleddin, Martin Luther King, Gandhi gibi büyük zatlar adaletsizlikleri ortadan kaldırma ve dünyayı dinî açıdan daha iyi bir yer haline getirmek amacıyla büyük çabalar harcamışlardır. Yine birçok din yardımlaşma, dayanışma, sivil hakları savunma ve ırkçılık karşıtı hareketler gibi dinî organizasyonlar teşkil etmiştir (Silberman, 2005).

Dinlerin olumlu ve olumsuz sonuçlar ürettiğinin farkında olan Allport (1954/2016), dinin önyargı üzerindeki rolünün paradoksal olduğunu belirtmiştir. Ona göre, din önyargıyı ortaya çıkarabildiği gibi onu yok da edebilir. Tarihsel örnekler göz önüne alındığında dinin, başkalarına karşı hoşgörüyü ve kabulü teşvik ettiği gibi, dini kurum ve öğretilerin ırki ve etnik hoşgörüsüzlüğü cesaretlendirdiği örneklerin hatırlanması da oldukça kolaydır. Bu paradoksal iddialar şu soruyu gündeme getirmektedir: Din hoşgörüyü, bütün insanlara kardeş olarak bakmayı ve onları sevmeyi mi

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

yoksa tahammülsüzlüğü, önyargıyı ve bağnazlığı mı teşvik eder? Mevcut çalışmanın birinci amacı psikoloji alanında yapılmış görgül çalışmalar çerçevesinde bu soruya cevap aramaktır. Diğer bir amaç ise tasavvufî yaşantının önyargı üzerindeki muhtemel etkisini sorgulamaktır.

Görgül Araştırma Sonuçları

Dindarlık ile önyargı arasındaki ilişkiyi ele alan çok sayıda çalışma mevcuttur. Ancak bu çalışmalarda dindarlığı ölçmek için kullanılan ölçüm araçları büyük farklılıklar göstermektedir. Bunun da temel nedeni dindarlığın tanımlanması konusudur. Dindarlığın tanımlanması hususunda dinsel hayatla ilgili hangi unsurların dindarlık içerisinde ele alınacağı meselesi uzun süre tartışılmıştır. Bu bağlamda 1960’lı yıllara kadar, din alanında yapılan çalışmalarda *Tanrıya inanç, kiliseye devamlılık, ibadetlere katılım ve bir mezhebe, tarikata ya da dinsel bir gruba aidiyet* gibi göstergeler dindarlık ölçütleri olarak kabul edilirken, daha sonra Glock (1962) ile birlikte başlayan süreçte dinsel hayat çok boyutlu bir şekilde kavramlaştırılmaya başlanmıştır (Yapıcı ve Kayıklık, 2005). Allport (1966) ise daha farklı bir bakış açısıyla bireyin kişilik yapısına bağlı olarak *içsel ve dışsal* dindarlık modeli üzerinde yoğunlaşmıştır.

Dindarlığın ölçümüne yönelik bu çeşitlilik nedeniyle dindarlık ve önyargı arasındaki ilişki iki şekilde değerlendirilecektir. İlk olarak, genel dindarlık adı altında dinî mekânlara (sinagog, kilise, cami, vb.) devam etmeyi, ibadet sıklığını ve dinî aidiyeti ölçü alan araştırmalar değerlendirilecektir. İkinci olarak, bireysel dindarlığın iki farklı yolu olan içsel ve dışsal dinî yönelim ele alınacaktır.

Genel Dindarlık ve Önyargı

İlk dönem araştırmalarında Tanrıya inanç, kiliseye devamlılık, ibadetlere katılım ve bir mezhebe, tarikata ya da dinsel bir gruba aidiyet dindar olmanın ölçütü olarak kabul edilmiştir. Bu bakış açısıyla yapılmış ilk çalışmalardan birinde Protestan ve Katolik öğrencilerin, siyahlara karşı bir dine bağlı olmayanlardan daha önyargılı oldukları bulunmuştur. Benzer şekilde, kilise üyelerinin kilise üyesi olmayanlara göre Siyahlara ve Yahudilere karşı genellikle daha yüksek düzeyde ırksal önyargı besledikleri saptamıştır (Allport ve Ross, 1967). Daha sonra yapılan çalışmalarda genel olarak, dindarlığın, ırkçılık, homofobi, kadınlara karşı hoşgörüsüzlük ve siyasi veya dinî grupları

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

değersizleştirme gibi çeşitli önyargı türlerinin belirleyicisi olduğu tutarlı bir şekilde saptamıştır (Altemeyer ve Hunsberger, 2004; Glock, 1962; Hunsberger, 1996; Jackson ve Hunsberger, 1999). Batson, Schoenrade ve Ventis (1993) 1940-1990 yılları arasında Amerika’da çeşitli örneklerle yapılmış 47 çalışmayı analiz etmişler ve bu çalışmaların 37’sinde kiliseye gitme veya diğer dindarlık ölçümleri ile önyargı arasında olumlu bir ilişki olduğunu saptamışlardır. Çalışmaların sekizinde sonuçlar açık değilken, sadece iki çalışmada olumsuz ilişki bulunmuştur. Yakın tarihlerde yapılan çalışmalarda da tutarlı sonuçlar dikkati çekmektedir (Leak ve Finken, 2011; Streib ve Klein, 2014). Örneğin, Banyasz ve arkadaşları (2016) 156 Hristiyan Üniversite öğrencisiyle yaptıkları çalışmada, dinî kimlikle özdeşleşme düzeyi arttıkça diğer dinlere yönelik önyargıların arttığını göstermişlerdir.

Mevcut araştırmalara dayanarak, dinin evrensel kardeşlik ile ilgili öğütlerine rağmen, kişinin daha dindar oldukça daha fazla önyargılı olabileceği açıktır. Bu çalışmaların büyük çoğunluğu ABD’deki beyaz, orta sınıf Hristiyanlarla yapılmıştır. Bu nedenle en azından bunlar arasında din sevgi ve kabul ile değil, hoşgörüsüzlüğün, önyargının ve bağnazlığın artışı ile ilişkilidir. Ancak, Türkiye’de yapılan çalışmalar kısıtlı olmasına rağmen, var olan çalışmalarda dindarlık ile önyargı arasındaki ilişki yukardaki bulgulara benzer şekilde negatif olmuştur (Kayıklık, 2001; Yapıcı, 2004, Yılmaz, Karadöller ve Sofuoğlu, 2016). Yitmen ve Verkuyten (2017) tarafından 605 Türk katılımcıyla yapılan çalışmada, dinî özdeşleşme düzeyi yüksek olanların Müslüman olmayan azınlık gruplarına karşı olumsuz duygular besledikleri bulunmuştur.

Dinî Yönelim ve Önyargı

Çok sayıda araştırmanın dindarlık ile önyargı arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu göstermesi dindar bireyler arasında büyük bir şaşkınlık yaratmıştır. Çünkü bu sonuçlar kendisini dindar olarak tanımlayanları itham etmekteydi. Ancak bir kısım sosyal psikolog bu çalışmalardaki temel bir farklılığa işaret ettiler. Başta Allport olmak üzere bu araştırmacılar araştırmalarda kişinin din ile ilgisinin ne düzeyde olduğunu ölçmenin yeterli olmadığını; buna ek olarak bireylerin nasıl bir dindar olduğunu ölçmenin de gerekli olduğunu iddia ettiler (Batson ve ark., 1993).

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

Allport'a (1966; Allport ve Ross, 1967) göre dindarlık, bireyin kişilik yapısına bağlı olarak farklı şekiller alabilmektedir. Bu çerçevede o, dindarlığın *içsel* (iç güdümlü) ve *dışsal* (dış güdümlü) olmak üzere iki temel görüntüsü olduğunu iddia etmiştir. İçsel dini yönelime sahip bireyler benimsedikleri inancı tam olarak yaşamaya çabalarlar ve dini başlı başına bir amaç olarak ele alırlar. Bu dindarlık türüne içten gelen bir motivasyonla yönelen bireylerde dinin etkisi yaşamlarının tüm yönlerinde görülebilir. Bundan dolayı da, bu dindarlık kişinin kendisini gerçekleştirmesine hizmet etmektedir. Hoşgörü, sevgi, saygı, başkalarına karşı iyi niyetli olma, ön yargı ve ayrımcılıktan uzak durma gibi insancıl eğilimler bu tip dindarlarda daha fazla görülür. Dışsal dinî yönelimde ise, din, kişinin davranışlarının birinci derecede belirleyicisi değildir ve başka maksatlar için bir araç konumundadır. Dışsal dinî yönelime sahip birey bir gruba üye olma, güvenlik ve koruma sağlama, sosyal ilişkiler kurma, sosyal statü kazanma gibi amaçlara ulaşmak için dine yönelmektedir. Birey dışsal-çevresel motivasyonlarla dine yöneldiğinden, dine kişisel amaçlara ulaşmak amacıyla bağlanılır. Bu dindarlar, dinin bireysel ve toplumsal pek çok faydasının ve işlevinin olduğuna inanırlar ve dinin insanî arzu ve ihtiyaçlara hizmet etmesi gerektiği duygu ve düşüncesini beslerler. Dolayısıyla bu tür dindarlar zaman zaman inançlarına sıkı sıkıya bağlanarak katı, tutucu, hoşgörüsüz ve dogmatik eğilimler sergileyebilirler. Bu da onları *ötekine* yönelik tutum ve davranışlarında daha fazla önyargılı olmaya götürmektedir (Yapıcı ve Kayıklık, 2005). Allport dışsal dindarlığın tamamıyla önyargı ile olumlu yönde ilişkili olacağını, içsel dindarlığın ise düşmanlığı, bağnazlığı ve önyargıyı ortadan kaldıracağını iddia etmiştir.

Dindarlık ile önyargı arasındaki ilişkiyi ortaya koyma çabalarında Allport'un içsel ve dışsal dinî yönelim ayrımı önemli yer tutmaktadır. Allport'un (1966; Allport ve Ross, 1967) dinî yönelim kuramı dindarlık ile önyargı arasındaki ilişki konusunda yapılan görgül çalışmaların pek çoğu için bir dayanak oluşturmuştur. Allport ve Ross (1967) tarafından kilise üyesi yetişkin bireylerle yapılan bir çalışmada dışsal dindarların ve ayrışmamış aşırı dindarların içsel dindarlardan daha yüksek düzeyde önyargılı olduğu bulunmuştur. Donahue (1985) çok sayıda araştırmayı incelediği meta-analiz çalışmasında genel olarak, dışsal dini yönelime sahip olanların içsel dini yönelime sahip olanlara göre daha yüksek düzeyde etnik önyargılara sahip olduklarını ortaya koymuştur. Batson ve arkadaşları (1993) da 1949-1990 yılları

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

arasında yapılan 32 farklı araştırmadan elde ettikleri 41 bulgunun 39’unda, içsel dini yönelime sahip olanların dışsal dini yönelime sahip olanlardan daha düşük düzeyde önyargı puanına sahip olduklarını saptamışlardır. Bu sonuçlar Allport’un iddialarını destekler tarzdadır.

Allport ve diğerleri tarafından öngörüldüğü gibi, bir yönüyle dindar gözükmek, dini bizzat yaşayanlara göre büyük bir farklılık oluşturur; içsel dindarlar olarak sınıflandırılan bireyler, dışsal dindar olarak sınıflandırılanlardan tutarlı olarak daha az önyargılı olarak görülürler. Hem genel hem de içsel dindarlık üzerinde yapılan çalışma sonuçları göz önüne alındığında, genel dindarlık ile önyargı arasındaki pozitif ilişki ile ilgili önceki sonuçların yeniden gözden geçirilmesi gerekir. İçsel ve dışsal dindarlık gibi dindar olmanın farklı yolları dikkate alındığında en uygun sonuç şu olabilir: Her ne kadar dışsal dindarlar hoşgörüsüzlükte ve önyargıda yüksek skora sahip olsalar da, içsel dindarlar görece bunlardan daha düşüktürler. Çünkü dışsal dinî yönelime sahip bir kimse, dini ondan faydalanmak için benimsediğinden önyargılı olma eğiliminde olacaktır. Diğer taraftan, içsel dinî yönelime sahip kimseler ise, bizzat dinî gayretle dinini yaşamaya çalıştıklarından daha az önyargılı bir tutum benimseyeceklerdir (Gorsuch ve Aleshire, 1974: 284). Her ne kadar daha dindar olmak, daha çok hoşgörüsüzlük ve önyargılı olmakla ilişkili olsa da bu, sadece dinlerinin temel iddialarını görmezlikten gelenler ve dini kendi amaçları için bir araç olarak kullananlar için geçerli gibi görünmektedir. Dinlerini ciddiye alan ve onu bizzat amaç olarak yaşayanların ise daha az hoşgörüsüz ve önyargılı olduğu söylenebilir.

Tasavvuf ve Önyargı

Yukarıda belirtildiği gibi, insanlar kişilik özelliklerine bağlı olarak farklı dinî yönelimler geliştirebilirler. Bununla birlikte, çeşitli dinî yaşayışlar ve tecrübeler insanların benlik yapılarında ve kişilik özelliklerinde köklü değişimler yaratabilir. Kuşkusuz bu tecrübelerin başında mistik yaşayışlar gelir. Farklı din ve kültürlerde her dönemde görülen bu tür eğilimler çok sayıda benzer ve ortak noktalar paylaşırlar. Dinî mistisizmlerin en temel özelliği insan ruhunun Rabbine bizzat kavuşmak için duyduğu sürekli ve değişmez arzudur (Arberry, 2008). Hökelekli (2015: 314) mistisizmi “duyu ve akıl dışı bir yolla ulaşılan idrak biçimini, batınî tecrübe ve suur hâllerini, bilgilenmenin vasıtasız şeklini ifade eden genel bir kavram” olarak görür. İslam’a has bir yaşayış türü olan tasavvuf genel olarak “İslam mistisizmi” olarak ifade edilir (Arberry, 2008; Hökelekli, 2015; Nicholson, 2018). Mistik yaşantılar her

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

ne kadar evrensel bazı unsurları paylaşıyorlar da, içinde geliştiği çeşitli dinî sistemler tarafından açıkça ve kendine has olarak şekillenirler. Tasavvufun da İslâmî öğretiler içinde kendine has özellikler ve uygulamalar geliştirmiştir.

Nicholson ilk dönem sufilerin zikrettiği 78 tasavvuf tanımı vermiştir. Bu tanımlar Allah ile beraber olma, Allah dışında her şeyi terk eden, kalbi beşeri kirlilerden, nefsin afetlerinden temizleme, bütün yüce ahlaklara sahip olmak ve bütün kötü huylardan uzak durma gibi ortak temalarda bulunmaktadır (Nicholson, 2018: 64-73). Kısaca tanımlamak gerekirse tasavvuf, bir manevi ve ahlaki temizlenme ile hakikate ulaşma yoludur. Bu yola giren olan kişiye de *sufî* denir (Ayten ve Düzgüner, 2017). Bu dinsel yaşayış biçiminde birey inandığı değerleri benimsemekte ve hayatını bu değerler üstüne inşa etmektedir. İslam’ın bir yaşayış biçimi olan tasavvufî yaşayış, derunî/içsel bireysel dindarlık olarak yaşanır (Kayıklık, 2011). Derunî bireysel dindarlıkta insanın inandığı, bağlandığı, teslim olduğu, benimsediği değerleri gönülden yaşaması esastır.

Tasavvufta, insanda kötülük unsuru bulunduğu gerçeğine dayanan bir zühd ve ahlak sistemi vardır. Şehvet ve ihtiras kaynağı olan bu kötü benlik, diğer bir ifadeyle nefis, dünya ve şeytanla bir olarak Allah ile birleşmeye engel olur (Kayıklık, 2011). Nefis, insanın özüne yüklenen saldırganlık, kıskançlık, haset, hırs, aç gözlülük gibi nitelikleri ve yoğun fiziksel arzuları ifade etmek için kullanılır. Tasavvuf bir anlamda şerrin kaynağı, kötülüğün temeli, kötü huyların ve çirkin fiillerin ortaya çıkmasının sebebi olan nefsin karanlıktan aydınlığa dönüşüm sürecidir. Tasavvuf yoluna giren kişinin geçirdiği eğitim sürecine seyr ü sülûk denir. Bu yolda insanın ruhî ve ahlâkî terbiyesini sağlayan tövbe, takva, zühd, fakr, sabr, şükür, tevekkül, rıza, kanaat ve mücâhede gibi makamlar vardır. Çeşitli makam ve hâller vasıtasıyla seyr ü sülûkta ilerleyen sâlik, sürekli olarak normal insan bilincinin daha üst düzeylerine yükselir ve böylece marifet ve hakikat sahibi olur (Arberry, 2008; Kayıklık, 2011).

Arif bir kişi (şeyh ya da mürşid) tarafından yönlendirilen ve bireysel arınmayı doğrudan tecrübe eden sufi, kutsala yönelen kalbi saflaştırmayı öğrenir. Bu saflaştırma gönlü temizlemeyi ve nefsin arzularından uzak durmayı gerektirir. Çünkü nefsin arzularından uzak duran, kalbi arınan ve saflaşan insan kendi özünü yakalamış olur. Tasavvuf bireysel arınmayı, kötü ahlâktan uzaklaşmayı ve nefsin arzu ve isteklerini gemlemeyi, diğer bir ifadeyle bireyin “insan-ı kâmil” makamına ulaşmasını

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

amaçlamaktadır (Ayten ve Düzgüner, 2017). Bu amaçlar göz önüne alındığında, tasavvufun diğer insanlara karşı daha olumlu bir tutumu geliştireceğini ve önyargıyı azaltacağını düşünmek gayet doğaldır. Zihninde Allah ve O'nun aşkı hariç her şeyi çıkaran sufi tüm insanları Allah'ın birer eseri olarak görür. Gözünde ne öteki kalır ne de farklı grup kimlikleri. Tüm insanlar Bir'den geldi yine O'a dönecekler bilinci hâkim olur.

İçsel dinî yönelimde olduğu gibi tasavvufî yaşayış biçiminde de birey inandığı değerleri benimsemekte ve hayatını bu değerler üstüne inşa etmektedir. Tasavvufî yaşayış biçimi dinin emirlerine teslimiyeti, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmeyi ve ahlâkî yükselmeyi kapsayan süreçte gerçekleşen içsel dindarlıktır (Ayten ve Düzgüner, 2017; Kayıklık, 2011). Sufi, herhangi bir kişisel ve dünyevi fayda beklemeden, tamamen Allah'la bir olmaya ve hakikate ulaşma amacındadır. Dolayısıyla, tasavvuf yaşayışının, içsel dinî yönelime benzer şekilde önyargıyla olumsuz bir ilişkiye sahip olması beklenir.

Tasavvuf ve Önyargı Arasındaki İlişkiyi Sınamak İçin Yapılması Gerekenler

Tasavvuf üzerine yazılan oldukça geniş bir literatür mevcuttur. Aynı şekilde tasavvufî yaşayış biçiminin bireyin tutum ve davranışları üzerindeki etkileri ile ilgili çok sayıda kitap ve makale olmasına rağmen bunların hemen hepsi teorik bilgiyle sınırlı kalmaktadır. Tasavvufla uğraşan bireylerin ya da sufilerin psikolojisini görgül ya da uygulamalı olarak inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlamadım. Bu nedenle tasavvuf üzerinde oluşturulmuş her iddia gibi benim de tasavvuf ve önyargı arasındaki ilişki için ortaya attığım iddia tahminden öteye geçememektedir. Bu iddiaların kuru bir varsayımın ötesine geçmesi için çok sayıda çalışmaya ihtiyaç vardır.

Tasavvuf ve önyargı arasındaki ilişki iki şekilde incelenebilir. Bunlardan birincisi, tasavvufun önde gelen şahsiyetlerinin (Hallac-ı Mansur, Mevlânâ Celâleddin, Ahmed-i Hânî vb.) hayatları ve eserleri incelenerek, bunların farklı gruplara ve ötekine yönelik tutumları ve düşünceleri incelenebilir. Bu mutasavvıfların hem yaşayışları ve hayat hikayeleri hem de ortaya koydukları eserleri onların farklı bireylere yönelik duygu, düşünce ve tutumlarını içeren çok sayıda örneği içinde barındırır. Dolayısıyla,

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

bunların yaşamlarının ve eserlerinin bilimsel yöntemlerle (nitel ya da nicel olabilir) incelenmesi önemli kanıtlar sağlayabilir.

Bolat (2014) büyük mutasavvıfların eserlerinden çeşitli pasajlar sunarak bunların diğer dinlere ve farklı sosyal kimliklere sahip bireylere olumlu tutumlar sergilediklerini ve ayırım yapmadıklarını belirtir. Ayrıca, ilk dönem sufilerinin büyük ölçüde ahlâkî merkezli bir tasavvuf anlayışı ortaya koyduklarını ve bu çerçevede gayr-ı müslimlerle ilişkilerinde onların haklarını gözeten müsamahakâr bir tutum sergilediklerini ifade eder.

Hallâc-ı Mansûr ile ilgili aktarılan şu anekdot mutasavvıfların diğer dinler hakkındaki görüşlerini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Abdullah b. Tahir el-Ezdî bize şu olayı aktarır: Bağdat çarşısında bir Yahudi ile çekişmiştim. Dalaşma sırasında adama ‘köpek’ diye hitap ettim. Biraz sonra Hallac yanımdan geçiyordu. Bana bir göz attı ve ‘Köpeğini azarlama’ diyerek geçip gitti. Ben, işimi bitirince doğru Hallac’ın yanına gittim. Beni görünce yüzünü öbür yana çevirdi. Özür diledim, kabul etti ve bana şunları söyledi: Yavrucuğum, dinlerin tümü Allah’ındır. Her dinle bir kitleyi meşgul ediyor. Her kitle kendileri için seçilmiş olan dini izliyor, kendi iradeleriyle seçtikleri dini değil. Bir insan, bir başkasını, izlediği din yüzünden itham edebilmek için, o dinin o kişi tarafından özgür iradeyle seçilmiş olduğunun kanıtlanması gerekir. Şunu bil ki, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve öteki dinler değişik ünvanlar, değişik adlardır ama hepsinin ortak amacı birdir, değişmez (akt., Öztürk, 1997: 401).

Gayr-ı müslimlere bakış ile ilgili olarak söz söyleyen, tasavvuf düşüncesinin önemli simalarından Mevlânâ Celâleddin de büyük ölçüde Hallâc-ı Mansûr gibi düşünmektedir.

Yollar her ne kadar çeşitli ise de gaye birdir. Görmüyor musun ki Kabe’ye giden ne çok yol vardır. Bazısının yolu Rum’dan, bazısının Şam’dan, bazısının Acem’dan, bazısının Çin’dan, bazısının da deniz yolundan Hind ve Yemen’den. Bunun için yollara bakarsan ayrılık büyük ve sınırsızdır. Fakat gayeye, maksada bakacak olursan hepsi birleşmiş, hepsinin kalbi Kabe hakkında anlaşmış ve orada bir olmuştur.

Her peygamberin, her velînin bir mesleği vardır. Fakat değil mi ki hepsi halkı Hakk’a ulaştırıyor? (akt., Bolat, 2014: 64-65).

Mevlânâ bir başka yerde de şöyle der:

Hacca gidersen hac yoldaşı ara. Ama ha Hintli olmuş, ha Türk, ha Arap. Onun şekline, rengine bakma; azmine ve maksadına bak (akt., Bolat, 2014: 66).

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

Bu örnekler ve daha birçoğu ilk dönem sufilerin gayr-ı Müslimlere ve diğer etnik gruplara karşı olumlu tutumlara sahip olduklarını göstermektedir. Ancak bunu daha net ifade etmek amacıyla ayrıntılı ve bilimsel yöntemlerle incelenmiş araştırmalara ihtiyaç vardır. Fenomenoloji, gömülü teori, içerik analizi gibi nitel araştırma teknikleri kullanılarak metinler hem bilimsel bir yöntemle incelenebilir hem de daha ayrıntılı sonuçlar elde edilebilir.

Tasavvuf ve dindarlık arasındaki ilişkiyi test edecek bir diğer yöntem ise, günümüzde tasavvufla uğraşan ve belli makamlara erişen bireylere ulaşip onlarla nitel ve nicel görüşmeler yapılmasıdır. Günümüzde çok sayıda tarikat bulunmaktadır. Bu tarikatlara bağlı olan birey sayısı da bir hayli fazladır. Tasavvufun bireysel arınmayı sağlayıp sağlamadığı ve önyargıyı azaltıp azaltmadığı bu bireylerle yapılacak çalışmalarla ortaya konabilir. Bu çalışmalar iki yöntemle yapılabilir. Bunlardan ilki, tasavvufla uğraşan bireylerle görüşmeler yapıp bu görüşmeler nitel yöntemlerle ayrıntılı olarak incelenebilir. Bu görüşmeler mülakat şeklinde olabileceği gibi yarı yapılandırılmış görüşmeler ve açık uçlu soruların yönetilmesi şeklinde de olabilir. Bu görüşmelerden elde edilen dökümanlar nitel araştırma teknikleriyle ayrıntılı olarak incelenebilir. Diğer taraftan günümüz sufilerine diğer gruplara yönelik önyargıyı ölçen ölçüm araçları uygulanıp istatistikî analizlerle bunlar incelenebilir. Özellikle önyargı söz konusu olduğunda en çok tercih edilen yöntem çeşitli ölçekler kullanılarak elde edilen verilerin nicel yöntemlerle incelenmesidir. Bu türden yapılacak çalışmalarda sufilerin tasavvufu içselleştirdiği düzeye göre önyargının değişip değişmediği incelenebileceği gibi sufiler ile tasavvufla uğraşmayan dindarların ötekine yönelik önyargıları arasında karşılaştırmalar yapılabilir. araştırmacının amacına bağlı olarak ilişkisel, karşılaştırma ya da deneysel tekniklerin biri ya da birçoğu bir arada kullanılabilir.

Sonuç

Gruplar arası çatışmanın, şiddetin ve ayrımcılığın zihinsel arka planını oluşturan önyargıların nedenlerini bilmek son derece önem taşımaktadır. Doğumla birlikte içinde yaşadığımız toplumun benimsediği din, zihinlerimizi ve yaşamımızı biçimlendirmekte ve etkisi altına alabilmektedir. Müntesiplerine bir hayat felsefesi sunan ve onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan dinler, bir

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

yandan bir gruba ya da grup üyelerine yönelik olumsuz düşünceleri ve duyguları içeren tutumlara da yol açabilirken, diğer yandan bunları ortadan kaldırabilir. Dindarlığın önyargı üzerindeki bu paradoksal etkisi onun ayrıntılı bir incelemesini gerektirmektedir. Mevcut çalışmanın birinci amacı psikoloji alanında yapılmış görgül çalışmalar çerçevesinde din ve önyargı arasındaki ilişkinin niteliğini göstermektir.

Psikologlar dindarlık ve önyargı arasındaki ilişkileri ortaya koymak amacıyla hatırı sayılır miktarda teorik ve görgül çalışmalar yürütmüştür. Dindarlık ve önyargı arasındaki ilişkileri inceleyen bu çalışmalarda tutarlı bulgular elde edilememiştir. Dindarlık düzeyini ölçmek amacıyla dinî mekânlara (sinagog, kilise, cami, vb.) devam etmeyi, ibadet sıklığını ve dinî aidiyeti ölçü alan araştırmalarda genel olarak dindarlık düzeyi yüksek olanların diğer gruplara karşı daha fazla önyargılı olduğu bulunmuştur. Allport'un (1966) içsel ve dışsal dinî yönelim ayrımını kullanan araştırmalarda ise genel olarak içsel dinî yönelim ile dış guruba yönelik önyargı arasında olumsuz bir ilişki saptanırken, dışsal dinî yönelim ile dış gruba yönelik önyargı arasında olumlu bir ilişki saptanmıştır. İçsel dini yönelime sahip bireylerin herhangi bir fayda ve çıkar beklemeden sırf Allah rızasını kazanmak ve dini başlı başına bir amaç olarak yaşamak için herhangi bir dine bağlanmaları düşük düzeyde önyargılı olmalarında etkilidir. Sonuç olarak, din ve önyargı ilişkisini inceleyen görgül çalışmalar dinin önyargı üzerindeki rolünün karmaşık olduğunu göstermektedir. Genel dindarlık düzeyinin yüksek olması ötekine yönelik önyargıyı meydana getirebilse de, nasıl bir dindar olduğumuz (özellikle içsel bir dinî yönelime sahip olmamız) bu önyargıyı ortadan kaldırabilir. Bu nedenle önyargıyı doğrudan dine bağlamak yerine dinin nasıl yaşandığına göre değerlendirme yapmak daha doğru gözükmektedir.

Bu çalışmanın diğer bir amacı ise tasavvufî yaşantının önyargı üzerindeki muhtemel etkisini sorgulamaktır. Tasavvufî yaşayış biçimi dinin emirlerine teslimiyeti, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmeyi ve ahlâkî yükselmeyi kapsayan süreçte gerçekleşen içsel dindarlıktır (Kayıklık, 2011). İçsel dinî yönelimde olduğu gibi tasavvufî yaşayış biçiminde birey inandığı değerleri benimsemekte ve hayatını bu değerler üstüne inşa etmektedir. Tasavvuf bireysel arınmayı, kötü ahlâktan uzaklaşmayı ve nefsin arzu ve isteklerini gemlemeyi, diğer bir ifadeyle bireyin “insan-ı kâmil” makamına ulaşmasını amaçlamaktadır (Ayten ve Düzgüner, 2017). Bu amaçlar göz önüne alındığında, tasavvufun diğer

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

insanlara karşı daha olumlu bir tutumu geliştireceğini ve önyargıyı azaltacağını düşünmek gayet doğaldır. Dolayısıyla, tasavvuf yaşayışının, içsel dinî yönelime benzer şekilde önyargıyla olumsuz bir ilişkiye sahip olması beklenir.

Tasavvufla ilgili çok sayıda teorik eser olmasına rağmen, bizzat ilk dönem sufilerin eserlerini psikolojik olarak inceleyen ve günümüz sufileriyle yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Tasavvuf ve önyargı arasındaki ilişkilerin kuru bir iddianın ötesine geçmesi için çok sayıda görgül çalışmaya ihtiyaç vardır. Yapılacak çalışmalarda tasavvuf ve önyargı arasındaki ilişki iki şekilde incelenebilir. Birincisi, tasavvufun önde gelen şahsiyetlerinin (Hallac-ı Mansur, Mevlânâ Celâleddin, Ahmed-i Hânî vb.) hayatları ve eserleri nitel ve nicel araştırma teknikleriyle incelenerek bunların farklı gruplara yönelik tutumları incelenebilir. İkincisi, günümüzde tasavvufla uğraşan ve belli makamlara ulaşan sufilere ulaşarak onlarla görüşmeler yapılabilir. Bu görüşmeler nitel ve nicel analiz yöntemleriyle incelenerek sufilerin diğer gruplara yönelik olumsuz duygu ve düşüncelere sahip olup olmadıkları, sahiplerse bu önyargılarının düzeyi ve diğer dindarlarla aralarında bir farklılığın olup olmadığı ortaya konabilir.

Kaynaklar

- Allport, G. (2016). *Önyargının Doğası*. (Çev. Nur Nirven.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1954).
- Allport, G. W. (1966). Religious Context of Prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 447–457.
- Allport, G. W. ve Ross, J. M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432–443.
- Altemeyer, B. ve Hunsberger, B. (2004). A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It. *International Journal for the Psychology of Religion*, 14, 47–54.
- Arberry, A. J. (2008). *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bir Bakış*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). 2. Baskı. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

- Ayten, A. ve Düzgüner, S. (2017). *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Banyasz, A. M., Tokar, D. M. ve Kaut, K. P. (2016). Predicting Religious Ethnocentrism: Evidence for a Partial Mediation Model. *Psychology of Religion and Spirituality*, 8(1), 25–34.
- Batson, C. D., Schoenrade, P. A. ve Ventis, W. L. (1993). *Religion and the Individual. A Social Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Bolat, A. (2014). Tasavvuf Geleneğinde “Öteki” Algısı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 43-73.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2010). Dini Yönelimler ve Önyargı, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. 7(1), 1366- 1384.
- Donahue, M. J. (1985). Intrinsic an Extrinsic Religiousness: Review and Meta Analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400-419.
- Glock, C. Y. (1962). On the Study of Religious Commitment. *Religious Education*, 57(4), 98–110.
- Gorsuch, R. L. ve Aleshire, D. (1974). Christian Faith and Ethnic Prejudice: A Review and Interpretation of Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 281-307.
- Göregenli, M. (2012). Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık. (Der. Kenan Çayır ve Müge Ayan Ceyhan). *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar* içinde (ss. 17-27). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hogg, M. A. ve Vaughan, G. M. (2011). *Sosyal Psikoloji* (Çev. İbrahim Yıldız ve Aydın Gelmez). 11. Baskı. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Hökelekli, H. (2015). *Din Psikolojisi*. 11. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hunsberger, B. (1996). Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism and Hostility Toward Homosexuals in Non-Christian Religious Groups. *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 39–49.
- Jackson, L. M. ve Hunsberger, B. (1999). An Intergroup Perspective on Religion and Prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 509–523.
- Kayıklık, H. (2001). Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim ile Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1), 124-135.

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan"

- Kayıklı, H. (2011). *Tasavvuf Psikolojisi*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Leak, G. K. ve Finken, L. L. (2011). The Relationship Between the Constructs of Religiousness and Prejudice: A Structural Equation Model Analysis. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 21, 43–62.
- Nicholson, R. A. (2018). *Tasavvufun Menşei Problemi*. (Çev. Abdullah Kartal). 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öztürk, Y. N. (1997). *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. 4. Baskı. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık.
- Silberman, I. (2005). Religious Violence, Terrorism, and Peace: A Meaning-System Analysis. (Eds. Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park). *Handbook of The Psychology of Religion And Spirituality* içinde (ss. 529-549). New York: The Guilford Press.
- Streib, H. ve Klein, C. (2014). Religious Styles Predict Interreligious Prejudice: A Study of German Adolescents with the Religious Schema Scale. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 24, 151–163.
- Yapıcı, A ve Kayıklık, H. (2005). Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 14(1), 413-426.
- Yapıcı, A. (2004). *Din-kimlik ve Ön Yargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yılmaz, O., Karadöller, D. Z. ve Sofuoğlu, G. (2016). Analytic Thinking, Religion and Prejudice: An Experimental Test of the Dual-Process Model of Mind, *The International Journal for the Psychology of Religion*. 26(4), 360-369.
- Yitmen, Ş. ve Verkuyten, M. (2017). Feelings Toward Refugees and Non-Muslims in Turkey: The Roles of National and Religious Identifications, and Multiculturalism. *Journal of Applied Social Psychology*, 1-11.

موقف المفسرين من الانسان في القرآن الكريم

د. عز الدين حسن جميل

جامعة زاخو / IRAK Zaho Üniversitesi

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين. انّ الانسان هو أفضل ما في الكون من موجودات، حيث خيره الله تعالى عن غيره من المخلوقات بكثير من الخصائص منها أنه محور الرسالات، والمحور الذي ترتك عليه بكل ما فيها من حركة ونشاط. ولا يرجع تكريمه وافضليته الى جذسه ولونه أو طبقته الاجتماعية أو الاقتصادية، بل الى تقواه وعقله وعمله واستعداده لكسب المعارف والمهارات والابداع ومواكبة كل ما هو جديد وعلى تسخير معارفه ومهاراته وخبراته في خدمة المجتمع، قال تعالى ((لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ))- سورة التين، الآية(4)- وقال تعالى ((وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا))- سورة الاسراء، الآية(70). وقد اقتضت طبيعة البحث ان تشتمل على ملخص وأربعة مباحث وخاتمة، تحدثت في المبحث الأول: عن كرامة الانسان في القرآن الكريم، وفي المبحث الثاني تطرنا: الى الحديث عن النفس في عالم الانسان، وفي المبحث الثالث: كان الحديث عن خصائص الانسان في الفكر الاسلامي، أما المبحث الرابع والأخير: فكان خاصاً: عن حرية الانسان، وأما الخاتمة: فكانت عن النتائج التي توصل اليها البحث، وختاماً لا أدعي الكمال عملي هذا، لأن الكمال لله وحده، وأسأل الله عز وجل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكتب لمؤتمركم هذا كل النجاح والتوفيق، انه سميع مجيب.

الكلمات المفتاحية الدالة: الانسان في القرآن؛ حرية الانسان؛ كرامة الانسان .

Attitude Interpreters of the human in the Holy Quran

Abstract

Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the master of the messengers, his family and his companions.

That man is the best in the universe of assets, where God is superior to other creatures, many of the characteristics of which he is the axis of messages, and the axis that left him with all its movement and activity. His honor and his welfare are not due to his gender, color or social or economic class, but to his piety, mind, work and willingness to gain knowledge, skills and creativity, to keep abreast of everything new and to harness his knowledge, skills and experience in the service of society.

In the second topic, we have to talk about self in the world of man, and in the third topic: it was talking about the characteristics of man in Islamic thought, As for the final and final topic: It was special: about the freedom of man, or the conclusion: it was about the results reached by the research, and in conclusion I do not claim perfection for my work, because the perfection of God alone, and ask God Almighty to make my work purely for his holy face and to write for your conference this All success and success, he is hearer of the answer.

المبحث الأول: كرامة الإنسان في القرآن الكريم :

المطلب الأول - مفهوم الكرامة:

1- تعريف الكرامة لغة :

الكرم ضد اللؤم، وكرمه، كنصره وغلب فيه، وأكرمه وكرّمه: عظمه ونزّهه، والكريم: الصفوح، أو الذي كرم نفسه عن التدنس بشيء من مخالفة ربه، أو الجامع لألوان الخير والشرف⁽¹⁾، وقيل: الكريم، الذي يعطي من غير سؤال⁽²⁾، والكرامة: إسم يوضع للإكرام، والتكريم والإكرام بمعنى واحد، وهو التفضيل⁽³⁾ والمتكرم: البليغ الكرم، المنزه عما لا يليق بجنابه الأقدس⁽⁴⁾، والكرامة: إسم للإكرام، وهو إيصال الشيء الكريم، أي النفيس إلى المكرّم⁽⁵⁾.

وقد ورد لفظ (كريم) في القرآن الكريم في آيات عديدة، وبمعاني مختلفة. ((قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ))⁽⁶⁾، وقوله تعالى في سورة الواقعة ((لَا بَارِدٌ وَلَا جَرِيمٌ))⁽⁷⁾ قال الفراء: العرب تجعل الكريم تابعاً لكل شيء نفث عنه فعلاً تنوي به الذم⁽⁸⁾، ((إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ))⁽⁹⁾ أي: يحمد ما فيه، ((فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ وَلَا تَنْهَزُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا))⁽¹⁰⁾، أي: سهلاً لئناً، ((وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا))⁽¹¹⁾ ((وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا))⁽¹²⁾ أي: حسناً، ((قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَكِنَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا))⁽¹³⁾، أي: فضلت، ((فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ))⁽¹⁴⁾، أي: العظيم، ((وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَيْبِي غَنِيٌّ كَرِيمٌ))⁽¹⁵⁾ أي: عظيم مفضل⁽¹⁶⁾، وقد صرحت الآية الكريمة بلفظ (كرّمنا)، وهو من الكرامة، لا من الكرم، أي: المتصور بها الكرامة المعنوية الأصلية الملازمة لطبيعة الإنسان⁽¹⁷⁾، وهو تضعيف (كرم)، أي: جعلنا له كرماً، أي: شرفاً وفضلاً، وهذا هو كرم نفي النقصان لا كرم الحال⁽¹⁸⁾.

2- تعريف الكرامة اصطلاحاً:

ليس المقصود بالكرامة في هذه الدراسة، الكرامة التي تعني الأمر الخارق للعادة، كما في منظور علماء التوحيد، ولكن المقصود بها المعاني الإنسانية الرفيعة المتأصلة، والمتعلقة بذات الإنسان.

وفي ضوء هذه المعاني، تكون الكرامة إسماً معنوياً فضفاضاً غير منضبط، لذا لا نستطيع أن نضع تعريفاً جامعاً لكل المعاني المتعلقة بها، ولم نطلع على تعريف مبسّط متفق عليه، ولكن نستطيع أن نضع تصوراً عاماً حول المعاني والمفاهيم التي تحتويها كلمة الكرامة، وبسبب وجود علاقة متلازمة بين الكرامة والحقوق، فقد أوضح العلماء معاني الكرامة من خلال ربطها بالحقوق الأساسية للإنسان. فالكرامة: هي الإحساس المعنوي بالشخصية الإنسانية، والحق في حماية الكرامة: هي الإحساس المادي بهذه الشخصية⁽¹⁹⁾، فهي مصدر الحقوق الأساسية كإيها، وحق لا يتجزأ للإنسان، ودليل إنسانية الإنسان⁽²⁰⁾، وهي عصمة وحماية، وعزة وسيادة، وإستحقاق وجدارة⁽²¹⁾، وهي منحة إلهية، وسياج من الحرمة والعصمة والصيانة، تصون صاحبها، وهي تاج من الشرف والنبل، يتغاضى صاحبها أن ينظر الى نفسه نظرة إحترام وتكريم⁽²²⁾.

والكرامة: قيمة موضوعية مطلقة، متعلقة بالذات الإنسانية، لا تدرج فيها ولا إنقسام، وهي مغرس القيم الأخلاقية، وجميع حقوق الإنسان⁽²³⁾.

وعلى هذا، فالتعريف الحسي غير وارد في المعاجم اللغوية المعتمدة، وهذا يدل على أنه ليس هناك إختلاف في الدلالة بين (الكرامة) في اللغة، و(الكرامة) في الإصطلاح أو قد يكون اللفظ معرّفاً، والمعرّف لا يعرف كما هو معلوم .

3- مفهوم الكرامة :

ليس هناك مفهوم أكثر مركزية من مفهوم كرامة الذات الإنسانية، فالإنسان نفسه له قيمة موضوعية رائعة، فإذا لم نعترف له بالكرامة لم نفهم لم لا نعامله كالجماد لأنه إذا جرد الإنسان من الكرامة سوي بينه وبين الجماد في المعاملة⁽²⁴⁾.

فعلينا أن نتصور الإنسان موجوداً متميزاً عن غيره من الأشياء يتمتع بمخزون خاص، ودوافع ذاتية معينة.. وحينئذ يمكن تصور بعض الثبوتات له مثل: الكرامة، الحقوق، العدالة... الخ⁽²⁵⁾

ومعرفة هذا التصور في حقيقة الإنسان، لا تأتي إلا من خلال عقيدة دينية، تجمع للإنسان صفة عرفانه بديناه، وصفة إيمانه بغيبيها المجهول⁽²⁶⁾.

والكرامة حق مقرر للإنسان، منذ أن خلقه الله، ولباس ألبسه إياه، وهي تتمثل في منحه شرفاً وفضلاً، ومطلقة غير مرتبطة بجنسه أو لونه أو وطنه أو عشيرته أو حسبه ونسبه أو قوته ومكانته، وملازم لحياته لا يمكن أن تنفك عنه، كما لا يمكن لأحد أن ينتزعهامنه، فهي لا تُعطى ولا توهب⁽²⁷⁾.

والكرامة التي أُعطيت للإنسان نستطيع أن نقسمها إلى الطبيعية أو الفطرية والمكتسبة، وقد أشار القرآن الكريم إلى نوعي الكرامة ((وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَطْنِ وَالْبَحْرِ))⁽²⁸⁾، وهي الكرامة الفطرية التي أُعطيت للإنسان منذ الولادة، وأطلق عليها علماء الغرب "كرامة بلا إستحقاق"⁽²⁹⁾، ((إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ))⁽³⁰⁾ وهي

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan"

الكرامة المكتسبة، التي يكتسبها الإنسان من خلال التقوى والالتزام بمنهج الله⁽³¹⁾، وهذا السياق للكرامة موجود في المسيحية، حيث توجد الكرامة الطبيعية، والتي تأتي من خلال الخلاص⁽³²⁾.

إن رؤية المسيحيين لكرامة الإنسان، بهذه الطريقة المزدوجة تذكرهم بأنه يجب عليهم ألا ينسوا أبداً أن ثمة كرامة إنسانية أساسية تعود للإنسان قبل أي درجة من الكرامة النسبية التي يستطيع كل واحد أن يكتسبها من خلال إنجازاته أو فضائله الخاصة⁽³³⁾.

من هذا يفهم أن الكرامة الفطرية هي كرامة ثابتة لا تتغير يتساوى فيها الإنسان العاقل وغير العاقل، والمعوق وغير القادر على التفكير، والذي لم يولد بعد، والذي مات، فالكل يتمتع بكرامة إنسانية يستحق الإحترام. أمّا المكتسبة، فهي نسبية يتفاوت فيها الناس، بحسب ما يقدمون وما يقومون به، من الفضائل والأعمال، وهي الكرامة التي يمكن سلبها، وذلك بحسب الأعمال أيضاً.

وبهذا المعنى، إذا سلبت الكرامة، فإنها لا تعوّض بشيء، يقول هاينريخ شنايدر، وهو أحد علماء اللاهوت المسيحي المعاصرين: كل شيء له إما ثمن، وإما كرامة، فما له ثمن يمكن أن يوضع عوضاً عنه شيئاً آخر، معادل له، أمّا ما هو أرفع من كل ثمن، وبالتالي لا يتحمل أي معادل له، فهذا له كرامة⁽³⁴⁾. ويقول: إن انتهاك كرامة الإنسان هو في الوقت نفسه انتهاك لكرامة الله، وهو بالتالي، انتهاك لكرامة البشر أجمعين⁽³⁵⁾، وهو ينطلق في هذا الحكم، ممّا ورد في الإنجيل: ((والذي يرذلكم يرذلني، والذي يرذلني يرذل الذي أرسلني))⁽³⁶⁾.

ونحن نعلم أن للبشر أخطاء، لا يليق أن يتورطوا فيها، وأن لهم مسالك، ما كان ينبغي أن تقع منهم، ولكن كرامة الجنس البشري - في جملته - لا تسقط بهذه الأخطاء، وأن نعمة إيجاده وإمداده لا تهدر لهذه الثغرات البشرية⁽³⁷⁾، وهذا يفهم من جواب الله تعالى للملائكة ((وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ))⁽³⁸⁾.

وقد جاءت تفسيرات علماء المسلمين للآية ((وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً))⁽³⁹⁾ مؤكدة على أن الكرامة البشرية لا تسقط بمجرد الإتيان بالمنكرات، وإنما هي باقية وملازمة للإنسان. قال أبو السعود في تفسير الآية: إن الله كرم بني آدم قاطبة تكريماً شاملاً، برّهم وفاجرهم، أي: كرمناهم بالصورة والقامة المعتدل، والتسلط على ما في الأرض، والتمتع به، والتمكّن من الصناعات⁽⁴⁰⁾.

وقال الألوسي: جعلناهم برّهم وفاجرهم ذوي كرم وشرف ومحاسن جمّة، لا تحبب بها الحصر⁽⁴¹⁾، وقال الشوكاني: هذا إجمال لذكر النعمة التي أنعم الله بها على بني آدم. أي: كرمناهم جميعاً وهذه الكرامة يدخل تحتها خلقهم على هذه الهيئة الحسنة⁽⁴²⁾. ولقد فضّلهم بالعقل، والنطق، والتميز، والعلم، وإعتدال القامة، وتدبير أمر المعاش، والمعاد. والإستيلاء والتسخير للأشياء، وتناول الطعام بالأيدي، ورفعة طهارتهم بعد الموت. الخ⁽⁴³⁾.

والمقصود العام من الشرائع السماوية والقوانين، هو حفظ نظام الأمة، والمحافظة على حياة الإنسان، ولكن لا تعني إستبقاء الإنسان حياً، يحيى أي حياة، بل لا بدّ من أن يحيى الحياة الكريمة التي أرادها الله له⁽⁴⁴⁾، لأن الله خلقه في أحسن تقويم، وأراد له أن يكون كريماً، سيّد المخلوقات، مسجّراً له الكون وما فيه، وهذه الكرامة يستمدها الإنسان من ذاته، غير مرتبطة باللون أو الدين أو الجنس أو القوة أو العشيرة أو الحسب والنسب والمنزلة.

المطلب الثاني: مفهوم الانسان في القرآن الكريم:

1- تعريف الإنسان لغة:

الإنس ضد الجن، والإنس: البشر. والإنسان يعني آدم، والجمع: أناسي، والأنس، بالسكون: ضد الوحشة. والأنس، بالفتح: الحي المقيمون. وقيل: أهل المحل. والإنسان أصله: إنسيان. لأنّ العرب قاطبة قالوا في تصغيره: أنيسيان، وقيل: سمي الإنسان إنساناً، لأنّه عهد إليه فنسي. قال أبو منصور: إذا كان الإنسان في الأصل، إنسياناً، فهو إفعالن، من النسيان، ويدل على ذلك قول ابن عباس (رضي الله عنهما) أنّه قال: إنّما سمي الإنسان إنساناً، لأنّه عهد إليه فنسي⁽⁴⁵⁾.

وعلى هذا فمدار مادة الإنسان على أصلين إثنين: الأول: ظهور الشيء، ومنه: الإنس إنس، لأنهم يؤنسون. أي: يبصرون. خلافاً للجن، لأنهم متوارون. والثاني: الأنس، وهو أنس الإنسان بالشيء، إذا لم يستوحش منه⁽⁴⁶⁾.

2- تعريف الإنسان اصطلاحاً:

لقد عرّف الإنسان تعريفات مختلفة فقد حاولت كلّ الفلسفات أن تضع تعريفاً للإنسان وحقيقته فتخطب فيها الفلاسفة، في نظرهم الى الإنسان فلم نجد لهم تعريفاً، في وضع الإنسان ومكانته الصحيحة اللائقة به، فقد قيل: (هو عبارة عن أجسام موصوفة، بأشكال مخصوصة، بشرط أن تكون موصوفة بالحياة والعلم والقدرة)، وقيل هو: (حيوان ناطق)⁽⁴⁷⁾.

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan"

وقيل: (هو شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كلُّ بالوحدة، واحد بالكثرة، فان بالحس، باقٍ بالنفس، ميّت بالانتقال، حيٌّ بالإستكمال...) (48).

وقد وصل بهم الأمر، في عصرنا، حتى وصفوا الإنسان بعدم الأهمية ممّا دفع بالبعض الى القول بأنّه: (صدفيّ طاري) (49)، أو هو: (كآلة للإنتاج) (50). وجاء في المعجم الوسيط، أنّ الإنسان هو: الكائن الحي المفكر، أو الإنسان الراقي ذهنياً وخلقاً (51)، وجاء في موضع آخر: الإنسان هو الذي خلقه الله لأعمار الأرض ولعبادته (52). وقال نجم الدين البغدادي، المتوفي (716هـ): إنّ العالم على ثلاثة أضرب: عقل محض، كالملائكة، وشهوة محضة، كالبهائم، ومركب من أمرين، وهما الثقلان، فالطرفان لا مشقة عليهما... والثقلان: واقعة عليهما المشقة، لتنازع العقل والشهوة، في مراديهما، فيبعث الله الإنسان بينهما كالمخلص بين متخاصمين (53).
والتعريف المناسب للإنسان -برأينا- هو: مخلوق حي، ناطق، عاقل، مكرّم، متولد من آدم وحواء، مجبول على الأُنس ومخالطة النَّاس، ممتع بالإدراك والقوة والكلام والسمع والبصر (54). وعلى الإجمال، فالإسلام يشخّص الإنسان بذاتيته المتفردة، فلا هو حيواني بحت، ولا كائن نوراني بحت، بل أصله من طين، ثمّ نفخ فيه الروح (55).

3- مفهوم الإنسان:

عرّف الإنسان تعريفات اصطلاحية مختلفة، تميّز كلُّ تعريف بما طُبِع به صاحبه، فالمناطقية وصفوه بالحيوان الناطق. والإجتماعيون وصفوه بالإجتماعي، والإقتصاديون وصفوه بالمقتصد، والهزليون وصفوه بالضاحك، والروحانيون وصفوه بالروح، والماديون وصفوه بالبدن المرئي، ولكن الملاحظ في هذه التعاريف -الإسلامية وغير الإسلامية- أنها تكاد تجمع على أنّ الإنسان حيوان، ولكن المقصود بحيوانية الإنسان التي تردت في التعاريف لا تخرج من أحد وجهين: الأول: أن يقصد بالحيوان (56): الحي من الحياة، وهو في هذه الحالة يشترك في الحياة مع باقي الكائنات لأنّ الحيوان يطلق على كلّ شيء حي (57)، ومن ذلك، ((وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)) (58).

الثاني: أن يقصد بالحيوان: البهيمة، دون الإنسان، ولعله المعنى المقصود عند اليونانيين والأوروبيين المحدثين. ويظهر ذلك جلياً، عند تعاريفهم. وفي كتاب دارون (أصل الأنواع) (أو إنحدار الإنسان)، محاولاً إرجاع أصل الإنسان الى القرود، يقول أحد الأوروبيين المتحمسين لهذه النظرية: ((لولا الثقافة لكان الإنسان العاقل مجرد قرد... يختلف عنه في البنين، ويتفوق عليه بعض الشيء، في الذكاء، ولكن ذلك لا يترفع به عن مستوى الغوريلاً أو الشمبانزي)) (59)، وهذه مجازفة كبرى، أن يعتبر الإنسان بهيمة لأنّ الأمر يحتاج الى الشروط العلمية حتى يقم الإنسان في دائرة البهائم أو تقم البهائم في دائرة الإنسان، المشهود له بالكرامة (60)، ((وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)) (61).

آيات القرآن لم تجمع بين الإنسان والبهائم إلا في قضية الخلق وتحت مسمى (الأنعام) (62)، وذلك لما تعود به هذه البهائم من الخير والنفع للإنسان. ((حَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ. وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ)) (63)، ومن جهة أخرى، شبه الله الإنسان بالأنعام، في بعدها البهيمي، ولكن ليس تشبيهاً حقيقياً، بل تحذيراً للإنسان من أن يعطل الجوارح التي جعلها الله سبباً للهداية، وحثاً للإنسان على تجنب الكفر والنفاق حتى لا يكون كالأنعام ((وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَاقِلُونَ)) (64)، أي لا ينتفعون بشيء من هذه الجوارح. فهؤلاء لا يسمعون الحق... ومثلهم في حال دعائهم الى الإيمان، كمثل الأنعام إذا دعاها راعيها، لا تسمع إلا صوته، ولا تفقه ما تقول، بل هم أضلّ من الدّواب، لأنّها قد تستجيب، مع ذلك، لراعيها، إذا دعاها، وإن لم تفقه كلامه، بخلاف هؤلاء (65) ((وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ)) (66).

فمفهوم الإنسان في القرآن، على كثرة وروده، ليس المقصود منه معرفة حقيقة الإنسان فقط، بل هو بيان ما هو المطلوب منه.

ويمكن أن يفهم من ورود لفظ (الإنسان) في القرآن معرّفاً، أنّ المخاطب بالقرآن الكريم لم يكن يهدف الى تعريف وبيان للإنسان، وإنّما كانت المشكلة في بيان المطلوب من الإنسان (67).

المبحث الثاني: النفس في عالم الانسان:

لقد خص الله سبحانه وتعالى النفس بآيات كثيرة فلا تكاد تخلو آية او سورة من الحديث عن النفس، وهذه المفردة تأخذ ابعادا مختلفة، ولذلك تحدث القرآن الكريم عنها وعن مدلولاتها، حيث خصها بالتفضيل لما لها من قوة ومكانة في الانسان. وقد ورد لفظ النفس وما يشتق منها في مئتين وخمسة وتسعون موضعاً، واتخذت معاني كلية وجزئية، قال تعالى: ((وَكُنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِيهَا أَنْ نَفْسٌ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ)) (68).

وقال تعالى: ((من قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا))((69)). ويقول تعالى في سورة الاسراء: ((وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ))((70)).

ونفهم من النظرة الكلية للنفس ان الله سبحانه وتعالى جعل قتل نفس البشرية بمثابة قتل الجسد ولذلك فان من قتل نفساً ماتت فكأنما مات لأن موضع النفس من الجسد كموضع الروح في الخلق البشري، وقاتل الانسان جسداً يعني أيضاً قتل نفسه ولهذا كان المعنى الكلي الشامل لكلمة نفس يعني تماماً الكيان البشري المخلوق.

وكذلك تفيد النفس معنا جزئياً في ذات الانسن كما في قوله تعالى: ((وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ))((71))، وقوله تعالى: ((مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ سُؤْمٌ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ))((72))، وهنا تأخذ النفس عالماً واسعاً من التحليلات الدينية والفلسفية لما فيها من علامات كثيرة تشير الى سير عملها، وعلاقتها بالعقل والقلب والجسد، ومن ثم علاقتها بالاهوال والنزوع نحو الشر أو الخير، ونجد جميع ذلك في القرآن الكريم.

وقد وردت ثلاث آيات تبين مستويات النفس من حيث الايمان:

أ---- النفس الامارة بالسوء: قال تعالى في سورة يوسف: ((وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ))((73)).

ب --- النفس اللوامة: قال تعالى: ((لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ . وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ))((74))

ج ----- النفس المطمئنة: (75) قال تعالى ((يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ . ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً . فَادْخُلِي فِي عِبَادِي . وَادْخُلِي جَنَّتِي))((76)).

المطلب الأول: النفس في حالة الاطمئنان :

إن الوصول الى الاطمئنان يحتاج الكثير من المسلم حتى يرقى اليه، هناك كثير من الاسباب لا بد ان تتوفر في الانسان حتى يرتقي الانسان الى النفس المطمئنة، فالنفس المطمئنة هي تفاعل ايجابي اساسها الايمان، فالروح التي ارادها الله أن تكون نقيه صافية مؤمنة تتفاعل بالعقل الذي آمن بالله من خلال التفكير بمعجزات الكون والخلق كافة، واذ تفاعل العقل بالروح نشأت الروحانية المندمجة بالواقعية العقلية، وصبت بالقلب الذي يبيت الى النفس المحبة الربانية فتمتد وتسكن، وبذلك يكون الفرد الانسان قد حقق في روحه وعقله وقلبه ونفسه وجسده علاقة قوية بالخالق، وبذلك يدخل الله النفس جنته راضياً عنها ويدخلها في عبادته الصالحين، والدخول العبودية لله سبحانه وتعالى لها أسباب وأوصاف جاءت في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ((وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ رَجَنًا مِنْ أَعْيُنِنَا إِنَّا نَرَى الْفِتْنَةَ مِنْ بَيْنِ عَيْنِنَا وَإِنَّا نَحْشَىٰ غَضَبَكَ رَبَّنَا إِنَّا تَوَكَّلْنَا عَلَىٰ رَبِّنَا وَمَا كُنَّا لِنَجُودَ لَكَ شُكْرًا))((77)).

المطلب الثاني: النفس والهوى:

إن الاهواء تجر الانسان الى فعل اي شيء منكر. تجره الى الكذب والبهتان وتجره الى نكران الله ورسوله واليوم الآخر بل انها تجره الى شن الحرب على كل ماهو خير وما هو صالح في الارض، ان الاهواء لها غاية كبرى هي تدمير ما عمره الانسان وما يسعى اليه من سعادة الدنيا والآخرة .

وان من نتائج الهوى الاشرار بالله فيبعث الناس من الذين وصفهم القرآن جعلوا شهواتهم غاياتهم وحب الدنيا وملذاتها مقاصدهم، وذلك كله بسبب طغيان هواهم على ما عداه من تأثيرات الروح والقلب والعقل وما شابهها(78).

يقول تعالى في سورة الفرقان: ((أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَاكِيلًا))((79))، إن الانسان الذي سيطر عليه الهوى وسيطر على كل شيء فيه حتى اصبح مشغولاً بشكل كلي عن الخالق القادر .

إن القرآن الكريم يخاطب المسلمين المؤمنين ويحذرهم من اتباع أهوائهم في العدل بين النساء، والله يعرف ان النفس البشرية تميل بهواها ولذلك حذر الله من اتباع الهوى لان في ذلك ظلماً وإن الله لا يريد أن يكون عباده ظالمين، يقول تعالى في سورة النساء: ((فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا))((80))، فلينتبه المؤمنون من الميل مع الهوى وليحذروا لأن في ذلك اثم وظلم وانحرافاً، يقول تعالى: ((قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا الْغَلُوَ الْبَاطِلَ وَتَتَّجَرُوا حُدُودَ الدِّينِ وَالْمَنْطِقِ، حَيْثُ انْغَلَوُا النَّصَارَى رَفَعَ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَىٰ مِصْرَ الْأَلَه، وَغَلَوُ الْيَهُودِ قَوْلُهُمْ انْ عَيْسَى ابن الزنا، وكلاهما تجاوزا الحدى وذلك غلو في الباطل(82)).

المبحث الثالث: خصائص الانسان في الفكر الاسلام:

1- دوافع وميول ونوازع وحاجات فطرية وراثية وأخرى مكتسبة يكتسبها الإنسان عن طريق تفاعله مع عناصر بيئته المادية والبشرية ومع الثقافة التي يعيش فيها: ومما يدخل تحت الصفات الوراثية القدرات العقلية والمواهب العينية والدوافع على اختلافها، ومن الصفات المكتسبة اللغة، وما يمتلكه الإنسان من معارف ومهارات، واتجاهات وميول وعادات وتقاليد وقيم أخلاقية واجتماعية.

2- كائن حي ناطق يتعامل برموز وألفاظ ذات دلالات لغوية: ومن خلال اللغة يتمكن الشخص من معرفة أبعاده العميقة مثل "الحرية والقيم والتملك"، ومن المعروف أن اللغة ليست مجرد أداة تعبير ولكنها أداة تفكير وهي عنصرين من عناصر التكوين الفكري للأمة: ((وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) (83)، وقوله تعالى: ((قَالَ إِنِّي عِنْدَ اللَّهِ أَتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا)) (84).

3- النزعة الأخلاقية: وهي تعد أثر من آثار مفهوم التدين، فهو يتسم بقدرته على التمييز بين الخير والشر، وعلى تصور الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغاية وعلى مراقبة وضبط دوافعه وعلى إعلانها وإبدالها، وحسب ما يتوفر للإنسان من تربية وبيئة يكتسب صفة الخيرية أو الشر وعلى تصور الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغاية وعلى مراقبة وضبط دوافعه وعلى إعلانها وإبدالها، وحسب ما يتوفر للإنسان من تربية وبيئة يكتسب صفة الخيرية أو الشر فيها مكتسبان عن طريق التربية مصداقا لقوله تعالى ((وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ . فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ)) (85)، ((وَنُفِيسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)) (86)، وقوله تعالى: ((فَطَرْتُ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)) (87).

4- النزعة الدينية: حيث يؤمن بقوة عليا تسيطر على هذا الكون وهذه النزعة الدينية أمر فطري في الإنسان يولد وهو مزود بالاستعداد له، وهذه النزعة تعد إحدى حاجاته التي تحقق له السعادة، حيث يستمد الهداية والتوجيه في حياته وسلوكه، ومنها يستمد قوته وعونه على معارضة الظلم والطغيان والفساد ويواجه الشدائد التي تحل به ويستعين بها على مواجهة المصير الذي ينتظره بعد الموت ((وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ . وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ)) (88)، ((رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَتُوفَّنِي مُسْلِمًا وَالْحَقِّي بِالصَّالِحِينَ)) (89).

5- الإنسان ذو طبيعة لها أبعاد ثلاثة هي: الجسم، العقل والروح وبقدر ما يبين هذه الأبعاد من انسجام وتوافق يكون تكامل الشخصية ويكون التقدم والسعادة، وأي انحراف عن ذلك التوافق والانسجام لن ينشأ عنه إلا الضرر بالنسبة للفرد والمجتمع معاً، ويسعى الإسلام إلى تدعيم هذه الأبعاد، فهو لا يرضى عن المادية المجردة من الروح أو الروحية الخالصة من المادة بل يدعو إلى أن تلتقي المادة مع الروح ليحدث الانسجام التام بينهما قال تعالى ((وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ . فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ . فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ)) (90).

كما يرفض الإسلام طغيان العقل وغروره وميكانيكية العلم المجردة وماديته الطاغية الضيقة، فهو يرى أن الإنسان لا يتقدم إلا بالعقل والروح أو بالعلم والإيمان معا وليس هناك انفصال في شخصية الفرد بل هي شيء واحد يكونه التفاعل بين الجسم والعقل والروح قال تعالى ((وَيسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)) (91).

6- الانسان نتاج لعالمي الوراثة والبيئة: وهما يبدآن في عملهما وتفاعلهما إلى نهاية حياة الإنسان، فالاستعداد الموروث مثله مثل البذرة إن بذرت في أرض صالحة أتت بالزرع المرجو منها، وإن زرعت في تربة ومناخ غير صالحين فإنها لا تنتج ما هي مستعدة لإنتاجه.

7- وجود فروق فردية بين الأفراد: وإن تشابهوا فيما بينهم في كثير من الخصائص والصفات وذلك بحكم الرابطة الإنسانية التي تربط بينهم وتميزهم عن المخلوقات، حيث تتنوع أنماطهم وسماتهم النفسية.

8- الطبيعة البشرية تتسم بالمرونة والقابلية للتشكيل والتغيير والتعديل ولاكتساب معارف وعادات وقيم واتجاهات جديدة: والتخلي عن عادات وقيم واتجاهات قديمة، عن طريق التفاعل الاجتماعي الذي يتم بين الفرد وبين بيئته وثقافته من خلال عملية التطبيع الاجتماعي.

ومن المعروف أن هذه المرونة تحدث من خلال خلايا وأعصاب الجهاز العصبي، حيث تتأثر هذه الأعصاب بالتكرار والمران وهو ما يولد العادات ومن العادات يتكون السلوك، ويرغم صعوبة تغيير العادات فإن ذلك أمر ممكن من خلال تعديل السلوك وتغيير العادات والمهارات والاتجاهات وذلك ناتج عن التعلم الذي يصحب الإنسان منذ ولادته إلى مماته (92).

المبحث الرابع: حرية الانسان:

المطلب الأول: حرية العقيدة:

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan"

إنّ الفكرة العامة عن تسامح الإسلام واحترامه لحرية الاعتقاد والتدين لا تكفي لبيان الافق الرحب العالي الذي استشرّف بالانسانية اليه.

فالحق أنّ الإسلام في قراره لحرية الدين، يفرضها على المؤمنين به تكليفاً ويلزمهم بها تجاه غيرهم ديناً وعقيدة وسلوكاً، لا لمجرد التسامح، وهو يبدأ أول ما يبدأ فيأخذ الرسول الكريم بهذا المبدأ اتقاء لما قد يدفعه الايمان من أخذ الناس قسراً للدين الحق، وهو ما يأبه الإسلام نصاً وروحاً، الزاماً للانسان بحمل الامانة، وذلك لا تكون العقيدة عقيدة حتى تصدر عن اعتقاد، والايمان لا يكون ايماناً حتى ينبع من القلب والضمير عن رضى خالص وطمأنينة صادقة. وفي العهد المكي نزلت سورة يونس خطاباً لنبي الإسلام عليه الصلاة والسلام ، قال تعالى: ((وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)) (93)، وبعدها في مستهل العهد المدني نزلت سورة البقرة تقرر اصل التشريع قال تعالى: ((لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ نَفْسٌ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)) (94).

وهذا الاقرار لحرية الاعتقاد يلقي على الانسان تبعاً اختياره ويحمّله مسؤولية حريته، ومن هنا كان تأكيد القرآن لمهمة الرسول، وان ليس عليه الا ان يبلغ رسالته (95)، قال تعالى: ((فَإِنْ أَسَأَلُوا فَدِّ اهْتَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ)) (96)، وقال تعالى: ((وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ)) (97).

المطلب الثاني: حرية العقل والرأي: قال تعالى: ((وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)) (98) ، وقال تعالى: ((وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا)) (99).

لا يمكن أن تمارس حرية العقيدة بمعزل عن حرية العقل والرأي، فلا يكون للانسان أن يجادل فيما لا يقتنع به ولا ان يسأل فيما لا يطمأن اليه، وفكرة الشائعة أن مثل هذا السؤال، اذا جاز في القضايا الفكرية والعلمية، فليس بجائز في المقررات الدينية التي تقتضي التسليم المطلق، بل ان فينا من يتصورون أن مجرد مناقشة المتدين لاحد من يتكلمون باسم الدين جرأة وضلال، وقد امتحنت هذه الأمة الاسلامية بمن حجوا الدين عن جمهرة الناس، وصادروا حقهم في مناقشة ما يسمعون بل قيل فيما قيل: ان المؤمن لا يكون مؤمناً حقاً اذا جرؤ على التردد في التسليم بكل ما يسمع من تعاليم وتاويلات وتوجيهات يقدمها الذين يتكلمون باسم الاسلام ويدعون لأنفسهم وصاية كهنوتية عليه، وفينا كتاب الاسلام نتدبر آيته المحكمة في ابراهيم عليه السلام فنراه وهو المصطفى للنبوّة قد أعوزته طمأنينة القلب في كيفية احياء الله تعالى للموتى فسأل ربه أن يريه كي يحيي الموتى؟ ولم ترعد السماء ولا زلزلت الارض زلزالها ولم يغضب سبحانه على ابراهيم حين سأل ما سأل، ولا حرمة شرف الاصطفاء للنبوّة، بل كانت كلمة الله ردا على سؤال ابراهيم: قال تعالى: ((أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)) (100)، وفي جواب ابراهيم اعتراف صريح معلن، بان قلبه لم يكن مطمئناً، بل اعياه ان يتمثل كيفية احياء الله الموتى، فلم يكتف في نفسه ما خامره من قلق، بل طلب الرؤية والمشاهدة التماساً لطمأنينة القلب، والراحة من نوازع القلق وهواجس الحيرة (101).

المطلب الثالث: حرية الإرادة: قال تعالى: ((وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ. ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ. وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ)) (102)، وعندما ننظر في موقف القرآن من حرية الإرادة ينبغي علينا أن نتدبر في آيات قرآنية محكمة، تأمروا بالتوكل على الله وتفرض علينا الايمان بمشيئته تعالى فينا و ارادته لنا، وان ليس لمؤمن أن يقول ((وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا)) (103)، وهنا تواجهنا المشكلة الكبرى التي لا تعرف مشكلة اخرى حيرت مفكري الاسلام مثلها، اعني مشكلة الجبر والاختيار، بل انها عقدة العقد، لا في الفكر الاسلامي فحسب ولكن في الفكر الانساني بوجه عام لقد اطالت الفرق الاسلامية الجدل في المشكلتين وكأنها تضرب في متاهة محيرة، لا مخرج منها ولا مخلص، وكان مدار البحث في البيئية الدينية، حول علاقة ارادة الانسان بالقوة الالهية التي تدبر أمر العالم وتتصرف فيه بحكمتها، والله عالم بكل شيء فعمل الانسان انما يجري على وفق علم الله القديم وهو بذلك مجبر لا مخير، لكن الاديان في الوقت نفسه تقرر مسؤولية الانسان عن حسناته وسيئاته وبهما يكون الجزاء ثواباً وعقاباً، والله عادل ولا يمكن أن يظلم احداً من عباده وما ظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون (104).

الخاتمة

في نهاية هذه الجولة من البحث عن موقف المفسرين من الانسان في القران الكريم، أود أن اسجل أهم النتائج التي توصلت اليها وهي كالاتي:

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan"

- 1- الانسان هو الكائن الحي المفكر وجمعه اناسي، وعرف الانسان الانسان بأنه: هو الذي خلقه الله لاعمار الارض ولعبادته.
- 2- ليس المقصود بالكرامة في هذه الدراسة الكرامة التي تعني الامر الخارق للعادة كما في منظور علماء التوحيد، ولكن المقصود بها هي المعاني الانسانية الرفيعة المتعلقة بالانسان .
- 3- انّ الكرامة الفطرية هي كرامة ثابتة لا تتغير، يتساوى فيها الانسان العاقل و غير العاقل، والمعوق وغير القادر على التفكير، والذي لم يولد بعد، والذي مات، فالكل يتمتع بكرامة انسانية يستحق الاحترام، أما المكتسبة فهي نسبية متفاوت فيها الناس، بحسب ما يقدمون وما يقومون به من الفضائل والاعمال، وهي الكرامة التي يمكن سلبها، وذلك بحسب الاعمال.
- 4- شهد التاريخ الاسلامي انّ البشرية لم تروع بمثل ما روعت به مما جنى على الناس التعصب الديني والخلاف المذهبي الذي مزق أصحاب الدين الواحد طوائف وشيعاً، وأوقد بينها نار العداوة والبغضاء.
- 5- لا يمكن أن تمارس حرية العقيدة بمعزل عن العقل والراي، فلا يكون للانسان أن يجادل فيما لا يقتنع به، ولا أن يسأل فيما لا يطمئن اليه.
- 6- انّ الديان تقرر مؤولية الانسان عن حسناته وسيئاته، وبها يكون الجزاء ثواباً وعقاباً، والله عادل ولا يمكن أن يظلم أحداً من عباده، وما ظلمهم، ولكن كانوا انفسهم يظلمون.
- 7- انّ النفس البشرية في أساسها لطيفة مودعة في الجسم منها الصفات المذمومة، ومحل الأوصاف السيئة بينما الروح محل الاوصاف المحمودة.

هوامش البحث

- (1) ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، 1489/1 ؛ وتاج العروس. محمد الحسيني، 33/337؛ ولسان العرب، ابن منظور 54/13.
- (2) ينظر : الفروق اللغويين العسكري، ص452.
- (3) ينظر : القاموس الفقهي، سعدي أبو حبيب، ص317؛ والصاح. الجوهري، 6/299.
- (4) ينظر : الفروق اللغوية. العسكري. ص171.
- (5) ينظر : التوقيف على مهمات التعاريف ، محمد عبدالرؤوف المناوي، 1/601.
- (6) سورة النمل، الآية (29).
- (7) سورة الواقعة، الآية (44).
- (8) ينظر : لسان العرب، ابن منظور ، 13/55 .
- (9) سورة الواقعة، الآية (77).
- (10) سورة الإسراء، الآية (23).
- (11) سورة الأحزاب، الآية (31).
- (12) سورة النساء، الآية (31).
- (13) سورة الإسراء، الآية (62).
- (14) سورة المؤمنون، الآية (116).
- (15) سورة النمل ، الآية (40).
- (16) ينظر : لسان العرب، ابن منظور، 12/510.
- (17) ينظر : مشكلات وحلول، مصطفى السباعي، ص92.
- (18) ينظر : محاسن التأويل، القاسمي، 17/6201 ؛ والفروق اللغوية، العسكري، ص452.
- (19) ينظر: حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية، عبدالسلام الترماني، ص26.
- (20) ينظر: حق الحرية في العالم، وهبة الزحيلي، ص15.
- (21) ينظر: الإنسان في القرآن الكريم، محمد بن لطف الصبّاغ، ص50، نقلاً عن: نظرات في الإسلام، محمد عبدالله درّاز ص97.
- (22) المصدر نفسه، ص101؛ والسلام والعدل والعوامل التي تهددهما، مقال : مصطفى داماد، ص212.
- (23) ينظر: الذات والآخر في الشرق والغرب، حسن شحاتة، ص99-100.
- (24) ينظر: الذات والآخر، المصدر نفسه، ص99.
- (25) ينظر: حقوق الإنسان بين الإعلانين، محمد علي تسخيرين ص16.
- (26) ينظر: الإنسان في القرآن، عبّاس محمود العقّاد، ص5.
- (27) ينظر: التفسير المنير ، وهبة الزحيلين 15/124؛ وحق الحياة البشرية، بو مدين بلخثير، ص107-108؛ والإسلام وحقوق الإنسان، صبحي عبده سعيد، ص17-18؛ وعلم القانون والفقّه الإسلامي، سمير عاليّين ص132.
- (28) سورة الإسراء، الآية (70).
- (29) ينظر: الإسلام يسائل المسيحية. أندراوس بشته. ص112.

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan"

- (30) سورة الحجرات، الآية (13).
- (31) ينظر: حقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والتشريع الوضعي، هابل عبدالمولى، ص29.
- (32) ينظر: القيم- الحقوق- الواجبات، أندراوس بشنة، وعادل ثيودور، ص99.
- (33) ينظر : المصدر نفسه، ص99.
- (34) ينظر : المصدر نفسه ، ص79.
- (45) ينظر : المصدر نفسه، ص64.
- (36) إنجيل لوقا (16:10).
- (37) ينظر: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، الشيخ محمد الغزالي، ص13.
- (38) سورة البقرة، الآية (30).
- (39) سورة الإسراء، الآية (70).
- (40) ينظر: إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، أبو سعود، 186/5.
- (41) ينظر : روح المعاني ، الألوسي . 117/15.
- (42) ينظر : فتح القدير، الشوكاني، 350/3.
- (43) ينظر : تفسير الجلالين 373/1؛ وتفسير النسفي، 267/2؛ والوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، أبو الحسن الواحدي 642/1؛ والكشاف، الزمخشري، 635/2.
- (44) ينظر : حق الحياة البشرية- دراسة مقاصدية قانونية- بومدين أحمد بلختير ، ص104.
- (45) ينظر : لسان العرب، ابن منظور، 173-170/1 ؛ والصاحح ، الجوهري ، ص58؛ ومعجم مقاييس اللغة 145/1.
- (46) ينظر : لسان العرب ، ابن منظور، 173/1؛ ومفهوم الإنسان في القرآن والسنة ، جميل صليبا، 157/1
- (48) موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب. جبرار جيهامي. ص125.
- (49) ما بعد اللامنتهي، كولن ولسن، ترجمة . يوسف شورو، ص207.
- (50) حقوق الإنسان في الإسلام ، محمد الزحيلي ، ص6.
- (51) ينظر : المعجم الوسيط ، إبراهيم مصطفى وآخرون، 29/1.
- (52) ينظر : حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، علي محمد الدياس وعلي عليان محمد، ص27.
- (53) ينظر: الإنتصارات الإسلامية في مقارنة الأديان، نجم الدين البغدادي تحقيق . أحمد حجازي السقا، ص123.
- (54) ينظر : حق الحياة البشرية ، مصدر سابق، ص31.
- (55) ينظر : الإسلام والأديان ، مصطفى حلمي، ص5.
- (56) الحيوان هو الحياة ، واو الحيوان باء ، والأصل، (حييان)، فقلبتُ الباء واواً ، لئلا يلتبس بالثنتنية . ينظر : التبيان في إعراب القرآن ، أبو البقاء العكبري، 284/2.
- (57) ينظر : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 362/13.
- (58) سورة العنكبوت، الآية (64).
- (59) ينظر : ما الثقافة، سليم دولة، ص33.
- (60) ينظر : مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف ، أحمد بو شلطة، ص39.
- (61) سورة الإسراء، الآية (70).
- (62) الأنعام: الإبل والغنم والبقر ، ينظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 386/3.
- (63) سورة النحل، الآيات (4-5).
- (64) سورة الأعراف، الآية (179).
- (65) ينظر : تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 480/1.
- (66) سورة محمد، الآية (12).
- (67) ينظر : مفهوم الإنسان في القرآن والحديث الشريف، مصدر سابق، ص45.
- (68) سورة المائدة، الآية (45).
- (69) سورة المائدة، الآية (32).
- (70) سورة الإسراء، الآية (33).
- (71) سورة البقرة الآية (207).
- (72) سورة الجافية، الآية (15).
- (73) سورة يوسف، الآية (53).
- (74) سورة القيامة، الآيات (1-2).
- (75) ينظر: الانسان في ميزان القرآن، ص95-96.
- (76) سورة الفجر، الآيات (27-30).
- (77) سورة الفرقان الآيات (63-68).
- (78) ينظر: الانسان في ميزان القرآن، ص97-98.
- (79) سورة الفرقان الآية 43.
- (80) سورة النساء الآية (135).

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

- (81) سورة المائدة الآية (77).
- (82) ينظر: الانسان في ميزان القرآن، ص 114.
- (83) سورة البقرة، الآية(31).
- (84) سورة مريم، الآية(30).
- (85) سورة البلد، الايات(10 - 11).
- (86) سورة الشمس، الايات، (7- 8).
- (87) سورة الروم، الآية (30).
- (88) سورة المؤمنون ، الآية (97- 98) .
- (89) سورة يوسف، الآية (101).
- (90) سورة الحجر، الايات ،(28 -30).
- (91) سورة الإسراء، الآية (85).
- (92) ينظر: حقوق الانسان بين الاعلانين الاسلامي والدولي، محمد علي تسخيري، ص 16.
- (93) سورة يونس، الآية(95).
- (94) سورة البقرة، الآية (256)
- (95) ينظر: القران وقضايا الانسان، ص95-96.
- (96) سورة ال عمران، الآية(20).
- (97) سورة النحل ، النحل، (35).
- (98) سورة البقرة، الآية (260) .
- (99) سورة الكهف، الآية(54).
- (100) سورة البقرة، الآية(260).
- (101) ينظر: القران وقضايا الانسان، ص 113-114.
- (102) سورة النجم، الايات(39-42).
- (103) سورة الكهف، الآية(23).
- (104) ينظر: القران وقضايا الانسان، ص 125.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .
- 1- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، تحقيق. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1986، 1م.
- 2- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق. عبدالكريم العزباوي، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط1422هـ/1، 2001م.
- 3- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط2004، 3م.
- 4- القاموس الفقهي، سعري ابو جيب، دار الفكر، دمشق، ط1408هـ/2، 1988م.
- 5- التوفيق على مهارات التعريف، محمد عبدالرؤوف المنادي، تحقيق. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط1، 1410هـ.
- 6- محاسن التأويل، المشهور بتفسير القاسمي، محمد جمال الدين القاسمي، 1322هـ/1914م، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1376هـ/1957م.
- 7- حقوق الانسان في نظر الشريعة الاسلامية، عبدالسلام الترماني، د/ت.
- 8- الانسان في القران، عباس محمود العقاد، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2004م.
- 9- نظرات في الاسلام، محمد عبدالله دراز، دار الجها، مصر، 1958م.
- 10- السلام والعدل والعوامل التي تهددهما في عالم اليوم، اندراس بشنة والسيد امير اكرمي والسيد عبدالمجيد ميردامادي، مركز الابحاث في الحوار المسيحي - الاسلامي، لبنان، 2006م.
- 11- حقوق الانسان بين الاعلانيين الاسلامي والعالمي، محمد علي تسخيري ، مطبعة امير، ط1، 1995م.
- 12- التفسير المنير ، مهية الاحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1991م.
- 13- حق الحياة البشرية، بوحدين احمد بلعتر، رسالة ماجستير ،دار ابن حزم ، بيروت، ط1، د/ت.
- 14- الاسلام وحقوق الانسان، صبحي عبدة سعيد، دار النهضة العربية، القاهرة، 1415هـ.
- 15- علم القانون والفقہ الاسلامي، سمير عالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1412هـ/ 1991م.
- 16- الاسلام يسائل المسيحية في شؤون اللاهوت والفلسفة ، اندراوس بشنة وعادل ثيودور واخرون، مركز الابحاث للحوار المسيحي الاسلامي ، المكتبة البولسية ، بيروت، 2000م.
- 17- حقوق الانسان بين الفكر الاسلامي والتشريع الوصفي، هایل عبد المولى ، دار الكندي، عمان، 2007م.
- 18- القيم - الحقوق- الواجبات، اندراوس بشنتو عادل ثيودور، مركز الابحاث في الحوار المسيحي - الاسلامي، بيروت، ط1، 2003م.

2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”

- 19-حقوق الإنسان بين المفاهيم الإسلامية و إعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، نهضة مصر، ط2009، ص6م.
- 20-ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي ابو السعود، دار احياء التراث العربي، بيروت، د/ت.
- 21-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ابو الفضل محمد الالوسي، دار احياء التراث العربي، بيروت، د/ت.
- 22-فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1393هـ/1973م.
- 23-تفسير النسفي، عبدالله بن احمد بن محمود ابو البركات النسفي، تحقيق مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، 2005م.
- 24-الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن احمد ابو الحسن الواحدي، د/ت.
- 25-الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاويل في وجهه التأويل، ابو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، تحقيق عبدالرزاق الحصري، دار احياء التراث العربي، بيروت، د/ت.
- 26-معجم مقاييس اللغة، ابو الحسين احمد بن زكريا، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1399هـ/1979م.
- 27-كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، رفيق العجم واخرون، مكتبة لبنان، بيروت، 1996م.
- 28-المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981م.
- 29-موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، فيرار جيهامي، مكتبة لبنان، بيروت، 1998م.
- 30-ما بعد اللامنتهى، كولن ولسن، ترجمة يوسف شورو، دار الادب، بيروت، 1981م.
- 31-المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى وحامد عبدالقادر واحمد الزيات وحمد النجار، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية، د/ت.
- 32-حقوق الانسان وحرياته، علي محمد صالح الدباسو علي عليان محمد ، دار الثقافة للنشر، عمان، 2005م.
- 33-الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الاديان، نجم الدين البغدادي، تحقيق احمد حجازي السقا، مطبعة دار لبنان، مصر 1983م.
- 34-الاسلام والاديان، دراسة مقارنة، مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1، 2004م.
- 35-التبيان في اعراب القرآن، ابو النقاء عبدالله الكبري، دار الكتب العلمية ،بيروت، 1419هـ/1998م.
- 36-الجامع لاحكام القرآن ، ابو عبدالله محمد بن احمد الانصاري القرطبي(ت:671هـ)، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ/2003م.
- 37-ما الثقافة، سليم دولة، منشورات الدار البيضاء، ط2، 1990م.
- 38-انوار التنزيل و اسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، تحقيق عبدالقادر عرفات، دار الفكر، بيروت، 1416هـ/1996م.
- 39-تفسير القرآن العظيم ، ابو الفداء اسماعيل بن محمد بن كثير الدمشقي(ت:774هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر، ط2، 1320هـ/1999م.