

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

Yıl 6, Cilt 6, Sayı 2, Güz 2020

Onursal Editör / Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Prof. Dr. İbrahim Çapak
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ümit Horozcu
Dr. Muhammed Mücahit Asutay
Dr. Ahmet Koç

Alan Editörleri / Field Editors
Tarih: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Felsefe: Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Din Eğitimi: Dr. Ahmet Koç
Edebiyat: Dr. İdris Söylemez
Sanat: Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors
İngilizce: Dr. Serkan Uçan
Arapça: Dr. Muhammed Mücahit Asutay,
Farsça: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Yazım Editörü: Uzm. Hasan Burak Aydın

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz Ali
(International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip Atalay
(KKTC Din İşleri Başkanı, KKTC)

Prof. Dr. Muhammed Babaammi
(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail Bardhi
(Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)
Prof. Dr. İbrahim Çapak
(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şenol Bektaş
(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. İlyas Çelebi
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz
(Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis Hurşit
(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali Karadağı
(Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit Küçük
(İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin Özaşar
(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer Özsoy
(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan Olgun
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed Reyhan
(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet Ümit
(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yusuf Suicmez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Dr. Recep Duran
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

Yönetim Yeri / Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact
Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC
+90 392 223 64 64 (5472); is.tem@neu.edu.tr

Baskı / Printing
Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2020

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Journal of The Near East University Islamic Research Center is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ
DERGİSİNİN TARANDIĞI DİZİNLER ve VERİTABANLARI

DergiPark
AKADEMİK



Google
Scholar



İLAHİYAT ATIF DİZİNİ



A S O S
indeks



İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....	309
----------------	-----

Araştırma Makaleleri

Birgül BOZKURT

MUHYİDDİN İBN ARABİ VE ABDULHAK İBN SEB'İNİN VAHDET ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ.....	311
---	-----

Adnan ARSLAN

KLASİK ARAP ŞİİRİNDE YERİLEN KÖTÜ BİR AHLAK: MAL/SERVET BİRİKTİRMEK.....	369
---	-----

İdris SÖYLEMEZ

NÂBÎ'NİN HAYRİYYE'SİNDE İSLAM'IN ŞARTLARI.....	397
---	-----

Sabri HİZMETLİ

L'HOMME DANS LA BIBLE ET LE CORAN.....	441
--	-----

Kamran SOKHANPARDAZ

بررسی انواع شاخص های «ظهر شرعی» و مصادیق آن در معماری برخی از مساجد و مدارس اسلامی دوره صفویه.....	483
---	-----

Kitap Değerlendirmesi

Meryem SEZGİN

OSMANLI İKTİSAT TASAVVURU VE MODERNLEŞME: 19. YÜZYILDAN PORTELER-OLAYLAR-BELGELER.....	521
---	-----

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR.....	535
---	-----

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, altıncı yılında on ikinci sayısı ile yayındadır. 2020 yılı içinde önemli ulusal ve uluslararası dizinlerde taranmaya başlayan dergimiz geçtiğimiz ay içinde de “*Scientific Indexing Services*” dizininde taranmaya başladı. Ayrıca bu yılsonunda tamamlanacak olan TR Dizin izleme sürecimizin de olumlu sonuçlanmasını beklemekteyiz. Her geçen gün daha kurumsal bir yapıda ilerleyen dergimizde, bu sayıdan itibaren Hasan Burak Aydın hocamız, yazım ve dil editörü olarak görev yapmaya başladı, kendisine hoş geldin diyoruz.

Bu sayımızda İslam felsefesi, Arapça, İslam hukuku, Türk-İslam edebiyatı, din eğitimi ve Türk-İslam sanatları alanlarında kaleme alınmış birbirinden değerli yedi araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi ile huzurlarınızdayız.

Birinci makalemiz Birgül Bozkurt’a ait olup “*Muhyiddin İbn Arabi ve Abdulhak İbn Seb’in’in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesî*” başlığını taşımaktadır. Makalede Endülüslü iki büyük düşünür Muhyiddin İbn Arabi ve Abdulhak İbn Seb’in’in vahdet anlayışları karşılaştırılmıştır. Her ikisi de aynı kültür ortamı içerisinde yetişen bu iki düşünürün vahdet fikrini savunmakla birlikte bu anlayışın içeriğinde ayrıldıkları noktalar makalede incelenmiştir.

İkinci makalemiz Adnan Arslan’a ait olup “*Klasik Arap Şiirinde Yerilen Kötü Bir Ahlak: Mal/Servet Biriktirmek*” başlığını taşıyan makaledir. Makalede klasik dönem Arap şairlerinin şiirleri mal yığma hırsı ve cimrilik açısından incelenmiştir. İbnü’r-Rûmî, Ebû Temmâm, Ebu’l-Atâhiye ve el-Mütenebbî gibi şairlerin şiirleri içerik incelemesine tabi tutularak bu iki tema ele alınmıştır.

Üçüncü makalemiz İdris Söylemez’e ait olup “*Nâbî’nin Hayriyye’sinde İslam’ın Şartları*” başlığını taşımaktadır. Müellif

makalesinde, 17. yüzyıl Klasik Türk Edebiyatının önemli şairlerinden olan Yusuf Nâbî'nin mesnevi nazım tarzıyla kaleme aldığı “Hayriyye” eseri bağlamında, Müslüman bir gencin eğitiminde önemli olan konuların başında gelen İslam'ın şartları hususundaki şairin görüşlerini ortaya koymaktadır.

Dördüncü makalemiz Sabri Hizmetli'ye ait olup “*L’homme Dans La Bible Et Le Coran*” başlığını taşıyan Fransızca makaledir. Makalede Hristiyanlık ve İslam'ın “insan anlayışları” bu dinlerin kutsal kaynakları temelinde sunulmaktadır. Müellif, Hristiyanlık ve İslam'ın insanla ilgili yaklaşımlarını Kitab-ı Mukaddes'ten ve Kur'an'dan alıntılanan ayetlerle temellendirmiş, bunları yorumlayarak karşılaştırma yoluna gitmiştir.

Beşinci makalemiz Kamran Sokhanpardaz'a ait olup “*Safevî Döneminin Bazı Cami ve Medreselerinde Şer'i Öğlen Vaktini Belirleyen Uygulamaların İncelemesi*” başlığını taşıyan Farsça makaledir. Makalede, Safevî Dönemi'ne ait cami ve medreselerdeki şer'i öğlen vaktini belirleyen uygulamalar incelenmiştir.

Altıncı ve son makalemiz Meryem Sezgin'e ait olup “*Osmanlı İktisat Tasavvuru ve Modernleşme: 19. Yüzyıldan Portreler-Olaylar-Belgeler*” başlığını taşıyan kitap değerlendirmesidir. Makalede Osmanlı'nın iktisadi tasavvurundaki dönüşümü modernleşme süreci bağlamında ele alan Ömer Karaoğlu'nun mezkûr kitabı bilimsel bir titizlik içinde incelenmektedir.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımıza, dergimize gelen makaleleri büyük bir titizlik ve akademik olgunlukla değerlendiren hakemlerimize, derginin düzenli şekilde çıkmasını sağlayan yayın kurulumuza ve üniversite yönetimimize şükranlarımı sunuyorum, yeni sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

Baş Editör

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

MUHYİDDİN İBN ARABÎ VE ABDULHAK İBN SEB'İN'İN VAHDET ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

Araştırma Makalesi

Birgül Bozkurt*

Makale Geliş: 14.11.2020

Makale Kabul: 16.12.2020

Öz

Bu makalede Endülüslü iki büyük düşünür Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1240) ve Abdulhak İbn Seb'in'in (ö. 1270) vahdet anlayışları karşılaştırılmıştır. İbn Arabî 1165'te İbn Seb'in de 1217'de Mürsiye'de doğmuştur. Her ikisi de aynı kültür ortamı içerisinde yetişen düşünürlerden İbn Seb'in pek çok konuda İbn Arabî'den etkilenmiştir. İbn Arabî ve İbn Seb'in felsefelerinde vahdet fikrini savunmuşlar ancak bu anlayışın içeriğinde ayrılmışlardır. İbn Arabî'nin vahdet düşüncesi “vahdet-i vücûd” olarak isimlendirilirken İbn Seb'in ise vahdet anlayışını “vahdet-i mutlaka” olarak adlandırmıştır. İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışı daha ayrıntılı ve derin bir özelliğe, İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka anlayışı ise daha sade bir yapıya sahiptir. İbn Arabî düşüncesinde Allah sıfat ve isimleriyle varlıklarda tecelli etmektedir. Bu tecellinin gerçekleşmesi ise çeşitli mertebelerle olmaktadır. Buna karşılık İbn Seb'in'de varlıkların oluşumu ve tecelli konusu yer almamaktadır. İbn Seb'in, varlık olarak sadece Allah'ı görür ve gerçekliği yalnızca Allah'a

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye, birgulbozkurt@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5326-5393.

Atıf için; Birgül Bozkurt, Muhyiddin İbn Arabî ve Abdulhak İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 311-368, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.2.01>

verir. İbn Seb'în vahdet-i mutlaka fikriyle İbn Arabî'nin düşüncesini daha ileri bir düzeye götürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, İbn Arabî, İbn Seb'în, Vahdet-i vücûd, Vahdet-i mutlaka.

The Comparison of Muhyiddin Ibn Arabî and Abdulhaq Ibn Sab'în's Understanding of Unity (Wahdah)

Abstract

In this article, the idea of unity of two great Andalusian thinkers Muhyiddin Ibn Arabî (d.1240) and Abdulhaq Ibn Sab'în (d. 1270) were compared. Ibn Arabî was born in 1165 Ibn Sab'în was also born in 1217 in Murcia. Ibn Sab'în was influenced by Ibn Arabî in numerous issues, both two thinkers growing up in the same cultural environment. Ibn Arabî and Ibn Sab'în defended the idea of unity in their philosophy but they were separated in the content of this understanding. While Ibn Arabî's thought of unity was named as "wahdat al-wujûd" (unity of being), Ibn Sab'în called his thought of unity as "wahdat al-mutlaqa" (absolute unity). Ibn Arabî's thought of wahdat al-wujûd has a more comprehensive and profound feature, Ibn Sab'în's thought of wahdat al-mutlaqa has a modest structure. In Ibn Arabî's thought Allah (God) is manifested in beings with his attributes and names. The realization of this manifestation takes place at various levels. On the contrary the formation and manifestation of beings does not exist in Ibn Sab'în. He accepts only Allah as being and contributes the truth only to Allah. Ibn Sab'în took Ibn Arabî's thought to an advanced level with his notion of wahdat al-mutlaqa.

Keywords: Andalusia, Ibn Arabî, Ibn Sab'în, wahdat al-wujûd (unity of being), wahdat al-mutlaqa (absolute unity).

GİRİŞ

Endülüs düşüncesinin ve tasavvufunun zirve isimlerinden biri olan Muhyiddin İbn Arabî gerek kendisinden sonra kavramsallaştırılan

“vahdet-i vücûd”¹ görüşü gerekse de Mürsiye’de başlayan ve Şam’da nihayete eren hayat hikâyesiyle araştırmacıların her zaman dikkatini çekmiştir. İbn Arabî’nin sistemleştirdiği düşünceler, doğup büyüdüğü Endülüs toprakları kadar Kuzey Afrika ve Anadolu’ya kadar uzanan geniş bir coğrafyayı da etkilemiştir. 1217’de Endülüs’ün Mürsiye şehrinde doğan Abdulhak İbn Seb’in de İbn Arabî gibi filozof-sûfî özelliğe sahip bir düşünürdür. Gençlik yıllarının büyük çoğunluğunu Endülüs’te geçirmiş, pek çok Endülüslü düşünür ve mutasavvıf gibi Doğu’ya seyahat ederek Sebte, Mısır, Tunus ve Mekke’de bulunmuştur. 1270’te Mekke’de öldüğünde ardında *Büddü’l-Ârif, el-Ecvibetü’s-Sıkulliyye (Sicilya Cevapları)* gibi eserler ve tasavvufi içerikli çok sayıda risaleler bırakmıştır. İbn Arabî ile aynı kültürel ortamda doğmuş ve büyümüş olan İbn Seb’in’in gerek hayat hikâyesinde gerekse de düşüncelerinde İbn Arabî’den çok fazla izler bulunmaktadır. İki düşünürün birbirlerini gördüklerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamasak da İbn Seb’in’in İbn Arabî’den haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Zira İbn Seb’in’in bazı risalelerinde İbn Arabî’den beyitler aktardığını görmekteyiz. Ayrıca İbn Seb’in düşüncesinin temel tezi olan “vahdet-i mutlaka”² öğretisinde İbn Arabî etkilerini yoğun bir şekilde bulmak mümkündür. Sadece vahdet konusunda değil düşünce kaynakları, metot, bilgi, nübüvvet, ahlak vb. konularda da İbn Arabî’den etkiler

¹ Bu kavram Arapça olarak “vahdetü’l-vücûd” şeklinde olsa da Türkçe literatürdeki yaygın kullanımı “vahdet-i vücûd” şeklindedir. Biz de bu çalışmada Türkçe kullanımını tercih ettik.

² “Vahdet-i mutlaka” ifadesinin Arapça okunuşu “el-vahdetü’l-mutlaka” şeklindedir. Bu kavram literatürde henüz yaygın bir şekilde kullanılmadığı için biz bu çalışmada her iki biçimini de kullandık. Özellikle orijinal metinlere atıfta bulununca Arapça şeklini tercih ettik.

taşımaktadır. Ancak her iki düşünürümüzün düşüncelerinin temelini vahdet fikri oluşturduğu için öncelikle bu konuda aralarında bir karşılaştırma yaparak benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymak gerekmektedir. Nitekim İbn Arabî ile ilgili araştırmalarda önemli bir isim olan Michel Chodkiewicz de bu gerekliliği şu şekilde ifade etmiştir: “(...) İbn Arabî’ye tahsis edilecek bir eserde, Şeyh-i Ekber’in öğretisiyle burada ana hatlarıyla özetlediğimiz *Budd* adlı eserin yazarının (İbn Seb’in) öğretisinin karşılaştırmalı bir analizinde yoğunlaşmayı öneriyoruz.”³

Bu nedenle çalışmamızın amacı İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd öğretisiyle İbn Seb’in’in vahdet-i mutlaka anlayışının benzer ve farklı yönlerini karşılıklı olarak sunmaktır. Bu amacımızı gerçekleştirirken öncelikle her iki düşünürün varlık anlayışlarını ortaya koyup akabinde vahdet düşüncelerini belirlemeye çalıştık. Bundan sonra her iki düşünürün vahdet anlayışlarını mukayeseli olarak ortaya koyduk. Mukayese boyunca yapılan tartışmalarda İbn Arabî ve İbn Seb’in’in varlık felsefesi alanındaki görüşlerini esas aldık. Gerek vahdet-i mutlaka gerekse vahdet-i vücûd öğretisinin bilgi, ahlak vb. konulardaki yansımalarına makalemizin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle yer vermedik. Yine her iki düşünürün vahdet anlayışlarının tasavvuf literatüründe yer alan vahdet-i şühûd ve felsefe tarihindeki panteizm, panenteizm vb. düşüncelerle mukayesesine de makalenin sınırlarını aşacağı için değinmedik. İbn Arabî hakkında literatürde yeterince çalışma bulunduğu için, biz bu makalede görece daha az bilinen İbn Seb’in’in düşünce dünyasını

³ Michel Chodkiewicz, “Giriş”, Abdullah b. Mes’ud Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir* içinde, Haz. Ali Vasfi Kurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 27.

tanıtmaya daha fazla ağırlık vererek alan araştırmacılarına yeni çalışma sahaları açmayı hedefledik. Ayrıca İbn Seb'in, İbn Arabî ile benzer düşünce kaynaklarına ve görüşlere sahip olsa da onun İbn Arabî'yi sadece takip eden bir düşünür mü yoksa ondan bağımsız bir düşünür mü olduğu sorusuna da cevap vermeye çalıştık.

1. İbn Arabî'nin Vahdet Anlayışı

İbn Arabî'ye göre mutlak varlık ya da külli varlık Allah'tır ve var olan her şeyin kaynağıdır. O, kendiliğinden var olandır, kadim ve ezelidir. Çoğalma, bölünme, değişme ve yenilenme kabul etmez. Onun şekli, sureti ve haddi (tanımı) yoktur. Bilgimiz içerisinde yer alan her şey sınırlı, mukayyet bir varlığa sahiptir. Bu sınırlı varlık kendi kendisinin kaynağı olamaz. Dolayısıyla bütün bu varlıkların kaynağı olan mutlak bir varlık bulunmalıdır. Filozofların yaptığı kadim ve hâdis varlık ayırımı tamamen ıstılâhî bir ayırımdır. Çünkü bu durumda hâdis varlığa zaten “varlık” lafzının verilmesi doğru değildir. Çünkü hâdis olanın varlığı kendinden olmayıp ancak kadim olanın varlığı ile vardır. Bu durumda varlık bir olmaktadır, o da mutlak varlık olan Allah'tır. İbn Arabî'ye göre mutlak varlığın mahiyeti bilinemediği gibi O, zati sıfatları açısından da bilinemez. Hatta O'na mahiyet dahi denilemeyeceği gibi keyfiyet de denilemez. O'nu bilmenin son noktası ancak selbî açıdan O'nu tanımaktır. O, hayy, kayyum, âlim, mürid ve kâdirdir.⁴

⁴ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s. 54, 69-70, 75, 97, 101-102, 118; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 1, İstanbul 2010, s. 4-8; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 11; Mahmut Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20,

İbn Arabî'ye göre evrendeki var olanlar mutlak varlığın çeşitli mertebelerdeki tezahürleri ve görünümlerinden ibarettir. Yaratılışın bir amacı vardır ve âlem bu amaç için var olmuştur. Buna göre yüce ve eşsiz olan Allah, sayıya sığmayan güzel isimlerinin a'yân-ı sabite âlemindeki suretlerini görmeyi dilemiş ve bu şekilde kendi sırrını kendine açmayı murat etmiştir. İbn Arabî ve takipçileri bu görüşlerini açıklamak üzere bazı ayetleri ve bir kısım zayıf sayılan hadisleri yorumlamışlardır. Bu doğrultuda en çok dayandıkları hadislerden biri “Ben gizli hazine idim, bilinmek istedim, âlemi yarattım.”⁵ şeklindeki hadistir. Buradan hareketle sûfiler “kenz-i mahfî” diye isimlendirdikleri bir kavram üretmişlerdir. Özellikle vahdet-i vücûd düşüncesini savunan düşünürlerde bu kavram Allah'a işaret etmektedir.⁶

İbn Arabî'ye göre Allah gerçek anlamda tek varlık olmakla birlikte onun çok sayıda sıfatı bulunmaktadır. Onun zatı bu isim ve sıfatlarla birçok surette tecelli etmektedir. Örneğin suyun tek bir hakikati olduğu halde bulunduğu araziye göre tatlı, acı ve tuzlu olduğu gibi bu sıfatlar da Allah'ta tam ve kâmil olarak bulunduğu halde mahlûkatta onların istidat ve kabiliyetlerine göre çeşitli derecelerde zuhûr etmektedir.⁷ Mahlûkat ancak Allah'ın varlığıyla

yıl 1999, s. 499; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücud ve Meratibu'l-Vücud)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 178-180; Mehmet Bayraktar, “İbn Al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 25, yıl 1981, s. 349-350.

⁵ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlû'l-İlbas amma's-Tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Tlk. Ahmed el-Kalâş, c. 2, Beyrut 1996, s. 132.

⁶ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 22; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, Sufi Kitap, İstanbul 2013, s. 77.

⁷ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-49, 76, 109, 127; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.1, s. 232-233; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk,

var olup ayrı bir varlığa sahip olmadığından bunlarda ortaya çıkan az sayıdaki mükemmellik de gerçekte Allah'ındır. Bu durumda mahlûkatta görülen hayat, ilim, irade, kudret vb. sıfatlar aslında Allah'ın mutlak mertebesinden sınırlılıkların bulunduğu âleme inmiş olan sıfatlardır. Bu nedenle başta insan olmak üzere diğer yaratıklar istidat ve kabiliyetlerine göre ilahi sıfatların tecelli yerleridir. En mükemmel tecelli yeri ise “insan-ı kâmil”dir. İnsan-ı kâmil en iyi şekilde temsil eden peygamberler ve velilerdir. İnsan-ı kâmil Allah'ın sıfat ve isimlerini külli surette tecelli ettirir, tüm gerçeklikleri ve varlık tabakalarını kendisinde toplar. Bu nedenle ona mikrokozmos, şerefli hülâsa ve en evrensel varlık adları da verilir. Allah'ın isim ve sıfatlarını saymak mümkün değildir. Ancak asli sıfatlar yedi tanedir. Bunlar hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar ve kelamdır. Bunlardan hayat sıfatı diğer sıfatlardan önce olup bütün mevcudatı kapsamaktadır.⁸

Mahlûkatın ilahi sıfatların tecelli yerleri olması evrendeki birlik ve çokluk ilişkisi meselesini de ortaya çıkarmaktadır. İbn Arabî bu ilişkiyi açıklarken sık sık sembollerden ve teşbihlerden

Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2011, s. 277-278; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 36; Sefa Bardakçı, “İbn Arabî'ye Göre el-Esmaü'l-Hüsna'nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 6, sy. 24, Kış 2013, s. 52-53. İbn Arabî düşüncesinde tecelli, gayb ve şehadet âlemlerinden gelen tecelli şeklinde iki türlü ortaya çıkmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 150-151.

⁸ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 23-24; İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 15-17; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 11, 35-37; E. A. Affifi, “İbn Arabî”, Çev. Mustafa Armağan, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 364. İbn Arabî düşüncesinde sıfat, zâhir olduğunda isim olur. Sıfat ismin batını, isim ise sıfatın zâhiri, zat sıfatın batını, sıfat zatın zâhiri olduğu gibi isim şeyin (eşya) batını ve şey ismin zâhiridir. Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 35.

yararlanmaktadır.⁹ Bu benzetmeler mutlak bir birliğin var olduğu bir sistemde Allah ve âlem ikiliğini var saymaktadır. İbn Arabî'ye göre aslında ikilik ve çokluk bir yanılısamadır. Onlar eşyanın temeldeki birliğini kavrama konusundaki yetersizliğimizin sonucu olan şeylerdir. Gerçekte ontolojik olarak tek bir hakikat vardır. Biz sınırlı olan duygularımıza ve akıllarımıza göre dış dünyada birçokluğun, sürekli bir değişim ve dönüşümün olduğunu var sayıyoruz. Buna “yaratma” diyoruz. Oysa bu durum gerçekte değişimin kendisi için söz konusu olmadığı mutlak varlığın kendini insanlardan gizleyen perdeleri açma sürecinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla çoğalma ve çokluk mutlak varlığın açığa çıkmasında olup kendisi bunların hepsinden münezzehtir.¹⁰ Bunun yanı sıra bizim var olduğunu farz ettiğimiz bu çokluk, Allah'ın zatıyla değil sıfatları vasıtasıyla olmaktadır. Bu durumda zatı açısından bakıldığında aynı hakikate “O Hakk'tır”, sıfatları açısından bakıldığında ise “O halktır” denebilir. Nasıl ki güneşin ışığı bir olduğu halde çeşitli renklerle boyanmış olan camlara aksettiği zaman değişik renklerde görülmektedir. Bu durumda âlem Hakk'ın zâhiri, Hakk ise âlemin bâtını olmaktadır. Bu suretle Hakk, hadiste de geçtiği üzere “halk”ın gören gözü, işiten kulağı, eli, ayağı ve bütün kuvveleri olmaktadır.¹¹

⁹ Bu teşbihler konusunda bkz. Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 203-226; Muhammed Mustafa Hilmi, “Sembollerdeki Hazineler İbn Arabî Sembollerle Ne Anlatmak İstemektedir? Kullandığı Sembollerin Kaynakları Nelerdir?”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, Çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, ss. 53-80.

¹⁰ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 123; Affîfî, “İbn Arabî”, s. 361-362; Bayraktar, “İbn Al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, s. 351-352.

¹¹ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 72; İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 54; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 12; Affîfî, “İbn Arabî”, s. 359-360. Hakk ve halk ikiliği konusunda ayrıca bkz. Mustafa Tahralı, “Fususu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücut ile Alakalı Bazı Meseleler”, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, c. 1, s. 39-44. İbn Arabî'nin halk

İlahi isim ve sıfatların ilahi ilimde suretleri bulunmaktadır. Çünkü Allah; zat, isim ve sıfatlarını bilmektedir. İlahi zat özel bir taayyün ile ilim mertebesinde bu suretlerde tecelli etmektedir. Sûfiler bu hakikatlere “a‘yân-ı sabite”, filozoflar “mahiyet”, Mu‘tezilîler ise “ma‘dûmât” demektedirler. İbn Arabî’ye göre a‘yân-ı sabite, âlemde var olan tüm mahlûkatın ilahi ilimde sabit olan hakikatlerine, prototiplerine denmektedir. Görünen âlemdeki nesneler varlığa çıkmadan önce mutlak varlık olan Allah’ın varlığında potansiyel halde bulunmaktadırlar. A‘yân-ı sabite sürekli olarak ilahi ilimdedir ve İbn Arabî’nin yaratılış düşüncesini dayandırdığı ikinci önemli kavramdır. Esas itibarıyla yaratılış, Tanrı’nın sürekli bu sabit hakikatlere tecelli etmesinden ibarettir. A‘yân-ı sabitenin yaratılışla ilgili başka bir yönü de yaratılışın ezeldeki ilkesi olmasıdır. Bu durumda her şeyin ezelde bir ayn’ı bulunmaktadır ve her şey ezeldeki haline göre dışta var olmaktadır. Dışarıdaki bu var oluş da a‘yân-ı sabitenin gölgelerinden ibarettir. Bu nedenle İbn Arabî onların zâhiri varlıktan yoksun olduklarını söyler. Vahdet-i vücûdu savunan düşünürlerin metinlerinde önemli bir yer tutan ve sıkça geçen “A‘yân varlık kokusu koklamamıştır.” cümlesi bu anlama gelmektedir.¹²

Görüldüğü üzere İbn Arabî düşüncesinde yaratma kavramı kelamcılarının kullandığı anlamda mutlak yokluktan var etmeyi ifade

ve Hakk konusundaki görüşlerine dair dikkat çekici açıklama ve yorumlar için bkz. Abdullah Bosnevî, *Kitâbü Tehakkuki'l-Cüz' bi Süreti'l-Küll ve Zuhûri'l-Fer' alâ Süreti'l-Asl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129/25, vr. 137a, 138a, 138b, 139b; Birgül Bozkurt, “Abdullah Bosnevî’nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl. 11, c. 11, sy. 1, Bahar 2016, ss. 47-66.

¹² Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 26-27, 74, 80; İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, s. 10-12; Affifî, “İbn Arabî”, s. 360-361; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, s. 21; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, s. 76-77; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s. 244.

etmemektedir. Bu yüzden İbn Arabî “icâd” ve “halk” kelimelerini “zuhûra getirme” anlamında kullanmaktadır. Buna göre yaratma mutlak varlık olan Allah’ın a’yân-ı sabite dediğimiz ezeli mahiyetlere “varlık vermesi”nden ibarettir. Söz konusu bu mahiyetler ezeli olduğundan dolayı yokluk ve yoktan yaratmak anlamsızdır. Mutlak varlık, bilgisinde “sabit” bulunan ezeli mahiyetlere varlık verir ve onları dışta izhar eder. İbn Arabî’de yaratılışın anlamı budur.¹³ Bu nedenle İbn Arabî “vücûd” kavramını mahlûkat için kullandığında hakiki manasıyla değil anlaşılmayı sağlamak için izafi ya da mecazi manada kullanmaktadır. Onun var olanlar için kullandığı “vücûd-u hâdis, vücûd-u izafî, vücûd-u zıllî, vücûd-u hayalî, vücûd-u mukayyed, vücûd-u mecaz” gibi kavramlar bu açıdan hep kurmaca ve izafi birtakım tabirlerdir. Çünkü mutlak varlık “bir” iken mümkün varlık çok ve çeşitlidir. Mümkün varlıklar mutlak varlığın ortaya çıktığı mahallerdir. Böyle olunca İbn Arabî’ye göre bu dünyanın gerçek bir varlığı yoktur. O, bir yanılsamadan, vehimden ve hayalden ibarettir. Biz hayalimizde âlemin kendi kendine oluşmuş, Allah’tan başka bir varlık olduğunu zannederiz. Hâlbuki durum öyle değildir. Biz kendimiz de bütün idrak ettiğimiz şeyler de bir hayaldir. Bu durumda bütün varlık âlemi hayal içinde hayal olmaktadır. Bu nedenle âlem meydana gelmeden önce Allah’la beraber bir şey var olmadığı gibi şimdi de O’nunla beraber herhangi bir varlık yoktur. Hatta tahkik ehline göre akıl ve his de yoktur. “Allah mevcûd idi. Onunla beraber başka hiçbir şey mevcûd değildi.” anlamındaki hadisi işiten Beyazid Bistami’nin “Şimdi de öyledir.” demesi bu anlamı

¹³ Muhiyiddin-i Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 53-54; Bayraktar, “İbn Al-Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, s. 352-353; Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizîği*, s. 60-61.

ifade etmek içindir.¹⁴ İbn Arabî bu durumu ayrıca Allah'ın bütün varlıkları hem ilmiyle hem de varlığıyla kuşatması şeklinde de açıklamaktadır. Bu nedenle herhangi bir varlığın Hakk'ın varlığı dışında müstakil bir varlığı yoktur. Eğer Allah'ın varlığı dışında herhangi bir varlık olabilseydi, O'nun sonsuz olan varlığına bir sınır çizilmiş olurdu. Bu da mutlak varlık hakkında düşünölemeyecek bir şeydir. Dolayısıyla Allah'ın varlığının kuşatmamış olduğu herhangi bir varlık yoktur.¹⁵

İbn Arabî'nin bu düşönceleri muhaliflerinin onun mümkün varlıkların gerçekliğini inkâr ettiğini düşünmelerine sebep olmuştur. Onların itirazlarındaki temel kaygı bu düşöncenin ünlü sofist Gorgias'ın temsil ettiği aşırı kuşkuculuğa mahsus bir fikir olmasıdır. Fakat İbn Arabî ve takipçilerinin asıl amacı izafi olan mümkün varlıkların hakikatlerinin nerede bulunduğunu göstermeye çalışmaktır. Onların var olanlara vehim ve hayal demeleri eşyanın bu duyulara nispetle olan varlıklarına göre değil var olanların tecelli mahalli olmakla beraber, onların gerisinde gerçekte Allah'ın varlığından başka bir şey görmemeleri açısındanadır. Bu durumda kâinat, varlıklara duyu ile bakıldığında hakiki, basiretle bakıldığında ise vehm ve hayal yani asli yokluk üzeredir. Buna göre varlıkların bir hakikati vardır, o da kendilerinde tecelli eden Allah'ın isim ve sıfatlarının varlığıdır.¹⁶

¹⁴ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 109, 118, 120-122; İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 8-9; c. 2, s. 242-252; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 13-15; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 190-191.

¹⁵ Mustafa Tahralı, “Fususul-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücut”, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, c. 2, s. 15-17.

¹⁶ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 76, 157-158; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 17; Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, s. 506.

İbn Arabî’de mutlak varlığın tecellisi birtakım mertebelerde kendini göstermektedir. Bu mertebeler fikri, “bir” ile çokluk sorununu açıklamayı hedefler ve her mertebeyeyle ilgili çeşitli sorunlar üzerinde durulur. Bu konu özellikle tecerrüd, fena, miraç gibi tasavvufi bilgiyle ilgili kavramları açıklamada da belirleyici bir yer tutar. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki mutlak varlığın mertebeler şeklinde tenezzül etmesi bizim açımızdan anlaşılan bir durumdur. Bu nedenle biz söz konusu mertebeleri açıklarken dilde birtakım sınıflandırmalara gitmekteyiz. Bu tertip ayrıca keşfe ve akla göredir, zaman ile herhangi bir ilgisi yoktur. Çünkü mutlak varlığın tecellileri onunla beraber kadimdir. Başlangıç ve son ise mahlûkata ait bir şeydir.¹⁷ Yaradılışı tecelli şeklinde açıklayan İbn Arabî’nin bu konuda Plotinus’un sudûr nazariyesinden etkilendiği bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Ancak “tecelli” olayı sudûrdan farklı olan bir öğretilerdir.¹⁸ Tasavvufçular içerisinde varlık mertebelerini ikiden başlayarak yediye kadar sınıflandıranlar olmuştur. Hatta bu mertebeleri kırklı ve yüzlü tasnifle anlatanlar dahi söz konusudur. Mertebelere dair bu fikirlerin hemen hepsi İbn Arabî’nin yazılarından çıkarılmış ise de bu ekole mensup bazı şârihlerce içlerinden bazısı diğerine tercih edilmiştir. Örneğin beşli tasnifi daha çok Sadreddin Konevî (ö. 1274) esas alırken onun talebesi Saidüddin Ferganî (ö.1300) ise altılı tasnifi tercih etmiştir. Ancak tasavvuf literatüründe en çok kullanılan Muhammed b. Fazlullah el-Burhanpûrî’nin (ö.

¹⁷ Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizigi*, s. 78; İbnü’l-Arabî, *Fususü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 9-10.

¹⁸ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996, s. 74. Tecellinin sudûrdan farklılığı konusundaki açıklamalar konusunda ayrıca bkz. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusus’undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 210.

1620) *Tuhfetü'l-Mürsele* adlı eserinde yer alan yedili tasniftir. Bu eserinde Burhanpûrî varlık için yedi mertebe belirlemiştir.¹⁹ Bu mertebeler şu şekildedir:

Lâ-taayyün Mertebesi: Her türlü kayıt ve şarttan münezzeh olan bu “makamsızlık” makamında mutlak varlık henüz hiçbir belirme ve tecelli göstermemiştir. İbn Arabî bu mertebeyi ifade edebilmek için “Gayb-ı mutlak, gaybu'l-gayb, zat-ı ilahiyye, munkatiu'l-işârât, hakikatu'l-hakâyık, hazret-i cem', hazret-i vücûd, mechulu'n-nât, gayb-ı hüviyyet, a'mâ-ı mutlak” gibi kavramlar kullanır. Fakat kullanılan tüm bu kavramlar içinde bulunduğumuz şehadet âleminin koşullarından dolayı bizim tarafımızdan ortaya konulan ve mutlak varlığın idrakin üzerinde olduğunu belirtmek için kullanılan birtakım beşeri ifadelerdir. Bütün bu tanımlamalar onu karşılamaktan uzaktır. Henüz kendisine vücûd dahi denilemeyecek bu mertebede başka hiçbir şey olmayıp sadece Allah vardır. Bu mertebenin üstünde başka mertebe yoktur. Lâ-taayyün mertebesi Allah'ın zatî hakikatidir, bu nedenle bilinemez. Bu mertebe her ne kadar varlık zincirinin başlangıcı olarak görünse de zincirin ilk halkası olmayıp onun çok üzerindedir. Çünkü İbn Arabî'ye göre Platon, Aristoteles ve Meşşâî filozoflar varlık problemini bilfiil var olan varlıklar üzerinden ele almış ve tartışmışlardır. Oysa İbn

¹⁹ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 93-94; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, s. 22; Ekrem Demirli, “et-Tuhfetü'l-Mürsele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul 2012, ss. 358-359; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 199-201; Hüsamettin Erdem, “Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, *Sadreddin Konevi “Tasavvuf, Felsefe ve Din”*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Aralık 2018, s. 210-211.

Arabî'ye göre âlem vücûd değildir, âlem tüm eşyaya varlık veren Allah'a karşı ontolojik bir fakr içerisinde dir.²⁰

Taayyün-i Evvel: Bu mertebede Allah'ın zatına, sıfatına ve bütün var ettiklerine dair bunları birbirinden ayırtırmayan icmalî ilmi söz konusudur. Nitekim bu mertebede zat ve sıfat mahlûkattan, mahlûkatın bazıları da bazısından ayrılmaz. Ne mahlûkat için Hakk'ın zat ve sıfatında ne de zat ve sıfat için bu mahlûkatta bir varlık düşünülebilir. Örneğin tahtadan bir kapı yapmadan önce ne kapı için tahtada ne de tahta için kapıda bir varlık durumundan söz edilebilir. Burada eşyanın hakikati henüz bilkuvve mevcuttur. Gerçek anlamda mertebelenme dediğimiz şey burada başlamaktadır. Mutlak varlık açısından bakıldığında bu mertebeye var oluşun başlangıcıdır. Varlıklar açısından bakıldığında ise gerçek yaratma fiili ancak bu mertebeden sonra gerçekleşmektedir. Bu mertebeye mutlak varlığın lâ-taayyün mertebesindeki mutlak bilinmezlik halinden kendi sıfatlarını bilme mertebesine tenezzülü demektir. Sıfatlar bu mertebede mutlak varlığın zatının aynı olduğundan bu ilim onun kendi zatına olan ilminden ibarettir. Dolayısıyla burada ilim, âlim ve malum birdir. Bu mertebede henüz çokluk bulunmadığından filozofların “Birden ancak bir çıkar” sözü sadece bu mertebeye için geçerlidir. İbn Arabî'ye göre Allah, âlemin var olmasını istediğinde bunu kendi zatı hakkındaki ilmi oranında yapmış, iradesi neticesinde tecelli dalgaları yayılmış, bu yayılma tenzihi tecellilerden külli hakikatlere doğru gelişmiş, bundan da “heba” adı verilen hakikat oluşmuştur. Dolayısıyla âlemdeki ilk

²⁰ İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 10-11, 109; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 23; Erdem, “Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesı”, s. 212-213; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 184-185.

mevcud hebadır ve yaratılanların suret ve şekilleri hehada yer almaktadır. Daha sonra Allah hebaya nuruyla tecelli etmiş, heba da âlemde bilkuvve bulunan her şeyi kuvvetleri ve istidatları doğrultusunda kabul etmiştir. Bu kabulde hebaya Hakikat-i Muhammediyye'den daha yakın bir şey olmamıştır. İbn Arabî bu mertebeye farklı birtakım isimler vermiştir. Bu isimlerden birisi “Hakikat-i Muhammediye”dir. Hakikat-i Muhammediyye'nin bir diğer adı da akıldır, çünkü akıl varlıkta ilk zâhir olan şeydir, Allah'ın en önce icat ettiği bir nur olup bütün âlemin hakikatidir. Akıl hakikatlerin bütünü ve âlemdeki suretlerin hepsini içine alan külli bir âlemdir. Bunların yanı sıra akıl, “Ey Cabir, Allah Teâla eşyayı yaratmadan evvel kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yarattı.” hadisi gereğince Nur-u Muhammedî; “Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir.” hadisi gereğince Kalem olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca akla ruh-u külli, ruh-u kudsi, ruh-u emr-i ilahi, ruh-u a'zam, ruh-i âlem, insan-ı kâmil vb. isimler de verilmiştir. Akıl, Allah ile mümkün varlıklar arasında bir vasıta²¹.

Taayyün-i Sâni: Taayyün-i evvel mertebesinde toplu olarak bulunan isim ve sıfatlar bu mertebede birbirinden ayrılırlar. Örneğin bir çekirdek bir ağacın aslıdır. Bu çekirdeği “kendini bilen” farz ettiğimiz zaman kendisinde var olan kök, sap, dal, yaprak, meyve gibi ayrıntıların onun ilminde ayrışmaksızın bulunması ve onun bu şekilde kendi kendini düşünmesi taayyün-i evveldir. Ama çekirdeğin bu

²¹ İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 11; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 23-24, 28-29; Erdem, “Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, s. 213-215; İsa Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, sy. 10, yıl 2003, s. 167-168; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 226-235.

ayrıntıları kendisinde mücmel olarak düşünmesi taayyün-i sânidir. Allah ilk taayyünde isim ve sıfatlarını mücmelen bilmektedir. Ancak isim ve sıfatların gerektirdiği bütün külli ve cüz’i anlamların suretleri ancak bu ikinci taayyün mertebesinde birbirinden ayrılmaktadır. Bu suretler âlemdeki eşyanın hakikatleri olan a’yân-ı sabitedir. Dolayısıyla İbn Arabî düşüncesinde önemli bir yere sahip olan a’yân-ı sabite bu mertebede yer almaktadır. Burada varlık noktasında bir çoğalma olmasa da ilmi anlamda bir ayrışma söz konusudur. Buraya kadarki üç mertebenin hepsi kadimdir, öncelik ve sonralıkları akli olup zamana bağlı değildir. Bu mertebede “Biz her şeyi açık açık tafsil ettik, açıkladık.” (İsra 17/12) ayetine dayanılarak Allah’ın tafsili ilmi dikkate alınmaktadır. İbn Arabî bu mertebeye vahidiyet, hazret-i rububiyet, âlem-i gayb, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i bâtın, âlem-i esma, âlem-i sâni gibi isimler verir.²²

Mertebe-i Ervâh: İbn Arabî’nin ruh-i a’zam, miftâh-ı vücûd, âlem-i emr, âlem-i gayb, âlem-i melekût vb. isimlerle andığı bu mertebede a’yân-ı sabite zâhire doğru bir adım daha atarak basit cevher haline gelmektedir. Bu mertebedeki varlıklar kendilerini, kökenlerini ve benzerlerini idrak etmektedirler. Bunlar cisim değildir çünkü henüz madde ve terkip bu mertebede oluşmamıştır. Bu mertebedeki varlıklar gözle görülememektedir.²³

²² İbnu’l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 13-15, 109-110; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, s. 24-25; Erdem, “Sadreddin Konevi’de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesı”, s. 215-216; Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülat-ı Seb’a Anlayışı”, s. 168-169; Kılıç, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s. 236-237.

²³ İbnu’l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 24-26, 110-111; Erdem, “Sadreddin Konevi’de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesı”, s. 216; Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülat-ı Seb’a Anlayışı”, s. 169; Kılıç, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s. 249.

Mertebe-i Misal: İbn Arabî'nin âlem-i misal, âlem-i hayal, âlem-i semseme, arz-ı hakikat gibi isimlerle andığı bu mertebede bir üst mertebedeki basit ve mücerret varlıklar zâhire doğru bir adım daha atarak latif ve mürekkep kevnî şeyler haline gelmektedirler. Bu mertebeye misal âlemi denilmesinin sebebi, âlem-i ervâhta bulunan her bir ferдин cisimler âleminde bürüneceği suretlerinin birer mislinin bu âlemde bulunmasıdır. Bu mertebe bir üst mertebedeki ruhlar âlemi ile bir alt mertebedeki cisimler âlemi arasında bir berzah durumundadır.²⁴

Mertebe-i Şehadet: İbn Arabî'nin suver-i âlem, âlem-i kevn-ü fesad, âlem-i ecsam vb. isimlerle andığı bu mertebe artık gözle görülebilen felekler ve canlılar âlemidir.²⁵

Mertebe-i İnsan: Bu mertebe lâ-taayyün dışındaki bütün mertebelerin hakikatlerini kendisinde toplamaktadır. Bu nedenle mertebe-i câmia olarak da isimlendirilir. Bu mertebe son tecelli ve son elbisedir ki o da insandır. Buradaki elbiseden maksat Allah'ın onda tecelli ettiği surettir. Bu sebeple Allah'ın isimlerinin zuhûr yerlerine mecazi olarak “elbise” adı verilmiştir. Her mertebe bir ilahi ismin mazharıdır, insan ise Allah isminin mazharıdır. Allah ismi hakikatte nasıl bütün isimler üzerinde bir öncelik sahibi ise en son mertebe olmasına rağmen bu mertebe de hakikatte bütün mertebelerin üzerindedir. Aslında insanın hakikati bütün mertebelerin hakikatlerini

²⁴ İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 33-36, 111; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 26; Erdem, “Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, s. 217-218; Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, s. 169-170.

²⁵ İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 36-37, 111-112; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 26; Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, s. 170-171; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 250.

kendisinde topladığından dolayı onun dışında hiçbir şey yoktur. İbn Arabî tüm bu mertebeleri birbiri içerisine geçen halkalar olarak değerlendirmektedir. Onlar her ne kadar müstakil olarak ele alınsalar da bir bütüne aittirler.²⁶

2. İbn Seb'în'in Vahdet Anlayışı

Abdülhak İbn Seb'în'de varlık kavramının ne anlama geldiğini açıklamadan önce onun varlığı izah ederken kullandığı birtakım terimlerin ele alınması gerekir. Bunlar hakikat, zat, inniyet, hüviyet ve mahiyet kavramlarıdır. Hakikat; zatında değişim olmayan, bulunduğu durumdan farklı bir duruma geçmeyen, zamana bağlı olarak değişmeyen, kendisine zâid olma bağlamında illetlenmeyen, olduğu durumun dışındaki bir duruma çevrilmeyen, çevrilemeyen şeydir. Hakikat bir şeyin mahiyeti için söylendiği gibi zatı, varlığı ve kendisi için de söylenir. Hakikat mecazın zıddı olarak da anlamlandırılır. Hepsinden önemlisi hakikatu'l-evvel olarak söylendiğinde Allah'ı ifade eder.²⁷ Dolayısıyla İbn Seb'în'de hakikat

²⁶ İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 112-119; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 26; Erdem, "Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi", s. 218-223; Çelik, "Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı", s. 171-172. Tasavvuf kitaplarının çoğunda taayyün-i evvel mertebesi ile taayyün-i sâni mertebeleri bir mertebe sayıldığından mertebeler beş taneden ibaret kalmış ve bunlara hazarât-ı hamse denilmiştir. Hazarât-ı hamse kavramını İbn Arabî de kullanmaktadır. Bkz. Muhyiddin-i Arabî, *Fususul-Hikem*, s. 94; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 27-28.

²⁷ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd, Resailu İbn Seb'în* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire 1956, s. 80-81. Bu şerh İbn Seb'în'in *Ahd İbn Seb'în li Telâmizihi* adlı iki sayfalık bir risalesi üzerine İbn Seb'în'in ismi belli olmayan bir öğrencisi tarafından yazılmış seksen altı sayfalık uzunca bir şerhtir. Bu şerhin İbn Seb'în'in öğrencisine ait olduğu şerhin çeşitli yerlerindeki ifadelerden ve özellikle de 108. sayfadaki "Bu konular (nefs) ile ilgili olarak efendimiz (İbn Seb'în) Allah kendisinden razı olsun *Büddü'l-Ârif ve Mesâilü Sahibi's-Sıkılliye* eserlerinde anlatmıştır. Oraya bak!" cümlesinden anlaşılmaktadır.

genel bir kavramdır ve var olanların gerçekliklerini, varlıklarını ifade eder.

İbn Seb'in'de zat ve inniyet kavramları aynı anlamda kullanılır. Zat kendisine işaret edilen şeydir. İnniyet de varlık anlamındadır. Nitekim İbn Seb'in Allah'ın zatını belirtmek isterken “Âniyetu'l-mutlaka” ifadesini kullanır.²⁸ Ayrıca Allah “İnniyetu'l-ûla” yani İlk İnniyet'tir.²⁹ Buna göre İbn Seb'in bu kavramlarla Allah'ın zatına işaret etmiştir. Mahiyet kavramını ise açık bir şekilde söylemese de onu bir şeyin zihindeki varlığına işaret etmesi anlamında kullanır.³⁰ Hüviyet kavramı İbn Seb'in'de net değildir. Bilinmektedir ki hüviyet bir şeyin dış dünyadaki varlığını (inniyet) ifade etmektedir.³¹ Ancak İbn Seb'in'de bu kavram bazı yerlerde inniyetle aynı anlamda olsa da daha çok mahiyetle eş anlamlı kullanılmıştır. Örneğin ona göre Allah inniyet ve hüviyeti bir olandır, mümkün varlık ise hüviyeti inniyetinden başka olandır.³²

İbn Seb'in'de bu kavramların netleştirilmesi onun varlıktan neyi kast ettiğini anlayabilmemiz için önemlidir. Buna göre varlık her şeyin kendisinde hazır olduğu ve bulunduğu kaziyyedir. O da gerçek manada tek varlık olan Allah'tır. Allah her şeyle beraberdir, ezel ve ebedde her şey O'nun ilmindedir, ilmi kendisidir. Ona zamanlar

Bu şerh İbn Seb'in'in *Ahd Risalesi*'ni açıklamakla kalmamış adeta onun tüm düşüncelerini de özetlemiştir. Şerhin müellifinin ismi belli olmadığından dolayı yazarın ismini “İsmi Bilinmeyen Müellif” şeklinde yazmayı uygun görmekteyiz. Bu konuda bkz. Birgül Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2008, s. 27-28.

²⁸ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, Thk. Corc Ketture, Daru'l-Endelus-Daru'l-Kindî, Beyrut 1978, s. 205; İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 84, 88.

²⁹ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 55.

³⁰ İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 216.

³¹ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 13-14.

³² İbn Seb'in, *Risaletu'l-Kavsiyye*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 10-11, 39.

atfedilmez. Var olanların varlığı ancak Allah'la olur. Akledilen ve hissedilen her şey, duyular ve akıl varlıktır, mertebedir. Mertebeler ise gidicidir, vehimdir ve bâtıldır. Sabit olan ise Varlık'tır, Hakk'tır, gerçek ve asıl olandır. Onun varlıkla da vasıflandırılması aslında söz konusu değildir. Ancak var olanlara nazaran O'nun hakkında bu kavram kullanılabilmektedir.³³ Buna göre İbn Seb'in'de sabit ve fani olmak üzere iki varlık mertebesi görülmektedir.³⁴ O, bunun dışında farklı varlık sınıflandırmaları da yapmıştır. Bunlardan biri İslam filozoflarını takip ederek yaptığı Vâcibu'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd ayırımıdır. Bununla birlikte İbn Seb'in varlığı hakiki ve mecazi olarak da ikiye ayırmıştır. Burada hakiki varlık Vâcibu'l-vücûdu, mecazi varlık ise mümkün varlığı ifade etmektedir.³⁵ Varlık, nur ve zulmet ifadeleriyle de açıklanmıştır. Hakk zâhirdir, nurdur, apaçıktır. Oluş ise tamamen zulmettir. Oluştaki zulmet ancak nur tarafından kaldırılır.³⁶ İbn Seb'in'de varlık, mutlak ve mukayyed (ve mukadder) olarak da kısımlandırılır. Mutlak varlık Allah'tır. Mukayyed varlık ise mümkün varlıktır. Mukadder ise gelecekte meydana gelecek olan her şeydir. Bu da bir yönüyle mukayyed varlık sayılmaktadır.³⁷ İbn Seb'in'de mümkünün kendi başına bir hakikati yoktur. Onun hakikati Vâcib sayesinde. Eğer Vâcibu'l-vücûd mümkün varlıklardan kaldırılacak olsa mümkünlerin varlığı da zatı da söz konusu

³³ İbn Seb'in, *Risale (1)*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 193-194. İbn Seb'in'in bazı risaleleri sadece *Risale* başlığı altında yer almaktadır. Bu risaleleri birbirinden ayırmak için numaralandırmayı tercih ettik.

³⁴ İbn Seb'in, *Risale (5)*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 305.

³⁵ İbn Seb'in, *Risale (1)*, s. 193-194; İbn Seb'in, *Risale (7)*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 358.

³⁶ İbn Seb'in, *Risale (7)*, s. 360-361.

³⁷ İbn Seb'in, *Risaletu'r-Rıdvaniyye*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 328.

olmayacaktır. Bütün âlem imkan yönüyle bu konuda birdir. Bu durum ikisi arasında adeta zorunlu bir ilişki gibidir.³⁸

Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın sıfatları bulunmaktadır ve İbn Seb'in sıkça üzerinde durduğu ve eserlerinde sürekli vurguladığı sıfatlar konusunda filozoflardan çokça etkilenmiştir. Ona göre Allah farklılaşmaz ve her yönüyle birdir.³⁹ Onun birliği sayısal anlamda bir birlik değildir. Çünkü sayı birleşiktir. Dolayısıyla Allah birleşik değil basittir. Allah, maddeden uzaktır. Maddeden uzak olunca O'nun için öncelik ve sonralık söz konusu değildir. İbn Seb'in'e göre Allah her yönden yücedir. Âlemin hepsi cismanî olsun ruhanî olsun fakirdir, tek zengin O'dur.⁴⁰ Dolayısıyla O, başkasına muhtaç değildir. Çünkü başkasına muhtaç olmak değişmeyi gerektirmektedir.⁴¹ Allah zâhir, bâtın, evvel ve âhirdir. Kuşattıklarını bildiğinden dolayı her şeyi bilendir.⁴² Allah'ın haber verdikleri değişmediği gibi ilminde de değişme olmaz.⁴³ Allah istediğini diler. Onun dilemesine hiçbir şey kısıtlama koyamaz. Allah'ın rahmet sıfatı sonsuzdur ve bütün varlıkları kapsar; aftan daha geniştir; günahkâr ve günahkâr olmayanları içine alır.⁴⁴ İbn Seb'in'e göre Allah her varlığın varlık sebebidir.⁴⁵ Tüm varlıklar varlığını O'ndan alır. Çünkü mümkünün kendi başına bir hakikati yoktur. Onun hakikati Vâcib sayesinde.⁴⁶

³⁸ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 285; İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 84, 88, 101-102.

³⁹ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 138, 172, 204.

⁴⁰ İbn Seb'in, *Risaletu'l-Fakiriyye*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 4.

⁴¹ İbn Seb'in, *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 257; İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 172.

⁴² İbn Seb'in, *Risale (1)*, s. 190, 193; İbn Seb'in, *Risale (2)*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 260.

⁴³ İbn Seb'in, *Risâle fî Envâri'n-Nebi*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 205.

⁴⁴ İbn Seb'in, *Risaletu'r-Rıdvaniyye*, s. 316, 328.

⁴⁵ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 81-82.

⁴⁶ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 285.

Allah sebep, varlıklar ise sebeplidir. İbn Seb‘în varlıklar arasında kendisine sebep dediğimiz şeylerin olabileceğini ancak bunların gerçek sebepler olmadığı kanaatindedir. Asıl sebep Allah’tır. Bu nedenle İbn Seb‘în âdet (alışkanlık) kavramını kötü olarak görmekte ve bu kavramın, kalbi, varlıktaki birliği görmekten alıkoyduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Allah mutlak faildir.⁴⁸ O’nun dışındakilerin mutlak bir fâilliği söz konusu değildir. Zira Allah’ın dışındaki her şey vehimden ibarettir.⁴⁹

İbn Seb‘în’in yaptığı bu açıklamalar onun felsefesinin temelini oluşturan vahdetü’l-mutlaka düşüncesine adeta bir geçiş niteliğinde olan açıklamalardır. Onun savunduğu bu vahdet anlayışı Allah’tan başka hiçbir varlığın hakikatini kabul etmeyen, vahdetin adeta zirvesini temsil eden bir düşüncedir. Bu anlayışta sınıflandırmalar, kısımlandırmalar ve çokluk kötü görülmüştür. İbn Seb‘în her ne kadar varlık konusunda daha önce de geçtiği gibi birtakım sınıflandırmalar yapsa da onun farklılığı bu ayırımlardan birliğe yani vahdete geçmiş olmasıdır. Bu durumu onun âlem anlayışı, Allah’ın sıfatlarının zatından ayrı olmaması, Mantık ilmine dair düşünceleri vb. konulardaki açıklamalarında görmek mümkündür. İbn Seb‘în’in vahdet anlayışı öyle bir noktadadır ki kendisini dahi tanıtırken vahdetle ilgili kavramları kullanmaktadır. Hatta İbn Seb‘în’de ilm-i ilahi vahdetin bilgisi için kullanılan bir kavramdır.⁵⁰ Onun düşünce

⁴⁷ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 93-94; 112-113.

⁴⁸ İbn Seb‘în, *Büddü’l-Ârif*, s. 285; *Risaletü’l-Fakiriyye*, s. 4.

⁴⁹ İbn Seb‘în, *Risaletü’l-Elvâhi’l-Mübareke*, *Resailü İbn Seb‘în* içinde, s. 276.

⁵⁰ İbn Seb‘în, *Risaletü’l-Fakiriyye*, s. 22; İbn Seb‘în, *Vasiyyetu İbn Seb‘în li Eshabihi*, *Resailü İbn Seb‘în* içinde, s. 314; Ömer Bozkurt, “İbn Seb‘în’in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb‘în li Eshabihi”, *Milel ve Nihal*, c. 10, sy. 1, Ocak-Nisan 2013, s. 204-205; İbrahim Medkur, *fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye (Menhec ve Tatbikuhu)*, Daru’l-Mearif, 1983, s. 56-57.

dünyasında bu derece önemli bir yer edinen vahdet-i mutlaka fikrinin altyapısı İbn Seb'in tarafından çok farklı şekillerde desteklenmektedir.

İbn Seb'in özellikle *Risâletu'l-Fakiriyye* adlı eserinde vahdet-i mutlaka fikrini Aristoteles başta olmak üzere birçok filozof, fakih ve kelamcıdan yararlanarak açıklama gayretine girmektedir. Onun bu risalede kullandığı ve vahdet-i mutlaka anlayışına temel teşkil eden en önemli kavramlar “fakr” başta olmak üzere “adem”, “ma’dûm” ve “i’dam”dır. Son üç kavram aslında “fakr”ın açılımlarıdır.⁵¹ Bu kavramlarla ilgili açıklamalarında İbn Seb'in büyük oranda Aristoteles *Metafizik*'inde geçen “yoksunluk” ve “yoksun olma” kavramlarına dayanmaktadır.⁵² Bunların dışında İbn Seb'in'in vahdet fikrini dayandırdığı diğer önemli bir kavram da “aynılık / aynı” (huve huve) kavramıdır. O bu konuda da aynı şekilde Aristoteles'ten aktarımlar yapmıştır.⁵³

İbn Seb'in *Risâletu'l-Fakiriyye* 'sinde “fakr” ve “aynı” (Huve Huve) kavramlarını açıklamakta, peşinden bu iki kavramı karşılıklı olarak ele alarak vahdet-i mutlaka düşüncesini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Burada İbn Seb'in'in yaptığı, mümkünleri “fakr” ile temsil etmek ve “aynı” ile de aslında yok farz edilen bu mümkünlerin Allah'la vahdetini sağlamaktır. “Fakr” durumunda olan mümkünler, “ğına” durumunda olan ise Allah'tır. Mümkünlerin bir nevi yok anlamına geldiğini söyleyen ve bu manaya özellikle vurgu yapan İbn Seb'in, hakiki varlık anlamını verdiği ve mutlak varlık kabul ettiği

⁵¹ İbn Seb'in, *Risâletu'l-Fakiriyye*, s. 4 -10.

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 278-279.

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 255-256.

Allah'ı da tek gerçek varlık olarak görmektedir. Bu noktada o, “aynı” kavramını devreye sokarak tek gerçek varlık olan Allah'ın dışında kalan varlıkların durumunun ne olacağı sorusunu ele almaktadır. İbn Seb'in'in bu soruya verdiği cevap ise “aynı” yani “vahdet” olmaktadır.⁵⁴

İbn Seb'in “fakr” ve “aynı” kavramlarına çok sayıda anlam vermektedir. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse “fakr”, ihtiyaç duyulan şeyin kaybedilmesidir, “adem”le eşanlamlıdır, “ğına”nın zıddıdır, “hâdis”in mahiyetidir ve Hakk'ın kendisiyle vasıflanmadığı şeylerdir. Çünkü Hakk bizatihi zengin, dışındakiler de bizatihi fakirdir.⁵⁵

“Fakr”ın içeriğini oluşturan ve onunla aynı anlamları veren “adem” ise etkide bulunmayan, etkilenmeyen (fiil ve infial değildir) ve genel olarak sabit olmayandır. Duyu onu idrak etmez, vehim onu kavrayamaz ve delil ona işaret etmez. Bu özellikler “fakr” ve “adem” için söylenebilir ki hepimiz de bu kavramların içerisinde yer alırız. “Mutlak adem” ise ortaya çıkması mümkün olmayandır.⁵⁶

“Ma'dûm” (yok / var olmayan) ise yok olandır. Çünkü onu varlıktan ayırt etmektedir. “Ma'dûm” aynı zamanda bir şey olmayan (leyse bişey'), var olmayandır (leyse bimevcûd). Çünkü var olmayan “ma'dûm”dur, var olan ise “ma'dûm” değildir.⁵⁷ “İ'dam”a (yok etme)

⁵⁴ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 3-12.

⁵⁵ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 3-4; Fakrın tasavvufi anlamları konusunda bkz. İsa Çelik, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 3, sy. 2, Güz 2001, ss. 191-206.

⁵⁶ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 4-5; İbn Seb'in'in ademin (yoksunluk) diğer anlamları konusundaki açıklamaları için bkz. İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 7-8. Burada anlatılanlarla hemen hemen aynı ifadeler için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 278-279.

⁵⁷ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 8; İbn Seb'in'de ma'dûmun çeşitleri konusunda bkz. İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 8.

gelince bu kavram bir mana değildir ve bundan dolayı bir faile ilişmez.⁵⁸ İbn Seb'in "aynılık / aynı" (huve huve) kavramını netleştirmede filozofların görüşlerinden yararlanır. O, "aynı" kavramını vahdet-i mutlaka düşüncesini izah etmede kullanır. Fakat bu açıklama çok net değildir. Onun bu konuda bize tavsiyesi bütün bu kavramlardan sonra anlaşılan durumun Vâcibu'l-vücûd'a uygulanması şeklindedir. Nitekim o bu konuda şöyle demektedir:

Huve huve'nin durumu açıktır ki bir yönüyle bir, bir yönüyle iki olan eşyalar için söylenebilir. Bunları bil, düşün. Eşya için mukavvim ve mütemmim durumlara bak. Sonra onları 'huve huve'ye nisbet et. Sonra sendeki mufarıkı maddeden soyutla. Mufarık olması yönüyle onun hüviyetini art. Onu alametinden soyutla, onun mahiyetini Vâcibu'l-vücûd'da tahkik et ve ona 'huve huve'yi hamlet.⁵⁹

İbn Seb'in bu cümlelerle vahdet düşüncesine geçiş yapar, bu geçişin anlaşılmasını genelde muhataba bırakır ve onu bu konuda şu şekilde düşündürür:

Hareket ettirip, hareket ettirilmeyen muharrik üzerinde düşün. Bir yönden hareket ettiren ve başka bir yönden hareket ettiren muharrik

⁵⁸ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 8-9.

⁵⁹ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 10. İbn Seb'in "aynı"yı (huve huve) şöyle tanımlar: Örneğin birinin diğerine arız olduğu iki şey, insan ve tabibi ele alalım. İnsana tabip arız olur. Mutlak insana tabip insan arız olur. Bundan dolayı tabip insan, mutlak insanın aynısı olur. Mutlak insan da tabip insanın aynı olur. Durum böyle olunca, insanlık ve tabiplik bir şeyde aynıyla bulunur ve o da kendisine işaret edilen olur. Galen için hem insan, hem tabip insanın ikisi de doğru olur. Buna benzeterek mutlak insanın tabip insan olduğu da doğru olur ve tabip insan mutlak insanın aynısı olur. Bundan dolayı, bu söz külli bir çerçeve oturtulursa o zaman doğru olmaz. Yani bütün insanlar bütün tabip insanların aynıdır, bütün tabip insanlar, insanın aynıdır gibi. Çünkü "O, bil-araz odur." Önce cüz'i durumlar için tahkikle bu durum olur, sonra cüz'i durumlara benzetilerek külli durumlar doğrulanır. Dolayısıyla, külli mana sanki işaret edilen olur. Fakat "huve huve" (o, odur veya o) ise, kendisine bir denem her şey için söylenir. Unsuru bir olan bu şeyler -ister sayıyla isterse sûretle ilgili olsun- ona o denir. Aynı şekilde süreçte bir olan şeyler de böyledir. İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 9-10. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, s. 255-256.

üzerinde düşün. Hareket ettiren ve dışındakileri bir yönüyle hareket ettirmeyen ve bu konuda bunun kendisi için mümkün olmadığı şey üzerinde düşün. Her şeyin yanında gerekli olan ve onda zâhir olanın üzerinde, her şeyle birlikte olması gereken ve onda zâhir olanın üzerinde düşün. Bunu anla. Genel (amme) ve özel (hasse) zatlar üzerinde düşün. Hüviyyeti âniyetinden başka olan şey (mümkünler) üzerinde düşün. Âniyeti ve hüviyeti bir olan (Allah) üzerinde düşün. Bizatihi ma'lulünde etkide bulunan üzerinde düşün ki bu ma'lul en yakın ma'luldür. Her şeyde gerekli olan ve onda zâhir olan üzerinde düşün. Her şeyin yanında gerekli olan ve onda zâhir olan üzerinde düşün. Her şeyden sonra gerekli olan ve onda zâhir olan hakkında, her şeyle birlikte olan ve onda zâhir olan, her şeyden önce gerekli olan ve onda bütün yönleriyle zâhir olan üzerinde düşün. Her şeyin 'büdd'ü olan ve mahiyetinde zâhir olan hakkında, her şeyin mahiyeti olan ve her mahiyette zâhir olan hakkında düşün. Kendisinden başkasının olmadığı, başka mahiyetin, başka âniyetin olmadığı varlık (Allah) hakkında düşün...⁶⁰

İbn Seb'in bu tefekkürü muhatabına öğütledikten sonra neticeyi çok çarpıcı olarak şöyle dile getirmektedir:

Sonuçta sadece O'nu bulursun. Vahdeti, zatına ve varlığına zaid olmamış bir şekilde bulursun. O'nun bu durumu mümkün varlıklarinkine benzemez. Örneğin sözün konuşanla ve konuşandan olması gibi. Konuşan kesince söz kesilir. Çünkü onun hakikati ancak içinde bulunduğu mevzuyla vardır. Ve yine onun zatına bakıldığında her şeyin onda bilkuve ve bilfiil bulunduğunu görürsün...⁶¹

Dolayısıyla İbn Seb'in'de tek bir varlık bulunmaktadır. O da her şeyin "büdd"ü olan "Bir/Tek Hakk"tır (el-Hakku'l-vâhid / el-Hakku'l-vahde). Bu tek hakikate ulaşan, İbn Seb'in'e göre kemale

⁶⁰ İbn Seb'in, *Risaletu'l-Fakiriyye*, s. 10.

⁶¹ İbn Seb'in, *Risaletu'l-Fakiriyye*, s. 10.

ulaşmıştır.⁶² Varlık sadece Allah'tan ibarettir. Bu durum İbn Seb'in'in "Sadece varlık vardır." (Leyse ille'l-eyys fakat) ve "Huve Huve" (O, O'dur = Allah) sözünde noktalanır. Allah'ın dışında kalan "Âlem (ise) maddeden mufarık olanlar olsun mufarık olmayanlar olsun bütün içindekileriyle birlikte ölüdür.", "Hakiki manada tek diri Allah'tır." Bu noktada "...O'nun zatından (vechuhu) başka her şey yok olacaktır..." (Kasas/88) ayeti İbn Seb'in için önemli bir dayanak oluşturur.⁶³ İbn Seb'in, varlığı bu yönden tek görür. "Sanki sen sensin, sen yoklusun ve sanki sen O'sun O ise varlıktır"⁶⁴ diyerek Allah'ı her varlıkta görülen bir "büdd" olarak kabul eder.⁶⁵ Bu durum Allah'ın fâilliği konusunda da kendisini gösterir. İbn Seb'in'e göre Allah hakikati, onun fiilleri sonucu ortaya çıkan her şey ise mecazı ifade eder. Bu nedenle mecazın hakikatle birlikte olması arızidir. Hakikat Hakk olduğundan, Hakk da kendisinin en önemli zati sıfatı olması açısından Allah'a döner. Mecaz ise Allah'ın fiillerinin sonucu olan şeyler için kullanılır. Allah'ın zatının sıfatı kadim iken fiilinin

⁶² İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 11. Benzer ifadeler için bkz. Abdullah b. Mes'ud Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, Haz. Ali Vasfi Kurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 101-102, 106-108. Evhadüddin Abdullah b. Ziyaiddin Mes'ud el-Belyânî el-Kazerûnî (ö.1287) 1219 yılında Kazerûn'a bağlı Belyan köyünde doğdu. 13. ve 14. yüzyılların önemli mutasavvıf ve âlimlerinin de yer aldığı bir aile içerisinde yetişti. Dini ve tasavvufi ilimleri bir Sühreverdî şeyhi olan babası İmadüddin (Ziyaeddin) Mes'ud'dan aldı. Tarikat hırkasını da babasından giydi. Dönemin önemli sûfilerinden Necübiddin b. Büzgaş ve Sa'di-yi Şirazî ile görüştü. Michel Chodkiewicz, Louis Massignon'a dayanarak onun Mekke'de İbn Seb'in'in en meşhur öğrencilerinden Ebu'l-Hasen eş-Şüsterî ile karşılaşmış ve bu yolla İbn Seb'in ve ekolünün tasavvuf anlayışından etkilenmiş olma ihtimalinden söz etmektedir. Balyânî'nin görüşleri ve kendisine nispet edilen eserler konusunda daha geniş bilgi için bkz. Ercan Alkan, "Evhadüddîn-i Belyânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, EK-1. Cilt, İstanbul 2016, ss. 427-428.

⁶³ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 11-12; İbn Seb'in, *Kitabu'l-İhâtâ, Resailü İbn Seb'in* içinde, s. 149; İbn Seb'in, *Risale* (2), s. 260. Benzer ifadeler için bkz. Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 105.

⁶⁴ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 95.

⁶⁵ İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 226.

sıfatı hâdistir.⁶⁶ Dolayısıyla fail olan Allah hakikati ve baki olanı, fiil veya mef'ul olan varlıklar ise mecazı ve hâdis olanı ifade etmektedir. Allah'ın dışındakilerin mutlak bir failliği söz konusu değildir. Zira Allah'ın dışındaki her şey vehimden ibarettir. Vehimler her ne kadar bir yönüyle kendisine dayanılan olursa da aslında onlar Allah'a dayanmak zorundadırlar. Vehimler İbn Seb'in'de daha önce de söylediğimiz gibi Allah'ın dışında olan her şeydir ve onun ifadesiyle bizler bu vehimlerin içerisinde yer almaktayız. Hatta biz, biziz, bilakis O, O'dur. Daha da ötesi işaret ve meyl bağlamında biz ve O da denilemez. Zaman, mekân, aded, izafe, varlığın kısımlandırılması bunların hepsi vehimler kabilinden olan şeylerdir.⁶⁷

İbn Seb'in'deki vahdet her ne kadar vahdet-i vücûd kavramıyla bazen eş anlamlı kullanılsa da herhangi bir vahdet-i vücûd değildir. Bu konuda o vahdetin doruklarına ulaşmıştır. İbn Seb'in Allah'ı, teklikte en uç noktada olmasından dolayı neredeyse vahdetten bile âri olan bir biçimde görür. Bunu “hâlis, saf vahdet” (Vahdetu'n-nakiyyeti'l-hâlise) olarak tanımlar. Bu, en yüce bir ubudiyettir ve Allah'tan herhangi bir vahdetin basitliğini kaldırır ve O'na ayrıcalıklı bir vahdet verir.⁶⁸ Bu vahdete başkası ortak olamaz. Bu sadece Allah'a aittir.⁶⁹ İbn Seb'in'deki bu vahdet anlayışı daha önce de belirttiğimiz üzere onun varlık ayırımında da kendisini gösterir. Onun bu konuda yaptığı ayırımlardan birisi mutlak ve mukayyed varlık şeklindedir. Mutlak varlık Allah'tır, mukayyed varlık ise İbn Seb'in'in ifadesiyle benim, sensin ve diğer varlıklardır. Mutlak

⁶⁶ İbn Seb'in, *Kitabun fihi Hikem ve Mevâiz, Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 29-30.

⁶⁷ İbn Seb'in, *Risaletu'l-Elvâhi'l-Mübareke*, s. 276.

⁶⁸ İbn Seb'in, *Risaletu'n-Nasiha evi'n-Nûriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 189.

⁶⁹ İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 239.

zikredilince her şey zikredilir ama mukayyed zikredilince hiçbir şey zikredilmez. Dolayısıyla İbn Seb'in'e göre mukayyed varlık olarak nitelendirilen her şey, hiçbir şeydir (lâ şey').⁷⁰

İbn Seb'in bütün yaratılmışları hiçbir şey olarak kabul edince “Öyleyse beni ‘neyi gördüysem sonrasında Allah’ı gördüm.’, ‘neyi gördüysem beraberinde Allah’ı gördüm’, ‘neyi gördüysem öncesinde Allah’ı gördüm’ sözlerime götüren gafletten dolayı tövbe ediyorum.” diyerek ifadelerindeki sınırlamalardan dahi pişmanlık duymakta ve Allah’a atfettiği o nadide vahdeti şu sözleriyle anlatmaktadır: “Şimdi ise biz, şöyle diyoruz. O, O, O (huve, huve, huve). Sonra O diyoruz ve susuyoruz. Sonra işaret ediyoruz. Sonra bırakıyoruz. Sonra lâ, sonra “İlle’l-Hakk el-mahz” (Sırf Hakk’tan başka bir şey yoktur.) sonra “Lâ ilâhe illallah”, sonra da buradaki beraberlikten dolayı bile tövbe ediyoruz.”⁷¹

İşte İbn Seb'in'deki vahdetin ulaştığı zirve bu derece tekliği, yalnızlığı ve aynı zamanda çokluktaki birliği göstermektedir. Onun ulaştığı bu dorukta Allah’tan başka failin olmadığını ifade eden “Lâ ilâhe illallah” cümlesindeki harfsel ve olumsuzlamadan kaynaklanan kelime birlikteliği bile kabul edilmemektedir. Zaten o, kelime-i tevhidi vahdetin ilk basamakları olarak görmektedir. Allah’tan başka failin olmaması, her şeyi Allah’ın yaratması, her şeyin onunla varlık kazanması, O’nun zorunlu asıl olması, her şeyin hakikatinin,

⁷⁰ İbn Seb'in, *Risaletü'r-Rıdvaniyye*, s. 328. Benzer ifadeler için bkz. Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 103.

⁷¹ İbn Seb'in, *Risaletü'r-Rıdvaniyye*, s. 328. Balyânî'nin “Lâ ilâhe illallah” cümlesini Allah’tan başka hiçbir varlık olmadığı şeklinde yorumlayan şu ifadeleri dikkate değerdir: “Lâ ilâhe illallah (Allah’tan başka ilah yok) cümlesinin anlamından öyle anlayacaksın ki, O’ndan başka ilah yok, O’ndan başka hiçbir varlık yok, O’nun yanında bir “başka” yok, ilah olarak yalnız O var!” Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 108.

mahiyetinin ve varlığının hakikati olması, barındıran hakikat olması, her varlıkta bulunan hakiki varlık olması, örtüsüz ve kapalılık olmaksızın varlığıyla her varlıkla beraber bulunması kelime-i tevhidin zâhir ve sadece ilk anlamlarıdır.⁷² İbn Seb'în'in vahdet konusundaki duruşu bu anlamlarla sınırlı değil bunların çok çok ötesindedir. Onun şu sözleri bu durumu en iyi şekilde özetlemektedir:

Sen, maddelerden mufarıksın ve mufarık zâtların mübdiisin. Yönler seni kuşatmaz. Kıyas senin vasfına ulaşamaz. Burhan için ilke ve illet gereklidir ama senin illetin ve ilken yoktur. Ey Büdd! Ey Hakk! Öncelik, sonralık, yakınlık, uzaklık, yön ve yönelme, işaret, mesafe, (zihni, hissi) benim içindir ve bana aittir. Sen bunlardan münezzehsin. Benimle senin aranda mesafe yoktur. Çünkü sen hüviyetimin hüviyeti, âniyetimin âniyetisin. Hatta senin âniyetin vardır, benimki yoktur. Hüviyetin vardır, benimki yoktur. Hatta sen varsın ki benim bu sözlerim bile suçtur.⁷³

İbn Seb'în'in savunduğu vahdetü'l-mutlaka anlayışı var olanların bir gerçekliğinin olup olmadığı problemini de beraberinde getirmektedir. Aslında bu konu vahdet fikrini savunan düşünürlerde görülen birlik ve çokluk meselesidir ve İbn Seb'în'de de en çok tartışılan noktalardan biridir. O, bu problemi kendi sistemi ile tutarlı bir şekilde yaptığı açıklamalarla çözmeye çalışmıştır. İbn Seb'în'in varlığın çokluk yönüne getirdiği açıklamalardan birisi şu şekildedir: Vâcibu'l-vücûd tûmeldir ve hüviyettir, mümkünü'l-vücûd ise tikeldir (cüz') ve mahiyettir. Hüviyete nisbet edilen her hakikat, tûmel; mahiyete nisbet edilen her hakikat ise tikeldir. Bu noktaya kadar filozoflarla aynı yolda olan İbn Seb'în bundan sonra çokluğu izah etmeye başlar. Tûmelin varlığı cüz'de, cüz'ün varlığı ise tûmeldedir.

⁷² İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 81-82.

⁷³ İbn Seb'în, *Risale* (2), s. 261-262.

Dolayısıyla tümel cüz'le birleşir (ittihâd). İkisi varlık denilen asılda ortaktır. Furûda ayrılırlar, bu da çokluk ve temyizdir. İbn Seb'in tümelin tikelle asılda birleşmesini vahdet-i vücûdun veya onun savunduğu vahdetü'l-mutlakanın temeline, furûda ayrılmalarını ise çokluğun veya kesretin temeline koyar. Bu iki durumu kavramak herkes için mümkün değildir. Çünkü avama ve câhile araz galip gelmekte bu da kesret ve çokluk, havâs ve ulemaya ise asıl galip gelmekte bu da vahdet-i vücûd olmaktadır. İbn Seb'in'e göre asılla birlikte olan yer değiştirmez, değişmez, ilmi ve hakikati üzerine sabit olur. Furû ile birlikte olan ise değişir, dönüşür, unuttur ve câhil olur.⁷⁴

İbn Seb'in'in çokluk meselesine getirdiği diğer bir açıklama da mümkün varlığın ancak Allah'ın kudretiyle olduğu şeklindedir. Allah'ın varlığını kaldırırsak her şeyin varlığı ortadan kalkmaktadır. Onun bu konudaki sözleri dikkat çekicidir:

Senin varlığın, hakikatin, mahiyetin ve halin ancak Allah sayesinde. Allah varlığın aslıdır. O, senin zâhirinde ve bâtınında zâhirdir. Failin fiile sahip olması bağlamında O, her şeydir. Onunla cevherlen. Yani O'nun senin mahiyetine galip olduğunu hatta senin mahiyetin olduğunu gör. O, senin sıfatlarının tümünde vardır. Semi' iştîmendedir. Basir görmenle görür, elinle tutar, ayaklarınla koşar. Yani ancak ona yönel, ancak onu gör, çünkü O, senin varlığından sana daha yakındır. İşte peygamberin söylediği '...onu sevince onun iştîmesi, görmesi, eli ve ayağı olurum...' sözünün anlamı budur.⁷⁵

Mümkün varlığın dış dünyada, kendisi için muhberi olmayan haber olmak dışında hiçbir hakikati yoktur. Her şey zorunlu varlığa

⁷⁴ İbn Seb'in, *Risale (1)*, s. 193-194. Balyânî, vahdet-i mutlaka düşüncesini sadece havas ve ulemanın anlayacağını örnekler vererek açıklamaktadır. Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 110-112, 115.

⁷⁵ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 64-65. Benzer ifadeler için bkz. Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 113.

bağlıdır ve ondan ayrılmaz.⁷⁶ Dolayısıyla İbn Seb‘în’e göre Allah tüm varlıklarda bulunur. O, bu konuda şunları söylemektedir:

Yine burhanla doğrulanmıştır ki İlk Sebep bir biçimde bütün eşyada mevcuttur. Fakat hiçbir eşya bir biçimde İlk Sebep’te bulunmaz. Çünkü İlk, bütün eşyada mevcuttur. Bütün her şey O’nu güçleri ölçüsünce kabul eder. Eşyadan bir kısmı İlk Sebep’i teklik (vahdaniyet) kabulüyle, bir kısmı çokluk kabulüyle, bir kısmı dehrî (zamansal) bir kabulle, bir kısmı zamansal bir kabulle, bir kısmı ruhanî bir kabulle, bir kısmı da cismanî bir kabulle kabul eder.⁷⁷

Bu kabullerin nasıl olduğu ise İbn Seb‘în tarafından izah edilmemiştir. Bunun yanı sıra Allah’ın her şeyde bulunması İbn Seb‘în’de bazen beraber bulunma olarak da ifade edilmiştir. Zira başka bir risalesinde belirttiğine göre Allah her şeyle birliktedir fakat hiçbir şey O’nunla birlikte değildir. O, her şeyin kendisi olduğu gibi bir şey olmayanın da kendisidir. Diğer taraftan İbn Seb‘în’e göre her şey Allah’ta toplanır. O, bu durumu şu cümleleriyle özetler: “Eşya O’nda toplanır. Fakat onları O’nunla bulamazsın.”⁷⁸

İbn Seb‘în bu düşüncesini “el-kelimetu’l-Hakku’l-câmiatu’l-mâniâ” yani “Kuşatan ve dışarıda bırakan Hakk kelime” kavram kümesiyle ifade eder. Bu sözün işaret ettiği mana “Lâ ilâhe illallah”, hükmü O’nun dışındaki her şeyin fani ve helâk olması,⁷⁹ hakikati ise Allah’ın dışındaki her şeyin bâtıl olduğudur. Allah’ın “câmiâ” olması her şeyin varlığını vermesi, her şeyin mahiyeti ve “eli” olması, her şeyin O’nunla varlık bulması ve her şeyden önce olmasından dolayıdır.⁸⁰ İbn Seb‘în’in Allah’ı “câmiâ” kelimesiyle vasıflandırması

⁷⁶ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 66.

⁷⁷ İbn Seb‘în, *Büddü’l-Ârif*, s.148.

⁷⁸ İbn Seb‘în, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 216.

⁷⁹ Kasas Suresi, 28/88.

⁸⁰ İbn Seb‘în, *Risale* (2), s. 260.

konusunda *Ahd Risalesi*'nin şârihi ve onun öğrencisi olduğunu tahmin ettiğimiz kişi şunları söylemektedir:

İbn Seb'in câmia kelimesini çok kullanır, bu kelimenin anlamı birçok şeyi barındıran demektir. Bu şeyler de konu, mahmul veya farklı mahiyetteki şeyler olabilir. (...) Allah her şeyin 'büdd'ü ve varlığıdır, her varlığın içinde bulunduğu mahiyettir. O, her şeyin yaratıcısıdır. Her şeyin varlığı ancak O'nun sayesinde. O, her şeyin varlığında zorunlu bir asıdır. Allah her şeyin hakikati, mahiyeti ve varlığıdır. O, barındıran (câmia), her şeyin hakikatinde var olan bir hakikattir. Her zata bizzat müstehak olan zattır. O, her şeyle örtüsüz ve kapalılık olmaksızın varlığıyla beraberdir. Çünkü örtü ve kapalılık hak sahipliği ve ilişki bağlamında her şeyi müşahedeyle mülahazadan gafil ve cahil olma anlamına gelir. Bu cehaleti ancak şariat ortadan kaldırır.⁸¹

Allah'ın varlıklarla birlikteliği, içinde olduğu şeyde teşbihle, benzeme biçiminde olmaktadır. Çünkü O, suda su, ateşte ateş, tatlıda tatlı ve acıda acıdır. Örneğin O, lambayla olunca nur suretindedir ve ondan kendisine benzeyen birçok lamba yakılır. Normal şartlarda Allah'ın bu lambalarla birlikteliği olmamış olsa bu varlıklar biterler. O, her şeyin varlığıdır ve birlikte olduğu her varlığı bilmektedir.⁸²

İbn Seb'in Allah'ın bu şekilde her şeyi kuşatmasını, düşüncesinde önemli bir kavram olan "ihâtâ" ile netleştirir. İhâtâ'da tüm varlıklar Allah'ta toplanır. Bu durum zıtların birlenmesiyle gerçekleşir. Zira İbn Seb'in'e göre ihâtâ'da çift tekle karışmıştır. Cumartesi Pazar olmuş, muvahhid Ahâd'ın aynısı olmuştur. Zamanda akıp giden hazır, ilk olan âhir, bân zâhir, mü'min kâfir, kötü veli ve fakir zengin olmuştur. Bunlar hikemî birlerdir, vehmi hâdisler

⁸¹ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 81-82.

⁸² İbn Seb'in, *Risale (1)*, s. 192.

değildir.⁸³ İbn Seb‘în Allah‘ın kuşatması anlamına gelen ihâtâ‘yı mıknaîsa, diğer varlıkları da demire benzetmektedir. Bu ikisini barındıran ilişki varlığın hüviyetidir. Bunları birbirinden ayıran ise varlıkların vehimliğidir.⁸⁴ Allah‘ın dışında bir başkası olmadığı için O‘nu bir başkası kuşatamaz. Bilakis O bir başkası olmaksızın kendi zatını kendi zatıyla kuşatmıştır. O‘ndan başka ne bir şey, ne bir görüş ne de tasavvurlar vardır. O, kendi varlığını, kuşatma gerekmeden ve nasıllığı olmaksızın kuşatmaktadır. Zıtların birlikteliği bir noktada bu anlama gelmektedir.⁸⁵ Tüm zıtlar, başka bir ifadeyle varlıklar Bir‘de toplanınca, İbn Seb‘în‘de vahdet ancak şu cümlelere sığabilmiştir: “Ben inniyetlerin inniyeti, hüviyetlerin hüviyeti ve mahiyetlerin mahiyetiyim. Bütün bu azalan ve çoğalanlar “bir” manadır. Bu da “ben”dir (ene).”⁸⁶

Allah‘ın tüm varlıklarda bulunması ve onlarla birlikteliği zamansal, mekânsal, mertebesal ve cinsî bir birliktelik olmayıp özel, farklı ve değişik bir yakınlıktır.⁸⁷ Vâcibu‘l-vücûdun dışındaki tüm varlıklar bir yönüyle adem olup başka bir yönden de varlıktır. Ancak mutlak ve hakiki manada bir varlıktan söz edilirse o da Bir olan Allah‘tan başkası değildir.⁸⁸ Diğer varlıkların gerçekliği ise ancak mecazidir ve mukayyettir. İbn Seb‘în‘de Allah‘ın her varlıkta bulunması, her varlığı kuşatması ve tüm varlıkların O‘nda toplanması

⁸³ İbn Seb‘în, *Kitabu‘l-İhâtâ*, s. 143; İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 121-123. Allah‘ın her şeyi kuşatması İbn Seb‘în‘de suret ve sureti veren (mutasavvir) ilişkisiyle de açıklanmıştır. Bkz. İbn Seb‘în, *Risale Hitabullahi bi Lisani Nurihi*, s. 241-242.

⁸⁴ İbn Seb‘în, *Kitabu‘l-İhâtâ*, s. 145.

⁸⁵ Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 114.

⁸⁶ İbn Seb‘în, *Kitabu‘l-İhâtâ*, s.147.

⁸⁷ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 92-93.

⁸⁸ İbn Seb‘în, *Risaletu‘l-Fakiriyye*, s. 11-12.

maddesel ve panteistik bir anlamda değildir. Zaten tek gerçek varlığın Allah olup dışındaki tüm varlıkların hakikatte gerçekliklerinin bulunmaması onun bu yaklaşımının panteistik bir yapıda olmadığına göstergesidir. Bunun yanı sıra İbn Seb'in Allah'ın tüm varlıklarda bulunması konusunu tasavvufi bir bakış açısıyla ve sıfatları noktasından da değerlendirir. Örneğin ihsan ve rahmet Allah'ın sıfatlarındandır. Sıfat mevsuftan ayrılmaz, mevsuf Allah'tır. Dolayısıyla muhsin ve rahim olan kul da Allah'tan ayrılmaz. Allah'tan ayrılmayan onunla beraberdir, onunla beraber olan rahmete kavuşmuş, kâmil ve mutlu kişidir. Allah'ın sıfatları kulda zâhir olunca Allah onu seçer, şerefendirir, olgunlaştırır ve onu halife kılar. Adeta Allah sıfatlarını kulun zatına mahsus kılarak onu şeytanın, nefsin ve ubudiyet eksikliğinin sıfatlarından temizler ve onu isimlerinin toplandığı yer kılar. Zatını onun aniyeti yapar ve sanki o olur. İbn Seb'in bu ifadelerini “Allah muhsinlerle beraberdir.” (Ankebut-69), “Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olur.” (Fetih/10) ve “Allah emrine galiptir.” (Yusuf/21) ayetlerine dayandırmaktadır.⁸⁹

Bunun yanı sıra İbn Seb'in'in Hallac gibi bazı düşünürlerin söyledikleri şatahat tarzındaki sözlere benzer şekilde kullandığı ifadeleri de vahdet-i mutlaka doğrultusunda yorumladığını belirtmek gerekir. İbn Seb'in'in kendisini bir risalesinin sonunda “el-âhiru'l-evvel” olarak isimlendirmesi,⁹⁰ başka bir yerde de “Ben, O'yum, O, bendir” ifadesini kullanması buna örnek verilebilir. Hatta “Ene'l-Hakk” ifadesi ve benzer ifadelerin tanrılaşma anlamında olmayıp nasıl anlaşılması gerektiğine dair izahlar da yapmaktadır. Bu nedenle

⁸⁹ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 92-93.

⁹⁰ İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 246.

“O, evveldir ben evvelim, O âhirdir ben âhirim, O zâhirdir ben zâhirim, O bâtıdır ben bâtınım. O bâtınların bâtındır.” demekten çekinmemiştir.⁹¹ İbn Seb‘în’de bu ifadeler Allah’ın mutlak varlık olarak kabul edilmesinin bir sonucu olmasının ötesinde aynı zamanda bir gereğidir. Bütün bu anlatılanlara baktığımızda İbn Seb‘în’deki vahdet-i mutlaka fikrinin kendi felsefesi içerisinde tutarlılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan o, birçok felsefi ve tasavvufi konunun çözümlenmesinde bu anlayışını mihenk taşı olarak kullanmıştır.

Mutlak vahdet düşüncesi İbn Seb‘în’de tartışmalı birtakım konuların da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin âlem anlayışı, insanın özgürlüğü, veli ve isyankâr kul arasındaki fark, tövbe meselesi, nefis meselesi, ahlak konusu bunların başta gelenlerindendir.⁹²

⁹¹ İbn Seb‘în, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 245. Balyânî, vahdet-i mutlaka anlayışı doğrultusunda “fena” anlayışına da karşı çıkmaktadır. Onun bu konudaki şu sözleri dikkat çekicidir: “...Kişi kendi varlığını ne kendi varlığı ne de kendinden başkası olarak bilir, fakat o bunu kendi varlığını Allah’ın varlığına dönüştürmeden (sayrura), Allah’a girmeden, Allah’tan çıkmadan, O’nunla birlikte olmadan, O’nda olmadan Allah’ın varlığı olarak bilir. O kendi varlığını “fena”ya, “mahv”a ve “fenau’l-fena”ya hiç ihtiyaç duymadan, var olmadan önce var olmuş gibi görür. Çünkü bir şeyin fena’sı öncelikle onun sübutuyla çelişir. Bir şeyin kendisiyle sabit oluşu ise Allah’ın kudreti olmadan kendi kendine var oluşunu zorunlu hale getirir. Oysa bu muhaldir. Bundan çıkan sonuç şu ki; kişinin nefisine olan irfanı, Allah’ın kendisine olan irfanından başka bir şey değildir. Çünkü kişinin kendi nefsi O’ndan başkası değildir.” Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 112.

⁹² İbn Seb‘în’in vahdet görüşüne dair burada anlatılanlar büyük oranda doktora tezimizden aktarılmış olsa da yeni veriler ve bilgilerle tashih edilmiş ve genişletilmiştir. Bkz. Birgül Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb‘în’in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2008.

3. İbn Arabî ve İbn Seb'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi

İbn Arabî ve İbn Seb'in farklı tarihlerde de olsa Mürsiye'de başlayan hayatları, Endülüs'te aynı ilmi ortamda büyüdüğü ve bir dereceye kadar da çağdaş olduklarının en belirgin göstergesidir. Nitekim 1217'de doğan İbn Seb'in fikirlerini sistemleştirip eserlerini vermeye başladığı zamanlar İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle felsefi tasavvufta otorite olduğu bir döneme rast gelir. Dolayısıyla onun pek çok noktada İbn Arabî'den etkilendiğini ve ona saygı duyduğunu söylemek bu konuda yapılabilecek son tahmin değildir. Özellikle İbn Seb'in eserlerinde Fârâbî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037), Gazali (ö. 1111), İbn Rüşd (ö. 1198), İbn Bacce (ö. 1139) vb. İslam filozoflarına yönelttiği eleştirilerden⁹³ İbn Arabî'nin hiçbir şekilde payını almaması bu ihtimali güçlendirmektedir. İbn Seb'in, İbn Arabî'ye hiçbir eleştiri yöneltmediği gibi onun şiirlerine eserlerinde yer vermiştir.⁹⁴ Bunun yanı sıra İbn Seb'in eserlerinde takip ettiği metot, düşüncesinin kaynakları, vahdet-i mutlaka anlayışının temellendirilmesi gibi konularda İbn Arabî düşüncesi ile pek çok açıdan paralellikler sergilediği de gözden kaçmamaktadır.

Gerek İbn Arabî gerekse de İbn Seb'in eserlerinde, özellikle de vahdet düşüncesini temellendirmede, eklektik bir yol takip ederek İslami ve gayr-ı İslami pek çok kaynağa başvurmuşlar, böyle bir karışımdan kendilerine gerekli olan malzemeyi bularak bunları birbirleriyle uyumlu ve sistemli bir hale getirmişlerdir.⁹⁵ Bu konuda

⁹³ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 142, 143, 144-145, 243.

⁹⁴ İbn Seb'in, *Risale*(5), s. 301-303.

⁹⁵ İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 139-140, 280-281; Bozkurt, *İbn Seb'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, s. 46-48; Ebu'l-Ala Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, Çev. Ekrem

İhvân-ı Safa Risâleleri'nin ansiklopedik ve eklektik yönü hem İbn Arabî hem de İbn Seb'în için verimli bir kaynak teşkil etmiştir. İbn Seb'în'in düşüncelerini ortaya koyarken kullandığı kapalı, şairane ve paradoksal ifadeler İbn Arabî'den çok da farklı değildir.⁹⁶ Filozof-sûfî özelliklerine uygun olarak her iki düşünürün İslam filozoflarının kullandıkları İlk (Evvel), İlk Sebep, Vâcibu'l-vücûd, mümkün vb. kavramlara yer vermeleri,⁹⁷ Allah'ı mutlak fail olarak görmeleri,⁹⁸ zat-sıfat birlikteliğini savunmaları⁹⁹ ve en önemlisi de vahdet görüşleri gibi açılardan birbirlerine benzeyen çok yönleri vardır. Hatta Affifi gibi bazı araştırmacılar İbn Seb'în'i İbn Arabî'den görevi devralan ve onun okuluna bağlı olan biri şeklinde tanıtmışlardır.¹⁰⁰

İbn Arabî ve İbn Seb'în vahdet düşüncelerini temellendirirken aynı ilkelerden yola çıkmakta ancak bunun sonuçlarını farklı açılardan ifade etmektedirler.¹⁰¹ İbn Arabî'nin bütün felsefesinin temelinde yatan en asli ilke “varlığın birliği” yani vahdet-i vücûd ilkesidir. Ancak bu tabir özel bir kavram olarak İbn Arabî külliyyatında

Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 213-258. İbn Seb'în'in vahdet düşüncesi doğrultusunda yorumladığı “O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır.” (Hadid/3) ayeti ve “Nefsini bilen Rabbini bilir.” hadisi İbn Arabî'nin de düşüncesinin kaynakları içerisinde yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz. İbn Seb'în, *Risale* (2), s. 260; Corc Ketture, “Giriş”, *Büddü'l-Ârif* içinde, s. 13-14; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 128-158.

⁹⁶ İbn Seb'în, *Risâletü'n-Nasiha evi'n-Nûriyye*, s. 152-184; İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 305-306, 365; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 83-85.

⁹⁷ İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 190, 204; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 28-29.

⁹⁸ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 142; İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları*, Çev. M. Ş. Yaltkaya, Felsefe Yıllığı, c. II, Bozkurt Matbaası, İstanbul 1935, s. 21; İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 175-176.

⁹⁹ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 81-82; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 133-135.

¹⁰⁰ A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 155.

¹⁰¹ N. Scott Jhonson, “Ocean and Pearls: Ibn Sab'în, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity”, *SUFI*, Issue 25, Spring 1995, s. 26.

hiçbir şekilde geçmemektedir. Çünkü o, bu manayı ifade etmek için eserlerinde çok sayıda ibare, istiare ve kelime kullanmıştır. Bu anlam kendinden sonraki bazı müellifler tarafından kavramsallaştırılarak teknik bir terim halinde “vahdet-i vücûd” şeklini almıştır.¹⁰² İbn Seb'in ise kendi vahdet anlayışını “el-vahdetu'l-mutlaka” olarak isimlendirmiştir.¹⁰³ Onun bu ifadesi varlığın birliğinden ziyade birliğin daha keskin ve üst bir düzeyini ifade eder. Bu nedenle İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka anlayışı İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşü kadar derin ve teferruatlı bir yapıda değildir. İbn Arabî, düşüncelerini ortaya koyarken daha girift fakat sistemli ve attığı her adımı gözler önüne seren bir yöntem takip etmiştir. Bu durum İbn Seb'in'de ise adeta muhatabın çıkarsamalarına bırakılmıştır.¹⁰⁴

İbn Arabî ve İbn Seb'in, vahdet anlayışlarını mutlak varlık hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak temellendirmekte ve bu konuda her ikisi de tam bir paralellik arz etmektedirler. İbn Arabî'ye göre gerçek varlık, zatı ve aynı itibariyle ancak Allah'ın varlığıdır. Allah'ın zatı eşsizlikle isimlendirilen Hakk'ın hakikati ve öz bir varlık olması dolayısıyla gerçek varlıktan başka bir şey değildir. Madde âleminde onun birliğine delalet etmeyen bir şey yoktur.¹⁰⁵ İbn Seb'in'de de gerçek manada tek varlık Allah'tır. Bunu onun eserlerinde sık sık tekrarladığı “Sadece varlık vardır” (Leyse ille'l-eyş fakat) ya da “Sadece Allah” (Allahu fakat) sözlerinden anlamak mümkündür.

¹⁰² Affifi, “İbn Arabî”, s. 357; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 251-252.

¹⁰³ İbn Seb'in, *Kitâbu'l-İhâtâ*, s. 149; İbn Seb'in, *Risâletu'n-Nasiha evi'n-Nûriyye*, s. 189.

¹⁰⁴ İbn Seb'in, *Risâletu'l-Fakiriyye*, s. 10-11.

¹⁰⁵ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 121-124.

Ancak bundan sonra İbn Arabî ve İbn Seb'în arasında ayrışmalar görülmektedir. İbn Arabî'ye göre Allah bilinmez, gizli bir hazine olarak bilinmeyi istemiş ve bu nedenle evrenin oluşumunu irade etmiştir. Evren ve içindekiler Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisinden ibarettir. Bu tecellinin gerçekleşmesi ise yukarıda değinilen çeşitli mertebelerde kendisini göstermiştir. Buna bağlı olarak İbn Arabî'de sıfatlar konusu onun mümkün varlıkların ortaya çıkışını ve tecelli meselesini açıkladığı anahtar konudur. Bu yüzden ilahi isim ya da sıfatlar İbn Arabî düşüncesinde âlemin var olmak için kendilerine ihtiyaç duyduğu şeyler olarak tarif edilir.¹⁰⁶ İbn Seb'în'de ise sıfatların böyle bir görevi üstlendiğini, bir tecelli anlayışının olduğunu ve bu tecellinin mertebeler halinde gerçekleştiğini söylemek oldukça zordur. Hatta varlıkların ortaya çıkışını temellendirmek İbn Seb'în'in çok fazla ilgilenmediği bir konudur.¹⁰⁷ Bunun doğal bir sonucu olarak İbn Seb'în, İbn Arabî metafiziğinin önemli kavramlarından biri olan “âyân-ı sabite”ye¹⁰⁸ düşüncesinde yer vermemiştir. Her ne kadar İbn Seb'în, İbn Arabî'de olduğu gibi varlığı Vâcibu'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd olarak ikiye ayırır,¹⁰⁹ bunun dışında daha farklı varlık ayırımlarına da giderek Vâcib'in dışında mümkünlerden söz etse de bu durum vahdet-i mutlaka fikrini temellendirmek ve açıklamak için başvurduğu bir yöntemden ileri gitmemiştir. Çünkü sadece Allah'ın var olduğunu söylemekle felsefi bir sistem kurması mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla İbn Arabî'de görülen tecelli anlayışı ve varlıkların Allah'ın bir görüntüsü, mazhar

¹⁰⁶ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 124.

¹⁰⁷ Michel Chodkiewicz, “Giriş”, s. 26.

¹⁰⁸ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 40-41.

¹⁰⁹ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 28-29.

yeri olduğu düşüncesi İbn Seb'in için geçerli değildir.¹¹⁰ İsmi bilmediğimiz ve İbn Seb'in'in öğrencisi olduğunu tahmin ettiğimiz kişinin yazdığı şerhte sadece bir yerde Allah'ın sıfatlarının kulda zâhir olmasına dair ifadeler yer alsa da¹¹¹ bu konu Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmayı içeren ve tamamen tasavvufi bir manada anlaşılması gereken bir ifadedir; İbn Arabî'de olduğu gibi ontolojik anlamda bir tecelli anlayışını ifade etmemektedir.

İbn Seb'in, İbn Arabî'de de olduğu gibi Allah'ın dışındaki her şeyi (mümkünler) bir vehim, karanlık ve hepsinden de öte bâtıl şeklinde tanımlamış ve onlara varlıktan en ufak bir pay bile vermeme konusunda ileri derecede sözler sarf etmiştir. Yine İbn Seb'in her şeyin kabiliyetine göre Allah'tan bir pay aldığı, varlıkların Allah'a muhtaçlıklarının demir ve mıknaatı örneğiyle açıklanması, Allah'ın her şeyde bulunduğu fakat hiçbir şeyin onunla beraber bulunmadığı, Allah'ın her şeyi kuşattığı vb. gibi şekillerde vahdet-i vücûd felsefesine ait ifadeler kullanmıştır. Ancak İbn Arabî bu görüşleri var olanın arkasındaki asıl gerçekliğe vurgu yapmak için kullanırken İbn Seb'in varlık olarak sadece Allah'ın var olduğu fikrini sağlamlaştırmak için ortaya koymuştur. Bunların da ötesinde İbn Seb'in bu fikirleri “kelime-i tevhid”in henüz ilk basamakları olarak görmüş ve vahdet-i mutlaka fikrinin bunların çok daha ötesinde olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda kullandığı “vahdetu'n-nakiyyetu'l-hâlise” (halis saf vahdet) ibaresi tam da bu anlamı ifade

¹¹⁰ İbn Arabî ve İbn Seb'in arasında görülen bu fark her iki düşünürün “Kendini bilen Rabb'ini bilir.” hadisine dair yaptıkları yorumlarda da belirgin bir biçimde görülmektedir. Bkz. Chodkiewicz, “Giriş”, s. 19-22; Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 102-103.

¹¹¹ İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 92-93.

eden ve saf bir vahdet anlayışını benimsediğini gösteren önemli işaretlerdendir.

İbn Seb'în'de varlıklar arasında İbn Arabî'deki gibi bir derecelenme söz konusu olmadığı gibi bu şekilde yapılan her türlü ayırım vehmin en derin noktaları olarak kabul edilir. Nitekim İbn Seb'în'e göre filozofların âlem hakkında yaptıkları âlemu'l-akl, âlemu'n-nefs ve âlemu't-tabia şeklindeki sınıflandırmaları, vehmin faraziyelerinden başka bir şey değildir. Onlar her ne kadar âlemu'r-ruhaniye ve zevât-ı mücerrede gibi kavramlarla maddilikten uzak olan şeyleri ifade etseler de bunlar İbn Seb'în'in ilk âlem olarak nitelendirdiği ve duyulara hitap eden âleme dâhil olan şeylerdir. Bu âlemde yer alan her ne varsa onun tarafından vehim ve gerçeklikten uzak varlık olarak tanımlanmıştır. Onun için asıl önemli olan ve vahdetin hâkim olduğu âlem, mukarrebini tanımladığı âlemdir. İbn Seb'în filozofların yanı sıra sûfilerin tevhid-i ef'âl, tevhid-i zat ve tevhid-i sıfat şeklinde birtakım mertebeler belirlemelerine de karşı çıkmıştır. Ona göre bu şekildeki tevhid mertebeleri çok yanlış ve vehmin en karanlık noktalarıdır.¹¹² İbn Seb'în ister maddi isterse manevi anlamda yapılan bu tür derecelendirmeleri doğruyu yaralayan, vahdeti ve birliği bölen bir durum olarak görmektedir. Nitekim filozofların sudûr nazariyesiyle kabul ettikleri akıllar silsilesini de aynı mantıkla değerlendirmekte ve faal akılla ittisalde gerçekleşen mutluluğu da gerçek bir mutluluk olarak görmemektedir.¹¹³

¹¹² İbn Seb'în, *Risâle Hitâbullahi bi Lisani Nûrihi*, s. 218-219; İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 240.

¹¹³ İbn Seb'în'in eserlerinde sudûr nazariyesiyle ilgili bazı açıklamalarını bulmak ve hatta bunları kabul ettiğini sanmak mümkündür. Nitekim Ebu'l-Vefa Taftazanî ve İbrahim Medkur gibi araştırmacılar İbn Seb'în'in sudûr nazariyesinin bir biçimini

İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka anlayışı onun sisteminde mümkün varlıkların gerçeklikleri problemini ortaya çıkarmaktadır. Aynı durum İbn Arabî için de söz konusudur. İbn Seb'in'in “Leyse ille'l-eyş fakat” (Sadece varlık vardır) ve “Allahu fakat” (Sadece Allah) ifadeleri İbn Arabî'nin “Var olan varlıklar varlığın hoş kokusunu asla koklamamıştır.”¹¹⁴ ifadesi düzeyinde veya üstündedir. Bunun yanı sıra her iki düşünürde de “bir ve çok” ya da “birlik ve çokluk” sorunu kendisini göstermektedir. Nitekim İbn Seb'in, eserlerinde hem “Allahu fakat” (Sadece Allah) ifadesini sık sık tekrarlamakta hem de varlık ayırımı, âlemin ezeliliği, insanın fiilleri gibi dış dünyaya ait konuları tartışmaktadır. Aynı şey İbn Arabî için de söz konusudur. O da bir yandan filozoflarda olduğu gibi Vâcib ve mümkün varlık şeklinde bir varlık ayırımına gitmekte diğer yandan da var olan her şeyi gölge ve “hayal içinde hayal” olarak nitelendirmektedir.¹¹⁵ Bunun yanı sıra her iki düşünürde de varlıklar sadece alma yeteneğine sahip bilkuvve nitelikte olup yalnız Allah'ın sayesinde ve sırf O var olduğu içi “gerçeklik” kazanırlar.¹¹⁶

kabul ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Ebu'l-Vefa Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetu'hu's-Süfiyye*, Daru'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut 1973, s. 201-210; Medkur, *fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye (Menhec ve Tatbikuhu)*, s. 56. Ancak bu durumun, onun fikirlerini ortaya koyarken takip ettiği metottan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü İbn Seb'in görüşlerini birçok bilgiye dayandırmakta, fikirlerini açıklamadan önce konuyla ilgili görüşleri sıralamakta ve tüm bunların ardından kendi düşüncelerini açıklamaktadır. Dolayısıyla *Büddü'l-Ârif*'te sudûr nazariyesine ait ifade ve kavramlar kullansa da bu durum onun sudûru kabul ettiği anlamına gelmemelidir. İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 38, 125-126, 195, 230, 257, 288-289, 328. Ayrıca İbn Seb'in'in yukarıda geçen, maddi ve manevi her türlü derecelendirmeyi vahdeti ve birliği bölen bir durum olarak kabul etmesi sudûr teorisini büsbütün kabul etmediğinin de açık bir göstergesidir.

¹¹⁴ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 69.

¹¹⁵ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 121-122, 124.

¹¹⁶ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 28-29, 30; Jhonson, “Ocean and Pearls:”, s. 27.

Dolayısıyla mümkünlerin varlık konusundaki ortak tarafları kendilerini var eden yönüyledir. Bu çelişki gibi görünen ifadeler aslında her iki düşünürün metafizik sistemleri içerisinde karşılıkları bulunan birtakım sözlerdir. Daha önce de geçtiği üzere İbn Arabî varlıkları Allah'ın isimlerinin bir tecelli yeri görerek görünenin arkasındaki gerçekliğe vurgu yapmaktadır. Bu nedenle var olanlar için hem “Hakk” hem de “halk” kavramlarını kullanmaktadır.¹¹⁷ İbn Seb'în ise sadece Allah'ın var olduğunu savunmakta ve bu şekilde varlığın tekliği fikrinin temelini oluşturmak maksadıyla diğer varlıklardan, onların kısımlarından ve uzantısı niteliğindeki konulardan söz etmektedir. Bu nedenle İbn Seb'în varlığın tekliği ve diğer varlıkların vehimliği, izafiliği hatta yok hükmünde olması konusunda İbn Arabî'ye göre daha sarsıcı ve teferruata girmeyen ifadeler kullanmıştır. Bu durumu onun sisteminde yer alan konulardan da anlamak mümkündür. Nitekim İbn Arabî'de görülen zuhûr, tecelli, a'yân-ı sabite, mertebeler, makamlar vb. gibi kavram ve konular İbn Seb'în'de yer almamaktadır. Dolayısıyla her iki düşünürün görüşlerini kendi sistemlerinin mantığı içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Aksi takdirde İbn Arabî'nin “Biz onu gördüğümüz vakit kendi nefislerimizi görürüz, o bizi gördüğünde kendi nefsinin görür.”,¹¹⁸ “Yaratan yaratılmış olandır.”¹¹⁹ ya da İbn Seb'în'in “Eğer benden başkası yoksa O'ndan başkası yoktur, O'ndan başkası yoksa benden başkası yoktur.”, “O bir açıdan bendir. O en kâmil bir şekilde bendir. Ben de en eksik şekilde O'yum.”, “O evveldir, ben evvelim, O âhirdir ben âhirim, O zâhirdir ben zâhirim, O bâtındır ben

¹¹⁷ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 72, 152.

¹¹⁸ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 30.

¹¹⁹ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 72.

bâtınım...”¹²⁰ şeklindeki sözleri anlaşılmaz ve paradoksal ifadeler olarak kalacaktır.

İbn Arabî ve İbn Seb'in çelişki gibi görünen bu ifadelerin açılımlarını yapmada farklı yollar takip etmişlerdir. İbn Arabî'de tek hakikat olan Allah aynı zamanda dış âlemde tezahür eden çeşitliliktir.¹²¹ Bu durumu İbn Arabî çeşitli metaforlarla açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin güneşin ışığı bir olduğu halde değişik renklerde boyanmış olan camlara yansıdığı zaman farklı renklerde görülür. Bu renklilik varlıkların kendi kabiliyetlerini temsil etmektedir. Nitekim her varlık kendi kabiliyeti ve özelliği ölçüsünce Allah'ın isimlerinin görüntüsü olmaktadır. Bu görüntüler ne Allah'ın kendisidir ne de O'ndan farklı bir şeydir. İbn Arabî'nin bu konuda kullandığı meşhur metaforlardan biri de ayna istiaresidir. Bir insan aynaya baktığı zaman kendi görüntüsünü görür. Fakat bu görüntü ne kendisidir ne de kendi dışında bir şeydir. Aynanın karşısında iken görüntü belirir, çekilince yok olur. Bu ayna imkân halini, aynaya bakan Allah'ı, görüntü ise mümkün varlıkları temsil etmektedir.¹²²

Bu noktada İbn Arabî için dış dünyadaki gerçeklik varlığın tecellisi hariç hiçbir şeydir.¹²³ Görülen bu çokluğun arkasında bir tek zat ve bir hakikat vardır. O da Allah'tır. İbn Seb'in'de ise varlık sahibi olan sadece Allah'tır. Bu yüzden dış dünyada yer alanlar bir tecelli yeri olarak görülüp arkasındaki gerçeğin varlığı üzerinde

¹²⁰ İbn Seb'in, *Risâle Hitâbullahi bi Lisani Nûrihi*, s. 245.

¹²¹ Affîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 28; Ebu'l-Ala Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 375-376.

¹²² Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 22-23, 50-51, 74; Tahralı, “Fususu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücut ile Alakalı Bazı Meseleler”, s. 53-54.

¹²³ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-49; Jhonson, “Ocean and Pearls:”, s. 27.

durulmamıştır. Dolayısıyla İbn Seb'în'de görünen ile görünmeyen varlık arasına bir farklılık koymak söz konusu değildir. Onun anlayışında çokluk ve teklik arasında bir gerilim yoktur. Çünkü sadece Allah vardır (Allahu fakat), sadece varlık vardır (Leyse ille'l-eyys fakat). Bu durumda İbn Arabî tecellinin arkasındaki varlığı, İbn Seb'în ise sadece varlığı görmeyi hedeflemiştir. İbn Arabî'de Allah var olan her şeyin varlığıdır. İbn Seb'în'de ise var olan her şeydir. İbn Arabî'nin Allah'ı "Göklerin ve yerin nurudur." (Nur Suresi/35). İbn Seb'în'inki ise kendisinin akkor haline gelmesi ebediliğine uygun bir biçimde olup ışınları olmayan bir güneştir¹²⁴ ve bu durumu, İbn Arabî'nin aksine keşf gücüne sahip, Allah'ın kalp gözünü açtığı sûfiler¹²⁵ değil, sûfilerin bir adım daha ötesinde yer alan muhakkik/mukarrebler anlayabilir. Zaten İbn Seb'în de kendisini muhakkiklerden görmektedir.¹²⁶

Görüldüğü üzere mümkün varlıkların gerçekliği konusu asıl olarak İbn Seb'în'de tartışmaya açık bir konu olarak kendisini göstermektedir. Çünkü İbn Arabî, dünyanın gerçekliğinin inkârını ifade eden düşüncelerin hatalı olduğunu belirtmiştir.¹²⁷ Gerçekte tek varlık olarak Allah'ın kabul edilmesi fikri en başta kendi varlığımızı, çevremizdeki her şeyi ve onların üzerimizdeki etkilerini inkâr etmek demektir. Ancak tahmin edileceği üzere İbn Seb'în'in bu sonucu

¹²⁴ Jhonson, "Ocean and Pearls:", s. 27; Chodkiewicz, "Giriş", s. 25-26; Nasr Hamid Ebu Zeyd, "İbn Arabî'ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi", Çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 25, c. 1, yıl 2010, s. 286-287.

¹²⁵ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 23, 50, 113.

¹²⁶ İbn Seb'în, *Kitâbun fihi Hikem ve Mevâiz*, s. 31-34. İbn Seb'în'in muhakkikler ve hakikat sınıflandırmasına dair görüşleri konusunda bkz. Bozkurt, *İbn Seb'în'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, s. 49-73.

¹²⁷ Jhonson, "Ocean and Pearls:", s. 27.

ortaya çıkartan sözlerinde ontolojik bir boyut aranmaması gerekmektedir. Onun bu doğrultudaki sözleri sisteminin bir gereği olarak söylenmiş, mecazi ya da sözel anlamda ele alınması gereken ifadelerdir. Aslında İbn Seb'in'de mümkün varlıkların gerçekliği konusundaki problem onun bu meseleyi sürekli ve yoğun bir biçimde işlemesinden de kaynaklanmaktadır. Mümkün varlıkların Allah karşısındaki durumu ya da yokluğu vecdî ifadelerle çok fazla tekrarlanarak adeta eserlerinin her köşesine yayılmıştır. Bu noktada İbn Seb'in'in ifadelerini okuyan bir kişi onun mümkün varlıkları hiçbir şey, Vâcib varlığı da her şey olarak gördüğünü ya da felsefesinin ana temasını sadece bu konunun oluşturduğunu hemen fark edebilir. Onun hedefi mutlak tevhid yani varlıkta vahdet-i mutlakayı savunmak ve mutlak varlıktan geriye kalanın hiç olduğunu ve *İhâtâ*'daki ifadesiyle “leyse ille'l-eyş fakat” yani sadece varlığın var olduğunu savunmaktır. Bu varlık Allah'tır. Onun bütün görüşlerini şu cümle özetlemektedir: “İhin! Sadece Allah, bunda şüphe yoktur.” İbn Seb'in bu ifadeyi muhtelif risalelerinde onlarca defa tekrarlamaktadır.¹²⁸ Buna karşılık İbn Arabî'de de mümkün varlıkların Allah karşısında yok hükmünde olduğu anlamını veren ifadeler olsa da¹²⁹ onun bu konudaki sözleri İbn Seb'in'inki kadar keskin ve sarsıcı ifadeler olmayıp düşüncelerinin arasına serpiştirilmiş, var olanların bir görüntü ve gölgeden ibaret olduğunu hatırlatmaktadır.

İbn Arabî, felsefi görüşlerini dine uygulamaya çalıştığı için büyük bir şöhret ve etkiye sahip olmuştur. O, bütün fikirlerine dini

¹²⁸ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 9-10; İbn Seb'in, *Kitabu'l-İhâtâ*, s. 136-139.

¹²⁹ Muhyiddin-i Arabî, *Fususü'l-Hikem*, s. 120-124.

yorumlar getirdiği için herkesi meşgul etmiş, dostlarından daha çok düşman kazanmıştır. Özellikle Müslümanlığı Hz. Muhammed'in getirdiği saf haliyle yaşamak gerektiğine inananlar onu şiddetle eleştirmişlerdir. Buna karşılık sûfi çevrelerde büyük bir üstad olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden bazı araştırmacılar İbn Seb'în'in İbn Arabî'ye nazaran daha dar bir çerçevede kaldığını, onun kadar şöhrete sahip olamadığını ifade etmektedirler.¹³⁰ İbn Seb'în'in hayat hikâyesine baktığımızda onun fikirlerinin tanınmaya başlamasından ölümüne kadarki dönemde ve ölümünden sonra da şiddetli eleştirilere maruz kaldığını görsek de bu durum İbn Arabî'deki kadar geniş çaplı olmamıştır. Bunu belki de İbn Seb'în'in İbn Arabî kadar derin bir etkiye sahip olmamasında ya da İbn Arabî'nin haklı şöhretinin onu gölgelemesinde aramak gerekir.

Görüldüğü üzere İbn Seb'în'in vahdet-i mutlaka anlayışı İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi kadar derin ve karmaşık olmayıp daha sade fakat vahdet-i vücûdun bir adım ilerisinde yer almaktadır. Üstelik kaynakları ve çıkış noktaları benzer olsa da vahdet-i vücûd öğretisinin taşıdığı unsurların birçoğunu da barındırmamaktadır. Her ne kadar görünüşte birbirlerinden ayırt edici bir farkları yokmuş gibi görünse de aralarında hassas fakat derin ayrılıklar bulunmaktadır. Bu doğrultuda tasavvuf literatüründe görülen vahdet-i kusûd, vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd anlayışlarına ek olarak vahdet-i mutlaka düşüncesinin de bulunduğunu ve derinleştirilmeye değer olduğunu söylemek gerekir.

¹³⁰ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 76-77.

SONUÇ

İbn Arabî ve İbn Seb'in Endülüs'te aynı ilmi ortamda büyüyen ve bir dereceye kadar çağdaş olan iki büyük düşünürdür. İbn Seb'in felsefesinde İbn Arabî'den pek çok konuda etkilenmiştir. Bunun yanı sıra eserlerinde Müslüman filozoflara yönelttiği eleştirilerle de meşhur olan İbn Seb'in İbn Arabî'ye hiçbir eleştiride bulunmadığı gibi onun şiirlerine eserlerinde yer vermiştir. Gerek İbn Arabî gerekse de İbn Seb'in eserlerinde özellikle vahdet düşüncesini temellendirirken eklektik bir yol takip etmişler, farklı kaynaklara başvurmuşlardır. İbn Arabî'nin vahdet anlayışı “vahdet-i vücûd” olarak isimlendirilirken İbn Seb'in kendi vahdet anlayışını “vahdet-i mutlaka” olarak tanımlamıştır. Her iki düşünür de kendi vahdet anlayışlarını temellendirirken Allah'ın mutlak varlık olduğu fikrinden hareket etmişler fakat ulaştıkları sonuçlarda birbirlerinden ayrılmışlardır. İbn Arabî'ye göre evren ve içindekiler Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisinden ibarettir. Bu tecelli çeşitli mertebelerde gerçekleşmektedir. İbn Seb'in'de ise bir tecelli anlayışı ve bu tecellinin mertebeler halinde gerçekleşmesi söz konusu değildir. Bu nedenle İbn Arabî'deki “a'yân-ı sabite” kuramı İbn Seb'in'de bulunmaz. İbn Arabî varlıkları Allah'ın isimlerinin bir tecelli yeri görerek görünenin arkasındaki gerçekliğe vurgu yapmaktadır. İbn Seb'in ise sadece Allah'ın var olduğunu savunmaktadır. İbn Arabî'de Allah var olan her şeyin varlığıdır. İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka anlayışı İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşüne nazaran daha sade, teferruattan uzak ancak vahdet-i vücûdu daha ileri bir boyuta taşıyan, ondan farklı ve keskin bir yapıya sahiptir. Ayrıca İbn Arabî ve İbn Seb'in her ne kadar aynı coğrafyanın ve aynı kültürel havzanın

çocukları olsa da ve İbn Seb'în'in İbn Arabî'den etkilendiği yönleri bulunsa da İbn Seb'în, ortaya koyduğu vahdet-i mutlaka düşüncesiyle İbn Arabî'nin sade bir takipçisi değil ondan bağımsız bir düşünürdür denebilir.

KAYNAKÇA

- Affifi, A. E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Afifi, Ebu'l-Ala, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Afifi, Ebu'l-Ala, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Alkan, Ercan, "Evhadüddîn-i Belyânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, EK-1. Cilt, İstanbul 2016, ss. 427-428.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Balyânî, Abdullah b. Mes'ud, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, Haz. Ali Vasfi Kurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Bardakcı, Sefa, "İbn Arabî'ye Göre el-Esmaü'l-Hüsna'nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 6, sy. 24, Kış 2013, ss. 51-67.

Bayraktar, Mehmet, “İbn Al-Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 25, yıl 1981, ss. 349-358.

Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü Tehakkuki'l-Cüz‘ bi Sûreti'l-Küll ve Zuhûri'l-Fer‘ alâ Sûreti'l-Asl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129/25.

Bozkurt (Gülmez), Birgül, *İbn Seb'in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2008.

Bozkurt, Birgül, “Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl. 11, c. 11, sy. 1, Bahar 2016, ss. 47-66.

Bozkurt, Ömer, “İbn Seb'in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshabihi”, *Milel ve Nihal*, c. 10, sy. 1, Ocak-Nisan 2013, ss. 187-210.

Chodkiewicz, Michel, “Giriş”, Abdullah b. Mes'ud Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir* içinde, Haz. Ali Vasfi Kurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Çelik, İsa, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Fakr”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 3, sy. 2, Güz 2001, ss. 191-206.

Çelik, İsa, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülat-ı Seb'a Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, sy. 10, yıl 2003, ss. 159-184.

Demirli, Ekrem, “et-Tuhfetü'l-Mürsele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul 2012, ss. 358-359.

Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, Sufi Kitap, İstanbul 2013.

- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, “İbn Arabî’ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi”, Çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 25, c. 1, yıl 2010, ss. 261-293.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafa ve Müzîlû’l-İlbas amma’s-Tehera mine’l-Ehâdisi alâ Elsineti’n-Nâs*, Tlk. Ahmed el-Kalâş, c. 2, Beyrut 1996.
- Erdem, Hüsamettin, “Sadreddin Konevi’de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, *Sadreddin Konevi “Tasavvuf, Felsefe ve Din”*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Aralık 2018, ss. 206-224.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996.
- Hilmi, Muhammed Mustafa, “Sembollerdeki Hazinele İbn Arabî Sembollerle Ne Anlatmak İstemektedir? Kullandığı Sembollerin Kaynakları Nelerdir?”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)* İçinde, Çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, ss. 53-80.
- İbn Seb‘în, *Büddü’l-Ârif*, Thk. Corc Ketture, Daru’l-Endelus-Daru’l-Kindî, Beyrut 1978.
- İbn Seb‘în, *Kitabu’l-İhâtâ, Resailu İbn Seb‘în* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb‘în, *Mülâhazât alâ Büddü’l-Ârif*, *Resailu İbn Seb‘în* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, Kahire, 1956.

- İbn Seb'in, *Risale (1), Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risale (2), Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risale (5), Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risale (7), Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risâle fi Envâri'n-Nebi, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risaletu'l-Elvâhi'l-Mübareke, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risaletu'l-Fakiriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risaletu'n-Nasiha evi'n-Nûriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risaletu'r-Rıdvaniyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.

- İbn Seb‘în, *Sicilya Cevapları*, Çev. M. Ş. Yaltkaya, Felsefe Yıllığı, c. II, Bozkurt Matbaası, İstanbul 1935.
- İbn Seb‘în, *Vasiyyetu İbn Seb ‘în li Eshabihi, Resailu İbn Seb ‘în* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru‘l-Mısriyye li‘t-Te‘lif ve‘t-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbnu‘l-Arabî, Muhyiddin, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 1, İstanbul 2010.
- İbnu‘l-Arabî, Muhyiddin, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 2, İstanbul 2011.
- İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd, Resailu İbn Seb ‘în* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru‘l-Mısriyye li‘t-Te‘lif ve‘t-Tercüme, Kahire, 1956.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî’nin Fusus’undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Jhonson, N. Scott, “Ocean and Pearls: Ibn Sab‘în, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity”, *SUFI*, Issue 25, Spring 1995, ss. 24-31.
- Ketture, Corc, “Giriş”, İbn Seb‘în, *Büddü‘l-Arif* içinde, Thk. Corc Ketture, Daru‘l-Endelus-Daru‘l-Kindî, Beyrut 1978.
- Kılıç, Mahmut Erol, “Muhyiddin İbnü‘l-Arabî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, yıl 1999, ss. 493-516.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü‘l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (Vücud ve Meratibu‘l-Vücud)*, Yayımlanmış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995.

Medkur, İbrahim, *fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, (Menhec ve Tatbikuhu)*, Daru'l-Mearif, 1983.

Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul 1992.

Taftazanî, Ebu'l Vefa, *İbn Seb'in ve Felsefetu's-Sûfiyye*, Daru'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut 1973.

Tahralı, Mustafa, “Fususul-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücut ile Alakalı Bazı Meseleler”, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 1, İstanbul 2010, ss. 29-62.

Tahralı, Mustafa, “Fususul-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücut”, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 2, İstanbul 2011, ss. 9-38.

EXTENDED SUMMARY

THE COMPARISON OF MUHYIDDIN IBN ARABI AND ABDULHAQ IBN SAB'IN'S UNDERSTANDING OF UNITY (WAHDAH)

In this article, the idea of unity of two great Andalusian thinkers Muhyiddin Ibn Arabî (d.1240) and Abdulhaq Ibn Sab'in (d. 1270) were compared. Ibn Arabî was born in 1165 Ibn Sab'in was also born in 1217 in Murcia. Ibn Sab'in was influenced by Ibn Arabî in numerous issues, both two thinkers growing up in the same cultural

environment. Ibn Arabî and Ibn Sab'în defended the idea of unity in their philosophy but they were separated in the content of this understanding. While Ibn Arabî's thought of unity was named as "wahdat al-wujûd" (unity of being), Ibn Sab'în called his thought of unity as "wahdat al-mutlaqa" (absolute unity). Ibn Arabî's thought of wahdat al-wujûd has a more comprehensive and profound feature, Ibn Sab'în's thought of wahdat al-mutlaqa has a modest structure. In Ibn Arabî's thought Allah (God) is manifested in beings with his attributes and names. On the contrary the formation and manifestation of beings does not exist in Ibn Sab'în. He accepts only Allah as being and contributes the truth only to Allah. Ibn Sab'în took Ibn Arabî's thought to an advanced level with his notion of wahdat al-mutlaqa. Ibn Sab'în severely criticized prominent names of Islamic philosophy such as Farabi, Avicenna, Ghazali, Ibn Rushd, and Ibn Bacce in his works. However, he under no circumstances criticized Ibn Arabî, esteemed him and encompassed Ibn Arabî's poems in his works. In addition, Ibn Sab'în shows similarities with thought of Ibn Arabî in subjects such as the method Ibn Sab'în followed in his works, the sources of his thought, and the foundation of his understanding of wahdat al-mutlaqa. In their works, Ibn Sab'în and Ibn Arabî followed an eclectic way, especially in order to base the idea of unity, applied to many Islamic and non-Islamic sources, and made this material compatible and systematic in their systems. Ibn Arabî and Ibn Sab'în have based their thoughts of unity with their views on absolute being. In both, in real terms the only one being is Allah. However, there are differences between Ibn Arabî and Ibn Sab'în from now on. According to Ibn Arabî, Allah wanted to be known as a hidden

treasure and therefore wished the formation of the universe. The universe and its contents are composed of a manifestation of Allah's names and attributes. The realization of this manifestation takes place at various levels. There is no such thought of manifestation in Ibn Sab'în, and it is not likely to say that this manifestation takes place in stages. In fact, founding the emergence of beings is an issue that Ibn Sab'în did not deal with much about. As a consequence, Ibn Sab'în did not include "a'yân sabita", one of the important concepts of Ibn Arabî's metaphysics, in his thought. Although Ibn Sab'în mentions other beings besides Allah like Ibn Arabî, this situation is only a method he uses to found and explain the idea of wahdat al-mutlaqa. Consequently, the thought of manifestation seen in Ibn Arabî and the idea that beings are a reflection of Allah are not valid for Ibn Sab'în. In Ibn Sab'în, as in Ibn Arabî, everything except Allah are defined as an illusion and darkness. Ibn Arabî uses these views to emphasize the truth behind what exists. Ibn Sab'în, on the other hand, puts forward to consolidate his idea that there is only Allah as being. According to him, there is only being (Laysa illa al-ays) and only Allah (Allahu fakat). Therefore, Ibn Sab'în defines his own idea of unity as simple, pure unity (wahdat an-naqeyya al-khâlisâ). In Ibn Arabî, reality in the external world is nothing except the manifestation of being. There is only one being and one truth behind this plurality. It is also Allah. As to Ibn Sab'în it is only Allah that is. Therefore it is out of question to put a difference between the visible and the invisible being in Ibn Sab'în. According to him, there is no tension between plurality and oneness, because only Allah is. Ibn Arabî aimed to see the being behind the manifestation, also Ibn Sab'în only to see the being. In Ibn

Arabî, Allah is being of everything that exists, but in Ibn Sab‘în Allah is everything that exists.

KLASİK ARAP ŞİİRİNDE YERİLEN KÖTÜ BİR AHLAK: MAL/SERVET BİRİKTİRMEK

Araştırma Makalesi

Adnan Arslan*

Makale Geliş: 15.10.2020

Makale Kabul: 06.12.2020

Öz

Her milletin edebiyatında olduğu gibi Araplar da ahlaki erdemlere dair değerli sözlerini edebiyat kaydıyla muhafaza etmişlerdir. Bu erdemlerden birisi de hırstan uzak kanaatkâr bir ömür geçirmektir. Mal yığma hırsı ve cimrilik Kur'ân ve hadisin sakındırdığı kötü ahlaklardandır. Mal biriktirme hırsı ve savurganlık iki tema olarak klasik Arap şiirinde işlenmiş ve bu husustaki ifrat vaziyet pek çok şair tarafından yerilmiştir. Abbasi döneminin ilk üç hatta dört asırlık dönemi Müslümanların sosyoekonomik açıdan olabildiğince müreffeh bir dönemine tekabül etmektedir. Dolayısıyla söz konusu tarih aralığında yetişmiş Arap şairleri doğal olarak şiirlerinde fakirlik ve sefaleti değil de servet ve debdebeli bir hayatla aşırıya gidişi kınamışlardır. Bu çalışmada, söz konusu bu ifrat/aşırılık hakkında uzun süredir izini takip ettiğimiz klasik dönem Arap şairlerinin şiirlerine yer verilmiştir. İbnü'r-Rûmî, Ebû Temmâm, Ebu'l-Atâhiye ve el-Mütenebbî gibi büyük şairlerin konu çerçevesinde söyledikleri şiirler içerik açısından incelenmiştir. Öne çıkan başlıklar altında edebiyat kaynaklarında sıklıkla dile

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye, adnan.arslan@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3989-6612.

Atıf için; Adnan Arslan, Klasik Arap Şiirinde Yerilen Kötü Bir Ahlak: Mal/Servet Biriktirmek, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 369-396, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.2.02>

getirilen şiirler seçilmiş ve şairlerin ilgili temaya hangi açıdan yaklaşıtları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Klasik Arap Şiiri, Servet, Mal, Cimrilik.

A Bad Morality Used in Classical Arabic Poetry: Accumulating Property/Wealth

Abstract

As in the literature of every nation, the Arabs have preserved their precious words about moral virtues through the record of literature. One of these virtues is to spend a contented life away from ambition. The ambition to stockpile goods and stinginess are among the bad morals that the Quran and hadith prevent. The ambition to save and extravagance has been mentioned as two themes in classical Arabic poetry and many poets in this regard have criticized the exorbitant situation. The first three or even four centuries of the Abbasid period corresponds to the socio-economically prosperous period of the Muslims. Therefore, Arab poets who were brought up in this period of history naturally condemned in their poetry not poverty and poverty, but going to extremes with a life of wealth and luxury. In this study, the poems of the Arab poets of the Classical period, whose traces we have been following for a long time, about this exorbitant / extremism are included. The poems that great poets such as Ibn al-Rûmî, Abu Temmâm, Abu al-Atâhiye and al-Mutanabbî said within the scope of the subject were examined in terms of content. Under the prominent headings, the poems that are frequently mentioned in literary sources were selected and the perspective of the poets to the relevant theme was discussed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Classic Arab poetry, wealthy, stinginess.

GİRİŞ

Kur’ân âyetleri ümmet-i Muhammed’i “vasat” oluşuyla övmektedir.¹ Buradaki vasat oluş hemen hemen tüm tefsirlerin belirttiğine göre “adalet üzere/adûl” olmaktır.² Yani ifrat ve tefrit denilen aşırılıklardan uzak, istikamet üzere olan adalet ehlidir Müslümanlar.

Aşırılıklardan uzak olmaya, tarih boyu erdemin bir kaynağı hatta onun ta kendisi olması itibarıyla atıfta bulunulmuştur. Aristo’ya (ö. 322) göre sürekli ve bölünebilir olan her nesnede bir aşırılık, bir eksiklik ve bir de orta vardır. *Her hususta orta yol bize göre en iyidir.*³ Aristo’da *mesos*, Fârâbî’de (ö. 339/950) ise *vasat* kavramıyla dile getirilen orta yol, maddi manevi her türlü kemâlin esasıdır.⁴

Sevgi, şefkat, barış, vefa, yardım, ibadet her ne kadar olumlu manalar akla getirirse de bunların dahi bir ölçüsü olmalıdır. Örneğin; sevdiğimiz kişinin yanlış, batıl davranışlarına karşı dahi kör eden bir sevgi⁵; başkalarına acımasızca zulüm etmiş bir canıye şefkat⁶ veya

¹ el-Bakara 2/143. كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

² Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2000), 3/144; Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 1/586; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’-Turâsi’l-‘Arabî, 1420), 4/84; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420), 2/12.

³ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 1999), 55

⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî, *et-Tenbîh ‘alâ Sebîli’s-Sa’âde*, thk. Sahbân Halîfât (Amman: Menşûrâtü’l-Câmi’ati’l-Urduniyye, 1987), 194

⁵ Bir rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.m.) حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ “Bir şeye olan sevgin seni sağır ve kör eder.” diyerek sevgide aşırılığa karşı dikkatli olunmasına işaret etmiştir. Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2001), 45/533 (No. 27548).

⁶ Risalet hayatı affetme, merhamet ve şefkat gösterme hususunda sayısız örneklerle bezenmiş Hz. Peygamber (a.s.m.), İslamiyet ve Müslümanlara karşı yapmış oldukları çirkin ve aşağılık zulümlerinden dolayı bizzat bazı Yahudi, münafık ve

işgal hırsıyla saldıran düşmana karşı barış⁷; dünyevi sorumluluklarını ihmal ettirecek kadar yoğun bir ibadet⁸ vb. hepsi birer ölçüsüzlüktür. İstikamet ise her türlü ahlak ve davranışta aşırı uçlardan kaçınmaktır. Dolayısıyla en müspet duygu ve davranışların dahi bir kararı/ölçüsü olması gerektiği gibi Müslüman'ın iktisadi anlamda savurganlık ve tasarruflu yaşama hususunda da hassas bir terazisi olmalıdır.⁹

Bu çalışmada infak ve tutumluluk hususunda Kur'ân'ın emrettiği istikameti¹⁰ edebiyatına taşıyan Arap şairlerinin şiirleri

müşriklerin infaz edilmesini emretmiştir. Bu infazlar, şefkat ve affediciliğin de bir ölçüsü ve sınırları olduğunu ortaya koymaktadır. Bu konu hakkında müstakil bir çalışma mevcuttur. Veysel Aktürk, *Hız. Peygamber Döneminde Öldürülmeleri Emredilenler ve Öldürülme Nedenleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁷ Bedir gazvesinde Müslümanlar tarafından esir alınan yetmiş kadar Mekkeli azılı müşrik, yapılan istişare sonucunda öldürülmek yerine fidye karşılığında serbest bırakılmıştı. Bu tutum, ilk bakışta barışı sağlamak lehinde uygun bir davranış gibi görülebilir. Hâlbuki Hz. Peygamber (a.s.m.) bu karardan ötürü bizzat âyetle uyarılmıştır. Tefsir kaynakları ve ilgili hadis rivayetlerinin belirttiğine göre *“Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığınız fidyeden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu.”* (el-Enfâl 8/68) âyetinin nüzul sebebi, işte o esirlerin öldürülmeyip fidye karşılığı serbest bırakılmasıdır. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 2000), 14/68; İbn Hanbel, *Müsned*, 12/403 (7433);

⁸ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ *“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”* (ez-Zâriyât 51/56) âyetinin ifadesiyle cinlerin ve insanların yaratılışından gaye ibadettir. Ancak Hz. Peygamber pek çok hadisinde kişinin ailevi ve içtimai sorumluluklarını ihmal ettirecek seviyede bir ibadeti hoş görmemiştir. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Nikâh”, 67 (No. 5063).

⁹ Örneğin, İbn Ebiddünyâ'nın *İslâhu'l-mâl* adlı eseri söz konusu bu dengeyi âyet ve hadislerin ışığında net bir şekilde ortaya koyması bakımından tavsiye edilmeyi hak eden bir çalışmadır. İbn Ebî'd-Dünyâ, *İslâhu'l-Mâl*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Muesesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993). Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) ahlaki bir ilke gördüğü “vasat” yolu, pek çok erdemin kaynağı olarak temellendirdiğine dair bir çalışma için bk. Cafer Sadık Yaran, *Kınalızade'nin Nefs Teorisi Ve Erdem Etiği*, Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 31 Mayıs 1-2 Haziran 2012, 219-229.

¹⁰ Kur'ân'ın infak/harcama hususundaki dengeyi kısa-öz biçimde ortaya koyan şu âyeti, sözünü uzatmaya ihtiyaç bırakmamaktadır:

incelenecektir. Fakat şunu özellikle belirtmek gerekir ki bu çalışmada şiirlerine yer vereceğimiz şairler çoğunlukla, İbnu'r-Rûmî, (öl. 283/896), Ebu'l-Atâhiye, (öl. 210/825) el-Mütenebbî, (öl. 354/965) gibi Abbasi dönemi edebiyatçılarına aittir. Abbasi döneminin ilk üç hatta dört asırlık dönemi Müslümanların sosyoekonomik açıdan olabildiğince müreffeh bir dönemine tekabül etmektedir.¹¹ Dolayısıyla söz konusu tarih aralığında yetişmiş Arap şairleri doğal olarak şiirlerinde fakirlik ve sefaleti değil de servet ve debdebeli bir hayatı kınamışlardır. Bu çalışmaya dâhil etmediğimiz pek çok zühd ve hikmet şairi, kendi dönemlerinde servetin sarhoşluğuyla beraber gelen israf, gösteriş, kibir ve eğlence düşkünlüğü gibi gayr-i ahlaki tezahürleri şiddetle takbih etmişlerdir.¹² O yüzden bu çalışmada daha ziyade, servet sahibi olma yolunda ahlakın bozulmasından muzdarip şairlere yer verilecektir. Makalenin bu yönüyle nazar-ı itibara alınması gerekmektedir. Zira bu çalışmada amaç, harcama ve biriktirme arasındaki vasat/ölçülü yolu Müslüman Arap şairlerine onaylatmak değildir. Zaten maddi refaha ulaşmış ve dünya sevgisi ağır basmış Müslüman toplumda terazinin zühd ve terk-i dünya

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَحْسُورًا
büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.” el-İsrâ 17/29.

¹¹ Enîs Makdisî Abbasîlerin en güçlü oldukları dönemlerde vezirler gibi devlet erkânının sahip oldukları servet hakkında kaynaklarda geçen bilgilerin dehşet verici olduğunu belirtmektedir. Fethedilen topraklardan merkez-i hilafete akan gelirlerin büyük bir kısmı özellikle saray çevresinde eğlence ve gösteriş uğruna israf edilmiştir. Enîs Makdisî, *Umerâu's-Şi'ri'l-'Arabî fi'l-'Asri'l-'Abbâsî* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1989), 46.

¹² Kaynaklarda Abbasîlerin en güçlü oldukları dönemlerde (h. 132-440 m. 750-1049) ahlaki yozlaşmaya yol açan nedenler olarak şunlar zikredilmektedir: a) Arapların Arap olmayan unsurlarla temas ederek onlardan pek çok açıdan etkilenmesi. b) Arap olmayan kadınlarla evlilik. c) Arap olmayanların Arap ırkına olan hayranlıklarından dolayı Araplaşma eğilimi göstermeleri. 'Umer Ferrûh, *Târihu'l-'Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-'Abbâsiyye*, (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981), 37-39.

kefesine bir şeyler koyarak dengeyi sağlamaya çalışan şiiirlere söz hakkı vermek bu çalışmanın hedefidir. Bu makalede bahse konu olan şairlerin mal/servet biriktirmeye dair eleştirel edebi şiiirleri ve bu şiiirlerin didaktik tarafları ele alınacaktır.

1. Sefalet Getiren Birikim

İnfak/harcama hususunda âyetler net bir ölçü vaz etmektedir. Kur'ân'da, hesap kitap bilmeden malını saçıp savuranlar “*mübezzir*” olarak nitelendirilmekte ve öyle kimseler hakkında, “*Şeytanların kardeşi*” denilmektedir.¹³ Her ahlakta “orta yol” rehberliği yapan Kur'ân, kendi bütünlüğü içinde cimrilik ve savurganlık arası bir “iktisat”ı istikamet olarak göstermektedir. Yani, “*elini ne tamamen aç ve ne de tamamen kapat*” der.¹⁴ Kişinin en başta kendi aile fertleri olmak üzere çevresine ve diğer ihtiyaç sahiplerine imkânı ölçüsünde infakta bulunması, zekât ve sadakalarla elini açması israf/tebzîr/savurganlık olmaz. Hayırda israf yoktur. Diğer taraftan Müslümanın yarın ne olur ne olmaz endişesi ile bugün elini iyice sıkıp birikim yapmaya çalışması, kendinin ve ailesinin temel ihtiyaçlarını dahi ertelettirecek şekilde kemer sıkması da tutumluluk değildir. Böyle bir tavır tasarruf değil, cimrilik olur, varyemezlik addedilir, kendi kendini fakir hale düşürmektir. Böyle bir varyemezlik ise Ebul-'Atâhiye'nin dediği gibi zenginliğin tam tersini getirecektir:

إن البخیل وإن أفادَ غنىً ... لترى عليه مخایل الفقر

*Eli sıkı olan ne kadar zenginlikten bahsetse de
yoksulluk alametleri görürsün hep üzerinde*¹⁵

¹³ el-İsrâ 17/27.

¹⁴ el-İsrâ 17/29.

¹⁵ Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd Ebu'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye*, Beyrut: Dâru Beyrut, 1986), 196.

Şairler servet biriktirme ve fakir hale düşme arasındaki böyle bir zıtlık ilişkisini dile getirmektedir. Mal yığmaya çalışmayla kişi, bir şekilde ya gerçekten fakir hale düşmekte yahut fakir gibi dünya nimetlerinden mahrum bir halde yaşamaktadır. Bu hal, Türkçemizde *varyemez* diye nitelenen tipin özelliklerini anımsatmaktadır. Şair el-Mütenebbî, varyemez tipe giden yolu şu şekilde göstermektedir:

وَمَنْ يُنْفِقِ السَّاعَاتِ فِي جَمْعِ مَالِهِ مَخَافَةَ فَقْرٍ فَالَّذِي فَعَلَ الْفَقْرَ

*Her kim ki fakirlik korkusundan, mal toplamakla ömür geçirdi,
işte böylece fakirlik başına geldi de çattı.*¹⁶

Fakirliğin bir tezahürü başkalarına muhtaç duruma düşmektir. Bunu teyit eden şöyle bir şiir vardır:

فَقْرُ النَّفُوسِ بِقَدْرِ حَاجَتِهَا وَغِنَى النَّفُوسِ بِقَدْرِ مَا تَقْنَعُ

*İnsanların fakirliği ihtiyaçları nispetindedir; zenginlikleri ise
kanaat ettikleri kadar.*¹⁷

Bu durumda servet yığma hissiyatı ile insan, tam tersine fakirleşmektedir. Zira insan daha fazla mal toplayabilmek için daha fazla kimseye ihtiyaç duyacaktır. Fıtratı gereği başkaları ile teşrik-i mesai etmeye mecbur olan insanın daha fazla malvarlığı olduğunda, bunu ancak başkalarını işe dâhil ederek yapabilecektir. Dolayısıyla daha fazla kazanma daha fazla işgücü ihtiyacı doğurmaktadır. el-Mütenebbî'ye hayranlık duyarak hikemi şiirleriyle onun yolunu takip eden ünlü bir Arap şairi olan Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin¹⁸ (öl.

¹⁶ Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve 'ş-Şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî (Kahire: Dâru'n-Nahda ts.), 3/262

¹⁷ Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *et-Tebşira*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 2/156.

¹⁸ Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin şairliği hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan Na'îme Sa'id "el-Ma'arrî'nin el-Mütenebbî'ye olan hayranlığını hiçbir edebiyat araştırmacısı inkar edemez." demektedir. Na'îme Sa'id Ebû 'Acîle, *et-Tecribetu 'ş-*

449/1057) beyitlerinde, burada anlatılmaya çalışılan husus şöyle özetlenmiştir:

إِذَا زَادَكَ الْمَالُ افْتِقَارًا وَحَاجَةً إِلَى جَامِعِيهِ، فَالْتَرَاءُ هُوَ الْفَقْرُ

*Mal, senin muhtaçlığını ve onu bir araya getirecek kimselere
olan ihtiyacını artırıyorsa
o halde servet, fakirliğin ta kendisidir.¹⁹*

Çok büyük bir gayeye ulaşmak için sarf edilen emek, -eğer gaye gerçekten de çok önemli ise- gayenin önemi nispetinde zatı itibariyle değersizdir. Zira elde edilmek istenen şey çok önemli, ona vesile olan şey ise ancak bir araç mesabesinde.

Zengin olma maksadıyla bir kenara mal yığan kişinin gayesi servete kavuşmaktır. Servet elde etmek için başvuracağı şeyler ise elini sıkı sıkı kapatmak, ihtiyaçlarından kısmak ve eldeki mevcut nimetlerden kendisini mahrum bırakmaktır. Yani ilerideki muhtemel servet için bugün fakirce yaşamaktır. Hâlbuki gelecekte tasavvur edilen hayali zenginliğin bir garantisi yoktur. Fakat yarın hayali bir zenginlik için bugün aşırı tutumluluktan dolayı fakir gibi yaşandığı muhakkaktır. Öyle ise yarınlar için mal biriktiren kişi, değersiz bir hayal için değerli nimetlerden mahrum kalmaktadır. Zengin bir hanedana mensup olup ticaretle meşgul tecrübeli bir şair olan Safiyyuddîn Hillî,²⁰ (öl. 749/1348) servet biriktirme hırsının nelere mal olacağını şöyle ifade etmektedir:

Şi'riyye 'İnde Ebi'l-'Alâ el-Ma'arrî, (Yüksek Lisans Tezi, Trablus Üniversitesi, Dil Fakültesi, 2014-2015), 14

¹⁹ 'İsâ İbrâhîm es-Sa'dî, *Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî Şâ'iru'l-Lüzûmiyyât*, (Ammân: Dâru Emvâc li'n-Neşr, 2012), 81.

²⁰ Mustafa Kılıçlı, "Hillî, Safiyyuddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/41.

لَا تَخْزَنُوا الْمَالَ لِقَصْدِ الْغِنَى وَتَطْلُبُوا الْيُسْرَى بَعْسَرَاكُمْ
فَذَلِكَ فَقْرٌ لَكُمْ عَاجِلٌ أَعَاذَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ
مَا قَالَ ذُو الْعَرْشِ لَنَا اخْزُنُوا بَلْ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ

Zengin olma ümidiyle mal biriktirmeyin; zorlukla kolaylık istemeyin.

Bu hemen gelip çatacak bir fakirliktir. Allah bizi ve sizi bundan muhafaza eylesin.

Allah bize biriktirin demedi. Bilakis size rızık olarak verdiğimizden harcayın dedi.²¹

Görüldüğü gibi şair mal biriktirme hırsı ile birikim yapmayı “zorluk”, neticede elde edilecek muhtemel serveti de “kolaylık” olarak görmektedir. Özetleyecek olursak yarınlara muhtemel kolaylığı için bugünlerin muhakkak zorluğunu yaşamaya değmez, bu meşakkate gerek yoktur. Şairin bu sözleri Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Bilal-i Habeşi’ye söylediği şu tavsiyeyi hatırlatmaktadır: *أَنْفَقْ بِلَالُ، وَلَا تُخَشَّ مِنْ ذِي الْعَرْشِ إِفْلَالًا* “İnfakta bulun ey Bilal! Arşın sahibinin azaltacağından korkma sakın.”²²

Zühd ve hikmet şiirleriyle bilinen Ebu’l-‘Atâhiye’nin şu şiiri ise mal hırsı ve fakirlik arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde dile getirmektedir:

أَيُّهَا الطَّالِبُ الْكَثِيرُ لِيَعْنَى كُلُّ مَنْ يَطْلُبُ الْكَثِيرَ فَقِيرٌ

Ey zengin olmak için daha fazla mal isteyen!

Daha çok isteyen fakir olur.²³

²¹ Safiyyuddîn el-Hillî, *Dîvân*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 664

²² Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca’fer b. ‘Alî b. Hakmûn el-Kudâî, *Müsenedu’ş-Şihâb el-Kudâî*, thk. Hamdî b. Abdulhamîd (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1986), 1/437 (No. 749).

²³ Ebu’l-‘Atâhiye, *Dîvânı Ebi’l-‘Atâhiye*, 164.

2. Servetle Katılaştan Cimrilik

Servet biriktirme peşine düşen kimseleri kimi zaman da bu yola sevk eden saik, bolluk vaktinde daha çok bağışta bulunacağı zannıdır. Bu zanna göre kişi, zenginleştikçe başkalarına daha fazla yardım edeceği düşüncesine kapılmaktadır. Bu düşünce ile girilen mal yığma yolculuğu daha da cimrileşme ile son bulabilmektedir. Zenginliğin beraberinde cömertliği değil bilakis eli sıkılığı getirdiğine dair İbnü'r-Rûmî'nin şu şiiri aynı zamanda teşbih-i zımnînin de güzel bir örneğini teşkil etmektedir:

إذا غمر المال البخيلَ وجَدَّتْهُ يَزِيدُ بِهِ يُيسِّرُ وَإِنْ ظَنَّ يَرْطُبُ
وليس عجيباً ذاك منه فإنه إذا غمر الماء الحجارة تَصْلُبُ

*Mal cimriyi kapladığında onu daha yaş bulacağını sanırsın da
O, daha da kupkuru hale gelir.*

*Bunda şaşılacak bir şey yok. Zira su, taşı istila ettiğinde
taş daha da katılaştır.²⁴*

Herhangi bir nesne suyla temas ettiğinde doğal olarak ıslanır. Bu şiirde de mal suya, cimri tabiatlı kişi de sular altında kalmış taş benzetilmektedir. Böyle bir kişi dünyevi servet elde etse de yine kimseye faydası olmayan kupkuru bir taş gibi kalıp gidecektir.

3. Mal Varlığı ve Onur İlişkisi

Başkalarına el açacak derecede fakirliğe düşmek İslam'ın hoş görmediği durumlar arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber (a.s.m.) fakir hale düşmek²⁵ ve borçlu olmaktan²⁶ Allah'a sığınmıştır. Zira

²⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Dîvânü'l-Ma‘ânî*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 1/187.

²⁵ Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 34/17 (No. 20381).

²⁶ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, ts.), 2/93 (No. 1555).

Müslüman bu iki hale düşmekle, kendi onuruna hanel verecek vaziyetlere yaklaşmaktadır. Lokman Hekim oğluna tavsiyede bulunurken fakirlikten sakınması gerektiğini söylemiştir. Zira fakirliğin diğer insanlar tarafından istihfaf edilmek gibi acı bir tarafı vardır. *Her acıyı tattım da fakirlikten daha acı bir şey görmedim* demiştir.²⁷ Anlaşılan iktisadi açıdan başkalarına muhtaç hale gelmek, tek bir Allah'a dayanmak ve masivadan müstağni kalarak yüz çevirmek hakikatine münasip düşmemektedir. Bu yüzden fakirlik ve borç altına girmek izzet ve onurla çelişen bir halde görülmüştür.

Arap şairleri kendi ayakları üzerinde duracak kadar mala sahip olma ile insan onuru arasında bir alakayı şiirlerine yansıtmıştır. Bunun en belirgin örneği Şair el-Mütenebbî'de görülmektedir:

فلا مجدّ في الدنيا لمن قلّ ماله
ولا مال في الدنيا لمن قلّ مجده

Malı az olanın dünyada onuru olmaz

*Onuru az olanın da dünyada malı yoktur.*²⁸

Görüldüğü gibi şair tek bir beyitte mal ve onur arasında mükemmel bir denge kurmaktadır. Malı mülkü ihtiyaçlarını gidermeye yetmeyecek kişinin, onurunun bir şekilde zedeleneceğini belirttiği gibi aynı zamanda izzeti hanel görmüş kişinin de dünyada sahip olabileceği pek bir şeyi kalmadığını ifade etmektedir. Zira miktarı ne olursa olsun sahip olunan hiçbir servet, insanın yerle bir olmuş haysiyet ve şerefini ayağa kaldırmayacaktır. İmam-ı Şâfiî (öl. 204/820) insanın haysiyetinin ne kadar önemli olduğunu çarpıcı bir

²⁷ Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, thk. 'Alî Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 3/141.

²⁸ Sâhib b. 'Abbâd, *el-Emsâlû's-Sâira min Şi'ri'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1965), 59

şekilde şöyle ifade etmektedir: *Eğer soğuk su içmenin benim onuruma halel vereceğini bilsem ömür boyu onu içmezdim.*²⁹

Sahip olunan mal ile başkalarına ihtiyaç duymayarak kişinin onurunu koruduğu bir gerçektir. Fakat şu var ki kişi kendi onurunu sahip olduğu mala karşı da korumalıdır. Başka insanlara kul köle olmak nasıl onur kırıcı ise paranın kulu kölesi haline gelmek de öyle aşağılık bir hale düşmektir. Bu yüzden Hz. Peygamber (a.s.m.) şöyle buyurmuştur: *Dinarın kulu, dirhemın kulu... helak olsun.*³⁰ Dikkat edilirse hadisin metninde abd “kul” lafzı geçmektedir. Demek oluyor ki kişi haysiyet ve şerefini, başkalarına karşı malı ile korumaya çalışması lazım geldiği gibi yine izzet ve onurunu da sahip olduğu maldan muhafaza etmesi gereklidir. Şair Ebû Nuvâs (öl. 198/813) tam da bu noktaya işaret ederek şöyle demiştir:

أَنْتَ لِلْمَالِ إِذَا أُمْسَكَتَهُ ... وَإِذَا أَنْفَقْتَهُ فَالْمَالُ لَكَ

Malı elinde tuttuğun zaman sen onunsun.

*Harcadığın zaman ise o senindir.*³¹

Cömertliğiyle dünyaca meşhur Hâtem et-Tâi bazı insanların mal biriktirme hırsı ile parayı adeta ilah edindiklerini söyleyerek kendisini şöyle övmüştür:

إِذَا كَانَ بَعْضُ الْمَالِ رَبًّا لِأَهْلِهِ ... فَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ مَالِي مَعْبُدُ

Eğer bazı mallar sahiplerine rab olmuşsa

*Hamdolsun ki benim öyle bir rabbim hiç olmadı.*³²

²⁹ Ebu'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şa'fi'yyîn*, thk. Ahmed 'Umar Hâşim (B.y.: Mektebu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 1/12.

³⁰ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şa'ih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Cihâd”, 56 (No. 2886).

³¹ Ebu'l-Hasen el-Cürcânî, *el-Visâta Beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihî ve Nakdi şî'rihî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (b.y.: Matbaatu İsâ el-Bâbî, ts.), 272

³² İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şî'ru ve's-su'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1423), 1/241.

Biraz önce izzet-i nefis ve mal arasında güzel bir ilişki kurduğunu gördüğümüz şair el-Mütenebbî, bu kez hicvetmek istediği kimseleri *malın kulu kölesi olmuşlar* diyerek onların onursuzluğa işaret etmektedir:

هُمْ لَأَمْوَالِهِمْ وَلَيْسَ لَهُمْ ... وَالْعَارُ بِيَقَى وَالْجُرْحُ يَلْتَنُّ

Onlar mallarına ait, o (mal) onlara ait değil.

*Yara iyileşir de utanç verici şey baki kalır.*³³

Ebu'l- 'Atâhiye ise kanaatkâr olmayıp mal toplama hırsına kapılmanın kişiyi köleleştirdiğini şu şekilde ifade etmiştir:

أَطَعْتُ مَطَامِعِي فَاسْتَعْبَدْتَنِي وَلَوْ أَنِّي قَبِعْتُ لَكُنْتُ حُرًّا

Arzularıma itaat ettim de beni kendine kul etti.

Eğer kanaat edebilseydim özgür olurum.

Bu başlık altında zikredilecek en güzel şiir ise büyük Arap şairi İmru'lkays b. Hucr'a aittir. O, hayatını idame ettirmek için çok az bir çalışmanın yeterli olacağını ve bu yüzden de çok çalışmaya hiç gerek olmadığını söylemektedir. “Öyle ise neden çalışıyorsun?” mukadder sorusuna da şöyle cevap vermiştir: *Onurum için.*

فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ ... كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ

وَلَكِنَّمَا أَسْعَى لِمَجْدٍ مُؤْتَلٍ ... وَقَدْ يَدْرِكُ الْمَجْدَ الْمُؤْتَلُ أَمْثَالِي

Çalışmam az bir maişet için yeterli olsaydı

Az da olsa (elimdeki) malla yetinirdim.

Fakat ben yüksek bir haysiyet için çalışırım.

Zaten öyle bir şeref de ancak benim gibiler ulaşabilir.

³³ Ebu'l- 'Alâ el-Ma'arrî, *el-Lâmiu'l- 'Azîz Şerhu Dîvânü'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Sa'îd el-Mevlevî (b.y.: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2008), 230

4. Servet Sahibi Olma Hayali

Hayal kurmak Allah'ın büyük bir nimetidir. Kişi, zengin olma hayalleri kurabilir. Ancak gerçek hayatta her şeyin bir bedeli olduğu gibi zengin olmaya çalışmanın da beraberinde gelen meşakkatleri olacaktır. Şair, mal açısından yüksek mevkilere çıkmaya çalışmanın bedelini ödemek için hazır olma lüzumunu şöyle ifade eder:

ومن سعى يطلب الغلبا بلا سبب من ثروة وغنى أعياء ما طلبا
أما ترى النار والعلياء مركزها لا ترتقي صعدا إن لم تجد خطبا

*Kim ki servet ve zenginliğe sahip olmadan yüksek yerlere
çıkma isterse talep ettiği şeyler yorar onu.*

Görmez misin ateş, altına odun atılmazsa yükseklerle çıkamaz.

Şairin belirttiği gibi elde yeteri kadar mal varlığı bulunmayan kimsenin hayalleri peşinde koşarak yüksek yerlere çıkmaya çalışması onu beyhude bitkin bir hale düşürecektir. Öyle hayaller var ki onları elde etmek için vasıta, çoğu zaman maddi imkânlardır. Gerçekten hayale uzanmaya yardım edecek maddi gelir düzeyi olmazsa hayat gereksiz meşakkatlerle geçecektir. Şair bu hakikati daha fazla yükselmek için daha fazla oduna muhtaç olan alevlere benzetmektedir. Ne kadar odun çok olursa alevler o kadar yükseğe çıkabildiği gibi pek çok hayale ulaşmanın yolu da maddi gelirin artmasıdır. Onun artmasına çalışmak da şairin dediği gibi meşakkat ateşine maruz kalmayı göze almayı gerektirecektir.

5. Almaya Gücün Yetmediği Şeyler

Hayatta her şeyi almaya gücümüz yetmeyeceği aşîkâr. O halde ihtiyaç görüp yahut almak isteyip de uzanamadığımız şeylere karşı bir tesellimiz olmalı. Şair Mahmûd Verrâk (öl. 240/855) bu teselliği şu şekilde şiirinde işlemektedir:

وَإِذَا غَلَا شَيْءٌ عَلَيَّ تَرَكْتَهُ فَيَكُونُ أَرْخَصَ مَا يَكُونُ إِذَا غَلَا

Bir şey pahalı olduğunda onu terk ederim.

*Pahalıysa da benim için en ucuz şey olur.*³⁴

Kısaca özetlemek gerekirse şair şöyle diyor: “*Almadığım her şey benim için ucuzdur.*” Burada şair Verrâk, bir şeyi satın almak istediğinde eğer onu aşırı pahalı buluyorsa, almaya gücü yetmiyorsa almak istediği şeyin sevgisini kalbimden çıkarırım diyor. Böylece o nesne, ne kadar pahalı olursa olsun kendisi açısından değersiz olur. Zira artık kalbinde o nesneye karşı ilgisi kalmaz. Malum eşya, talep nispetinde değer görür. Taliplisi olmadığımız şeyin değeri ne olursa olsun bizim için fark etmez, değersizdir.

6. Sağlık En Büyük Servet

Servet biriktirme peşinde koşan kimselerin unutmaması gereken bir şey vardır. O da bu koşuşturmacanın ancak sağlıklı devam ettiğidir. Sıhhat ve afiyet olmayınca ne biriktirilen malın ve ne de böbürlenilen evlatların bir kıymeti vardır. Şair bu manayı teyit etmek için şöyle der:

إِنِّي وَإِنْ كَانَ جَمْعُ الْمَالِ يَعْجِبُنِي فَلَيْسَ يَغْدِلُ عِنْدِي صِحَّةُ الْجَسَدِ
فِي الْمَالِ زَيْنٌ وَفِي الْأَوْلَادِ مَكْرَمَةٌ وَالسُّقْمُ يُنْسِيكَ ذِكْرَ الْمَالِ وَالْوَلَدِ

Her ne kadar mal biriktirmek hoşuma gitse de

Bedenimin sağlığı kadar da değerli değildir.

Malda süs, evlatta da asalet vardır amma;

*Hastalık, mal ve evladın zikrini unutturur.*³⁵

³⁴ İbnu ‘Abdilberr en-Nemerî, *Behcetü'l-Mecâlis ve Unsu'l-Mücâlis*, thk. Muhammed Mursî el-Hûlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/219

³⁵ Ebû Mansûr es-Se‘âlibî şiiiri Beşşâr b. Bürd’e (öl. 167/783-784) nispet etmektedir. Ebû Mansûr es-Se‘âlibî, *et-Tâif ve z-Zarâif* (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, ts.), 268

Kimi zaman da kişi, hayalindeki servetin peşinde koşarken yanı başında en büyük servet olan sağlığının değerini bilmez. Hâlbuki bir ayak tüm bineklerden, bir göz de tüm dünyadan değerlidir. Hastalık geldiğinde sahip olunan her şeyle arasına adeta perde örülür. Bu yüzden Ebû Temmâm (öl. 231/846) hastalık için “O beden hapsidir.” demiştir.³⁶ İbnu’r-Rûmî ellerindeki servete özenip de kendi elindeki sağlık nimetini unutanları şöyle ikaz eder:

إذا ما كساك الله سربالاً صحياً ولم تخل من قوتٍ يجلُّ ويعذبُ
فلا تغبطن المترفين فإنهم على قدر ما يكسوهم الدهر يسلبُ

*Allah sana sağlık elbisesi giydirdiği ve belini ayakta tutacak kadar da rızık verdiği zaman, varlıklı kimselere imrenme.
Felek onlara bir elbise giydirdiği gibi o elbiseyi çıkartmasını da bilir.³⁷*

7. Servet Elde Durmayacak

Pek çok şair, elde edilen servetin fakirliğe neden olmasa da eninde sonunda kaybedileceğini dile getirmiştir. Zira mal elde kalıcı olsa da el kalıcı değildir. Ölüm eldeki tüm malı zorunlu olarak başkalarına bıraktıracaktır. Cahiliye şairlerinden ‘Abîd b. el-Ebras (öl. 565/605) elde ne varsa onun aslında arkadan gelenlere ait olduğunu şöyle ifade eder:

وكلُّ ذي إبلٍ مَوروثٌ وكلُّ ذي سَلْبٍ مَسْلُوبٌ
Her deve miras kalır; her yağma da talana uğrar.³⁸

³⁶ Se‘âlibî, *et-Tâîf ve’z-Zarâîf*, 268

³⁷ Cârullah ez-Zemahşerî, *Rabî‘u’l-Ebrâr ve Nusûsi’l-Ahyâr* (Beyrut: Muesesetu’l-‘Âlemî, 1412), 3/162; ‘Ârif el-Cihâvî, *Teelluku’ş-Şî‘ri* (Kahire: Dâru’l-Meşrik, 2017), 56.

³⁸ Yahyâ b. ‘Alî et-Tebrîzî, *Şerhu’l-Kasâidi’l-‘Aşr* (b.y.: İdâratu’t-Tıbbâ’ati’l-Müniriyye, 1352), 323.

Şairler biriktirilen malın nasıl olsa mirasçılara kalacağını düşünmemizi ister. İşte bu şairlerden biri olan Ebû Nüvâs'a (öl. 198/813) nispet edilen şu şiir gayet anlaşılır ve sade bir dille şöyle der:

دَعِ الْجِرْصَ عَلَى الدُّنْيَا وَفِي الْعَيْشِ فَلَا تَطْمَعُ
وَلَا تَجْمَعُ مِنَ الْمَالِ فَلَا تَدْرِي لِمَنْ تَجْمَعُ

Bırak hayatta dünya hırsını; tamahkâr olma;

*Mal toplama! Bilemezsin kim için topluyorsun bu malları.*³⁹

Diğer bir şair de insanın dünyadan ayrılırken giyeceği son kıyafeti hatıra getirerek ikna etmek ister:

هي القناعة لا تبغي بها بدلاً فيها النعيم و فيها راحة البدن
انظر لمن ملك الدنيا بأجمعها هل راح منها بغير القطن و الكفن ؟

Kanaattir, başka da bir şey isteme.

Ondadır nimet, ondadır bedeninin rahatı.

Tüm dünyaya sahip olana bir bak;

*pamuktan ve kefenden başka ne götürmüş?*⁴⁰

Sahip olunanlarla aldanmamak için ölüm ve kabri düşünmenin faydalı olacağını düşünen bir şair de benzer bir şekilde şöyle der:

لا يَصْحَبُ الْمَرْءَ مِمَّا كَانَ يَمْلِكُهُ فِي ظُلْمَةِ اللَّحْدِ إِلَّا خِرْقَةُ الْكَفَنِ

Kişiye sahip olduğu şeyler içerisinde kabrin karanlığında

*eşlik edecek tek şey, kefen kıyafetidir.*⁴¹

Şair Şerif el-Murtezâ (öl. 436/1044) ise ne kadar mal biriktirirsen biriktir o mal, sana değil senden sonrakilere kalacaktır der:

³⁹ Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-Ezdâd* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 1423), 166.

⁴⁰ 'Abdülmelik el-Kâsim, *ed-Dünya Zülü'n Zâilun* (b.y.: Dâru'l-Kâsim, ts.), 52

⁴¹ Ahmed Kabeş, *Mecmeu'l-Hikemi ve'l-Emsâl fi's-Şi'ri'l-'Arabî* (b.y.: Dâru'r- Reşid, 1985), 199.

إِنْ تُبْقِ مَالَكَ حِينًا لَمْ تُبْقِ لَهُ إِمَّا بَطَلَتْ فَنَاءٌ عَنْهُ أَوْ بَطُلَا
أَمَّا الْكَرِيمُ فَيَمْضِي مَالُهُ مَعَهُ وَيَتْرَكُ الْمَالَ لِلْأَعْدَاءِ مَنْ بَخَلَا

Bir süre malını elde tutsan da sen onun için kalıcı değilsin.

Ya sen fani olup gideceksin ya da malın.

Değerli kimse ise malı beraberinde gider.

Cimrilik eden ise malını düşmanlarına bırakır.⁴²

Hikmet dolu şiirler söyleyen cahiliye şairi ‘Adbad İbn Kuray’ benzer bir şekilde şöyle uyarır:

قَدْ يَجْمَعُ الْمَالُ غَيْرُ أَكْلِهِ وَيَأْكُلُ الْمَالُ غَيْرُ مَنْ جَمَعَهُ
وَيَقْطَعُ الثَّوبَ غَيْرُ لَا بَسِيهِ وَيَلْبِسُ الثَّوبَ غَيْرُ مَنْ قَطَعَهُ

Malı, yiyemeyecek olan biriktirir, biriktirmeyen kişi de yer.

Elbiseyi, giyemeyecek olan diker, dikmeyen kişi de giyer.⁴³

8. Mal Biriktirme Kaygı Biriktirir

Şu bir gerçek ki daha fazla mal edinme hırsına yakalanmış kişi, kaygılarından kolay kolay kurtulamaz. Servet beraberinde dert de getirecektir. Şair İbnu’r-Rûmî bu ayrıntıya değinmek ister:

وَمَنْ رَاحَ ذَا حَرَصٍ وَجَبْنَ فَإِنَّهُ فَقِيرٌ أَتَاهُ الْفَقْرُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ
تَنَازَعَنِي رَغْبٌ وَرَهْبٌ كِلَاهُمَا قَوِيٌّ وَأَعْيَانِي أَطَّلَعَ الْمَغَايِبَ
فَقَدِمْتُ رَجُلًا رَغْبَةً فِي رَغْبِيَةِ وَأَخَّرْتُ رَجُلًا رَهْبَةً لِلْمُعَاظِبِ

Kim hırs ve korkaklık içinde mal biriktirirse fakirdir; yoksulluk

her taraftan onu kuşatır.

Benimle istek ve korku çekiştirler. İkisi de güçlü. Gaybı bilme arzusu beni yordu.

Bir şey yakalamak için bir adım atsam da felaket korkusuyla bir adım geri attım.⁴⁴

⁴² Kabeş, *Mecme‘u l-Hikemi ve l-Emsâl*, 488.

⁴³ İbnü’l-Esîr, *el-Meselu’s-Sâir fî Edebi l-Kâtibi ve’s-Şâ‘ir*, 1/274.

⁴⁴ Cihâvî, *Teelluku’s-Şi‘ri*, 58.

Diğer bir şair ise kişinin harcamaktan kaçınarak mal biriktirme hırsına kapıldığında malının kendisini yiyip bitireceğini şöyle ifade eder:

إِنَّ رَبَّ الْمَالِ أَكَلُهُ وَهُوَ لِلْبُخَالِ أَكَالُ

Malın gerçek sahibi onu yiyendir.

*Yoksa o mal cimrileri yiyecektir.*⁴⁵

9. İlim Kalır; Servet Gidici

Aklı daima gelecekte yaşanacak olan şeylere dikkat eden insanoğlunun önceden tedbir alması gayet yerinde bir husustur. İnsandaki bu tedbir duygusu kendisini mal biriktirme, servet yığma hırsına dönüştüğü için yanlıştır. Yoksa aynı kaygıyı örneğin; ilim, irfan, ibadet gibi mücerret şeylerde kullanmış olsa kaygı hak ettiği gerçek yerini bulmuş olacaktır. Bu itibarla şairler insanın servet biriktirme hissini uygun bir mecraya sevk etmesi gerektiğini ifade ederler. Bu şairlerden biri olan Endülüslü Ebû İshâk el-İlbîrî (ö. 459/1066) şöyle der:

وَلَا تَحْفَلْ بِمَالِكَ وَالْهُ عَنْهُ؛ فَلَيْسَ الْمَالُ إِلَّا مَا عِلْمًا
وَلَيْسَ لِجَاهِلٍ فِي النَّاسِ مَعْنَى وَلَوْ مُلْكُ الْعِرَاقِ لَهُ تَأْتَى
سَيَنْطِقُ عَنْكَ عِلْمُكَ فِي نَدِيٍّ وَيُكْتَبُ عَنْكَ يَوْمًا إِنْ كَتَبْنَا
وَمَا يُغْنِيكَ تَشْيِيدُ الْمَبَانِي إِذَا بِالْجَهْلِ نَفْسُكَ قَدْ هَدَمْنَا

*Mal biriktirmeyi bırak; oyalanma onunla. Mal dediğin ancak
ilminden ibarettir.*

*Cahilin insanlar arasında bir değeri yok; tüm Irak'ın malı ona
aksa da.*

⁴⁵ Kabeş, *Mecme' u 'l-Hikemi ve 'l-Emsâl*, 496.

*İlmin senin hakkında konuşacak; kalemler senin yazdıklarını
yazacak.*

*Eğer nefsinin cehaletle yıkılmış isen binalar inşa etmek sana
fayda vermeyecek.⁴⁶*

10. Servetle Değer Yargıları Değişen Toplum

Servet biriktirme hırsına kapılmanın olumsuz şahsi sonuçları olduğu gibi bu hırsın, toplumların değer yargılarını da etkilediği görülmektedir. Şair toplumun bu yüzünü şöyle dile getirmektedir:

إن الدراهم في المواطن كلها تكسو الرجال مهابة وجلالا
فهو اللسان لمن أراد فصاحة وهي السلاح لمن أراد قتالا
إن الغني إذا تكلم كاذبًا قالوا صدقت وما نطق مَحالا
وإذا الفقير أصاب قالوا لم يُصَبْ وكذبت يا هذا وقلت ضلالا

*Dirhem(Para) her halükarda insanlara ihtişam ve heybet
katar.*

O fesahat isteyen dildir; savaşına da silah.

*Zengin yalan söylerse derler: Ne doğru konuştun, sen zaten
hiç yanlış söylemezsin.*

*Fakir doğru söylerse derler: Yalan yanlış söylüyorsun;
sapıtmışsın sen.⁴⁷*

SONUÇ

Bu çalışmada çoğunluğu Abbasi döneminden seçilen Arap şairlerinin “mal” konulu şiirleri içerik bakımından incelenmiştir. Gördüğümüz kadarıyla şairler, yaşadıkları tarihlerdeki maddi zenginlik ve beraberinde gelen refahla Müslüman toplumun rehavete

⁴⁶ Ebû İshâk el-İlbîrî, *Dîvânü Ebî İshâk el-İlbîrî*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1991), 27.

⁴⁷ Kabeş, *Mecme'u'l-Hikemi ve'l-Emsâl*, 496.

kapıldığını düşünmüşlerdir. Buna karşı bir tedbir olarak zenginlik ve servet biriktirme aleyhinde şiirler söylemişlerdir. Hâlbuki İslamiyet’e kaynaklık eden temel metinlerde Müslüman’ın zengin olması bizzat kınanmış değildir. Zenginlik, uhrevi vazife şuurunu unutturduğu zaman kınamaya konu olmaktadır. Yoksa servetin bizatihi kendisi hedef alınmamıştır. Fakat bu şairlerin yaşadığı toplumda -onlara göre- zenginliğe eşlik eden şükürden ziyade gaflet olmuştur. O halde servet biriktirme ve zengin olma isteği törpülenmelidir. Bu şairler de öyle yapmışlar ve tabiri caiz ise mal sevgisindeki ifratı terk-i dünya ve kanaat ile dengelemeye çalışmışlardır. Şairler bunu yaparken ya bir âyet veyahut bir hadisten ilham almışlardır. Zira şiirlerinde kimi zaman âyet ve hadislerden iktibaslar yaptıkları açıkça görülmektedir.

Bu itibarla söz konusu şairlerin edebiyatçılıklarını kısmen de olsa İslamiyet’in öğretilerine hâdim ettikleri ve yaşadıkları toplumun ıslahına bu suretle çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımda, Müslüman bir edebiyatçının içinde bulunduğu toplumun ahlaki sorunlarıyla hemhal olması gerektiği yönünde bir telkin olduğu söylenebilir. Burada belirli bir tema özelinde ele almaya çalıştığımız şiirlerin çok daha fazlası Klasik Arap şairlerinin divanlarında mevcuttur. Hatta bu şiirlerin biçim ve içerik bakımından incelenmesinin en azından bir yüksek lisans tezini tatmin edebileceğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan “İslam’da servet/mal/birikim” gibi bir konu çerçevesinde yapılacak müstakil bir çalışmada, konuyu destekleyici mahiyette yüzlerce ilgi çekici Arap şiirine yer verilebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Aktürk, Veysel. *Hız. Peygamber Döneminde Öldürülmeleri Emredilenler ve Öldürülme Nedenleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 1999.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l-Ma‘ânî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *el-Câmi‘u’s-Şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- Câhiz, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Mehâsin ve'l-Ezdâd*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 1423.
- Cihâvî, ‘Ârif. *Teelluku’s-Şî‘r*. Kahire: Dâru'l-Meşrik, 2017.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen. *el-Visâta Beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihî ve Nakdi şî‘rihî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, b.y.: Matbaatu Îsâ el-Bâbî, ts.
- Ebû ‘Acîle, Na‘îme Sa‘îd. *et-Tecribetu’s-Şî‘riyye inde Ebi'l-‘Alâ el-Ma‘arrî*. Trablus Üniversitesi: Dil Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ebu'l-‘Atâhiye, Ebû İshâk İsmâ‘îl b. el-Kâsım b. Süveyd. *Dîvânü Ebi'l-‘Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1986.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *et-Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa‘âde*, thk. Sahbân Halîfât, Amman: Menşûrâtü'l-Câmi‘ati'l-Urduniyye, 1987.

- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru 'l-Muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ferrûh, 'Umer. *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî el- 'Asru 'l- Abbâsiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Hillî, Safiyyuddîn. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn 'Abbâd, Sâhib. *el-Emsâlû's-Sâira min Şi 'ri 'l-Mütenebbî*. thk. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1965.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh. *Islâhu 'l-Mâl*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Muesesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. Hasen. *et-Tezkiratu 'l-Hamdûniyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1417.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *Tabakâtu 'ş-Şafi'îyyîn*. thk. Ahmed 'Umar Hâşim. b.y.: Mektebeu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İbn Kuteybe, ed-Dîneverî. *eş-Şi'ru ve 'ş-Şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbnu 'Abdilberr, en-Nemerî. *Behcetü 'l-Mecâlis ve Unsu 'l-Mücâlis*. thk. Muhammed Mursî el-Hûlî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac. *et-Tebşira*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac. *Keşfu 'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meselu's-Sâir fî Edebi 'l-Kâtibi ve 'ş-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî. Kahire: Dâru'n-Nahda ts.

- İlbîrî, Ebû İshâk. *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1991.
- Kabeş, Ahmed. *Mecme'u'l-Hikemi ve'l-Emsâl fî'ş-şî'ri'l-'Arabî*. b.y.: Dâru'r- Reşîd, 1985.
- Kâsim, 'Abdûlmelik. *ed-Dünya Zillün Zâilun*. b.y.: Dâru'l-Kâsim, ts.
- Kılıçlı, Mustafa. "Hillî, Safiyyuddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/41-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kudâî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. 'Alî b. Hakmûn. *Müsnedu'ş-Şihâb el-Kudâî*. thk. Hamdî b. Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- Ma'arrî, Ebu'l-'Alâ. *el-Lâmiu'l-'Azîz Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî. b.y.: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2008.
- Makdîsî, Enis. *Umerâu'ş-Şî'ri'l-'Arabî fî'l-'Asri'l-'Abbâsî*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1989.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Sa'dî, 'Îsâ İbrâhîm. *Ebu'l-'Alâ el-Maarri Şâ'iru'l-Lüzûmiyyât*. Ammân: Dâru Emvâc li'n-Neşr, 2012.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr. *et-Tâif ve'z-Zarâif*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, ts.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd . 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Tebrîzî, Yahyâ b. Alî. *Şerhu 'l-Kasâidi 'l-'Aşr*. b.y.: İdârâtü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, 1352.

Yaran, Cafer Sadık. *Kınalızade'nin Neş Teorisi Ve Erdem Etiği*. Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı. SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları. 31 Mayıs 1-2 Haziran 2012, 219-229.

Zemahşerî, Cârullah. *Rabî'u 'l-Ebrâr ve Nusûsi 'l-Ahyâr*. 5 Cilt. Beyrut: Muesesetu'l-'Â'lemî, 1412.

EXTENDED SUMMARY

A BAD MORALITY USED IN CLASSICAL ARABIC POETRY: ACCUMULATING PROPERTY/WEALTH

As in the literature of every nation, the Arabs have preserved their precious words about moral virtues through the record of literature. One of these virtues is to spend a contented life away from ambition. The ambition to stockpile goods and stinginess are among the bad morals that the Quran and hadith prevent. In this study, the poems of the Arab poets of the classical period, whose traces we have been following for a long time, about this exorbitant/extremism are included. When we look at the poems of these poets under the aforementioned title, it is seen that various aspects are discussed. The messages that the poets want to convey through their poems can be summarized as follows: it is not frugality for a Muslim to shake his hand and save money today with anxiety about what will happen tomorrow, and austerity to delay even the basic needs of himself and

his family. Such an attitude would be stinginess, not saving; it is regarded as incapacity, it means making oneself poor.

Poets articulate such a relationship of opposition between accumulating wealth and becoming poor. By trying to accumulate goods, either a person becomes poor in some way or lives deprived of worldly blessings like a poor person. The aim of a person who piles aside goods in order to get rich is to attain wealth. What he will resort to in order to gain wealth is to close his hands tightly, cut down on his needs and deprive himself of the present blessings. That is to live poor today for possible wealth in the future. However, there is no guarantee of the imaginary wealth envisaged in the future. However, it is certain that for an imaginary wealth tomorrow, it is lived like a poor because of extreme frugality today. Thus, the person who saves property for tomorrow is deprived of valuable blessings for a worthless dream. The motive that sometimes leads those who seek to accumulate wealth to this path is the supposition that they will donate more in times of abundance. According to this assumption, the more rich a person gets, the more he thinks he will help others. With this thought, the journey to pile up goods can end with further stinginess.

Arab poets have reflected in their poems the connection between having enough goods to stand on their own feet and human dignity. He states that the dignity of a person whose property is not sufficient to meet their needs will be damaged in some way and at the same time, he states that a person whose dignity is damaged has nothing left in the world to have. For no wealth, regardless of its amount, will not revive the dignity and honor of man. It is a fact that a person protects his dignity by not needing others with the

possessions. However, one should protect his dignity against the property he owns. Being a slave to other people is just as humiliating to be a slave to other people, to become a slave of money is to become so despicable. Dreaming is a great blessing from God. One can dream of getting rich. Sometimes, in pursuit of the wealth of his dreams, he does not know the value of his health, which is the biggest wealth next to him. However, a foot is precious from all mounts, and an eye is more valuable than the whole world. When the disease comes, a curtain is built between everything you have. Many poets have stated that the wealth gained will eventually be lost, even if it does not cause poverty. Because even if the property is permanent, hand is not permanent. Death will necessarily leave all possessions to others. It is a very appropriate matter for human beings, who always pay attention to the things that will happen in the future, to take precautions beforehand. This sense of caution in man is wrong because it turns into the ambition to accumulate wealth, to accumulate wealth. Otherwise, the same concern for example; if it is used in abstracted things such as science, knowledge and worship, anxiety will have found its true place.

In this respect, poets express that a person should guide the sense of accumulating wealth to an appropriate medium. It is seen that the ambition to accumulate wealth has negative personal consequences, and this ambition affects the value judgments of societies. Poets also criticized this face of society with their poems.

As a result, poets thought that the Muslim society was complacent with the material wealth and the prosperity that came with it. As a countermeasure, they sang poems against wealth and wealth

accumulation. However, the fact that a Muslim is rich is not personally condemned in the basic texts that refer to Islam. When wealth makes you forget the consciousness of the ethereal task, it is the subject of condemnation. Otherwise, wealth itself is not targeted. Nevertheless, in the society in which these poets lived - according to them - heedlessness rather than gratitude accompanied wealth. Therefore, the desire to accumulate wealth and become rich must be diminished. These poets did the same and they tried to balance the insolence in the love of goods with the abandonment of the world and opinion, so to speak. While doing this, poets were inspired by either a verse or a hadith. For, it is clearly seen that they sometimes make quotations from verses and hadiths in their poems. In this respect, it is understood that the poets in question have partially mastered the teachings of Islam and thus worked on the improvement of the society they live in. In this approach, it can be said that there is an indication that a Muslim literary writer should be familiar with the moral problems of the society he is in.

NÂBÎ'NİN HAYRİYYE'SİNDE İSLAM'IN ŞARTLARI

Araştırma Makalesi

İdris Söylemez*

Makale Geliş: 25.08.2020

Makale Kabul: 21.10.2020

Öz

17. yüzyıl Klasik Türk Edebiyatının önemli şairlerinden olan Urfalı Yusuf Nâbî, bu yüzyılın şiirinin önemli edebî mekteplerinden olan ve örnekleri daha erken dönemden itibaren İran Edebiyatı sahasında görülen hikemî tarzın öncüsüdür. Şair, oğlu Ebu'l-Hayr'a miras olması kabilinde Osmanlı sahası Klasik Türk Edebiyatının pend-name tarzında yazılmış önemli eserlerinden biri olan “Hayri-nâme” ya da yaygın ismiyle “Hayriyye”yi kaleme almıştır. Yazıldığı dönemde henüz sekiz yaşında olan Ebu'l-Hayr için içerik, üslup ve dil açısından anlaşılmaktan uzak olan bu eseri şair, ilerleyen yaşını göz önüne alarak birçok konuda oğluna yol gösterici bir miras bırakmayı arzulamıştır. Yol göstermek, yordam öğretmek maksadıyla kaleme alınan bu eser; siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarla alakalı olan kimi konuları uhdesinde bulundurmaktadır. Şair, mesnevi nazım tarzıyla kurmuş olduğu metnin hemen başında Müslüman toplumun bir ferdiinde bulunması elzem olan, İslam dininin temel esası konumunda yer alan İslam'ın şartları meselesini tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. Makalemizde Müslüman bir gencin tedip ve eğitiminde önemli olan konuların başında gelen İslam'ın şartları hususunda şairin görüşlerini ortaya koymayı hedefledik. Çalışmanın neticesinde ortaya

* Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ABD, Nevşehir, Türkiye, idrisssoylemez@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9798-4453.

Atıf için; İdris Söylemez, Nâbî'nin Hayriyye'sinde İslam'ın Şartları, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 397-440, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.2.03>

çıkacak olan sonuçların Osmanlı geleneğinde Müslüman bir neslin nasıl yetiştirildiği ile alakalı veriler ortaya konularak toplumu ve toplumun eğitim anlayışını daha iyi tanımamıza dair kimi katkılar sağlayacağı düşüncesindeyiz. Şair tarafından başlıklar hâlinde gruplandırılarak oluşturulmuş olan eserde yer alan konular beyitlerde ele alınmış, farklı vecheleri ile detaylı bir şekilde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Edebiyatı, İslam Dini, İslam'ın Şartları, Nâbî, Pend-name, Hayri-nâme

Conditions of Islam in Hayriyye of Nabi

Abstract

Yusuf Nabi from Urfa is one of the important poets of 17th century Classical Turkish Literature. He is the pioneer of the hikemi style which is a leading literary school of 17th century and examples of which is seen from an earlier period in the field of Iranian literature. Within tent to leave a legacy to his son Abu'l-Hayr, the Poet wrote one of his important work "Hayri-name" or "Hayriyye" with his common name. The work of his was written in the style of pend-name, a style belonging to Ottoman field Classical Turkish Literature. However, his work was far from being understood in terms of content, style and language by Abu'l-Hayr who was only eight years old at the time. Due to being of a certain age, the Poet feared that he would be unable to guide his son in related matters, so he wanted to leave written advice for him as inheritance. Written to provide guidance and teach manners, the work contains some topics related to political, social, economic and cultural areas. The work, which Nabi formed according to mesnevi verse style, contained right at the beginning of it a detailed explanation in the issue of the Conditions of Islam. The Conditions of Islam are essential for each member in a Muslim society to learn and counted as the basis of Islamic religion. In this article, we aim to reveal the views of Nabi, who mentions in his work about the training of young Muslim men about the conditions of Islam.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Islamic Religion, Conditions of Islam, Nabi, Pend-name, Hayri-name

GİRİŞ

“Boyun eğmek, teslim olmak, kurtuluşa ermek, teslim etmek” anlamına gelen ve s-l-m (selam) kökünden türemiş olan İslam,¹ Hz. Peygamber’e miladi 610 yılında inen ilk vahiyle beraber Hz. Peygamber’in tebliğde bulunduğu dinin adını karşılamak amacıyla kullanılmaktadır.² İslam, insanlığı ve kâinatı yaratan, bunların devamı için her daim onları koruyup kollayan yaratıcıya boyun eğmek, ona itaat etmek anlamlarını uhdesinde barındırmaktadır.³ Kur’ân-ı Kerîm’de sekiz yerde geçen kelime, genel itibariyle fiil sığasıyla kullanılmaktadır.⁴

İlk dönemden itibaren İslam dini çerçevesinde yazılmış eserlerin tamamında İslam kelimesi iman ile birlikte ele alınmış ve bu çerçevede tanımlanmıştır. Örneğin Râgıb el-İsfahânî İslâm’ı “kalpteki inancı dille ifade edip fiillerle gereğini yerine getirmek suretiyle Allah’ın takdirine, hüküm beyan ettiği her hususta, boyun eğip teslimiyet göstermek”⁵ şeklinde tarif etmiştir. Maturidi düşüncesini benimseyen âlimler, iman meselesini ele alırken İslam

¹Muhammed Revâs La’acî, *Fıkıh Lügati, (Arapça-İngilizce-Türkçe)*, Çeviren Ayhan Ak, (İstanbul: Ocak Yayıncılık,2012) 31; Şinasi, Gündüz, “*Din ve İnanç Sözlüğü*”, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998),196.

²Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*,196.

³Ragıb el İsfahani, *Müfredat*, çeviren. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012),350; Hüseyin Doğan, *İslam İnanç Esasları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016) 31; Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı Ve İnsan*, çeviren. M. Kürşat Atalar, (Ankara: Pınar Yayınları, 2017),187-207.

⁴Hayır, öyle değil! Kim iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yaparak özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir. (Bakara 2/112) Rabbi ona “Teslim ol” dediğinde, “Âlemlerin Rabbine teslim oldum” demişti. (Bakara, 2/131) De ki: “Bana ancak, ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyolunuyor. Artık Müslüman oluyor musunuz? (Enbiya,21/108) Diğer ayetler için bakınız: Âl-i İmrân3/19.67.85; Mâide 5/3;. Lokmân 31/22; Zümer,39/4; Mü’min 40/66.

⁵İsfahani, *Müfredat*, s.350.

kelimesi ile iman kelimesi arasında aynı anlam çerçevesinde oluşmuş bir kompozisyonu göz önüne sermişlerdir. Onlara göre İslam ve iman aynı anlamı ihtiva etmektedir.⁶ İslam dünyasında vuku bulan düşünce sisteminin diğer önemli ayağını teşkil eden Eşari ise meseleye daha farklı bakmaktadır. Ona göre kelimelerin her biri birinden farklı bir anlam değerine sahiptir. İslam, iman kavramına nispeten daha kapsayıcı bir anlama havidir.⁷ Bu durumda İslam, daha geniş bir anlam sahasına sahip olarak imanı içine almakta; İslam, kabuğu iman olan halin içerisindeki özü teşkil etmektedir.⁸ Bu sebepten her iki kavram İslami kaynakların tamamında birbirini tamamlar özelliğe sahip olarak kullanılmıştır.⁹

⁶Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö.333/944), *Kitabu't-Tevhid*, çeviren. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 591.

⁷Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, (ö.403/1013), *Kitabu Temhidu'l - Evâil ve Telhisu'd - Delâil*, tahkik. İmadüddin Ahmed Haydar, (Beyrut, 1987), 392.

⁸Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *El-İbâne An Usûli'd-Diyâne*, neşr. Hammâd el-Ensârî vd. (Daru'd-dâveti's-Selefiyye, 1413/1992),10.

⁹Hiz. Ömer'den rivayet edildiği üzere, "Bir gün Resulullah'ın (s.a.s.) yanında bulunduğumuz sırada yanıma, elbisesi bembeyaz, saçları siyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanııyordu. Peygamber'in (s.a.s.) yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu ve: "Ya Muhammed! Bana İslam'ın ne olduğunu söyle" dedi. Resulullah (s.a.s.): "İslam; Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şehâdet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyti hac etmendir" buyurdu. O zat: "Doğru söyledin" dedi. Babam dedi ki: "Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu." "Bana imanın ne olduğunu söyler misin?" dedi. Resulullah (s.a.s.): "Allah' a, Allah'ın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır" buyurdu. Yine: "Doğru söyledin" dedi. O zat: "Bana ihsanın ne olduğunu söyler misin?" dedi. Resulullah (s.a.s.): "Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da, o seni muhakkak görür" buyurdu. O zat: "Bana kıyametten (ne zaman kopacağından) haber ver" dedi. Resulullah (s.a.s.): "Bu meselede kendisine sorulan, sorandan daha çok bilgi sahibi değildir" buyurdular. "O hâlde bana alametlerini söyler misin?" dedi. Peygamber (s.a.s.): "Cariyenin kendi sahibesini doğurması ve yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış ettiklerini görmendir" buyurdu. Babam dedi ki: "Bundan sonra o zat gitti. Ben hayli bir süre bekledim. Sonunda Allah Resulü bana:

İslâm, insanın bile isteye Allah'a itaat etmesi ve teslim olması anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak Müslüman yani İslam'ı benimsemiş kişi, koşulsuz olarak ve istek dâhilinde Allah'a teslim olmuş şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda Müslüman, bağlananı; İslam ise bağlama yolunu karşılamaktadır.¹⁰ Bağlanan olan Müslüman, şahsın kendi beninden kurtulması, Allah'a güvenmesi Allah'tan gayrisından yüz çevirmesi ve Allah'ın huzurunda kayıtsız bir şekilde bağlılığını beyan etmesi ve kulluk vazifesinin gereği olarak ona secde etmesi yani itaatte bulunmasının bütün özelliklerine havi bir kelime olarak kullanılmaktadır.

İslam, farklı değerlerin birbirini tamamlayan ayırt edici özelliklerini vahyin ışığında kurulan yeni toplumun ana arterlerine hâkim kılmak maksadıyla İslam'ın esaslarını, inanç ve ibadet değerlerini, Hz. Peygamber'in örnekliliği ışığında mücessem hâle gelen yolu ifade etmektedir. İnançsal ve yaşamsal değerlerin ilk örneklerine dair pratiği Hz. Peygamber tarafından ortaya konan bu düşünce ve yaşam sistemi, mutlak hakikatin inşasına da ışık tutmaktadır. Vahiy değeri içerisinde ortaya konan inanç ve ilkeler kadar amel ve eylemlerde önemlidir. Biri insanın ruhi bakımdan temizlenmesini ön görürken diğeri de insanın beden olarak paklanmasına ve hakikat ehline doğru yönelmesine ve onunla hemhâl olmasına kimi olanaklar sunmaktadır. Yaratılış gayesine uygun olarak yeryüzünde yaratıcının emir ve yasaklarının gölgesinde yaşamak ve

"Ya Ömer! O soru soran zatın kim olduğunu biliyor musun?" dedi. "Allah ve Resulü bilir" dedim. "Gerçekten o, Cebrail'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti" buyurdular. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, tahkik. Abdullah Et-Turki, Müessesetü'r-risale, 1.bsk., 2007, Cilt:1, s.485 Fuat Karabulut, "Cibril Hadisi ve Eğitsel Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, sy.1 (2012):432-33

¹⁰ Doğan, *İslam İnanç Esasları*, 35-36.

onu bilmek maksadıyla attığı her adım, insanı, varlıklar arasında daha da değerli kılmaktadır. Yaratılış gayesine uygun bir yaşam sahibi olan insan, kendini her daim yaratıcıya yakınlaştıracak adımlar atmış olarak¹¹ kulluğa hazırlanmış olacaktır.

Meseleye kural koymak ya da konulan kurala uymak çerçevesinde baktığımızda, İslam dini, Allah tarafından konulan kurallara uymak yani Allah'a bağlanmayı karşılayacak şekilde kullanılmaktadır.¹² Bir silsilenin son hâli ve tamamlayıcı unsuru olarak Hz. Peygamber'e gönderilen vahiy, Allah'tan gönderilen son dinin de adıdır.¹³ İslam dini, adına tevhit denen, Allah'ın varlık ve birlik değerini ifade eden kavram üzerinden temellendirilmiştir.¹⁴ İslâm dininin temel bakımından şüphesiz en belirleyici özelliği olan tevhit, Allah'tan gayrı yaratıcı ve kulluk edileni kabul etmemek;¹⁵ inanç sistemini belirleyen, hüküm koyan olarak sadece Allah'ı tanımadır. Bu inanç sistemi, varlığın değerli olma hâlinin bütünlüğü çerçevesinde tek bir yere bağlı olmayı ifade eder.¹⁶ Allah, İslam ile insanı hem bu dünyada hem de öbür dünyada kurtuluşa davet ederken ilahi olana bağlılık şartı üzerinde meseleyi temellendirmektedir.¹⁷ Bu sebepten İslam Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar gelen, oradan günümüze değin varlığını sürdüren etkin bir sistemin adıdır.¹⁸

¹¹Zâriyât 51/56; buna "fitratullah" denilmektedir. Rûm 30/30.

¹²Hilmi Karaağaç, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslam İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ 2, (2012):105.

¹³Mâide 5/3; el-Bakara 2/132.

¹⁴Bekir Topaloğlu - Yusuf Şevki Yavuz - İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013)73-83.

¹⁵"Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz. Umulur ki, korunmuş olursunuz." (Bakara,2/21).

¹⁶Bakara 2/41,97; Âl-i İmrân 3/3, 39, 50, 81; el-Mâide 5/46; el-Ahkâf 46/30; es-Saf 61/6.

¹⁷Meryem 19/30-36.

¹⁸Mâide 5/3.

Dolayısıyla Hz. Peygamber, kendine gelen vahyin ışığında tarihe örneklik teşkil eden bir toplum oluşturma eğiliminde olmuştur. Kurduğu toplumun esas ve usullerini belirleyen vahyi ilkin kendi hayatında örnek hâle getirerek tebliğ etme yöntemini benimsemiştir. Bu durum bize Hz. Peygamberin, teori ve pratikten oluşmuş bir yaşam inşasını önemseyişinin ipuçlarını vermektedir.¹⁹

Allah'ın var olduğu ve bir olduğu gerçeği, teslimiyet esaslarıyla örtüşür bir hâlde İslam'ın temel esasları çerçevesinde şehâdet, namaz, zekât, hac ve oruç değerleriyle bireyin ve toplumun zihninde Hz. Peygamber örneğinde somutlaşmıştır. Bu değerlerin her biri ibadet kavramı ekseninde eserlerde ele alınıp işlenmiştir. İslam dininin temel değerini inşa eden ibadet, genel anlamıyla kulun Allah'a duymuş olduğu saygı ve korkunun neticesi olarak onun emir ve yasaklarına uygun bir yaşam sürdürmesidir.²⁰ Burada temel esas Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaktır. Spesifik kullanımıyla ibadet, Allah'ın resulüne yapmasını bildirdiği davranışlardır.²¹ Bu sebepten Kur'ân-ı Kerîm kişinin sorumluluk bilincinin gelişmesi ve olgunlaşması hususunda namaz, zekât ve oruç gibi vakitleri ve şartları muayyen olan ibadetleri, Allah'a kul olmanın nişanesi olarak ele almaktadır.²²

¹⁹Murat Sülün, *İman Amel İlişkisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2105),252

²⁰Tahirü'l-Mevlevî Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1963),9.

²¹Ferhat Koca, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX. 249. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012),247.

²² “(Ey Muhammed!) Şüphesiz Rabbin, senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını ve üçte birini ibadetle geçirdiğini biliyor. Beraberinde bulunanlardan bir topluluk da böyle yapıyor. Allah, gece ve gündüzü düzenleyip takdir eder. Sizin buna (gecenin tümünde yahut çoğunda ibadete) gücünüzün yetmeyeceğini bildi de sizi bağışladı (yükünüzü hafifletti.) Artık, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah, içinizde hastaların bulunacağını, bir kısmınızın Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde dolaşacağını, diğer bir kısmınızın ise Allah yolunda çarpışacağını bilmektedir. O hâlde, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, Allah'a güzel bir borç verin. Kendiniz için önceden ne

Zihniyetin değişimi, manevi hâlin ikamesi, bilinç, değer ve esaslarının benimsetilmesi gibi farklı nedenlerden dolayı önemsenen bu ibadetler, İslam medeniyeti sahasında yazılan edebî eserlerin birçoğunda farklı veçheleriyle ele alınmıştır. Hatta kimi zaman bazı eserler tamamıyla bu konuların şiirsel olarak anlatımına hasredilmiştir.²³ İnsandan başlayan değişimin aile üzerinden topluma aksettiriliyor olması önemsenmektedir. Bireyde meydana gelmesi beklenen bu değişimlerin esaslarını teşkil eden ibadetlerin icrası ya da adap ve erkânı Hz. Peygamber'in sünneti ile belirlenmiştir.²⁴

İslam'ın şartları olarak da kabul edilen şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hac İslam dininin önemli şiarlarındanır. Ritüel çerçevesinde ele alınan bu ibadetler, nefsin kötülüklerden arınması hususunda önemli fırsatlar sunmaktadır. Soyut halde olan inancın somut hale taşınması hususunda da önemli bir değere sahiptir. Bu sebepten ilk dönemden günümüze bu konuların farklı eserlerde farklı veçheleriyle ele alındığı başta, ilmihâller olmak üzere, mukaddimetü's-salatlar, şurutu's-salatlar ve feraiz konulu eserlerin yanı sıra kimi eserlerde de farklı başlıklar hâlinde ele alınıp işlenmiştir. Bu konuyu ele alıp işleyen Osmanlı sahası âlim ve şairlerinden biri de Nâbî'dir.

iyilik gönderirseniz, onu Allah katında daha üstün bir iyilik ve daha büyük mükâfat olarak bulursunuz. Allah'tan bağışlama dileyin. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir". (Müzzemmil, 73/20)

²³ Ayrıntılı bilgi için bakınız. Harun Kırkıl, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmed Rıfat Bey ve Manzum İlmihali", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1/7, (2006):433-475.

²⁴ Muhammed İdris eş-Şâfiî, *Er-Risale (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çeviren. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017),176-199.

Nâbî'nin “Hayriyye” si ile alakalı kitap veya makale düzeyinde birçok çalışma yapılmıştır.²⁵ Bu yapılan çalışmalar edebî değerlerin ortaya konduğu çalışmalardır. On yedinci yüzyılın hikemî tarzda öncüsü ve önemli şairi olan Nâbî, telif ettiği eserlerle edebiyatımızın yeni bir değer çerçevesinde şahlanmasına katkıda bulunmuştur. Eserlerinin içeriği ile alakalı olarak ortaya konan kimi çalışmalar, şairin İslam medeniyetine katkılarını ortaya koyduğu gibi, şairin değerini de bir başka açıdan gözler önüne serecektir. Bu çalışmamızda Nâbî'nin oğlu Ebu'l-Hayr Mehmet için yazdığı “Hayriyye” adlı eserine konu edindiği İslam dininin temel esasları olarak da kabul gören İslam'ın beş şartı (Kelime-i Şehâdet, Namaz, Oruç, Hac, Zekât), başlıklar hâlinde ele alınacaktır. Çalışmamızda örnek verdiğimiz beyitler İskender Pala'nın Yusuf Nâbî'nin “Hayriyye” adlı çalışmasından alınmıştır.²⁶

1. Kelime-i Şehâdet

İslam'ın beş temel esastan olan kelime-i şehâdet kulun, hakikatin yegâne sahibi olarak Allah'ı tanıması, bilmesi ya da bu duruma “tanıklık etmesi” anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise Allah'tan başka ilâhın bulunmadığını ve Hz. Muhammed'in O'nun

²⁵ Ayrıntılı Bilgi İçin bakınız. Vesile Albayrak Sak, “Nâbî'nin Hayriyye'sinde Hz. Peygamber”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 4/2 (2015):584-598; Erdoğan Uludağ, “Çocuk Edebiyatı Ve Klâsik Dönem Örneğinde Nâbî'nin Hayriyye'si”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic* 4/7, (2009):776-795, Murat Aslan, “Nâbî'nin Hayriyye'sinde Aile”, *Türk Dünyası, Dil Ve Edebiyat Dergisi/Turkish World, Journal Of Language And Literature* 44 (Güz-Autumn 2017):582; Mahmut Kaplan, “Hayriyye-İ Nâbî'de Tipler”, *Millî Folklor*, 24/95 (2012):31-44; Mahmut, Kaplan, *Hayriyye-İ Nâbî (2.B)*, (Ankara: Akm Yayınları, 2008); Abdullah Aydın, “Nâbî ve Vehbî'nin Nasihat Ederken Çocuklara Yaklaşım Tarzları”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi(OMAD)*, 3/5 (Mart,2016):1-11.

²⁶Nâbî, *Hayriyye*, yayına hazırlayan. İskender Pala, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2009),32-68.

kulu ve elçisi olduğunu kabul etmektir. Kelimenin tam söylenişi şu şekildedir: “*Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûlüh.*” Burada var olan temel durum iki parçalıdır. Birinci parça, Allah’ın tek bir ilah olduğu meselesini ele almaktadır. Vahyin ilk hâline muhatap olan toplumlar Allah’ın kâinattaki yegâne güç olma hâlini kabul ederek İslam dairesinin içine dâhil olmuşlardır. Kabul etmeyenler nazarında birinci bölümde var olan temel problem, Allah’ın yegâne ilah olma meselesidir.²⁷ Zira onlar Allah’ın yeryüzünde birtakım ortaklarının olduğunu düşünmekteydiler. Yani Allah’a ortak ihdas ederek şirk koşmaktaydılar. Kelimenin ikinci kısmı ise, Hz. Peygamberin resullüğü ve örnekliği meselesini ele almaktadır. Burada yer alan ifadeye göre Allah’tan gelen vahyi inananlara ulaştıracak ve onlar için bir örneklik teşkil edecek olan Hz. Peygamber ve onun peygamberliği, Müslümanlar açısından önemli bir durumdur. Allah’ın gönderdiği vahye muhatap olan birey, bunu söylediği andan itibaren kimi kıstaslarla beraber sorumlulukları da kabul etmiş olmaktadır. Bu yönüyle de kelime, kabul eden açısından bağlılıklar ihtiva etmektedir. “Allah’ın varlığına ve birliğine iman” anlamına gelen tevhid, İslam ve iman meselesinin ana mihengini teşkil eder. İslam dininin temelini teşkil eden kelime-i şehâdet, İslam dinine dâhil olmak isteyen kişi tarafından samimiyetle söylenmesi bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. İnsanoğlunun doğumundan ölümüne değin duyduğu bu temel esas,²⁸ kalp ile kabul edilen hâlin dil ile ikrarını ifade eder. Bir başka deyimle kabul edilen esasların

²⁷Âl-i İmrân Sûresi, 3/18.

²⁸Topaloğlu- Yavuz - Çelebi, *İslam’da İnanç Esasları*, 73.

aşikâr edilmesi ya da haykırılarak ifade edilmesidir.²⁹ Tevhidin esası, kulun yegâne otorite olarak Allah'ı tanınması ve hayatını bu değer çerçevesinde ikame ve idame etmesi anlamına gelmektedir.³⁰ Bu durumda kulun hayatında belirleyici olan Allah'tır. İslam dininin temel ögesini oluşturan tevhit inancı³¹ İslam medeniyeti geleneği çerçevesinde yazılan edebi eserlerin (divân, mesnevî); hemen başında yer alan tevhitlerin içerisinde ele alınmıştır. İnanmak, iman etmek yani kalp ile tasdik etmenin zahire yansıması olan bu kavram, dünya ve ahiret mutluluğunun anahtarı olarak kabul edilmiştir. Eylemin ana merkezini Allah sevgisi veya Allah korkusu esası üzerine kuran Hz. Peygamber, bu anlamda ideal insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun hayatında önemli bir değişiklik yaratan bu kelime, onun hayatının maddi ve manevi değişiminin esasını teşkil etmektedir.

Oğlu Ebu'l-Hayr'ın şahsında bütün ümmete, özellikle çocuk ve ergenlik çağında bulunan gençlere seslenen Nâbî, diğer eserlerinde olduğu üzere bu eserinde de tevhid konusunu 11 beyitte ele almaktadır. Her bir Müslüman'da olduğu üzere Nâbî de İslam'ın iman esaslarını önemsemekte ve İslam inancının zahiri koşullarından olan tevhit inancının esası olan şehâdet kelimesini getirmeyi böylece vahdet-i şühud ilkesini bemimsemeyi iki ayrı varlık değerinin esasları çevresinde yaratılıştan yaratana varmayı böylece yaratının yaratılmış üzerindeki etki değerine vasıl olmayı ve buna iman etmeyi şehadet kavramı etrafında ele almaktadır. Yaratılanın Allah ile olan bağlantısından hareketle hayatı yeni bir değer çerçevesinde inşa

²⁹Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye fi Usuli'd-Din*, çeviren. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995),180.

³⁰Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 69.

³¹ Topaloğlu - Yavuz - Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*,68-70.

etmeye davet etmek selamet yurduna dâhil olmak yani kurtuluşa ermek olarak ele alır:

İt şehâdet olasin ehl-i şuhûd

Tâ ki meşhûdun ola bûd u ne-bûd (121)

Şair, insanın varlık nedeni olan var olmak ile varlık arasında nedensel bir yakınlık kurar. Ona göre var olma, bedensel varlık ile değil ancak ruhsal varlıkla mümkün olabilir. Böylece insan, benlik hastalığından kurtulmak için kendisini Allah’a ram ederek varlıksal nedenin sırlarına vakıf olabilme imkânı elde eder. İmanın birinci kısmı bu hâl üzere kalb ile tasdiki ifade eder, ikinci hâl ise bedeninin dış dünyası ile alakalıdır. Zira bu hâl, gönülde kora dönüşen imanın yansımaları, cisme bürünmesi ya da iman ile küfrün, bilmek ile cehlin birbirinde ayrılması ya da Müslüman ile kâfir, mümin ile müşrikin ayırt edilmesinin temel esası olduğunu ifade eder:

Bu şehâdetle bulur fark u ıyân

Zülmet-i cehl ü şua’-ı îmân (125)

Din, bir tedbirler hâlidir. Müslüman bununla birtakım değerler ortaya koyarak toplumsal bazda tarafgirliğini ilan eder. Bu durum Müslüman’ın Allah nazarında sahip olabileceği makama vasıl olması hususunda ona kimi kolaylıklar sağlamak amaçlıdır. Bütünüyle dinin, yani toplumsal hâlin inşası olan kulluğun belirleyicilerinin temelinde tevhid kelimesi yer almaktadır. Bu durum, Müslümanların hayat koşullarını ve kurallarını bu sorumluluk esası çerçevesinde ikame etmelerini gereklilik hâline getirmektedir:

Bu şehâdetdür esâs-ı temkîn

Yapılır üstüne maksûra-yı dîn (126)

Müslüman ve kâfir arasında fark şehâdet kelimesinin söylenip söylenmemesi ile belirlenmektedir. İslam inancının esasının Allah'a iman etmek ve onu eylemleriyle göstermek olduğunu ifade eden şair, bu durumun ancak şehâdet kelimesinin getirilmesiyle mümkün olduğunu ortaya koyar bu durumdan hareketle Şair, şehâdet ile anahtar arasında bir paralellik kurar.³² Böylece yukarıda zikredilen “maksûra-yı dîn” meselesindeki değerin inşası hususunda tavrını net olarak ortaya koyar:

Bu şehâdetdür o miftâh-ı Hudâ

Ki bununla açılır bâb-ı rızâ (128)

Kalp-te itminanın hâsıl olması olarak adlandırabileceğimiz zikir, birtakım kelimelerle yapılır. Söz konusu bu kelimelerden biride şüphesiz “*La ilahe illallah'tır.*”³³ Allah'a ve Hz. Peygamber'e bağlılığı belli bir kompozisyon dâhilinde dile getiren şair klasik edebiyatta sıkça kullanılan öğelerden biri olan cennetin kapısı üzerinde kelime-i şehadetin (tevhidin) bulunması meselesini bu değer çerçevesinde ele alır. Şehadet kelimesinin buradaki varlığını Müslümanlar açısından önemli kurtuluş değerlerinden biri olarak izah eder:

Bu şehâdetdür emân-ı millet

Ziver-i cebhe-i bâb-ı cennet (124)

³²Hiz. Peygamber (sav)'a “La ilahe illallah cennetin anahtarı değil mi?” dendi de: “Evet, öyledir ama dişsiz anahtar olur mu? Dişleri olan anahtarın varsa kapın açılır, yoksa kapalı kalır, açılmaz” cevabını verdi. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitabü'l-Cenâiz*, tahkik. Muhammed Zuhayr B. Nasır en-Nasır, (Darü'l- Tavki'n-necât, 1.bsk, 1422), c.2,71.

³³Mehmet Şirin Ayış, “Semennûdî'de Zikir Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9, (2016):33.

Hastalığa çare, ilaç ya da deva meselesi, bedenın yaraları ve onu iyileştirme esasları çerçevesinde ele alan Nâbî, esas hastalığın manevi hastalık olduğu gerçeği çerçevesinde ele almaktadır. Dolaysıyla hastalığın tedavisinin de aynı şekilde manevi olması gerekliliği üzerinde durur. Âşığın kalbinde meydana gelen kimi manevi marazlar ve bu marazlar için kılınacak dermanları ele almaktadır. Elbette bu marazlar manevi hâl ile alakalıysa devası da yine manevi hâl ile alakalı olmalıdır. İnsan kalbi, hakikate yönelmek yani Allah'ı bilmek ile mutmain olur. Zira kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.³⁴ Şair, bu hâli maddi hastalıkların madde âleminden elde edilen ilaçlarla iyileştirilebileceğini, manevi hastalıkların yani kalbî hastalıkların şıfasının ise manevi hâlin ikmali ile mümkün olabileceği esasından hareketle ele almaktadır. Kurtuluşun iyileşmenin olabilmesi için kalbi esas sahibine yani Allah'a bırakmak gerekir gerçeğinden bahisle ölüünün dirilmesi gibi Allah'ı anan kalbin de diri olduğu, esasına rücu ettiği anmayan kalbin ise ölü olduğu gerçeğini dile getirmektedir:

Bu şehâdetdür terkîb-i şifâ

Ki ider mürde-i cehli ihyâ (130)

2. Namaz

Türkçede İslam dininin temel esaslarından olan bu ibadeti karşılamak maksadıyla kullanılan namaz kelimesi köken olarak Farsça olup Arapçadaki salat³⁵ kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. “*Dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek,*

³⁴Onlar, inananlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur. (Ra'd, 13/28)

³⁵Ferdi Sönmez, “Namaz İbadetinin İcrasında Sünnetin Yeri”, *Bartın Üniversitesi. İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/6, (2016):89.

yalvarmak” anlamlarına gelen salat³⁶ kelimesinin çoğulu salavattır. “*Tazim için eğilmek, kulluk, ibadet*” anlamına gelen namazın terim anlamı ise tekbirle başlayan, selam ile son bulan belli ritüeller üzerine kurulu ve günün beş vaktinde yapılması farz olan ibadettir.³⁷ Bu yönüyle de namaz, aslında fiilî dua anlamına gelmektedir. Kuran-ı Kerim’de sözlük³⁸ ve terim³⁹ anlamlarıyla 99 yerde geçen namaz kelimesi, kulun kendini yaratıp yeryüzüne halife olarak gönderen Allah’a bağlılığını yani kulluğunu göstermek maksadıyla yerine getirdiği ve aynı zamanda İslam’ın beş rüknünden biri olan ibadetin adıdır. Yerine getirilme emri Allah’a ait olan bu ibadetin nasıl yapıldığı ise Hz. Peygamber’in pratiği ile bize öğretilmiştir.⁴⁰ İslam dininin tebliğcisi olan Hz. Peygamber, eylem ve davranışlarıyla ümmetin rehberi konumunda bulunmaktadır. Yapmış olduğu eylemler, tarihin bütün dönemlerinde yakından takip edilmiş ve aynıları yapılmaya çalışılmıştır. İslam’ın kural ve kaidelerinin tamamı direkt Kur’an’da zikredilmekle beraber bunların nasıl

³⁶Lütfi Şentürk, “İslam’da İbadet Kavramı Ve Namaz”, *Diyanet İlmi Dergi*, 33/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül) (1997):20.

³⁷“Beş vakit namazı Allah Te’âla (kullarına) farz kılmıştır. Her kim bu beş vakit namazın abdestini güzel alır ve belirlenmiş vakitlerinde onları kılar, rükûlarını, secdelerini ve her birini tam olarak yaparsa, Allah Te’âla’nın o kimseyi affedeceğine dair sözü vardır. Kim böyle yapmazsa Allah Teâlâ’nın o kimse hakkında verilmiş bir sözü yoktur; dilerse onu bağışlar dilerse ona azap eder.” Ebu Davut, *Sünen-i Ebu Davud*, babu’s-salat-ı vitr”, tahkik. Şuayb el-Arnâvudî, (Er-risaletü’l-Alemiye, 1.bsk. 2009)c. 7,581.

³⁸“Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir. (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir”.(Tevbe,9/103)

³⁹Hâlbuki onlara, ancak dini Allah’a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak ona kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmiştir. İşte bu dosdoğru dindir. (Beyyine,98/5)

⁴⁰Kur’ân-ı Kerîm’de namazı ifade etmek üzere zikir ve tesbih kelimelerinin türevleri de kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. (Meryem, 19.55.59), (Âl-i İmrân, 3/39), (Lokmân, 31/17), (el-En’âm, 6/162), (İbrâhîm, 14/40), (Tâhâ, 20/14).

uygulanacaklarıyla alakalı olarak Hz. Peygamber'in sünnetine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebepten Kur'an'da isim olarak zikredilen namaz meselesi diğer ritüellerde olduğu üzere hadislerde fazlasıyla ele alınmış ve anlatılmıştır. Zira namazın nasıl ikame edildiği sünnetle sabit olduğundan sünnete veya hadise bakmadan meselenin anlaşılması mümkün değildir. Kaynaklarda zikredildiği üzere Müddessir suresi nazil olunca Cebrail'in Hz. Peygamber'e namazın ve abdestin nasıl olması hususunda rehberlik ettiği bilgileri yer almaktadır.⁴¹

İlk dönemlerden itibaren namaz kılan Hz. Peygamber, toplumsal baskıdan uzak kalmak gayesiyle gizli ve kuytu yerlerde namazı eda etmiştir. Beş vakit namazın miraç gecesinde farz kılınmasıyla⁴² beraber, aşikâr bir hâlde Kur'an'ın emrinin gereğini yerine getiren Hz. Peygamber, namazı İslam dininin ibadet değeri içerisinde önemli bir değer olarak kabul etmiş bu sebepten namaz kılmayanları yermiş ve onları namaz kılmaya davet etmiştir. Farziyeti Kur'an ve sünnete dayandırılan namaz, dinin direği ve kâfir ile Müslüman arasındaki temel fark olarak kabul edilmiştir. Günün meşgaleleri arasında kulun Allah'a yakın olması ve günün muhasebesini yapması olarak düşünülen namaz, İslam'ın en önemli değeri olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı namazı, Allah tarafından kendisine verilen nimetlere kulun şükrü olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu sebepten Nâbî konuya bir bütün olarak ele alma yoluna gitmiştir. Şair ilgili konuyu 24 beyitte ele almaktadır.

⁴¹Şinasi Gündüz, "Namaz ve Yahudilikte Günlük İbadet", *İslâmi İlimler Dergisi*, 13/2, (Güz 2018):217.

⁴²Şentürk, *İslam'da İbadet Kavramı ve Namaz*, 21.

Nâbî için önemli ibadetlerden biri olan namaz, kulun kendisini yaratan Allah'a yakın olması ve ona aşk ile bağlanıyor olmasını ifade etmektedir. Namaz ile gönlünü ve yüzünü Allah'a dönen kulun, yanlış yapma ihtimalinin ortadan kalkacağı esastan hareketle evladına namaz kılmanın önemli bir değer olduğunu hatırlatarak hayata abdest ve namaz ile başlamanın insan açısından kötülükten arınmak ve temizlenmek anlamına geldiğini bu vesile ile insanın dünya ve içinde bulunan kirlerden arınabilir olmayı ifade eder. Bu ibadetin belli bir vakit ve şekilde eda edilmesi gerektiği üzerinde durur. Böylece insan Allah'ın halifesi payesini deruhte ederek yüce divana layık olabilir:

Vakti geldikte hemen eyle vuzû'

Mâsivâdan dehen ü destüni yu(132)

Giydür endâmuna pirâhen-i nûr

Olasın lâyık-ı divân-ı huzûr (133)

Namaz, kulun nazarında günün muayyen zamanlarında Allah'ın huzurunda önemli bir yere yükselme eylemidir. Bu durum Hz. Peygamber'in hadisinde namaz dinin direği⁴³ müminin miracı⁴⁴ olarak ele alınmaktadır. Hz. Peygamber'in miraca çıkma meselesine telmihte bulunan şair; “*Namaz, müminin miracıdır.*” hadisini de göz önünde bulundurarak mümin kişinin günün beş vaktinde Allah ile aracısız bir şekilde yakınlaştığını, bu hâlin kendisine katacağı kıymeti açık bir şekilde dile getirmektedir:

⁴³Beyhakî, *Şuabü'l-İmân, Babu'z-Zekât*, tahkik. Abdulalî Hâmid, (Darü'l-Selefiye el Hind, 1. baskı, 2003), cilt: 5, 50.

⁴⁴Fahreddin Râzî, *et-Tefsirül Kebîr*, çeviren. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), cilt: 1,226.

Mü'minün oldu çün mi'râcı nemâz

Dîdeni eyle bu mi'râc ile bâz (134)

Namaz ibadetinin içerisinde yer alan figürlerin her birini belli bir değerle alan Nâbî, böylece insan için kulluk nişanesinin en üst ögesi olan ve günlük yaşantı esaslarının kural ve kaidelerinin bireyin kalbine ve yaşamına aksetmesine olanaklar sağlaması yönüyle İslam dininin en önemli ritüellerinden olan namazın, ibadet dışındaki etki sahasının genişliği üzerinde durmaktadır. Zira namaz insanı ben hâinden biz hâline yücelten onu benliğin yokluğundan kurtaran en önemli ibadetlerdendir. Bu boyutuyla bir yanı bireysel diğer bir yanı ise toplumsaldır. Namazda el bağlamak önemli bir değerdir. Şair el bağlamayı insanın günahattan uzaklaşması ve kendini bir yere yani en layık olana Allah'a bağlanıyor olması yani kulluk bilinci olarak ifade etmektedir:

Destün it şahmet-i izne revân

Halka- der-gûş idüğün eyle ıyân (137)

Allah'ın önünde eğilmenin ve yere kapanmanın esasının insanın azamet ve kibir düşüncesinden sıyrılmak olduğunu bununla beraber kendi benliğinden ve yapabilirliklerinden sıyrılarak tevazu ve alçakgönüllülük değeri içerisinde hayata bakmanın gerekliliğine inanan şair, insanın bu hâl ile kendisine biçilmiş olan göreve yani halifelik ve kulluk görevine layık olmayı arzulamasının gerekliliğini secde da yaşaması gereken her halin Allah ile yakınlıktan dolayı değere çevrileceği hatta duaların kabule karın olacağı dile getirerek bu düşünceyle insanın mükemmel olana yakın olabileceğini dile getirir:

Secdede hamzede-i âbâd ol

Nokta-i dâire-i mihrâb ol

Pîş-i Hak'dan yüzünü yirlere sür

Bende-i dergeh olup devleti gör

Bî-teveccüh yaramaz kâra nemâz

Eyle her secdede bin sûz ü güdâz (138-140)

Namaz ile Allah'a ulaşmayı dileyen kişinin elde edeceği hasılayı yani cehennemden kurtuluş ve cennete vasıl olma hâlinden daha farklı bir ruh hâli ile Allah huzurunda aşk ile durmanın gerekli olduğu gerçeğini Anadolu sahasında yazılan ilk eserlerden itibaren görmekteyiz. Özellikle Yunus Emre gibi Türk edebiyatında çığır açan bir şairde var olan aşk⁴⁵ esasından hareketle şair, ibadet etme meselesini, yapılan işin sonuçları itibariyle değil sebepleri itibariyle hayatına yön vermesi boyutuyla ele alarak Allah huzurunda kendinden vaz geçip kendini yok edip sadece Allah'ın kaim olma halini gözeterek ibadeti aşk ile yapmanın gerekliliği ve namazın Allah ile divana durmak hususunda evladına öğütler vermektedir:

Mahv ü müstağrak-ı divân-ı Hak ol

Mest-i lâ-ya'kıl ü hayrân-ı Hak ol

Olma hayret-zede-i cennet ü nâr

Ola gör sâhibine âşık-ı zâr (141-142)

⁴⁵ “Cennet cennet didükleri/ bir ev ile bir kaç hürî / İsteyene vir sen anı/ bana seni gerek seni” Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Külliyyâtı Yûnus Emre Dîvânı II -Tenkitli Metin-*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2005),368.

İnsanın Allah’a en yakın olduğu an olarak ifade edilen namaz ve özellikle sabah namazı insanı dünya sevgisine ram eden anlardan sıyrıp onun bütün dert ve kedere rağmen Allah’ın huzurunda bulunması gerektiğini yavrusuna öğütleyen şair, insanın bu güzel vakte binaen Allah’a yakınlığının mükâfatının lezzet ve hazzının başka hiçbir hâlde mümkün olmayacağı esasını dile getirir:

Yatma hengâm-ı seher bîdâr ol

Vakf-ı seccâde-i istiğfâr ol (143)

Zira o saatte Allah’ın huzurunda bulunmak ve günahlarına, nedametlerine ağlamak ile elde edilecek olan huzurun hiçbir şey tarafından sağlanamayacağı gerçeği insana kendini yeniden kurma fırsatı vermektedir:

Ne seâdet varup el bağlayasın

Hak huzûrunda turup ağlayasın (144)

İnsan hayatının yeniden inşası Allah’a kul olmak ile mümkündür. İslam geleneğinin önemli mekteplerinde olan tasavvufa göre insan hayatının bütün dönemlerinde farklı hâllerin varlığı temel bir gerçektir. Bu hâllerin her birinin gün içerisinde beş vakit namazla yani vahdet dâhilinde ifade ediliyor olması esasında tesadüf değildir. Zira İslam inancına göre namaz, Allah’ın insan için sağladığı önemli bir kurtuluş imkânıdır. İnsanın beden hareketlerinden mütevellit ortaya çıkan bu kulluk hâli, kıyamda iken “elif” ile rükûda iken “dal” ile ve secde de iken “mim” ile karşılanır. Bu durum islam geleneği içerisinde âdem olmak adam olmak ile kıyaslanmış ve nazmın içerisinde yer alan bu hallerin Âdemin olgunlaşıp yani Allah önünde eğilerek adam olma sürecine girdiğinden hareketle ele alınmaktadır.

Aslında her üç hâlde insanın mutlak olanın huzurunda bağılılığının birer nişanesi hüviyetinde ele alınmaktadır:

Sen nemâza idesin çünkü kıyâm

Elf olursun eyâ mâh-ı temâm

Râki' olsan görünür sûret-i dâl

Enbiyâ sırrıdır anla bu makâl

Sâcid olsan görünür halka-i mîm

Âdem olursun eyâ rûh-ı cesîm (151-153)

3. Oruç

“Bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak” anlamıyla sözlükte karşılık bulan oruç, Arapçada savm (sıyâm) Farsçada ise rûze⁴⁶ ile karşılanarak kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de on bir yerde geçen savm kelimesi “s, v, m” kökünden mastardır.⁴⁷ Oruç ve türevlerinin hadiste çok fazlaca geçtiği görülmektedir. İslam dininin başlangıç anından son vahyin inmiş olduğu döneme kadar bütün ilahi dinlerin ortak paydası olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸ Belli bir başlama saati yani sahur ve belli bir bitiş saati yani iftar vakti olan bu ibadet; gün içerisinde yemek, içmek ve cinsellik gibi güç ve

⁴⁶C. C. Berg, “Oruç”, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: MEB Yayınları, Cilt: IX, 1997, 408.

⁴⁷M. Fuad Abdulkaki, “savm”, *el-Mu’cemu’l Mufehresli el-Fazl-ı Kur’ani’l Kerim*, (Kahire: Daru’l Hadis Yayınevi, 2007), 417.

⁴⁸Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı. Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır. (Bakara, 2/183-184)

haz veren kimi hâl ve durumlardan uzak olmak manasıyla kullanılmaktadır.⁴⁹

Oruç, her toplumda farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰ İnsanın belli bir zaman diliminde yeme içme, cinsel ilişkiden uzak durma, çeşitli şeylerden perhizde olma, yalan ve kandırmaktan uzuvlarını uzak tutma olarak kabul edilmektedir. Oruç, İslam'ın Medine döneminde hicretin ikinci yılında farz kılınmıştır. Kitap ve sünnetle farz olduğu sabit olan bu ibadet, yılın muayyen zamanlarında yerine getirilen bedeni bir ibadettir. İbadetin bütün bölümlerinde olduğu üzere Allah'ın emri gereğince yapma durumu söz konusu olmakla beraber insanın ahlak ve beden sağlığına sunmuş olduğu yararları da önemsenmektedir. Bu sebeptendir ki Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerin kiminde oruç mükâfatı bizatihi Allah'a ait olan ibadet olarak zikredilmektedir.⁵¹ Ruh ve beden sağlığı açısından oldukça faydalı olan bu ibadeti Nâbî, eserinde 15 beyitte ele almaktadır.

Nâbî, İslam'ın beş temel şartından olan orucu oğlu için dizelerine taşır. Şair, oruç ibadetinin Müslümanlar için önemli

⁴⁹İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, “Savm Maddesi”, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), cilt: 4,2529.

⁵⁰Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Büyükkaya, *İlahi Dinlerde Oruç*, (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2018),27-95.

⁵¹Ebû Hureyre (r.a)'ın rivâyetine göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “Âdemoğlunun her ameli, iyiliğin on mislinden yedi yüz misline kadar katlanması şekliyle yazılır. Zira Allah Teâlâ öyle buyurmuştur: Oruç müstesna, çünkü o bana aittir ve onun mükâfatını da ben veririm. Kulum şehvî isteklerini ve yemeyi benim için bırakır. Oruçlunun iki sevinç anı vardır. Biri iftar ettiği andaki sevinci, diğeri de Rabbine kavuştuğu zamandaki sevincidir. Emin olunuz ki oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir. (Oruç kalkandır). El-Buhârî, *Kitabü'l-Cenâiz*, tahkik. Muhammed Zuhayr B. Nasır en-Nasır, (Darü'l- Tavki'n-necât, 1.bsk, 1422), cilt:3,26. Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri, Oruç bana aittir...” Hadisi Örneği”, *Marife Dergisi*, 9/1, (Bahar 2009), s. 69.

ibadetlerden biri olduğu ve bu ibadetin yerine getirilmesinde sağlıklı bir beden gerekliliğini vurgular:

Bî-maraz tâ ola cisminde tûvân

Eyleme fevt-i siyâm-ı ramazânı (156)

İslam dininin değerlerini konu edinen eserlerin tamamında diğer ibadetlerin belli bir karşılığı yani mükâfatı bulunmaktadır. Bununla beraber hem bedenî hem de ruhi tekâmülün zirvesi olarak değerlendirilen orucun karşılığının ise yapılan ibadetten daha fazlaca olduğu ve bu ibadetin mükâfatının ise Allah'a ait olduğu dile getirilmektedir.

Savmdur kullarına lûtf-i Hudâ

Savma bi'z-zât ider Allah cezâ (157)

Orucu diğer ibadetlerden farklı kılan ya da daha faziletli kılan hâl onun riyakârlık durumundan ya da insanı münafıklığa duçar kılacak hâlden beri olmasıdır. Zira insan isterse gizli bir hâlde karnını doyurup susuzluğunu giderebilme imkânına sahip olmasına rağmen onun sıcak veya soğuk demeden günün belirli vakitlerinde aç ve susuz kalması kişinin kulluk bilincine sahip olması olarak görülmüştür. Bu durum da oruç ibadetini saygın bir konuma ulaştırmıştır:

Savmdur kâbil-i ketm ü ahfâ

Dahle fırsat bulamaz savma riyâ (159)

İnsan hayatının en zor imtihanlarından olan nefis ile mücadelesinin arka planında var olan kompozisyon, insanın hayatının tamamında ona direnmesi ve onunla yaptığı mücadelede hakikate yani hakka vasıl olmasıdır. İşte oruç, bu mücadele içerisinde olan insanın hayata tutunması için günün muayyen zamanlarında kendini yeme içme ve cinsellikten uzak tutarak beden şehrini ya da kalesini

dış baskılardan kurtarması hususunda önemli bir ibadet olarak kabul edilmekle beraber orucun esasında önemli tarafı dili de tutmak yani konuşmayı azaltmak tefekkürü çoğaltmak veya kıymetli ve elzem olanı konuşmak malayani olandan uzak durmak anlamına geldiğini ifade eder. Zira insanı günaha sürükleyen ya da insanı Adem ya da adam olma yolundan ayrı koyan değerlerden birinin de dil olduğu çeşitli vesilelerle dile getirilmektedir. Şairde insanın oruçta dikkat etmesi gereken en önemli halin dilini tutması olduğunu nasihat olarak dile getirmektedir:

Ne saâdet olasin leb-beste

Olasın dağdağadan vâreste

Bend urup râh-güzâr-ı dehenün

Ola âsûde diyâr-ı bedenün(165-166)

Şair, Hz. Peygamber'in kimi hadisinde karşımıza çıkan oruç ve sağlık ilişkisine bigâne kalmaz. Biricik evladına oruç tutmanın sağlığa ve beden güzelliğine sağlayacağı katkıları anlatma yoluna giderek kimi tavsiyelerde bulunur:

Ola zâtunda kesâfet nâ-yâb

Bula envâr-ı letâfet tef ü tâb

Hâne-i dil ola zulmetden dûr

Mâh-ı rûze-veş olasun meşhur(168-169)

4. Hac

İbranicede hag şeklinde olan bu kelime, “bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak” anlamına gelmektedir.⁵² Arapçada “gitmek,

⁵²Ömer Faruk Harman, “Hac”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIV. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 383.

yönelmek; ziyaret etmek”⁵³ anlamında kullanılan kelime, terim olarak Allah tarafından farz kılınan bir yolculuğu ve bu yolculuk esnasında ihrama girmek, Arafat'ta vakfeye durmak, tavaf ziyareti, Müzdelife'de konaklamak, Mina'da şeytanı taşlamak, saç tıraş etmek⁵⁴ gibi edimleri uhdesinde barındıran İslam'ın beş temel rüknünden birisi olarak anlamlandırılmıştır.

İslam'ın beş şartından olup Müslümanın yılın muayyen zamanında bulunduğu bölgeden kiblenin bulunduğu Mekke'ye yani Kâbe'ye doğru yola çıkıp Allah'ın evi olarak bin yıllardır bilinen mekânı yani Kâbe'yi ziyaret ederek Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyarette bulunarak yerine getirdiği kulluk vazifesidir. Yapılan işe hac dendiği gibi bu görevi deruhte edene ise hacı denir.⁵⁵ Bireyin İslam'ı kabul ve bu kabule uygun yaşamasının gerekleri çerçevesinde dizayn edilen bu ibadette temel esas, kulun Allah ile kuracağı ilişkinin toplumsal ilişkiler çerçevesinde madden ve manen kuruluyor olmasıdır. Zira İslam, Allah'a teslim olmayı ifade etmektedir. Müslüman birey, bireysel ibadetlerden sorumlu olmakla beraber, hac gibi topluluk hâlinde gerçekleştirmesi gereken ibadetleri yapmakla da yükümlüdür. Bu yönü itibariyle hac, diğer ibadetlerden farklıdır. Hac ibadeti ile Allah, ulûhiyet ve rububiyet tevhidî bakımından yeryüzüne tecelli ediyor olmasıdır.⁵⁶ Zira bu ibadetin uhdesinde mekân, önemli olmamakla beraber cem olmanın, bir olmanın, farklılıkların

⁵³Ömer Faruk Harman, “Hac”, 385.

⁵⁴Bakara, 2/158, 196-203; Âl-i İmrân, 3/96-97; Mâide, 5/1-2, 95; Hac, 22/25-30, 33-37.

⁵⁵Salim Öğüt, “Hac İle İlgili Fıkhî Hükümler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIV. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 389-91.

⁵⁶Hayrettin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 17.

aynileşmesi değerinin inşası önemli bir değerdir. Zira kutsal mekân bizatihi mekâna yüklenen anlamla bütünleşik bir hâl arz etmektedir. Bu sebepten Allah kutsal mekânın her seferinde insan eliyle yeniden keşfini ve kuruluşunu sistematize ettirmektedir.⁵⁷

İslami kaynaklara göre hac, Hz. Âdem zamanına dayanan bir ibadettir. Kadim geleneklerden elde edilen kimi bilgilere göre Allah'ın evi olan Kâbe evvela Hz. Âdem tarafından tavaf edilmiştir.⁵⁸ Kur'an'da zikredilen bilgiye göre Allah'ın evi olan bu beyt-i atik daha evvel de vardı ve Hz. İbrahim ve İsmail söz konusu bu var olan yapının temellerini ortaya çıkararak binayı bu temeller üzerinde yükseltmiş ve bunun etrafında yeni bir yaşam alanının sağlıklı ve kalıcı bir hâle gelmesine olanak sağlamışlardır.⁵⁹

Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in sünnetine göre şehâdet, namaz ve oruç gibi hac da İslam'ın beş temel şiarındandır. Bu sebepten tefsir ve hadis kitaplarında hac ile alakalı çok fazla malumat yer almaktadır. Hz. Peygamber zamanında yapılan ilk hac, Hicret'in 10. (632) yılında yapılan hacdır.⁶⁰ Bu farziyeti ile beraber haccın rükünlerinin ve tadil-i erkânının bizzat Hz. Peygamber tarafından belirlendiği hacdır. Bu dönemden itibaren çeşitli eserlerin içerisinde hac ile alakalı çok fazla malumata yer verilmiştir. Zaman içerisinde edebiyatımızda hac ibadetini ve kutsal mekânı ve bu mekânda icra edilen ibadetlerin ele alındığı müstakil manzum veya mensur

⁵⁷Mustafa Özel, *Kur'an-ı Kerim'de Hac*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011),6-28.

⁵⁸Ali Bakkal, "Hz. İbrahim", *Birinci Hz. İbrahim Sempozyumu*, (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997) 126.

⁵⁹Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, "İslam'da Hac", çeviren. M Akif Aydın, *İslam Tetkikleri dergisi*, 8/1-4, 1984, s.127-128.

⁶⁰Abdülkerim Özeydin, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIV. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996),399-400.

“menâzil-i hac” ve “menâsik-i hac” tarzında eserler ortaya konmuştur.⁶¹

Nâbî oğlu için kaleme aldığı bu manzum nasihatnamesinde hac ibadetinin erkânını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Zira şair, bireyin kendisi dışında var olan başka dünyalardan haberdar olması maksadıyla⁶² haccı önemsemekte ve insan hayatının bir yolculuk esası üzerine kurulu olduğu gerçeğini yol ve yolculuk metaforu çerçevesinde ele alır. Şair, ilgili konuyu 37 beyitte ele almaktadır.

Ka’beden gayrı yere itme sefer

Sefer-i beyhudedür nâr-ı akar (171)

İslam medeniyeti açısından önemli bir mekân olan ve Allah’ın evi olarak da adlandırılan Kâbe Müslüman dünyasının merkezi konumundadır. Söz konusu mekân hem şeref sahibi hem de buraya ziyarete gelenlere şeref bağışlayan bir mekândır. Bu sebepten Müslüman bir şahsın dünya Müslümanlarının buluşma merkezi konumunda bulunan bu mekâna bigâne kalması söz konusu olamaz:

Ka’be beytü’ş-şeref-i a’zamdur

Nokta-i dâire-i âlemdür(172)

Merkez-i dâire-i âlem-i hâk

Başına devri der anun eflâk (181)

Kâbe, Müslümanların kıblesidir. Kendisine yönelerek namaz kıldıkları yerdir. Bu kutsal mekân, hem insanlar için hem de cümle melekler için kible görevi görmesi sebebiyle tarihin bütün

⁶¹Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Karataş, “Nâlî Mehmed Efendi’nin Menâsik-i Hac Manzumeleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42/1, (2012):77-94

⁶² Ahmet Rıfat Geçioğlu, “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (2016): 226.

dönemlerinde fazlasıyla değer bulmuştur. Zira bu mekân, öteden bu yana İslam medeniyetinin kurucu mekânlarının başında gelmektedir:

Ka'be'dür kıble-i mülk ü melekût

Pâye-pîrâ-yı serîr-i nâsût (173)

Ka'be'dür secde-geh-i ins ü melek

Ka'be'dür hazmede-i tâk-ı felek (177)

Akabinde şair hac erkânını teşkil eden özellikleri ele alır. Ele aldığı mesellerin başında Hz. Hacer'in susuzluktan kavrulan İsmail'in susuzluğunu gidermek maksadıyla çıkmış olduğu ve gelgitlerden oluşan kısa aralıklı yolculuğunu ifade eder. Sa'y yedi sefer gidip gelmenin genel adıdır. Bu yapılan eylemin kıymetini ortaya koyan şair, meseleyi sıcaktan ve ışıktan kavrulan bireyin gözlerinin dermanı olarak bu yolculuk esnasında gelinip gidilen ya da kutsal bir dava uğruna çiğnenen toprakla yapılan eylem arasında bir bağ kurmaktadır:

Sürmedür dîdeye hâk-i mes'â

Sâha-i Merve tarab-gâh-ı Safâ (187)

Hac ve zezem arasında var olan bağlantı hac ibadeti ve hacı açısından fazlasıyla önemlidir. Zira sa'y esnasında Hz. Hacer'in İsmail'in susuzluğunu gidermek maksadıyla attığı her bir adım karşılığında Allah'ın İsmail'e ve dolayısıyla Hacer'e verdiği ödülü ifade etmektedir. Müslümanlar bu görevi ifa ederek bu kazanımdan hâsıl olanı elde etmek istemektedirler.

Olmış âmade-i tathîr-i usât

Çâh-ı Zemzem'den akan âb-ı hayât(188)

Hac, bireyin temizlenmesi ve yeniden var olması çerçevesinde iman edenler tarafından önemsenmiştir. Arafat'ta tövbeyi etmeyi ve

günahlarından arınmayı mutluluğa kavuşarak huzur ve saadet bulmak olarak ifade etmektedir.

Yazmada afv-ı me'âsiye berât

Satr-ber-satr-ı sufûf-ı Arafât

Şüstedür anda olan nâme-siyâh

Olur âzâde esirân-ı günâh

Hep beyaza çıkar erkâm-ı siyâh

Yıkanur nâme-i a'mâl-i günâh (199-201)

Şair, şiirinin kimi beyitlerinde hac ile gönül arasında bir yakınlık ortaya koyarak haccın önemini belirtir. Zira insan bedeninin en kıymetli organı kalptir. Bu sebepten mutasavvıflar açısından hac ile seyr ü sülûk arasında bir yakınlık hâli söz konusudur.⁶³ İslami esaslara göre kalp aynı zamanda düşünmenin ya da akıl etmenin merkezidir.⁶⁴ İnsanın duyular aracılığı ile dizayn ettiği bilgi burada bir araya gelir ve anlam kazanır. Kalp ile kurulan ilişkinin bir diğer kaynağı da buranın Allah'ın bulunduğu mekân⁶⁵ olmasıdır.

⁶³Mehmet Demirci, “İbadetlerin İç Anlamı”, *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü-Makaleler*, (İstanbul: Vefa Yayınları, 2009),129-156.

⁶⁴Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım Yayınları),2000. cilt: 1,506.

⁶⁵“Ben yere göğe sığmam, ancak mümin olan kulumun kalbine sığarım” el-Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ*, (Halep: Mektebetü't-Türâsu'l-İslamî. Tarihsiz), cilt 2, 195,hadis no: 225; Osman Nuri Küçük, *Fususü'l-Hikem ve Mesnevi'de İnsan-ı Kamil*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 298. Burada ifade edilen durum tasavvufu fazlaca kullanılan afaki ve enfûsi ayetlerle alakalı durumdur. Bu sebepten tasavvuf meşrepleri buradaki ifadeden hareketle hakikati dışarıda ve içeride arayanlar olarak sınıflandırılmışlardır. Allah insanın içindedir ve yarattığı hakikatlerin yansımaları insanda onun mekânı olarak kabul edilen kalptedir. Dolayısıyla hakikati bu gerçeğin içerisinde aramak gerekmektedir. İfadesi bu anlayışı savunan Mevlana'nın şiirine şu şekilde yansımıştır. “Canının içinde bir can var, o canı ara dağının içinde bir hazine var, o hazineyi ara! Ara yürüyüp giden sufi gücün yeterse ara; Ama dışarıda

Ka'betullâh dil-i insân-ı kebîr

Hacer ol kalbe süveydâ-yı zamir(204)

5. Zekât

Artma, arıtma; övgü ve bereket” anlamalarıyla sözlüklerde karşılanan zekât, terim olarak Kur'an tarafından belirtilen⁶⁶ kişi veya sınıflara harcanmak maksadıyla zenginlerin malından alınan belli bir miktarı ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde namazla beraber anılan zekât, Müslüman olan kişinin malını arındırması maksadıyla önemsenen bir ibadettir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de çeşitli yerlerde açıkça dile getirilmiştir.⁶⁷

Kâinatın kuruluşundan itibaren zengin veya variyet sahibi insanlar, fakir veya muhtaç durumunda bulunan insanlara yardım etmesi hep teşvik edilegelmiştir. Kâinatın belli bir düzen içerisinde devamını sağlamak gayesi ile toplum içinde bir denge esasının böylece tesisi hedeflenmiştir. Zira tarihin bütün dönemlerinde devletler halkalarının mutluluğu için zengin ile fakir arasında var olabilecek uçurumu kapatmak ve tehlikeyi engellemek maksadıyla adımlar atmışlardır. Zekâtın farziyeti hususunda Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk döneminde inen ayetlerle bu durumun önemsendiği görülmektedir. Zira insan hayatın her alanında Allah'a

değil, aradığını kendinde ara!” Mevlana Celaleddin-i Rumî, *Rubaiyyatlar*, çeviren M. Nuri Gençosman, (Ankara: MEB Yayınları,1974), 11.

⁶⁶Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihat edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. (Tevbe, 9/60)

⁶⁷Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin. (Bakara, 1/43), Ailesine namaz ve zekâtı emrederdi. Rabbinin katında da hoşnutluğa ulaşmıştı. (Meryem, 19/55). Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, Resule itaat edin ki size merhamet edilsin. (Nur, 24/56).

kul olduğunu asla unutmayacaktır. Varlık ile şımarmayacak, yokluktan dolayı da isyanda bulunmayacaktır. Varlık ile yokluğun arasında var olan değer farkının varlık üzerinde kurgulandığı bu durumunda bir imtihan nedeni olduğunun farkına varmayan insanların mal ile olan imtihanlarına sadaka ve zekât ile her dinde davet edildikleri bir vakadır. Malın temizlenmesi, ruhun temizlenmesi anlamında ele alınmaktadır. Bu durumda insan, maddi olanı yeni bir zeminde kurmayı ve bu sebeple toplumsal olanı inşa etme derdine düşmeyi görev bilmektedir. Paranın tedavüle girmesi anlamına gelen zekât, metanın dolaşımını sağladığı gibi onu ulaşılır kılarak manevi değer merkezinin oluşumuna imkânlar sunmaktadır.

Nâbî, Hayriye'nin hemen baş kısmında İslam'ın şartlarını anlatmış olduğu şiirinde zekâtta 61 beyitte bahseder. Şair, bu bölümde zekât ve sadakayı bir arada ele almaktadır. Zira İslam dininin temel şartlarından olan zekât farz bir ibadet iken sadaka sünnet olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte her iki eylem, şair tarafından birbirini tamamlayan temel öğeler olarak kabul gördüğünden bir başlık altında ele alınmaktadır.

Bu beyitlerin tamamında zekâtın verilmesinin gereklilikleri ve sebepleri üzerinde duran şair, zekâtın insanı manen ve madden temizlediğini, insanın malında var olan Allah'a ait hakkın sahibine ödenmesi neticesinde elde edilecek olan huzurun insanın ruh dünyasında meydana getirdiği zenginlikten bahsetmektedir:

Zimmetinde koma bir habbe zekât

Vir k'ola mâye-i hayr ü bereket

Hakkıdır hazret-i Hak'un ol mal

Sen dahı itme edâda ihmal

Çünkü itmiş seni Hak ehl-i nisâb

Sen de it tezkiye-i mâla şitâb

Fukarâ hakkıdur imsâk itme

Pâk iken mâlunı nâ-pâk itme

Emr-i Hâk üzeresin itdükçe edâ

Birine on virür anun Mevlâ (208-212)

İnsanları zengin ve fakir olarak sınıflandırmak mümkündür. Her iki grubunda içinde bulunduğu hâl geçicidir. Zira ne malın sahibi olduğunu düşünen zengin mutlak sahiptir ne de fakir olan her daim ve durumda bu hâl üzerine kalacaktır. Bu değişkenlik hâlinin insanın eliyle olması kulluk yani kendisine emanet olarak verilen değer gerekliliğe yere ulaştırılması veya harcanması hususunda memur edildiğinin farkında olarak adımlar atması gerekir. Zaman zaman da Allah tarafından çeşitli vesilelerle de sınanmaktadır. İnsan yeryüzünde kendi beden zenginliği dâhil sahip olmuş olduğu bütün şeyler onda emanettir. Ve elbette bu zenginliğin kaynağı Allah'tır. Bu sebepten çeşitli nedenlerle senin uhdene verilen malın Allaha ait olduğunu düşünerek kulluk bilinci içerisinde onu başkasıyla paylaşma yoluna gitmelisin. Vakti geldiğinde belirlenen miktarı yani mallında bulunan fakirin hakkını bi hakkın teslim ederek sosyal düzeni korumalısın. Aksi takdirde kulluk görevini yerine getirmediğin gibi, Allaha isyan etmeye de kapı araladığın anlamına gelen kimi adımlar atmış olursun ki bunun akabinde musibetler birer uyarıcı olarak seni bulur:

Seni ignâ iden Allah-ı Kadîr

Eylemiş anı hikmetle fakîr

Eyleme ketm-i hukûk-ı fukarâ

Senesi geldiği dem eyle edâ (218-219)

İslam'ın beş temel şartından olan zekât, zengin Müslümanın Kur'an'da zikredilmiş sınıflardan birine karşı malından vererek yerine getirdiği bir ödevdir. Zira zekât bu anlamıyla farzdır. Oysaki sadaka zenginin verebildiği bir mal olabildiği gibi çeşitli kazanımlardan sunabileceği kimi değerleri de ihtiva etmekte olup fakir tarafından da verilebilmektedir. Bu durumda şair bu her iki hâl yani zekât ile sadakanın birbirini tamamladığını ifade etmektedir.

Sadakât ile kıl itmâm-ı zekât

Fer'idür asl-ı zekâtün sadakât

Fazlına yok sadakâtün gâyet

Çok bu ma'nâyı müeyyed âyet (220-221)

İnsan her hâlin ve dönemin bilincinde olmalı, hayatı bir anın değeri çerçevesinde yaşamalı, kendisine verilen nimetin farkına vararak kendisinin gayrısında var olan hâli anlama yoluna gitmelidir. Zira insan ve dünya hayatı geçiciliği, yapılanlar ise kalıcılığı ifade eder. Bunun da farkında olan insan kapısına gelen fakire Hz Peygamber'in hadisinde rivayet edildiği üzere iyilik ve merhamet⁶⁸ duygusuyla hitap etmelidir. Bu kıstası önemseyen şair, bu durumu oğlu için kalıcı bir nasihate dönüştürmektedir.

Fukâraya nazar-ı merhamet it

Ünf ile etme sühân mekremet it

⁶⁸İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez. El-Buhârî, *Kitabü'l-Cenâiz*, tahkik. Muhammed Zuhayr B. Nasır en-Nasır, (Darü'l- Tavki'n-Necât, 1.bsk, 1422), cilt:8, 7.

Bezl kıl mâlunu muhtâçlara

Ni'meti Hakk'ı yidür açlara (231-232)

Toplumun temel saiki, maddi olanın dolaşıma girmesi ve maddi olanın paylaşılr olması üzerine kuruludur. Zira istiab edilememiş bir toplumsal alan, bireyin farklı ruh hâline bürünüyor olması anlamına gelmektedir. Bu durumda maddi olanı uhdesinde bulunduran insan, kendisini Kur'an'ın ifadesi ile müstağni addedecek, bölüşümden ve paylaşımdan kaçınacaktır. Şair bu durumu nafil ibadet olarak oruç tutmak ile sadaka arasındaki kıyasta sadakaya taraf olarak dile getirmektedir.

Bâbunı maksad-ı dervîşân it

Mümkün olduğu kadar ihsân it

Tutmadan nâfile her rûz sıyâm

Hayırdır câyi'i itmek it'âm (233-234)

İtmeden Ka'beyi her sâl şitâb

Hayırdur virsen eger teşneye âb (236)

Aslında zekât ve sadaka vermek zengin için Allah'ın kendisine vermiş olduğu emanete sahip çıkıp onu hakkıyla sahibine ulaştırmanın mutluluğu söz konusudur. Bu durumda kişi yaptığı bu ibadet ile şükürde bulunma vazifesini yerine getirdiğinden fazlasıyla mutlu olacaktır. Zira her şeyin teşekkürü cinsi iledir anlayışı, Allah'ın zengine verdiği malın şükrünün de ancak sadaka ve zekât ile mümkün olacağı gerçeğini akla getirmektedir:

Dahı esbâb-ı teşekkür çokdur

Şükre ni'met gibi gâyet yokdur

İremez akl-ı beşer hikmetine

Eylemez şükr-i vefâ ni'metine(260-261)

SONUÇ

Müslümanların hayatında iki önemli değerden biri iman diğeri ise ibadettir. *Hayriyye*'de merkeze oğlunu koyan Nâbî, eserin hemen başında oğlunun eğitimine İslam'ın Şartlarını anlatmakla başlar. Bu anlatımın altında yatan temel neden Müslüman bir babanın soyundan yine Müslüman bir evlat ile devam etmesini sağlamaktır. Babanın temel gayesi kendisine hayır duada bulunabilecek bir evlat yetiştirmektir.

Nâbî, eserinin hemen başında yer alan bu kısımda İslam Dinin şartları arasında kabul gören beş temel ilkeyi Kelime-i şهادet, Namaz, Oruç, Zekât ve Hacı bütün ilke ve değerlerine bağlı olarak ele almaktadır.

Soyut olan durumu somut değer haine getiren ibadet kavramı İslam'ın şartları olan kelime-i tevhid, namaz, oruç, hac ve zekât ile somutlaşmış ve bireysel ve toplumsal bir hâl almıştır. İslam tarihi boyunca İslami ilimler ve edebiyat sahasını yakından ilgilendiren bu emirler ve insan çeşitli eserlerin konusu hâline getirilmiştir. İslam sahasındaki bütün edebî eserlerin içerisinde geniş bir kullanım alanı bulan bu ilkeler bu vesilelerle geniş bir kitleye ulaştırılmıştır.

Nâbî, evladı Ebu'l-hayr'a İslam dinin kabul edilmesinin yetmediğini zira imanın teorik değerden ibaret olduğunu bununla beraber dinin muamelat kısmının önemli olduğunu soyut olan imanın ibadetlerle somutlaştığını hatırlatır. İbadetleri kulluk bilinci içerisinde benimseyen insanın hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olacağını

özellikle vurgulayarak, insanın hangi saiklerden hareketle Allah ile kulluk ilişkisi kuracağını delilleriyle ortaya koyar. İslam'ın şartlarını belli bir sıra dâhilinde oğluna benimsetmeyi arzu eder.

Nâbî'nin oğlu Ebul Hayr Mehmet Efendi için kaleme aldığı manzum nasihatname türü olan Hayriye adlı eserinin sebep-i telif bölümünden sonra 173 beyitte İslam dininin beş temel şartını ele almıştır. Nâbî'nin dizelerinde ele aldığı bu hakikatler İslam dininin temel değerleri olup bireyin İslam toplumu içerisinde var olmasını sağlayan temel ilkelerdir. Allah aşkı ve kulluk esasları etrafında Allah'a bağlılığı ifade eden insan İslam dairesi içerisinde bu amelleri icra ederek dâhil olmaktadır. İslam'ın esas ve usullerinin temelini teşkil eden bu emirler çerçevesinde insan hayatının her döneminde kalıcı olan ve aynı zamanda korunaklı olan bir alan meydana getirme telaşındandır. Bu ilkelerle Allah'a yani kendisini yaratana yakın olacak ve onun tarafından kurtuluşun reçetesi konumunda bulunan korunaklı alan içerisinde yer alacaktır. Bu durumun farkında olan Nâbî, durumu çocuğu için kalıcı kılmayı ve bu maksatla bu beyitleri kaleme almaktadır. Sonuç olarak Nâbî, beyitlerinde İslam'ın beş temel ilkesine yer vererek çocuğunu ve toplumu hakikate davet etmeyi murat etmiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî. “*Keşfu'l-Hafâ*”, 2 Cilt Halep: Mektebetü't-Türâsu'l-İslâmî. Tarihsiz.
- Ahmet b. Hanbel. *Müsned*, thk. Abdullah Et-Turki, Müessesetü'r-risale, 1.Baskı. Kahire: 2007.

- Aslan, Murat. “Nâbî'nin Hayriyye'sinde Aile”, *Türk Dünyası, Dil Ve Edebiyat Dergisi/Turkish World, Journal Of Language And Literature* Issue: 44 (Güz-Autumn 2017), 57-82.
- Aydın, Abdullah. “Nâbî ve Vehbî'nin Nasihat Ederken Çocuklara Yaklaşım Tarzları”, *Osmanlı Mirası araştırmaları Dergisi(OMAD)*, 3/5 Mart, 1-11.
- Ayiş, Mehmet Şirin. “Semennûdî'de Zikir Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, 2016, 24-47.
- Bakkal, Ali. “Hz. İbrahim”, *Birinci Hz. İbrahim Sempozyumu*, Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997, 123-148.
- Beyhakî. *Şuabü'l-İmân*, Babu'z-Zekât, Tahkik. Abdulalî Hâmid. Darü'l-Selefiye el Hind, 1. Baskı. 2003.
- Büyükkaya, Hasan. *İlahi Dinlerde Oruç*, Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- C. C. Berg, “Oruç”, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: MEB Yayınları, Cilt: IX, 1997.
- Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur. “Savm Maddesi”, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Demirci, Mehmet. “İbadetlerin İç Anlamı”, *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü-Makaleler*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.
- Doğan, Hüseyin. *İslam İnanç Esasları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Kitabü'l-Cenâiz*, Tahkik. Muhammed Zuhayr B. Nasır en-Nasır, Darü'l- Tavki'n-necât, 1.Baskı. 1422.
- Ebu Davut, *Sünen-i Ebu Davud*, babu's- salat-ı vitr”, Tahkik. Şuayb el-Arnâvudî, Er-risaletü'l-Alemiye, 1.Baskı. Cilt 7, 2009.

- Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, Çeviren. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2014.
- Ebü'l-Hasan Eş'arî. *El-İbâne An Usûli'd-Diyâne*, Neşr. Hammâd el-Ensârî vd., y.y., Daru'd-dâveti's-Selefiyye, 1413/1992.
- Fahreddin, Er-Râzî. *et-Tefsirü'l-Kebîr*, Çeviren. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Ankara: Akçağ yayınları, 1998.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, 2016, 219-243.
- Gündüz, Şinasi. “Namaz ve Yahudilikte Günlük İbadet”, *İslâmi İlimler Dergisi*, 13/2, (Güz 2018), 215-238.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XIV, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı Ve İnsan*, Çeviren. M. Kürşat Atalar, Ankara: Pınar Yayınları, 2017.
- Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî. *Kitabu't-Temhidu'l - Evâil ve Telhisu'd -Delâil*, Tahkik. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: 1987.
- Kaplan, Mahmut. “Hayriyye-İ Nâbî'de Tipler”, *Millî Folklor*, 24/95, 31-44, 2012.
- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-İ Nâbî (2.B)*, Ankara: Akm Yayınları, 2008.
- Karaağaç, Hilmi. “İtikâdî Mezheplerde İman-İslam İlişkisi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2012, 103-120.

- Karabulut, Fuat. “Cibril Hadisi ve Eğitsel Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, 2012, 427-451.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Karapınar, Fikret, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, Oruç bana aittir...” Hadisi Örneği”, *Marife Dergisi*, 9/1, (Bahar 2009), 57-98.
- Karataş, Ahmet. “Nâlî Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac Manzumeleri”, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 42/1, 2012, 77-94
- Kırkıl, Harun. “Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmed Rıfat Bey ve Manzum İlmihali”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1/7, 2006, 433-475.
- Koca, Ferhat. “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kur'an-ı Kerim Meali, Çeviren. Hayrani A. - Muzaffer Ş., Ankara: DİB. Yayınları, 2011.
- M. Fuad. Abdulkaki, “savm”, *el-Mu'cemu'l Mufehresli el-Fazı'l-Kur'ani'l Kerim*, Kahire: Daru'l Hadis Yayınevi, 2007.
- Mevlana, Celaleddin Rumî. *Rubailer*, Çeviren. M. Nuri Gençosman, Ankara: MEB Yayınları, 1974.
- Muhammed Hamidullah. “İslam'da Hac”, Çeviren. M Akif Aydın, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 8/1-4, 1984, 123-162.
- Muhammed İdris, Şâfiî. *Er-Risale (İslam Hukukunun Kaynakları)*, Çeviren Abdulkadir Ş.-İbrahim, Ankara: TDV Yayınları, 2017.

- Muhammed Revâs. La'acî. *Fıkıh Lügati, (Arapça-İngilizce-Türkçe)*, Çeviren. Ayhan Ak, İstanbul: Ocak yayıncılık, 2012.
- Nâbî. *Hayriyye*, Yayına Hazırlayan. İskender Pala, İstanbul: Kapı Yayınları, 2009.
- Nureddin, Sabûnî. *el-Bidâye fi Usuli'd-Din*, Çeviren. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Olgun, Tahirü'l-Mevlevî. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul: Bilmen Basımevi, 1963.
- Öğüt, Salim. “Hac İle İlgili Fıkıhî Hükümler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XIV, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XIV, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özel, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm'de Hac*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Ragıb el-İsfahani. *Müfredâtü El-fâzi'l-Kur'ân*, Çeviren Abdülbaki G.-M. Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Sak, Albayrak Vesile. Nâbî'nin Hayriyye'sinde Hz. Peygamber, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4/2 2015, 584-598.
- Sönmez, Ferdi. “Namaz İbadetinin İcrasında Sünnetin Yeri”, *Bartın Üniversitesi. İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/6, 2016, 79-97.
- Sülün, Murat. *İman Amel İlişkisi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Şentürk, Lütfi. “İslam'da İbadet Kavramı Ve Namaz”, *Diyanet İlmi Dergi*, 33/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül) 1997, 19-28.
- Tatcı, Mustafa. *Yûnus Emre Külliyyâtı Yûnus Emre Dîvânı II -Tenkitli Metin-*, İstanbul: MEB Yayınları, 2005.

Topaloğlu Bekir – Yavuz, Yusuf Şevki – Çelebi, İlyas. *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Uludağ, Erdoğan. “Çocuk Edebiyatı Ve Klâsik Dönem Örneğinde Nâbî'nin Hayriyye'si”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic* Volume 4/7, 2009, 776-795.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım Yayınları, 2000.

EXTENDED SUMMARY

CONDITIONS OF ISLAM IN HAYRIYYE OF NABI

Nabi, who is among the important poets of 17th century, wrote a poetic sermonizing for his son, Ebul Hayr Mehmet Efendi by following the tradition. This work, which is compiled with the name 'Hayriyye', is composed of 1647 couplets and 35 titles. In this work, which begins with a poetic introduction, the poet rewired the five pillars of Islam in 6 parts and 173 couplets. Poet and poetical expression eastern literary tradition have an important place in eastern literary tradition. The poets of this field were very interested in poetic sermonizing since the first periods, by adopting an effective and permanent expression, which is inspired from Quran. As it is easily memorized and memorable, there are hundreds of works written in this genre from the 10th century to the present. Although each of them

involves different topics, the aim is to inform the individual and the society about different subjects and values.

In ‘Hayriyye’, which is one of these, works written with the aim of retraining the individual and the society and establishing a bond with the tradition, the poet passed on the main issue after giving information. Regarding the reason why such a work was written in the reason of copyright part. In this section where the main issue is discussed, the poet who emphasized faith and issue of Islam handled the worship and individual and social dimension of worship which is corpse form of abstract faith both in literary and in a mystical way. The poet begins with the Islamic confession of faith on the issue of five pillars of Islam. Then he deals with the different dimensions and values of salaah, fasting, pilgrimage one by one and finally the issue of zakat.

Each of this knowledge is in which Nabi handled on his verses and advised them to his son, is very important for both the individual and the society. Because it is impossible for an immature individual to establish healthy relationship with the other individuals like him. With reference to this idea, the poet gives some explanations to his son about his being and maturing. Heart is the home of God. For this reason, it is essential for the human to begin to life from the heart and to set a value from this point of view. The poet looking at the issue in terms of this thought, sets the subject on the concept of peace, because as it is stated in the sources, the faith is affirmation by the heart, namely the god’s invitation to the heart and of course his placement in the heart. According to the schools of thoughts in Islamic civilization, heart at is the center of life as much as the center of the

body. It is important that this center work according to the rules set by God. In order to make this understanding the center of his life, the poet expresses to his son that after internal purifying, it possible to design external world with the fulfillment of other conditions such as salaah, fasting, pilgrimage and zakat. Thereby he says that it also provides some opportunities for human maturation or taking a trip from Adam towards being a man. Considering that the salvation of the individual is an important requirement for the salvation of the society, the poet regarded the issue as important for all the children of the ummah in the person of his son.

As a result, Nabi in this work, which he wrote it as a poetic sermonizing, he wanted to invite his son and the society to the truth by placing five basic principles of İslam one by one. He accepts the principles of faith and worship, which have important place in the life course of Muslims as important pieces of a whole that completes each other. The first of these principles, which is considered the most important of life of every individual accepting Islam, that is Faith, while it is individual, placed in the heart that is related with the internal, worship is also one of the most important indicators of the bond that the individual has established with the other individuals. Just as the intention of prayer is not sports, the purpose of fasting is not to remain hungry. It is an undeniable fact that each of them has a social dimension as well as an individual dimension. This situation makes significant contributions to the individuals' development and existence on a healthy ground. The poet being aware of this fact gives importance and of course -in the person of his son- desires that all the young minds of ummah may find themselves, be acquainted with the

path of the prophecy and be a servant of the God in the context of these values.

L'HOMME DANS LA BIBLE ET LE CORAN

Araştırma Makalesi

Sabri Hizmetli*

Makale Geliş: 27.08.2020

Makale Kabul: 23.10.2020

Soi

Dans cet article, nous avons essayé d'étudier les différentes conceptions philosophiques et religieuses concernant l'homme et sa nature, son origine et sa création dans la Bible et dans le Coran. L'homme est la source de toute chose et de tout. Il est grand parmi tous ceux qui vivent dans le monde. L'homme les dirige et les sert pour son bien et pour faire respecter son esclavage et ses devoirs envers le créateur. Par conséquent, il est grand et excellent parmi tous ceux qui sont créés. L'homme n'est pas créé sans but; au contraire, il a été créé pour servir Dieu et pour connaître son entourage et pour connaître son entourage et les mondes des êtres vivants. Les religions, les courants philosophiques, les systèmes de pensée et les penseurs accordent une grande importance à la question de l'existence. Dans les temps les plus reculés, les anciens penseurs grecs Plotin, Aristote et ainsi de suite, des philosophes musulmans tels que Farabi, Avicenne et Averroès ont discuté du sujet de l'être sous tous ses aspects. Les philosophes ont généralement admis la distinction entre l'être et le corps. De même, ils divisent l'actif en parties possibles, obligatoires et impossibles. Le facteur le plus important pour ne pas être un thème très important est de prouver l'existence de Dieu. En fait, lorsqu'il travaille sur l'être Farabi, il dit que son but est que Dieu est l'être

* Prof. Dr., Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Üniversitesi Rektörü, Almatı, Kazakistan, sabrihizmetli58@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3116-7765.

Atıf için; Sabri Hizmetli, L'homme Dans La Bible Et Le Coran, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 441-482, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.2.04>

Copyright © 2020. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

obligatoire. Pour atteindre cet objectif, il essaie de rapprocher et de réconcilier la philosophie grecque et la pensée islamique.

Mots-clés: Allah, humain, Islam, Christianisme, Écriture Sainte, Coran

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'a Göre İnsan

Öz

“Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'a Göre İnsan” konulu makalemizde Hristiyanlık ve İslam'ın “insan anlayışlarını” temelinde ya da bu dinlerin kutsal kaynakları temelinde sunmaya çalıştık. Kitab-ı Mukaddes, dolayısıyla Hristiyanlık “sürekli geçiş, dönüşüm, oluşum, değişim, başkalaşım, yeniden oluşum ve evrim evreleri yaşayan karakterinde bir “insan” kabul etmektedir. Kökeni insandan başka varlık ya da hayvan olan insan türü, geçirdiği evrimler sonucunda “akıllı-düşünen insan” olmuştur. Bu insan, üstelik temiz bir yaratılışa var olmamıştır, asli günahlı günahkâr olarak bu dünyaya gelmiştir. Kur'an'ın insan anlayışı basit ve doğaldır. O'na göre, insan topraktan yaratılmıştır, taptaze bir Yaratılışa doğmuştur, kökü insandır-beşerdir; bir başka varlıktan-canlıdan insan varlığına dönüşmemiştir. Yalnızca kendinden sorumludur, başkasının günahını yüklenmemiştir. İlk insan Âdem'dir; insanlar da Adem'in ve Havva'nın evladıdır. İnsan, Allah'tan sonra, en yüce ve değerli varlıktır. Hristiyanlık ve İslam'ın insanla ilgili anlayış ve yaklaşımlarını Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'dan alıntıladığımız ayetlerle temellendirdik. Kutsal kaynaklı delillere dayalı görüş ve açıklamaları gerektiğinde yorumlamayı ve karşılaştırmayı da unutmadık.

Anahtar Kelimeler: Allah, insan, İslam, Hristiyanlık, Kitab-ı Mukaddes, Kur'an

Human According to the Bible and the Quran

Abstract

In this article, we have tried to study the different philosophized and the different religious conceptions concerning the human and his nature, his origin and his creation in the Bible and in the Quran. The human is the source of very thing and everything. He is large of the everyone in the world of

livings things. The human directs and serves them for his good and to enforce his slavery and his duties toward the creator. Therefore, he is being great and excellent among all being created. The human is not created aimlessly; on the contrary it was created to serve God and to know each other his entourage and to get to know those around him and the worlds of living beings. Religions, philosophical currents, thought systems and thinkers gave great importance to the question of existence. In the earliest times, the ancient Greek thinkers Plotin, Aristotle and so on, Muslim philosophers such as Farabi, Avicenna and Averroes discussed the subject of being in all aspects. The philosophers generally accepted distinction between being and body. Likewise, they divide the asset into possible, compulsory and impossible parts. The most important factor of not being very important theme is to prove the existence of God. In fact, when working on Farabi being, he says that his aim is God is obligatory being. In order to realize this aim, he tries to bring Greek philosophy and Islam thought closer and reconcile.

Keywords: Allah, human, Islam, Christianity, Bible, Quran.

PREFACE

L'Homme: Qui est-il?

Pour l'homme, il ya beaucoup de définitions qui s'opposent les unes aux autres. Laquelle d'elles est-elle juste? D'après nous, celle qui ne distingue pas les races, les couleurs et les appartenances de l'homme. Et selon Aristote qui cherche ce qui distingue l'homme d'animal, la définition la plus constante est celle qui précise que l'homme posséd la pensée en propre. Sinon il ya des définitions qui déterminent l'homme comme: bon être, mauvais être, bon humeur être ou mauvais humeur être, une sorte animale ou être d'origine animale et etc. Quoi

qu'elle en soit la définition, l'homme s'est soi-même défini par rapport à son essence et existence.¹

Alors qu'est-ce que l'homme? Quoi signifie en dehors d'être humain? Quelles sont les conditions qui ont formé l'homme? Quelles sont les situations dans lesquelles l'homme s'est formé comme un être humain tel qu'il est? Bien sûr, à travers des pages de l'histoire, il ya des réponses différentes à ces questions, comme il ya des imaginations différentes pour l'homme ou l'être humain. Il y'en a qui l'imagine comme la machine, ou animale raisonnable ou autre genre d'être. Le premier facteur extérieur, pour lui, fut Dieu dont il fut influencé et senti; c'est à cause de ce premier facteur qu'il est. Donc c'est Dieu qui l'a formé comme "*être humain*" tel qu'il est. Les informations et renseignements les plus anciens reconnaissent ce dont nous venons de parler.

De notre part, dans cet article, nous présenterons seulement les points de vue de deux religions traditionnelles: Le Christianisme et L'Islam, selon La Bible et Le Coran, leur source essentielle de croyance et de morale. Nous les regrouperons et montrerons les concepts différents et communs. Et nous soulignerons les idées ou les doctrines de certains philosophes chrétiens et musulmans; cela pour éclairer ou démontrer ce dont La Bible et Le Coran soutiennent concernant l'homme et ses attributs essentiels. Après avoir ainsi exposé les conceptions bibliques et coraniques, nous mettrons en place notre

1 Voir à ce sujet: Aristoteles (1996), (çev. Ahmet Arslan), İstanbul Sosyal yayınlar, Ankara; Ozcan, M., (2006), İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara; Esenyel, M. Zeynep, İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?; Kaftancıoğlu, Kaan Onur, İnsan Üzerine Bir İnceleme: İnsan Nedir? Dusbunbil.com/insan-üzerine-bir-inceleme-insan-nedir/; Etre humain-Wikipédia/fr.wikipedia.org/wiki/Etre-humain-(philosophie/

perspective propre à nous, comme nous comprenons, s'il est nécessaire, les affirmations de deux religions selon leur source révélée.

Cependant nous nous référerons aux versets coraniques plus que ceux de La Bible, étant donné que Le Coran est premièrement, selon la croyance des musulmans et l'opinion de la plupart des penseurs et des écrivains du monde de science, La Dernière Révélation divine descendue au Mohammad, le dernier Prophète de l'Islam. Deuxièmement Il est, d'après ces gens -là, plus authentiqué et conscient que La Bible, étant donné qu'Il est venu jusqu' à nos jours comme Il fut révélé au Prophète; et cela est contre en générale la croyance concernant l'authenticité et la véracité de la Bible qui a du de rencontrer du changement et de dérivation durant des long siècles après le Prophète Jésus.

Parallèlement à ces deux raisons citées, il ya une autre raison selon laquelle L'Islam est l'origine de toutes les religions traditionnelles et non-traditionnelles qui ont par des facteurs différents vu le jour ; l'Islam est la religion unique dont le nom cité par Dieu dans La Révélation Divine, lorsque le nom du "*christien-chritien*" ou "*le Christianisme*" n'est pas original; il a été utilisé après des siècles de la mort de Jésus. C'est à dire après le fait selon lequel Jésus fut, pour l'humanité, "*Jésus-Christ*". Quant on compare La Bible avec Le Coran, sous le jugement de la science, pourrions-nous découvrir la différence et même la divergence existante entre Deux Révélations et Deux Religions Celestes, comme l'a fait Maurice Bucaille (1920-1998) dans son célèbre livre "*La Bible et Le Coran et La Science*" (Paris 2001).

L'Homme Selon La Bible

D'après La Bible,² le Fils de Dieu plus grand que les anges; Le Seigneur est présenté comme placé au-dessus des anges en tant que Fils de Dieu et que Messie (Christ). Dans la Bible (Hébreux chapitre 1, et chapitre 2), après la parenthèse-exhortation des versets 1 à 4 du chapitre 2, c'est la même personne, mais présentée dans son humanité: Celui qui a été fait *"un peu moindre que les anges"*, mais qui est *"couronné de gloire et d'honneur"* d'une manière nouvelle, avec ce qu'appartient à l'homme réussite. Plusieurs versets sont donc consacrés à ce Fils de l'homme. Cette dignité de Fils de l'homme, l'objet des conseils de Dieu et sous les pieds de qui toutes choses sont assujetties, doit en effet être considérée dans son excellence. Dieu ne prend pas des anges pour la bénédiction et la domination futures, mais il prend un Homme et avec lui des hommes. Il n'est d'ailleurs plus question des anges dans le corps doctrinal de l'épître aux Hébreux, la suprématie de Jésus sur eux ayant été doublement établie.

Alors est posée la question : *"Qu'est-ce que l'homme? De tout temps l'esprit humain se l'est posée et". Il ne peut y répondre, d'où venons-nous? Où allons-nous? Par nous-même, il n'ya pas de solution à ces questions: il faut faire intervenir la Parole, Dieu, ses conseils, ses voies, l'homme s'examine, mais qu'il s'estime très haut ou très bas, il reste un "monstre incompréhensible".*³

² Il ya plusieurs traductions de la Bible; les traductions de la Bible en français ont pu être effectuées à partir du latin ou de l'hébreu pour l'"Ancient Testament", et du grec ou du latin pour le "Nouveau Testament". Les premières traductions réalisées ne sont pas toujours complètes.

³Voir plus de renseignements: Qu'est-ce que l'homme selon la Bible bibliquest.net/AG-nt19-Quest-ce-qu-lhomme-ME1982.htm; Job J: 17-19 et Psaume144:3.

Psaume 8 de La Bible est consacré au Fils de l'homme. Et voilà ce qui est révélé à ce sujet: “ *Tu l'as fait de peu inférieur aux anges, et l'as couronné de gloire et d'honneur; tu l'as fait dominer sur les œuvres de tes mains; tu as mis toutes choses sous ses pieds*”. L'âme inspirée médite en face de l'homme tel qu'il est maintenant, subissant les conséquences de la chute, les souffrances et la mort mais en même temps elle voit l'homme indépendamment de sa triste histoire; elle contemple l'homme selon le dessin de Dieu. Les sont magnifiques en force, mais seul l'homme a un “*esprit*” soufflé en lui par Dieu. Il n'en est pas ainsi des anges. Il n'y a pas d'autre créature que l'homme dont il nous soit dit qu'elle est l'objet de conseils particuliers de Dieu.

Il fallait que tout le reste de la création fut fait pour que l'homme fut créé, et Dieu dit: “*Toutes choses lui sont assujetties*”, livré à sa responsabilité lorsqu'il était dans l'innocence, l'homme est tombé, et maintenant c'est une créature déchue. Adam n'a pas pu jouir pleinement de ce que Dieu avait devant Lui à son égard dans ses conseils et ses dessins. Pourtant le conseil de Dieu demeurant; pourtant les paroles du Psaume demeuraient: “*Tu l'as fait dominer sur les œuvres de tes mains; tu as mis toutes choses sous ses pieds*”.

En plus, l'homme selon le dessin de Dieu, s'est le second homme comme chef d'une race nouvelle, le dernier Adam avec ceux qui sont “*tous d'un*” avec lui, des fils amenés à la gloire, pris du milieu des pécheurs et fait une nouvelle création. Ils ont cette vie de résurrection que la mort ne peut pas toucher; ils sont la réponse au désir de l'éternel amour divin.⁴

⁴Homme définition du dictionnaire levangile.com/Dictionnaire-Biblique/Définition-Westphal-2409-homme.htm

La semence d'Abraham, ce n'est pas seulement Christ, mais elle comprend les hommes qui lui sont associés. Ils sont ceux qui Jésus à la fois appelle "*ses frères*", parce qu'il est venu participer au sang et à la chair-et "*les enfants que Dieu lui a donnés*" parce qu'ils sont amenés à la gloire comme "*fils*". Et pour qu'il ne fut ainsi, il fallut sa mort; il fallait que lui soit consommé par des souffrances pour amener plusieurs fils à la gloire. Il prend le royaume, la domination universelle, non seulement comme fils de l'homme, mais comme fils de l'homme rédempteur, chef de notre salut, générateur d'une race nouvelle, des "*nés de nouveau*", *élus en lui avant la fondation du monde*".

Dans la foi chrétienne, l'homme a ses attributs caractéristiques individuels. Pour que les choses soient réalisées, il faut que des fils, tirés par le Père, soient amenés à lui par Jésus: "*Me voici, moi, et les enfants que Dieu m'a donnés*". Mais la foi devenue ce moment, que Lui attend au ciel et qui nous attendons sur la terre. Les cieux sont ouverts, et nous voyons Jésus dans la gloire. La patience de Dieu attend; nous sommes appelés à garder la parole de la patience de Christ. Nous trouvons force et consolation dans le fait que nous voyons Jésus la foi contempler dans la gloire Celui qui est descendu dans les profondeurs de la mort. "*Ayant été offert une fois pour porter les péchés de plusieurs, il apparaîtra une seconde fois, sans péché, à salut à ceux qui l'attendent*".⁵

Le mot "*homme*" est, dans la foi chrétienne, pris dans des sens divers, mais son emploi est si commun qu'il n'y a pas lieu de les définir longuement. Il désigne l'espèce à laquelle nous appartenons, par opposition aux espèces animales, il désigne également un individu de cette espèce; au sens restreint, il désigne le male, par opposition à la

⁵Hébreux 9:28.

femme. C'est à dire qu'en chrétienté l'expression "*homme*" est seulement consacrée au male (le masculin) et qu'on ne considère pas la femme comme "*homme*", en ce sens du mot. La femme, certes, dans l'histoire du christianisme et des chrétiens, n'a pas été pendant des long siècles traitée et considérée comme un être humain ou homme. Jusqu'au XXe siècle, dans le monde chrétien, il ya eu la discussion selon laquelle "*est-ce que la femme est homme et peut-elle-être considérée citoyenne*"? En Angleterre au XIXe siècle les intellectuels et les hommes de science discutaient ce problème dans leurs écrits et dans les quotidiennes comme les journaux.

Alors qu'en Islam, dès le début jusqu' à ce jours cette question ne fut pas en principe discutée telle quelle est. Par contre L'Islam en tant que la dernière religion révélée, dans les domaines de croyance, de morale et de l'adoration, ne fait pas distinction entre la femme et l'homme (masculin et féminin- mâle et femelle), en tant qu'être humain. Ils sont égaux devant les lois, les recommandements et les interdits, comme il ya d'équilibre entre les deux auprès de Dieu, comme les "hommes". Mais c'est la culture islamique influencée par la culture chrétienne grecque-romaine, qui distingue entre les deux et tient l'homme au-dessus de la femme. Le facteur essentiel de la situation actuelle de la femme dans des pays de musulmans et chez les communautés musulmanes est cette culture islamique traditionnelle qui domine depuis longue siècles dans la vie quotidienne des musulmans. Dans cette perspective culturelle islamique il se peut qu'il soit, d'après notre compréhension, l'influencé de deux religions: Le judaïsme et le Christianisme; c'est à dire qu'elle puisse plus particulièrement entrer chez les musulmans sous l'influence du Christianisme ou de la culture

chrétienne, qui fait distinction entre le male et la femelle, entant qu'être humain; l'homme est toujours supérieur à la femme. Cela est réalisé après les conquêtes islamiques dans les terrains des chrétiens et des juifs et après qu'ils commencent à vivre comme des voisins et des citoyens aux époques des Omeyyades et des Abbassides.

Aujourd'hui, l'un des problèmes très répandus et très importants chez les sociétés contemporaines est la distinction et l'inégalité entre le male et la femelle, entre le masculin et la féminine, entre l'homme et la femme, dans la vie quotidienne ou bien dans la vie sociale, culturelle, politique et économique. La femme n'est nul part égale à l'homme; elle est au deuxième statut, dans la deuxième catégorie et la deuxième personne. Elle ne possède pas encore ses droits d'être humain comme l'homme, de citoyenneté et de membre respectueux de la famille et de la société. La distinction entre la femme et l'homme continue dans nos jours aux milieux intellectuels et non intellectuels, civilisés et non civilisés; la femme n'est absolument pas équilibrée à l'homme; elle est toujours inférieure à l'homme.

Origine de L'Homme

L'homme fut longtemps considéré comme un être à part, distinct du reste de la création. Mais si ses aptitudes spéciales autorisent une séparation fondamentale entre lui et autres êtres vivants, les analogies indéniables de son économie physiologique avec celle des animaux à l'approcher de ceux-ci.

Selon la conception chrétienne, tous les êtres vivants furent considérés comme le produit de création spéciales, chacun selon son espèce; les espèces animales, nées par génération spontanée, étaient réputées fixes et immuables à travers le temps. Ces conceptions

s'appuyaient à tort sur interprétation abusive et erronée du récit de la création que nous trouvons dans la Genèse. Mais l'étude de la nature a montré qu'elles étaient absolument dépourvues de vraisemblance; il faut considérer le monde, non comme une scène où jouent des acteurs, mais comme un véritable laboratoire où s'élaborent progressivement des formes nouvelles. Les êtres vivants ont entre eux une parenté, à telle enseigne qu'on a pu imaginer qu'ils descendent purement et simplement les uns des autres et que leurs différences sont dues seulement à l'intensification, au cours des générations, des variations individuelles originaires sans importance.

Selon l'imagination chrétienne, l'homme apparaît comme un être évolué et tout à fait désadapté du point de vue naturel et animal. À travers du temps il s'est continuellement transformé et progressé. Il est l'aboutissement d'une lignée animale qu'il renie par tous ses caractères spécifiques. Aucune cause naturelle ne peut pas expliquer le désarmement de délicate, développement d'une lenteur incomparable la formation hypertrophique de son cerveau, etc. L'homme manifeste une décantation naturelle proportionnelle à une adaptation nouvelle: *“l'adaptation à la vie et à la vie consciente, et par là, à la vie morale et à la vie religieuse: il exprime une volonté expresse de Dieu à son égard”*.⁶

D'après la conception chrétienne, La Bible ne contredit en rien les principes évolutionnistes, et son *enseignement* conserve toute sa valeur et sa portée en dépit des éclaircissements que l'observation naturelle peut y apporter. Il est absolument vain, pour ne pas dire impie, de chercher dans La Bible une cosmologie et une anthropologie. Elle

⁶Genese 1, 26.

est d'ordre religieux et La Bible n'envisage l'homme que “ *dans ses relations avec Dieu*”. Le contexte, qui accompagne les déclarations bibliques, a simplement pour but de remettre au cœur avide d'être éclairé sur sa situation vis- à -vis de Dieu, de comprendre la portée religieuse de son enseignement spirituel: l'homme, créé comme le couronnement d'une création matérielle et animale est l'effet d'une volonté créatrice de Dieu. Au commencement, Dieu créa toutes choses; puis Il créa l'homme.⁷

Comme on voit bien, la Bible, en ce qui concerne l'homme et sa création, ne nous enseigne rien qui touche à la biologie générale ou à l'anthropologie; il n'est pas un seul verset qui ait la moindre prétention scientifique, mais il n'en est aucun qui n'ait une portée religieuse. Sous le vêtement figuré qui le langage impose à toute pensée, c'est cet enseignement religieux qu'il convient d'y chercher.

Quant à la création de la femme; elle est également présentée sous deux aspects différents. Dieu créa l'homme mâle et femelle, en sorte que la création d'Adam et d'Eve procéda d'un même acte créateur de l'Éternel. L'homme nomma les animaux avant que la femme fut créée; c'est d'une côté impaire de l'homme que Dieu créa la femme.

Ce récit symbolique ne prétend pas enseigner que la femme soit inférieure à l'homme, mais au contraire qu'elle a avec lui la plus étroite solidarité et qu'elle est la compagne normale et nécessaire de l'homme.⁸

⁷Genèse 1,26; 2,7;1. 1-31.

⁸Pour la création et situation de la femme selon La Bible voir: Genèse 1,27; 2,18-24; Matthieu 19, 5; Marc 10,7; Proverbes 31, 10-28; Ephésiens 5,31.

Nature de l'Homme

L'homme est, selon l'imagination chrétienne, en tant qu'être vivant, d'origine animale. Il possède un corps dont les caractères spécifiques sont: la situation verticale, la bimanue, la nudité, etc. Ce qui fait de l'homme un être à part, c'est la capacité conceptuelle dont il est doué; il peut abstraire ses conceptions de l'objet qui les a provoquées et conçues des relations entre des images abstraites. Par là s'ouvre, devant lui un monde nouveau: le monde de l'idée auquel préside l'intelligence. C'est la raison pour laquelle l'homme est "animal raisonnable" ou "raisonnable animal", comme définit Descartes.

Doctrines de l'Homme

Adam est le type de l'humanité: ce mot hébreu signifie "*l'homme*". Il apparaît dans La Bible comme le premier être vivant qui porte ce nom, mais non pas comme le seul être humain qui existe, puisqu'il est question ailleurs des filles des *hommes*. Sa nature propre, comme celle du reste de l'animalité, n'est qu'une poussière, mais il reçoit un don spécial qui ne provient pas de la terre; il est créé à l'image de Dieu.

Par son intelligence, *l'homme* dominera la création et, par l'appel de Dieu, il pourra devenir un être spirituel. En effet, par le fait même de la création spéciale dont il vient d'être l'objet, *l'homme* trouve deux voies ouvertes devant lui: l'une est la voie naturelle, l'autre est la voie divine. L'une la portera à poursuivre, avec le concours des capacités intellectuelles dont il est doté, l'évolution organique et naturelle qu'il devrait douter, et à régner pour son propre intérêt sur la création. L'autre l'invitera à dépasser le monde naturel et à continuer

l'évolution spirituelle que Dieu a amorcée en lui, s'affranchissant de la nature et régnant sur lui-même pour s'offrir à Dieu.

Dieu a confié à *l'homme* son image et *l'homme* a dégradé cette image, profitant, si lon peut ainsi dire du cadre et négligeant le portrait. Dieu laissa évoluer l'humanité sur le plan organique où elle était restée. Au sein de cette humanité, par un lent travail dont l'Ancient Testament nous apporte les échos, il sauva les restes de son image. Puis le moment venu, il tenta une nouvelle création, non plus organique, car la création organique avait réussi; non plus psychologique, mais purement spirituelle: ce sera la création du second Adam. Cette création n'est pas plus que les précédentes une création "*ex nihilo*", mais l'aboutissement d'une lente évolution, une intervention créatrice de Dieu dans le monde. Pleinement homme, puisqu'issu de la création organique et psychologique antérieure. Le Christ sera pleinement

Dieu, puisqu'il sera une création spirituelle venant directement du Créateur. Il est réincarnation de Dieu dans l'humanité; il est la restitution de Dieu à l'humanité.⁹

Cependant l'état de péché de l'humanité demeure: l'image de Dieu, à laquelle Adam avait été créé, ne peut plus être naturelle en l'homme. L'échec irréparable, et si le salut sera désormais, par amour mis gratuitement à la disposition de *l'homme*, ce salut sera conditionné par une naissance nouvelle qui le fera mourir au péché pour renaître à la vie spirituelle et divine.¹⁰

Quoiqu'on dise; l'homme est un être humain; être humain est un être vivant membre de l'espèce humaine. Il se différencie des autres

⁹Voir à ce sujet: Galates 4, 4; Marc 1,15; Genèse 3, 1-23.

¹⁰Romains 6, 1-23; Galates 5,25; 6,1.

espèces par son mode de déplacement biredé, son langage articulé, ses mains préhensiles et son intelligence développée.

L'Homme Dans Le Coran

L'homme dans Le Coran est le sublime être; il est maître de tous les êtres créés de toute espèce, aussi bien sur la Terre qu'aux ciels, de même de tous les êtres étant existé entre ces deux mondes (la Terre et les cieus). Il en va pour sa création: l'homme a sublime création entre toutes les créatures, y compris les anges et les djinns. Dieu a dit, dans la sourate at-Tin (le Figuier ou la figue) du Coran: “ *Par le figuier et par l'olivier! Par le mont Sinâi! Par cette cité sûre! Certes, Nous avons créé l'homme dans la forme la plus parfaite. Ensuite, Nous l'avons renvoyé au plus bas des degrés (à l'enfer)! Sauf ceux qui croient et qui font de bonnes œuvres; car une récompense sans fin leur est réservé...*”¹¹

Le Coran définit l'homme selon son statut d'être, de sa création, de ses attributs, de ses relations et de ses devoirs envers lui-même, envers son entourage et envers Son Créateur; Par exemple, à propos de l'homme, le Coran dit:

“ *Voici un Livre descendu (révélé); que ton cœur n'en soit pas oppressé, pour avertir par Lui, et comme Rappel aux croyants. Suivez ce qui vous a été descendu de la part de votre Seigneur; et ne suivez aucun maître en dehors de Lui. Combien peu vous réfléchissez!*”¹² “ *Et une mauvaise parole est semblable à un arbre mauvais déraciné de la surface de la terre, il manque de stabilité. Dieu affermit ceux qui croient par une parole ferme, dans la vie de ce monde et dans la vie*

¹¹Sourate at-Tin,95/1-6.

¹²Al-A'raf, 7/2.

future; tandis que Dieu égare les injustes, Dieu fait ce qu'Il veut. Ne vois-tu pas ceux qui ont remplacé la grâce de Dieu par l'incrédulité et qui établissent leur peuple dans la demeure de perdition. Dans l'enfer, ils seront brûlés. Quel détestable lieu de séjour".¹³ "Laisse-les manger et jouir de la vie et se complaire dans une fausse espérance, mais bientôt ils sauront! Nous n'avons détruit aucune cité qui n'ait eu un terme fixé. Nulle communauté ne devance son terme, ni le retarde."¹⁴

Le Coran fait connaître l'homme avec cette personnalité et caractère humaine et Il souligne ses attributs d'être humain comme: croyant, incrédule, muslim, sincère, pieux, véridique, trompant, réformateur, facteur d'ordre ou désordre, conscient ou inconscient, faible, moquant, mécréant, miséricordieux, oubliant, ignorant, pécheur, savant, sage, glorifiant, perdant etc.

Chez Le Coran, selon la croyance des musulmans, Le Dernier Livre Révélé, l'homme est plus grand que tous les autres êtres créés, y compris les anges et les djinns. Il fut présenté comme placé au-dessus des anges et des djinns, en tant que le calife de Dieu sur la Terre et le maître de l'Univers. Beaucoup de versets coraniques signifient la supériorité de l'homme à tout autre, en tant que l'être humain. Dieu dit: *" Dieu est Celui qui vous a soumis la mer pour qu'y vogue le navire, sur Son ordre, et pour que vous cherchez un peu de Sa faveur, peut-être serez-vous reconnaissants. C'est Lui qui vous a soumis ce qui est dans les cieux, ce qui est sur la terre, tout vient de Lui. En vérité, en cela il ya certainement des Signes pour un peuple qui réfléchit."*¹⁵

¹³Abraham, 14/26-29.

¹⁴Al-Hidjr, 15/ 3-5.

¹⁵Al-Djassiya, 45/12-13.

Plusieurs versets coraniques sont donc consacrés à la supériorité de l'homme. Cette supériorité fait partie des recommandements et des conseils de Dieu, et sous les pieds de qui toutes choses sur la terre et dans les cieux sont assujetties; ainsi cette supériorité doit-être considérée dans son excellence. Dieu a donc pris l'homme comme le maître ou seigneur de tout ce qui existe dans l'univers. C'est à dire la suprématie de l'homme sur les autres a doublement établie. Tout être créé et vivant dans l'univers a été soumis au service de l'homme; il l'utilise comme il veut et il peut, il le cultive comme il désire et il aime. Dieu dit:

*“ Il s'est déjà écoulé un laps de temps durant lequel l'homme n'était même pas une chose mentionnable. Nous avons créé l'homme d'une goutte d'un mélange de sperme et pour l'éprouver. Nous lui avons donc donné l'ouïe et la vue. Nous l'avons mis sur la voie droite qu'il soit reconnaissant ou ingrat. C'est Nous qui les avons créés et Nous avons fortifiés leur constitution. Mais lorsque Nous voudrons Nous les ferons remplacer par leurs pareils. ”*¹⁶

L'homme est, en convenant à son être et à sa création, et étant être par excellent, élu et distinct de tout le reste, le calife (représentant) de Dieu sur la Terre, comme le remarque Sourate al-Baqarah: “ Et lorsque ton Seigneur dit aux anges: “ Je vais établir un vicaire sur la Terre.” Ils dirent: “ Vas-Tu y établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang pendant que nous célébrons Tes louanges en Te glorifiant et que nous proclamons Ta sainteté”? Il dit: “ Je sais, certes ce que vous ne savez pas ”.”¹⁷

¹⁶Al-Insan, 76/1-3, 28.

¹⁷Sourate al-Baqarah, 2/30.

L'homme est, selon Le Coran, le gouverneur des mondes, le seigneur des créatures, l'auteur des actes et des mouvements volontaires, le représentant de Dieu sur la terre et parmi les êtres humains, les animaux de toutes espèces, les jeuns et les autres par ses attributs, le pouvoir et les aptitudes dont il possède.

Dans la foi islamique donc, l'homme possède des attributs caractéristiques individuels pour améliorer ses devoirs, ses actes et ses responsabilités. L'homme est évidemment puissant, libre à ses actes et à ses décisions prises; il agit comme il veut et comme il peut. Il n'est pas obligé à faire ce qu'il ne veut pas faire. Cependant il est responsable devant Dieu de ses actes, puisque la responsabilité fait partie des attributs caractéristiques de l'homme. Il doit répondre à tout ce qu'il a fait pendant toute sa vie dans ce monde d'examine.

D'après Le Coran, Dieu a mis l'homme au-dessus de tout reste, donc tout est à son ordre et son service. Il est venu pour améliorer, développer et changer son entourage, la nature et le monde où il vit. Tout être doit lui obéir et servir pour qu'il accomplisse sa responsabilité.

Dieu a ordonné aux êtres créés obéir à l'homme (Adam), même à lui se prosterner (sadjda):

*“Et alors que Nous avons dit aux anges: “ Prosternez-vous devant Adam! “Ils se prosternent à l'exception d'Iblis qui refusa et il était au nombres des ingrats”.*¹⁸

Origine de l'Homme

L'homme est, dans Le Coran, considéré comme un être à part, distinct du reste de la création. Certes il est autre par ses attributs, par

¹⁸Al-Baqarah, 2/34. Iblis est le nom du diable ou de Satan.

ses talents et organes, par sa mission et ses devoirs dont il doit accomplir en tant qu'être humain responsable et maître de l'univers. Sa responsabilité l'oblige à posséder des facultés ou des aptitudes et des organes spéciales qui autorisent une séparation fondamentale entre lui et autres êtres vivants.

À ce sujet, il ya beaucoup de points communs avec la conception chrétienne, d'autant plus que La Bible, elle aussi, connaît la suprématie de l'homme sur le reste et le considéré un être à part, distinct de la création. Mais l'étude de la nature et d'origine des êtres vivants a montré qu'il ya de vraisemblances entre des espèces des êtres créés, et que le monde est comme un laboratoire ou chaque être se montre tel qu'il est et joue son rôle fixé.

L'origine de l'homme est, selon Le Coran, de la terre, ou de l'argile. “ *Vous êtes tous d'Adam et, Adam est de la terre* ” aurait dit Le Prophète Mohammed. Il n'est nul, et il fut créé du néant; il fut créé par Le Créateur. Il possède une nature propre et que son origine est aussi propre; il n'est pas venu ou descendu à ce monde comme pécheur. Il n'ya donc pas le péché original; chaque homme ou individu est responsable de soi-même, non pas d'autrui, comme il est responsable de ses actes volontairement accomplis.

À ce sujet, Le Coran contredit théoriquement et catégoriquement La Bible et refuse la conception chrétienne de péché original.

Nature de l'Homme

L'homme est, d'après Le Coran, en tant qu'être humain vivant, d'origine humaine et possède une nature humaine. Il n'est donc pas un être d'origine et de nature animales. Il possède un corps matériel-

physique et un être spirituel à part. C'est à dire qu'il a été composé du corps et d'esprit, spéciales à lui. Donc l'homme est un être à part, doué de corps et d'un être spirituel. Et voilà l'homme! Le seigneur des univers, des mondes et de tous êtres vivants sur la terre et dans les cieux; il a une nature humaine et propre, particulière à lui. Il n'est pas parvenu au monde avec un péché et une nature non propre. Selon Le Coran, personne n'est né pécheur et non plus responsable du péché d'autrui.

Création de l'Homme

Au sujet de la création de l'homme, Le Coran s'exprime sa doctrine d'une sorte très nette, en se disant que l'homme fut créé de néant. Quand Le Créateur le Plus Puissant voulut une chose: Il dit “*Sois*”, et puis “*il est*.” Le Coran contredit en principe la doctrine évolutionniste que La Bible reconnaît. Car la *doctrine* biblique de création de l'homme, est évolutionniste et accepte une sorte de transmission de l'animale. A lorsque selon Le Coran l'homme est créé en tant qu'être humain dans une nature humaine spéciale à lui; il n'ya donc pas d'une transmission et d'évolution quelconques. L'homme est toujours homme, il est de genre humain, son origine n'est absolument pas origine animale quelconque.

À ce sujet, Le Coran parle longuement de la biologie et d'anthropologie, comme on voit clairement dans les versets suivants; ainsi des procédures de création de son développement et de ses formes successives. Tout cela est contre la conception de La Bible, qui ne nulle part parle de la biologie et d'anthropologie, au sujet de la création de l'homme.

Selon Le Coran, c'est Dieu qui a créé l'homme dans une forme spéciale, distinct du reste, comme Il a créé les autres êtres vivants dans

leurs formes spéciales à eux, comme en espèce animale, djinns, anges etc.

Dieu créa l'homme mâle et femelle, comme désignent plusieurs versets du Coran, en sorte ou forme de la création d'Adam et d'Eve; c'est à dire l'homme a été en même temps créé mâle et femelle, non l'une après l'autre ou bien l'un de l'autre; la femelle n'est donc pas sortie du mâle; c'est à dire la femme (Eve) n'a pas été créé de l'homme ou du masculin (Adam), comme la revendique certains documents culturels rationnels.

Maintenant, d'après nous, il convient de citer les versets du Coran, parlant de la création de l'homme pour savoir directement la conception coranique:

*“ Nous vous avons créés, puis façonnés, puis, Nous avons dit aux anges: “ Prosternez-vous devant Adam”. Ils se prosternèrent, à l'exception de Satan, qui n'a pas été de ceux qui sont prosternés. Dieu dit: “ Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner lorsque je te l'ordonne? Satan répondit: “ Je suis meilleur que lui. Car Tu m'as créé de feu, alors que Tu l'as créé de l'argile ”.*¹⁹

*“ Il a créé les cieux et la terre, en toute vérité. Il est très élevé au-dessus de ce que les infidèles Lui associent.” “Il a créé l'homme d'une goutte de sperme, et voici un disputeur (adversaire) déclaré. Il a créé pour vous les bestiaux. Vous en retirez des vêtements chauds, des profits divers et vous vous nourrissez de leur chair.” Il a créé pour vous des chevaux, des mulets, des ânes, pour vous servir de monture et pour l'apparat.” “Et Dieu a créé aussi ce que vous ne savez pas.”*²⁰

¹⁹Al-A'raf, 7/11-12.

²⁰Al-Nahl, 16/3-5,8.

“ Nous avons créé l’homme d’une argile crissante prise d’une limon fétide. ” “Quant aux djinns, Nous les avons créé, auparavant du feu de la fournaise ardente.” “Quand ton Seigneur dit aux anges: “Je vais créer un être humain d’une argile crissante prise d’un limon fétide. Et que Je l’aurai formé et que J’aurai soufflé en lui Mon esprit, vous vous jetterez devant lui et vous prosternerez. Tous les anges se prosternèrent donc ensemble, à l’exception de Satan (Iblis) qui refusa d’être au nombre des prosternés. Dieu dit: Satan! Pourquoi tu n’es pas au nombre de ceux qui se prosternent?” Il répondit: Je n’ai pas à une posterner devant un humain que Tu as créé d’une argile crissante prise d’un limon fétide.”²¹

“ C’est Lui qui vous a créés de terre, puis d’une goutte de sperme, puis d’un grumeau de sang coagulé (ou bien d’une jonction sanguine ou poussière). Il vous fit sortir du sein de vos mères, à l’état des petits enfants, vous parvenez ensuite à la force de l’âge et ensuite vous vieillissez. Certains d’entre vous meurent plus tôt. Ainsi vous parvenez à un terme fixe. Peut-être que vous vous comprenez. C’est Lui qui fait vivre et mourir. Quand Il décide une chose, Il dit seulement : “sois!” et elle est.”²²

“ Nous avons créé l’homme de l’argile fine. Ensuite Nous l’avons fait une goutte de sperme déposée dans un lieu sûr. Puis, de cette goutte de sperme Nous avons fait un jointif puis, du jointif Nous avons créé un morceau de chair puis du morceau de chair Nous avons créé des os; puis Nous avons revêtu les os de chair. Ensuite Nous en avons formé une autre créature. Béni soit Dieu, le meilleur des

²¹ Al-Insan, 76/1-3,28.

²² Al-Moumin, 40/67-68.

créateurs. Ensuite, après cela vous mourrez surement. Ensuite vous serez ressuscités le jour de la Résurrection. Et Nous avons créé au-dessus de vous sept voies (cieux ou sept planètes). Et Nous ne sommes pas inattentifs à la création. Nous avons fait descendre du ciel l'eau, avec mesure; puis Nous l'avons maintenue sous la terre, mais Nous pouvons la faire disparaître. Au moyen de cette eau Nous avons produit pour vous des jardins de palmiers et de vignes, où il ya pour vous beaucoup de fruits que vous mangez."²³

*“ O vous les hommes! Si vous êtes dans le doute au sujet de la Résurrection des morts, sachez que c'est Nous qui vous avons créés de poussière, puis d'une goutte de sperme, puis d'un jointif, puis d'une masse de chair formée ou sans forme, pour vous tout expliquer clairement Notre puissance ou l'acte de la création. Nous épousons dans les matrices ce que Nous voulons jusqu'au terme fixé, puis Nous vous en faisons sortir tout petits enfants, pour que vous atteigniez plus tard votre maturité. Il n'est parmi vous qui meurent (encore jeunes) tandis que d'autres vivent jusqu' à l'Age de la décrépitude au point de ne plus rien savoir de ce qu'ils savaient autrefois. De même, tu vois la terre desséchée; mais dès que Nous y faisons descendre de l'eau, elle remue, elle gonfle, elle fait pousser toutes sortes de belle espèce de plante.”*²⁴

*“ Dieu a créé d'eau tout animal. Les uns rampent sur leur ventre, certains marchent sur deux pattes, d'autres sur quatre. Dieu crée ce qu'Il veut En vérité, Dieu est tout puissant.”*²⁵

²³Al-Mouminoun, 23/12-19

²⁴Al-Hajj, 22/5

²⁵Al-Nour, 24/45.

“Il a créé les cieux et la terre en toute vérité. Il enroule la nuit sur le jour et le jour sur la lune. Il a assujetti le soleil et la lune en sorte que chacun de ces astres poursuit sa course jusqu’au terme fixé. N’est-il point tout Puissant, l’indulgent par excellent?” Il vous a créés d’une même personne dont Il a tiré ensuite, pour elle une épouse. Parmi les troupeaux, il vous a accordé huit éléments de couples. Il vous a créées dans les entrailles de vos mères; création après création dans trois ténèbres. Tel est Dieu, votre Seigneur; La royauté Lui appartient. Il n’ya d’autre divinité que Lui. Comment donc vous détournerez-vous (de Lui).”²⁶

“ Il a créé l’homme. Il lui a appris à s’exprimer. Il a créé l’homme d’une argile semblable à celle utilisée en poterie. Il a créé les djinns d’une flamme de feu sans fumée. Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous?”²⁷ “ En vérité, l’homme a été créé avide (versatile, impatient, impressionnable); criard quand le malheur le touche, avare quand le bonheur le touche, à l’exception de ceux qui prient.”²⁸

“ L’homme pense-t-il qu’on le laissera libre? N’a-t-il pas été une goutte de sperme répandue (éjaculée), devenue ensuite un caillot de sang un ligament sanguin)? Dieu l’a créé et formé harmonieusement, puis, il en a formé un couple: un male et une femelle. Celui qui a fait cela n’aurait-il pas le pouvoir de rendre la vie aux morts?”²⁹

²⁶ Az-Zumar, 39/5-6.

²⁷ Ar-Rahman, 55/2-3, 14-16.

²⁸ Al-Maaidj, 70/ 19-22

²⁹ Al_Qiyama, 75/36-40.

Nous avons créé l'homme d'une goutte d'un mélange de sperme et pour l'éprouver, Nous l'avons donc donné l'ouïe et la vue. Nous l'avons mis sur la voie droite qu'il soit reconnaissant ou ingrat."³⁰

" Que l'homme considéré de quoi il a été créé? Il a été créé d'une goutte d'eau répandue (éjaculée). Sortie d'entre les lombes et les cotes. Dieu est, certes, capable de le ressusciter."³¹

" Lorsque ton Seigneur dit aux anges: " Je vais créer d'argile un être humain: quand Je l'aurai harmonieusement formé et lui aurai insufflé de mon esprit, jetez-vous devant lui, prosternés. Tous les anges se prosternèrent, à l'exception de Satan qui s'enfla d'orgueil et qui fut du nombre des incrédules. Dieu lui dit: " Satan (Iblis), qui t'empêche de te prosterner devant lui que J'ai créé de Mes Mains? Est-ce l'orgueil qui te gonfle ou es-tu du nombre des hautains? Il (le Satan ou Iblis) répondit: " Je suis meilleur que lui: Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé de d'argile. Dieu dit: "Sors d'ici! Car tu es banni (maudit). Ma malédiction sera sur toi jusqu'au Jour du Jugement."³²

" L'homme n'a-t-il pas vu que Nous l'avons créé d'une goutte de sperme? Le voici pourtant dressé contre Nous en adversaire déclaré (au sujet de la Résurrection). Réponds: "Celui qui les a créés la première fois leur redonnera la vie, car Il connaît parfaitement toute création. C'est Lui qui a mis dans l'arbre vert un feu dont vous utilisez la flamme. Eh quoi! Celui qui a créé les cieux et la terre n'est-il pas capable de créer des êtres semblables à ces incrédules? Mais oui! Car Il est Créateur qui ne cesse de créer, l'omniscient. Son ordre, quand Il veut quoi que soit, il suffit qu'Il dise seulement: " Sois! et c'est. Gloire

³⁰Al-Insan, 76/2-3.

³¹At-Tarik, 86/5-8.

³²38/71-78.

à Celui qui détient la Suprême Royauté sur tout! C'est à Lui que vous retournerez. ”³³

“Interroge- les (incrédules) donc, Sont-ils plus forts en fait de création, ou bien ceux-là que Nous avons créés? Nous les avons créés d'une simple argile gluante. Mais non! Tu t'étonnes et émerveilles qu'ils (les païens) se raillent. Si on leur rappelle (l'œuvre de Dieu) ils ne se rappellent pas. Lorsqu'ils voient un Signe divin, ils s'en moquent. ” A lorsque c'est Dieu qui vous a créés, vous adorez ce que vous faites!³⁴

“ Qui a créé et qui a donné une forme harmonieuse. Qui a déterminé et ensuite équilibré. Qui a fait pousser le pâturage. Qui a l'a réduit ensuite en un foin sombre. ” ³⁵

“ Certes, Nous avons créé l'homme dans la misère. Pense-t-il que personne ne pourra rien contre lui? Il dit: “ J'ai dépensé beaucoup de bien. Pense-t-il que personne ne l'a vu? Ne lui avons -Nous pas donné deux yeux? Une langue et deux lèvres? Ne lui avons-Nous pas montré les deux voies? Mais il ne remonta pas la pente. ”³⁶

“ Par Celui qui a créé le male et la femelle. Certes vos efforts sont divergents. ”³⁷

“ Certes, Nous avons créé l'homme dans la forme la plus parfaite. Ensuite Nous l'avons renvoyé au plus bas des degrés (de l'enfer), sauf ceux qui croient et qui font de bonnes œuvres; car une récompense sans fin leur est réservé. ”³⁸

³³Ya-sin, 36/77-83.

³⁴As-Saffat, 37/ 11-14, 96.

³⁵Al-A'la, 87/2-5.

³⁶Al-Balad, 90/4-11.

³⁷Al-Layl, 92/ 3-4.

³⁸At-Tin, 95/4-6.

*“ Lis, par le nom de ton Seigneur qui a créé; qui a créé”
l’homme d’une jonction sanguine (d’un caillot de sang). ”³⁹*

*“ Dis: “Je cherche un refuge auprès du Seigneur de l’aube;
contre le mal de ce qu’Il créé, contre le mal de l’obscurité quand elle
s’étend. ”⁴⁰*

*“ O vous les hommes! Nous vous avons créés d’un male et d’une
femelle. Nous vous avons répartis en peuples et en tribus pour que vous
vous connaissez entre vous. Le plus noble d’entre vous auprès de Dieu
est le plus pieux. Dieu est Celui qui sait tout et qui est bien informé. ”⁴¹*

*“ Je n’ai créé les djinns et les hommes que pour qu’ils
M’adorent ”⁴² “ Il a créé le couple, le male et la femelle, d’une goutte
de sperme quand elle est semée. La seconde création (La Résurrection)
Lui incombe aussi. C’est Lui qui enrichit et fait acquérir ”.⁴³ “ Il a créé
l’homme. Il lui a appris à s’exprimer. ” Il a créé l’homme d’une argile
semblable à celle utilisée en poterie ”.⁴⁴ “ Ne vous avons-Nous pas
créés d’une goutte d’eau méprisable. Et ne l’avons-Nous pas placée
dans un réceptacle solide? Nous l’avons décrété ainsi. Qui peut faire
cela meilleur que Nous? Quel excellent artisan Nous sommes. ”
Malheur ce jour-là, à ceux qui crient au mensonge ”.⁴⁵*

Dans les versets cités au-dessus, nous remarquons nettement ce
que Le Coran donne une place très importante à la création de l’homme,
qui fut, à travers de l’histoire humaine, l’objet par excellent pour les

³⁹Al-Alak, 96/1-2.

⁴⁰Al-Falaq, 113/ 1-3.

⁴¹Al-Houdjourat, 49/13.

⁴²Al-Dhariyat, 51/56

⁴³Al-Nadjim, 53/45-48.

⁴⁴Al- Rahman, 55/3-4, 14.

⁴⁵Al-Murselat, 77/20-24.

philosophies que les religions traditionnelles et non traditionnelles. En détail et en comparaison, Le Coran parle des degrés successifs de la création humaine et dit qu'elle est supérieure à tout autre être créé. Ces versets cités parlent également de la biologie et d'anthropologie, quant ils exposent les étapes de l'existence du mâle et de la femelle. Au sujet de la création, la perspective coranique distingue clairement et naturellement de la perspective biblique chrétienne.

Conception de l'Homme

D'après ce que dit Le Coran, Adam et Eve sont les premiers hommes, les premiers êtres humains dans le monde et dans Le Paradis. Ils sont les prototypes mâle et femelle de l'humanité, les ancêtres de tous les hommes sur la Terre. Ils sont, en tant qu'être humain, les premiers êtres descendus de Paradis, vivants dans ce monde-là. Mais, dans les documents religieux-révélés, philosophiques et sociologiques n'utilisent pas en générale ces deux noms (Adam et Eve) ensemble; au lieu de cela ils préfèrent seulement le nom “*Adam*”, comme aurait dit Le Prophète de l'Islam dans le “*Discours de Wada*” : “*Vous êtes tous d'Adam et, Adam est de la terre ou de l'argile*”.

Cependant, il n'ya pas d'unanimité, parmi les penseurs et écrivains musulmans, sur le sujet selon lequel Adam est le premier homme et ancêtre de l'humanité. Selon certains il peut être le premier homme qui porte ce nom, mais il n'est pas le seul être humain qui existe auparavant; selon les autres il est le type, exemple ou symbole de genre être humain, c'est pourquoi le nom “*Adam*” lui a été donné. Il ya des gens qui disent qu'il est le premier Prophète, mais il n'est pas le premier être humain (homme) sur la terre; il se peut qu'ils soient des hommes avant qu'il soit.

Dieu a confié, quand Il l'a créé, à l'homme son image, doué par des attributs prenant source de Ses attributs divins et lui a soufflé Son Esprit et qu'Il l'a donné une forme différente.

Le Coran n'est certainement pas un livre de typologie de l'homme, non plus celui de sociologie et de biologie; mais Il s'est centré, s'est appuyé ou s'est fondé sur l'homme; c'est à dire au centre du Coran il ya l'homme, et quant il s'agit de l'être humain Le Coran est centralisé à l'homme.

En effet dans le centre de toutes religions, de philosophies, de courants moraux ou humanitaires, il ya trois sujets essentiels: Le Créateur, l'homme (le créature) et le monde (le milieu ou la terre); c'est à dire qu'en arabe "*trois –A*" font le contenu des livres révélés, philosophiques et sociologiques. Sont-ils vrais? ou est-ce qu'il ya d'un Créateur tout Puissant et Maître de tout être créé? Est-ce que le monde est éternel et incréé? Qui est l'homme? Ils ont essayé de répondre à cettres questions d'après leur conception et imagination de ceux-ci.

Quant au Coran, Il dit: Dieu est Créateur, l'homme est être créé ou créature, et le monde est aussi créé et qu'il n'est pas éternel. Ainsi, Le Coran parle de l'Essence et de l'Existence, des Attributs et des Actes de Dieu, comme expose les caractéristiques essentielles de l'homme et du monde. D'après Son description, l'homme est un être croyant et non croyant, muslim et igrant, miséricordieux et tyrannique, patient et impatient, savant et ignorant, oubliant et incrédule, moumin et mounafiq, raisonnable et ridicule etc. Mais quoiqu'il soit il est supérieur du reste, Dieu lui a adressé la parole, Il l'a fait le maître des mondes et des êtres tous. Le but de sa création est de connaître Le Créateur et Lui rendre la servitude, ainsi que se connaître son entourage et autres êtres.

Il fut créé, il est vivant, il va mourir et il sera dans une vie éternelle après la mort (la résurrection).

Le Coran fait, de l'homme, la typologie d'après la croyance, une autre selon les attributs et encore une autre à propos des actes et de servitude. En ce qui concerne la première catégorie, il ya trois types d'homme dans le monde: croyant, incroyant ou non croyant (igant), infidèle. Ensuite Il parle de chacune d'eux et souligne leur signe essentiel. À ce point-là, la sourate al- Baqarah fait une classification (typologie) des hommes du point de vue de la foi et désigne leurs attributs caractéristiques individuels. Et voilà ce qu'Il dit: *“Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Alif, lam, mim. Voici le Livre. Il ne renferme aucun doute, il est une Direction pour ceux qui craignent Dieu. Ceux qui croient à l'invisible, ceux qui s'acquittent de la prière, ceux qui font l'aumône avec les biens que Nous leur avons accordés. Ceux qui croient en ce qui a été révélé à toi et en ce qui a été révélé avant toi et qui ont une foi ferme en la vie future. Ceux-là suivent une voie indiquée par leur Seigneur. Ceux-là sont les gagnants.*

Quant aux infidèles, il est égal pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas; ils ne croient pas. Dieu a scellé leurs cœurs et leurs oreilles. Il ya un voile sur leurs yeux et il ya un châtiment douloureux pour eux. Certains hommes disent: “ Nous croyans en Dieu et au Jour Dernier, mais ils ne sont pas des croyants. Ils croient tromper Dieu et les croyants. Mais ils ne trompent qu'eux-mêmes et ils ne le savent pas.... Ce sont eux, n'est-ce pas, les fauteurs de désordre; mais ils sont inconscients.”⁴⁶

⁴⁶Al-Baqarah,2/ 1-9, 12.

Dieu exprime clairement et catégoriquement les attributs de ces trois types d'homme et souligne les résultats de ce en quoi ils croient en disant: *“ Il ya une maladie dans leurs cœurs et Dieu aggrave cette maladie. Un châtiment douloureux leur est réservé parce qu'ils ne croient pas. Lorsqu'on leur dit: “ Ne commettez pas le désordre sur la terre”, ils répondent: “Certes, nous sommes des réformateurs!”. Lorsqu'on leur dit: “ Croyez comme les gens ont cru!”. Ils répondent: “ Croirons-nous comme croient les faibles d'esprit.” Or, ce sont insensés; mais ils ne le savent pas. Quant ils rencontrent des croyants, ils disent: nous sommes croyants; mais lorsqu'ils se trouvent seuls avec leurs démons, “Ils disent, “ Oui, nous sommes avec vous; nous ne faisons que nous moquer. C'est Dieu que se moque d'eux et qui les laisse persister dans leur révolte. Voilà ceux qui troquent l'erreur contre la voie droite! Leur négoce est sans profit et ils ne sont pas guidés. Ils ressemblent à celui qui a attisé un feu. Lorsque le feu a éclairé ce qui est alentour, Dieu leur retire la lumière et les laisse dans des ténèbres, ils ne savent rien. Sourds, muets, aveugles, ils ne peuvent pas revenir en arrière.”*⁴⁷

Le Coran catégorise aussi les hommes selon leurs actes et leur servitude, c'est à dire d'après l'adoration et le bon ou mauvais acte: *“ O hommes! Adorez votre Seigneur, Celui qui vous a créés, vous et ceux qui vous ont précédés, peut-être serez-vous pieux. Celui-là qui vous a fait la terre comme un tapis et le ciel comme une tente. Il fait descendre l'eau des cieux et par elle Il fait germer les fruits pour assurer votre substance. Ne donnez donc point d'associées alors que vous savez tout cela. Et si vous avez des doutes sur ce que Nous avons révélé à Notre*

⁴⁷Al-Baqarah, 2/14-18.

esclave, produisez alors une Sourate pareille à celle-ci et si vous êtes véridiques, appelez vos témoins en dehors de Dieu. Mais si vous ne le faites pas, et à coup sûr vous ne le ferez pas, alors craignez le feu réservé aux infidèles, dont les hommes et les pierres seront les aliments.

“Annonce à ceux qui ont cru et fait bonnes œuvres, qu’il ya pour eux des jardins sous lesquels coulent les ruisseaux. Chaque fois qu’ils prendront quelque nourriture des fruits de ces jardins, ils diront: “ Voilà les fruits dont nous nous nourrissons autre fois sur la terre. Ils y auront des épouses pures, ils y demeureront éternellement. Dieu n’éprouve pas aucune honte, de proposer en parabole n’importe quel objet l’insecte ou ce qui le dépasse. Quant à ceux qui croient, ils savent que c’est la vérité de leur Seigneur. Quant à ceux qui sont infidèles, ils disent: “ Qu’est-ce que Dieu a voulu signifier pa cette parabole? Il égare beaucoup et avec elle Il en guide beaucoup, Il égare par la seulement les pervers. Ceux qui transgressent le pacte de Dieu, après qu’il a été conclu et qui coupent ce que Dieu avait ordonné de laisser uni et font le mal sur la terre, ceux-là sont les perdants. Comment pouvez-vous renier Dieu alors qu’il vous a donné la vie qui étiez morts. Puis Il vous fera mourir, puis Il vous ressuscitera et vous serez ramenés à Lui. C’est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre. Ensuite, Il s’est tourné vers le ciel, qu’Il a organisé en sept cieux. Il connaît toute chose.”⁴⁸

“Par le temps. Oui! L’homme est en perdition! À l’exception de ceux qui croient, et font de bonnes œuvres, qui se recommandent

⁴⁸Al-Baqarah, 2/21-29.

mutuellement la vérité et qui se recommandent mutuellement la patience!”⁴⁹

L'homme est, selon Le Coran, celui auquel Dieu s'est première fois adressé la parole et avec qui Il a parlé en lui posant cette question-là: “ *Ne Suis-Je pas Votre Seigneur?* ”. *Ils répondirent: ” Bien sûr, Vous êtes Notre Seigneur”*. Ainsi l'homme reconnu l'existence et la Seigneurie de Dieu. C'est le premier dialogue qui s'est déroulé entre Dieu et l'homme, entre Le Créateur et la créature, entre Le Seigneur et Son esclave. C'est la réputation, la suprématie et le lieu de l'homme en tant qu'être humain auprès de Dieu. Il est ainsi un être à part et plus grand du reste. Il est raisonnable sur ce qui s'est passé régulièrement, réfléchissant sur soi-même et sur les autres êtres vivants, rechercher des êtres créés, maître de l'univers, dirigeant, enseignant, changeur, serveur, gouverneur des êtres et des mondes. Il est le seigneur de tout ce qu'il ya sur la terre, dans les cieux et entre eux; c'est parce qu'il est l'homme. C'est ce qui est l'homme dans la conception coranique: Une conception toute à fait différente, distinguante de la conception créatrice de la Bible et du christianisme. Cette perspective de création coranique est, selon ce qui a découlé dans des lignes précédentes, tout à fait original et est à part. L'homme a une création propre et originale à lui; cette création est sublime et supérieure du reste.

CONCLUSION

L'Homme est la source et l'auteur de tout, de toute chose. Il est, en plus, le seigneur de l'univers tout entier et le dirigeant de ceux qui existent sur la terre et dans les cieux. Tout ce qu'il ya dans les mondes des êtres vivants est donné au service de l'homme pour qu'il

⁴⁹Al-Asr, 103/ 1-3.

accomplisse son esclavage et sa responsabilité envers Dieu Le Créateur Le Plus Puissant. L'homme est donc l'être par excellent parmi les autres êtres créés, qu'ils soient spirituels comme les anges et les djinns, ou soient matériels comme les animaux de terre et de mère.

Les sources révélées et humaines nous définissent l'homme et donnent des informations nécessaires pour savoir "*qui est-il*"; expriment ses attributs essentiels et déterminent sa responsabilité et ses devoirs aussi bien pour lui-même, pour Son Créateur que pour les autres êtres vivants dans son entourage. L'homme devrait-il donc découvrir ce qu'il ya sur la terre et dans les cieux, pour accomplir ses devoirs et sa responsabilité; tout ce qu'il ya dans les cosmos des êtres vivants est à son service; l'homme essaye, par sa raison, sa science, sa connaissance et par ses facultés corporelles et spirituelles, de découvrir ceux dont l'univers comprend, comme il travaille à connaître son entourage, les créatures vivantes dans le monde ou dans la nature et, à savoir ses services pour Le Créateur.

Questionner l'"*homme*" ou l'"*être humain*" dans son essence est une question importante de la philosophie. Dans la définition métaphysique traditionnelle, l'homme est présenté d'emblée comme un certain être qui à la différence des autres êtres comme les animaux, les jeans et les anges serait doté d'une faculté qui lui assure un certain rayonnement, la faculté de raisonner.

Quant à la perspective historique; on s'accorde généralement à considérer que les trois époques distinguées sous les noms d'Antiquité, du Moyen Âge et de Temps modernes ont respectivement mis l'accent sur le "*Monde*", "*Dieu*" et l'"*Homme*".

Les derniers siècles sont celles de la biologie, de l'anthropologie et de la pensée où fleurissent le concert "*humanisme*", les "*courants rationnels scientifiques*" et "*droits de l'homme*". Tous ces courants et humanismes tendent à promouvoir l'homme, à souligner ses particularités humaines au milieu de tout ce qui existe. Dans cette perspective, la question de l'humanité de l'homme que la pensée humaniste engageait au tournant de la "*Renaissance*" ne faisait que reprendre en le renforçant un vieil idéal de perfection humaine que l'Antiquité avait déjà connu.

Cependant l'homme est, que soient passés des longs siècles de sa création et que soient écrits de nombreuses œuvres scientifiques dont il est le sujet essentiel, un être inconnu aussi bien pour lui-même que pour les autres. Dès le début, les religions, les philosophies et les doctrines dans des domaines différents ont fait plusieurs définitions de l'homme: Qui est-il? Qui est-ce qui est? Chacune d'elles selon sa conception, sa perspective philosophique et religieuse; elle le considéré comme un être matériel seul ou une être spirituel seul, ou bien un être animal ou un être évolué et transformé d'animal. Il ya eu des philosophes qui le définissent comme un être (ou animal) pensant ou réfléchissant et parlant. Mais pour l'homme, quoi qu'il en dise, il n'ya pas une définition unanime qui fait connaître entant qu'homme ou tel qu'il est. Au contraire, les définitions dont il est question s'opposent les unes des autres. Laquelle d'elles est-elle juste? D'après nous, celle qui ne distingue pas les races, les couleurs et les appartenances de l'homme. Sinon il ya des définitions qui le déterminent comme: bon être, mauvais être, bonhumeur être ou mauvaise humeur être, une sorte animale, et

etc. Quoi qu'elle en soit, l'homme s'est soi-même défini par rapport à son essence et existence.

Certes, étant le calife de Dieu sur la Terre, l'homme est attribué par tout ce qui est nécessaire pour vivre, pour accomplir ses devoirs envers lui-même, envers Dieu et envers les autres êtres vivants. Il est seigneur de l'univers, mais il n'est ni ange, ni djinn et ni non plus animal; il est un être humain.

Cependant depuis le début de l'histoire, les conceptions de l'homme s'opposent les unes aux autres par les méthodes d'argumentation et des conceptions. Par exemple le Christianisme, l'ancienne philosophie grecque d'antiquité et la philosophie occidentale en générale considèrent l'homme comme un être d'origine animale, évolué et infin transformé à être humain, puis devenu l'“*homme*”.

Selon L'Islam et la philosophie orientale ou orientale-islamique, l'homme est toujours l'être humain et il est l'homme tel qu'il est aujourd'hui; c'est à dire que l'origine de l'homme est lui-même, l'être humain; il est né de la terre, il n'est pas transformé d'animal et il n'y a pas d'évolution dans sa nature et sa création.

Selon l'imagination chrétienne, l'homme apparaît comme un être évolué et tout à fait désadapté du point de vue naturel et animal. À travers du temps il s'est continuellement transformé et progressé. Il est l'aboutissement d'une lignée animale qu'il renie par tous ses caractères spécifiques.

Le Christianisme rompt avec l'ancienne chaîne de solidarité qu'établissait le “*stoïcisme*” en défendant l'idée d'une unité organique entre les humains mais aussi avec *la réalité* de la nature. La dogmatique chrétienne introduit la notion de “*péché originel*” qui va influencer

avec succès, jusqu'aux milieux profanes l'esprit dans lequel sera pour un long temps, abordé cette question de l'essence de l'homme.

La situation et le statut de l'homme vis à vis Le Créateur furent aussi des causes de divergence d'idées et des doctrines dans l'histoire des religions et des philosophies. Le Christianisme et la philosophie occidentale présentent l'homme comme un être placé au-dessus des anges en tant que Fils de Dieu et que Messie (Christ). Dans La Bible, c'est la même personne, mais présentée dans son humanité: Celui qui a été fait *“un peu moindre que les anges, mais qui est “couronné de gloire et d'honneur”* d'une manière nouvelle, avec ce qu'appartient à l'homme réussite.

Dans la foi chrétienne, l'homme a ses attributs caractéristiques individuels. Pour que les choses soient réalisées, il faut que des fils, tirés par le Père, soient amenés à lui par Jésus: *“ Me voici, moi, et les enfants que Dieu m'a donnés”*.

Quant à la philosophie occidentale; elle a, dans l'ensemble de son histoire qui comprend les époques d'Antiquité, de Moyen Âge et de Moderne, discuté l'homme ou l'être humain et développé successivement les idées et les doctrines concernant ses attributs, son origine, sa nature et son statut; d'où viennent plusieurs courants philosophiques.

À partir du XVe siècle, la Scolastique est remise en cause par l'*“humanisme”* puis, au XVIe siècle par la *“Réforme”*: la Scolastique sera accusée d'avoir ruiné la doctrine chrétienne en établissant la prédominance de la philosophie antique.

D'après ce qui découle, La Bible accepte un homme qui continuellement transite d'un état à l'autre, d'un genre ou d'espèce à

l'autre, d'un être à l'autre, de l'animal à l'être humain; il transforme et évolue toujours, il réforme et il développe; et ensuite il devient "animal raisonnable" (homme).

Alors que selon Le Coran l'homme est toujours être humain; il est de genre ou d'espèce humaine, d'origine d'être humain; il ne transforme pas, il ne réforme pas, il n'évolue pas; il est être humain tel qu'il est. Il fut créé de la Terre par Dieu. Il a une nature propre, il n'est pas pécheur par nature ou de création.

L'homme dans Le Coran est le sublime être; il est maître de tous les êtres créés de toute espèce, aussi bien sur la Terre que aux ciels, de même de tous les êtres étant existé entre ces deux mondes (la Terre et les ciels). Il en va pour sa création: l'homme a sublime création entre toutes les créatures, y compris les anges et les djinns.

Plusieurs versets coraniques sont donc consacrés à la supériorité de l'homme. Cette supériorité fait partie des recommandements et des conseils de Dieu, et sous les pieds de qui toutes choses sur la terre et dans les ciels sont assujetties, ainsi cette supériorité doit-être considérée dans son excellence.

Quant à la philosophie orientale et plus particulièrement à la philosophie islamique; la philosophie islamique, elle reconnaît la sublime création de l'homme, de son origine humaine et sa nature propre à lui. Elle ne contredit ce que Le Coran accepte de lui. Cependant, les concepts de la philosophie orientale diffèrent à ce sujet selon sa diversifié philosophique, chacune s'étant appuyée sur des diverses sources et des normes de pensée. Vue cette diversifié de de tradition et de religion, la philosophie orientale sont composées de philosophies ainsi nommées : la philosophie chinoise, la philosophie

iranienne, la philosophie japonaise, la philosophie arabe, etc. La philosophie orientale a deux fondements essentiels: la tradition nationale et les normes spirituels et moraux. D'où viennent des plusieurs philosophies et des religions traditionnelles et non traditionnelles.

BIBLIOGRAPHIE

- Abdou M., Le Livre de L'Unité de Dieu (Risala al-Tawhid/ Tawhid Risalası, traduit par Sabri Hizmetli; avec une longue biographie de l'auteur), Ankara, 1986.
- Al-Bahiy M., İslam Düşüncesinin İlahi Yönü (La Côté Théologique-Divine de la Pensée Islamique, traduit en turque par Sabri Hizmetli), Ankara, 1986.
- Aristotales, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul Sosyal Yayınları, Ankara, 1996.
- Atay, Hüseyin. Ibn Sina'da. Varlık Nazariyesi, Ankara, 1983.
- Bucaille, Maurice, La Bible et Le Coran et La Science, Paris, 2001.
- Dora Széksi, La Représentation de l'Homme dans la Philosophie de Nature de Didérot, Szeged, 2012.
- Esenyel, M. Zeynep, İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir? Etienne Gilson, Paris, 2012.
- Hizmetli S., Les Théories de l'“être” chez al-Farabi, Almatı, dans le journal pédagogique-scientifique de l'Université des Langues Etrangères et de Carreer Professional, 2010.
- Homme définition du dictionnaire levangile.com/Dictionnaire-Biblique/Définition-Westphal-2409-homme.htm
- Ibn Sina, al-Mabda va'l-Maad, trad. Abdullah Nurani, Taharan, Job J: 17-19 et Psaume 144:3, 1984.

Kaftancıoğlu, Kaan Onur, İnsan Üzerine Bir İnceleme: İnsan Nedir?

Dusunbil.com/insan-üzerine-bir-inceleme-insan-nedir/

La Bible en Français à Paris, par Louis Ségond, 1910.

Le Coran avec La Traduction Française par la Commission, Istanbul.
Sans date.

Ozcan, M., İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma,
Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006.

Qu'est-ce que l'homme selon la Bible bibliquest.net/AG-nt19-Quest-ce
qu-lhomme-ME1982 htm,

S. Kechrid, Le Coran, et Beyrouth, 1985.

EXTENDED SUMMARY

HUMAN ACCORDING TO THE BIBLE AND THE QURAN

In this article, we have tried to study the different philosophized and the different religious conceptions concerning the human and his nature, his origin and his creation in the Bible and in the Quran. Religions, philosophical currents, thought systems and thinkers gave great importance to the question of existence. In the earliest times, the ancient Greek thinkers Plotin, Aristotle and so on, Muslim philosophers such as Farabi, Avicenna and Averroes discussed the subject of being in all aspects. The philosophers generally accepted distinction between being and body. Likewise, they divide the asset into possible, compulsory and impossible parts. The most important factor of not being very important theme is to prove the existence of God. In fact, when working on Farabi being, he says that his aim is God is obligatory being. In order to realize this aim, he tries to bring Greek philosophy and Islam thought closer and reconcile.

According to Islam and Eastern or Eastern-Islamic philosophy, man is still human being and he is man as he is today; that is, the origin of man is himself, the human being; he was born from the earth, he is not transformed from an animal, and there is no evolution in his nature and creation.

According to the Christian imagination, man appears to be an evolved being and quite maladaptive from the natural and animal point of view. Over time, he has continuously transformed and progressed. He is the culmination of an animal line that he denies with all of its specific characteristics. Christianity breaks with the old chain of solidarity that “stoicism” established by defending the idea of an organic unity between humans but also with the reality of nature. Christian dogma introduces the notion of "original sin" which will successfully influence, even in secular circles, the spirit in which this question of the essence of man will be approached for a long time.

The situation and the status of man with respect to the Creator were also causes of divergence of ideas and doctrines in the history of religions and philosophies. Christianity and Western philosophy present man as a being placed above the angels as the Son of God and as the Messiah (Christ). In The Bible, it is the same person, but presented in his humanity: The one who was made “a little less than the angels, but who is “crowned with glory and honor” in a new way, with this that belongs to the successful man.

In the Christian faith, man has his characteristic individual attributes. For things to be realized, Jesus must bring sons, drawn by the Father, to him: “Here am I, and the children whom God has given me”.

As for Western philosophy; it has, throughout its history, which includes the periods of Antiquity, the Middle Ages and Modern, discussed man or human being and successively developed the ideas and doctrines concerning his attributes, his origin, his nature and status; from which come several philosophical currents.

From the 15th century on, Scholasticism was called into question by "humanism" and then, in the 16th century by the "Reformation": Scholasticism was accused of having ruined Christian doctrine by establishing the predominance of ancient philosophy. From what follows, The Bible accepts a man who continually transits from one state to another, from one genus or species to another, from one being to another, from the animal to human beings; it always transforms and evolves, it reforms and it develops; and then he becomes a "reasonable animal" (man).

Whereas according to The Qur'an man is always a human being; it is of human genus or species, of human origin; it does not transform, it does not reform, it does not evolve; he is a human being as he is. God created him from Earth. He has a nature of his own; he is not a sinner by nature or creation. The man in the Quran is the sublime being; he is master of all created beings of all kinds, both on Earth and in the skies, as well as of all beings that have existed between these two worlds (the Earth and the heavens). So is his creation: man has sublime creation among all creatures, including angels and jinn.

Several Quranic verses are therefore devoted to the superiority of man. This superiority is part of the recommendations and counsels of God, and under whose feet all things on earth and in heaven are subject, so this superiority is to be considered in its excellence.

بررسی انواع شاخص های «ظهر شرعی» و مصادیق آن در معماری برخی از مساجد و مدارس اسلامی دوره صفویه

Araştırma Makalesi

Kamran Sokhanpardaz*

Makale Geliş: 15.09.2020

Makale Kabul: 12.11.2020

چکیده

هنرمندان مسلمان همواره در طول تاریخ، در بنای سازه های معماری، به خصوص بناهای دینی، بیان مفاهیم فرهنگی، اقتضائات فنی انواع سازه ها و باورهای دینی مردمان عصر خود را در نظر داشته اند. یکی از این اقتضائات دینی، تعیین زمان «ظهر شرعی» بوده است که به نیاز مزبور از طریق به کارگیری عناصر الحاقی به ساختمان مدارس و مساجد به عنوان شاخص «ظهر شرعی»، پاسخ داده شده است. در این مقاله ضمن تقسیم بندی انواع شاخص های «ظهر شرعی»، به بررسی مصادیق آن در معماری برخی از مساجد و مدارس اسلامی ایران در دوره صفویه پرداخته شده است. بر اساس نتایج این تحقیق، شاخص های ظهر شرعی که در ساختمان مساجد و مدارس اسلامی دوره صفویه به کار رفته اند، بر سه دسته عمده اند. دسته اول، شامل عناصری هستند که از بدنه ساختمان مسجد منفک اند و می توان آنها را در درون مسجد از سویی به سوی دیگر جابجا کرد. دسته دوم شامل علائم و عناصری هستند که به مسجد و مدرسه الحاق شده اند و اغلب از نظر جنس با مصالح رایج به کار رفته در ساختمان مسجد و یا مدرسه سنخیتی ندارند و در زمره تزئینات وابسته به معماری محسوب نمی شوند. دسته سوم اگر چه از نظر جنس با مصالح رایج معماری دوران گذشته

* Doktor, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, artresercher@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5247-1731.

Atıf için; Kamran Sokhanpardaz, Safevî Döneminin Bazı Cami ve Medreselerinde Şer'i Öğlen Vaktini Belirleyen Uygulamaların İncelemesi, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 483-520, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.2.05>

Copyright © 2020. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

سنخیت دارند و از کالبد ساختمان قابل تفکیک نیستند، اما دارای کارکردهای تزئینی منطقی نبوده و تنها به عنوان نشانه و علامت تشخیص زمان ظهر شرعی و راستای قبله در بدنه ساختمان مسجد و مدرسه به کار رفته اند.

واژگان کلیدی: معماری، ظهر شرعی، مسجد، مدرسه، دوره صفوی.

Safevî Döneminin Bazı Cami ve Medreselerinde Şer'i Öğlen Vaktini Belirleyen Uygulamaların İncelemesi

Öz

Müslüman sanatçılar, tarih boyunca kültürel ve dini yapılarını tasarlarken, toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek bilimsel çözümler sunmuşlardır. Müslüman bilim insanları ve sanatçılar, özellikle Müslümanların vaktinde dinî görevlerini yerine getirebilmeleri için, ilme ve tabiata uygun olan çözümler üretmişlerdir. Bu bilimsel çözümlerden biri de güneşin konumuna bağlı olan namaz ve şer'i vakitleri tayin etmek için teknikler uygulanması ve bunun için aletler icat edilmesidir. Bu makalede, Safevî Dönemi'ne ait bazı cami ve medreselerdeki şer'i öğlen vaktini belirleyen uygulamalar incelenmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre, söz konusu uygulamalar üç gruba ayrılabilir. Birinci grupta yer alanlar, taşınır olarak cami ve medrese binasından ayrıdır. İkinci grupta yer alanlar ise, cami ve medrese binasına eklenmiş olup, bu yapılarda kullanılan malzemelerle uyuşamayan, dekorasyon elemanları olarak kabul edilmeyen unsurlardan ibarettir. Üçüncü grup ise, cami ve medreselerde kullanılan malzemelere uyumlu olmasına rağmen, dekorasyon elemanları olarak kabul edilmeyenleri kapsamaktadır. Bu gruptakilerin dekoratif işlevleri yoktur ve sadece şer'i vakitler ve kible yönünü belirtmek için kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mimari, Şer'i Öğlen, Cami, Medrese, Safevî Dönemi.

The Survey of the Practices Determining Zuhr Prayer Time in Some of the Safavid Mosques and Madrasas

Abstract

Throughout history, Muslim artists have offered scientific solutions to meet the needs of society while designing their cultural and religious structures.

Muslim scientists and artists have produced solutions that are compatible with science and nature, especially for Muslims to fulfil their religious duties on time. One of these scientific solutions is the application of techniques to determine the prayer and religious times depending on the position of the sun and the invention of tools for this. In this article, the practices determining the Zuhr prayer time (Zuhr time) in some mosques and madrasas belonging to the Safavid Period are examined. According to the results, these applications can be divided into three groups. Those in the first group are movably separate from the mosque and the madrasa building. Those in the second group are added to the mosque and madrasa building and consist of elements that do not match the materials used in these structures and are not considered decoration elements. The third group includes those that are not considered as decoration elements, although they are compatible with the materials used in mosques and madrasas. Those in this group have no decorative function and are only used to indicate the religious times and the direction of qibla.

Keywords: Architecture, Zuhr Prayer Time, Mosque, Madrasa, Safavid Era.

مقدمه

ساختار معماری ایران، نشان دهنده چگونگی گسترش آن در طی تاریخ چند هزار ساله اش است. در هر دوره، بناهایی با ویژگی های گوناگون در روستاها، شهرها، جاده های کاروانی، مناطق کویری، گذرگاه های کوهستانی و شهرهای ساحلی ایجاد گردیده که کاربردهای متفاوتی داشته اند. از گذشته های دور، مراکز دینی هسته مرکزی شهر را تشکیل داده و از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و است. بر همین اساس، با ورود اسلام به ایران، مساجد، مصلی ها، تکایا، خانقاه ها و ... در مناطق مختلف ایران در مدت زمان کوتاهی ساخته شدند. مسجد در این دوران نهادی است که کلیه فعالیت های مربوط به شهر را در بر می گیرد. مسجد تنها عبادتگاه

نیست بلکه نقشهای متعددی بر عهده دارد. چنانچه بخش عمده ای از فعالیتهای سیاسی در مسجد صورت می گرفته است.¹

در حقیقت مسجد مهمترین بنای دینی هر روستا و شهر محسوب می گردید. هیلن براند در کتاب معماری اسلامی، مسجد را جلوه رمز و رازهای معماری اسلامی و قلب این معماری می داند و معتقد است از همان ابتدا نقش نمادین آن از سوی مسلمانان دریافت شد و این نقش مهم خود را در خلق شاخصهای بصری مناسب برای این بنا باز کرد.²

از آنجا که تاکید بر علم آموزی، بویژه در دوران پس از اسلام، یکی از خصایص فرهنگ ایرانی محسوب می شود و به گونه تنگاتنگی با آموزه های دینی اسلام در ارتباط است، در نتیجه بر ساخت مدارس همانند مساجد در ایران در دوره اسلامی، تاکید بسیاری صورت گرفت که بازتاب آن را می توان در گوشه و کنار مرزهای فرهنگی ایران در دوره های مختلف تاریخی مشاهده کرد. بسیاری از عناصر معماری مساجد اعم از کالبد، تقسیمات فضایی و تزئینات وابسته به معماری، در ساختمان مدارس نیز تکرار شد، به گونه ای که در نگاه اول تمایز چندانی میان ساختمان مدرسه و مسجد در ادوار مختلف تاریخی قابل تشخیص نیست، تا آنجا که اختصاص کاربری دوگانه «مسجد- مدرسه» و ایجاد سازه هایی با همین عنوان، در دوره های خاصی از تاریخ معماری ایران (مانند دوره صفویه و دوره قاجار) رواج یافت.

بنای مساجد و مدارس در دوران اسلامی، علاوه بر نیاز به مهارت معمارانه، نیازمند وقوف به نحوه طرح ریزی این بناها بر اساس قدرت پاسخگویی به اقتضائات فنی بود. چنانکه بدان اشاره شد، بسیاری از سازه ها در قلمرو فرهنگی جهان اسلام و از جمله در ایران، با توجه به نیازهای فنی و دینی ساخته و پرداخته شده اند. مساجد و مدارس از جمله این سازه ها محسوب

1 هیلن براند، رابرت، هنر و معماری اسلامی، ترجمه اردشیر اشراقی، انتشارات فرهنگستان هنر، تهران، 1387.

2 جواد، آسیه، معماری ایران، چاپ اول، نشر مجرد، تهران، 1363، ص. 173.

می شوند. یکی از این اقتضائات دینی، تعیین ظهر شرعی بوده است. تا همین نیم قرن گذشته آگاهی از اوقات شرعی، به ویژه وقت اذان ظهر به سهولت اکنون نبود. تعیین زمان ظهر شرعی نسبت به زمان اذان صبح که از طریق مشاهده صبح کاذب و طلوع آفتاب میسر بود و اذان مغرب که غروب آفتاب به تعیین زمان آن کمک می کرد، مشکل تر بود. اما از آنجا که معماران و تزیین کاران ایرانی، از دانش چشمگیری در زمینه نجوم، ریاضیات و هندسه نیز برخوردار بودند، با بهره گیری از تکنیک های خاصی در طراحی کالبد ساختمان و به کارگیری عناصر الحاقی به این نیاز پاسخ داده اند. در خصوص انواع شاخص های «ظهر شرعی» در دوره های قبل از صفویه یعنی سلجوقیان، ایلخانیان و تیموریان، با استناد به منابع تاریخی می توان گفت که در این اعصار کماکان همان ابزارهای رایج دوره صفوی مورد استفاده قرار می گرفته است.³ اگرچه تفاوت این ادوار با دوران صفوی در این است که در عصر صفوی، برخی از ابداعت مرتبط با شاخص ظهر در بدنه ابنیه مورد استفاده قرار گرفت که در نوع خود بدیع و در حوزه معماری اسلامی منحصر به فرد است. از سوی دیگر باید به این نکته نیز اشاره کرد که به گواهی متون تاریخی اگرچه تقویم در عصر صفوی رواج یافت، اما این در حالی است که منجمان صفوی، به عنوان متخصصان اندازه گیری زمان، بیش از گذشته اندازه گیری زمان را رها کردند. حتی رواج اختربینی هم باعث نشد علاقه به رصد دقیقتر و جدید آسمان در میان حکام پدید آید، یا شاهی حاضر به تقبل هزینه های سنگین چنین کاری شود. تنها تلاشی که برای عملیاتی نجومی، و شاید هم رصدی تازه، در منابع منعکس شده، دعوت غیاث الدین منصور دشتکی به تبریز برای احیای رصدخانه مراغه در زمان شاه اسماعیل اول است که البته به جایی نرسید و متوقف شد.⁴

3 نگاه کنید به پاورقی های شمار 1 تا 19.

4 جواد، آسیه، معماری ایران، چاپ اول، نشر مجرد، تهران، 1363، ص. 173.

منجمان و ستاره شناسانی که در دربار های سلطنتی دوره صفوی، پیش از دوره صفوی و دوران پس از این عصر حضور داشتند، بیشتر به کار تنظیم تقویم و مناسبت هایی بودند که از سوی شخص شاه مهم تلقی می شد. گزارش هایی تاریخی از این اعصار حاکی است که جز معدودی از شاهان و درباریان (به عنوان مثال ملکشاه سلجوقی و شاهرخ تیموری) دیگر سلاطین چندان دغدغه حمایت از نجوم حرفه ای و ایجاد و تقویت رصدخانه ها را نداشته اند. به عنوان مثال در این خصوص می توان به موردی از عصر قاجار اشاره کرد که ناصرالدین شاه قاجار در پاسخ به تقاضای تقویت رصدخانه می گوید که «نباید پول را روی هوا خرج کرد».⁵ در ادامه ضمن شرح برخی از مفاهیم مرتبط با موضوع پژوهش پیش رو، به تقسیم بندی انواع شاخص های «ظهر شرعی» و بررسی برخی از مصادیق آن پرداخته شده است.

نجوم عامیانه و نجوم ریاضی

برای درک فعالیتهای نجومی مسلمانان که با مباحث دینی مورد توجه و تاکید در دین اسلام در ارتباط است، باید دو سنت اصلی نجوم اسلامی را از یکدیگر تمیز دهیم: نجوم عامیانه و نجوم ریاضی.

نجوم عامیانه، که مبتنی بر ارساد پدیده های سماوی با چشم غیر مسلح بود و کاری به اصول نظری یا محاسبه نداشت، عموماً به وسیله مورخان علم و آن هم به طور سطحی بررسی شده است. نجوم ریاضی، مبتنی بر ارساد منظم، اصول نظری و کاربرد روشهای ریاضی بود. قبل از ظهور اسلام، اعراب جزیره العرب با خورشید، ماه، ثوابت، فصول، تغییر منظره آسمان شب و تغییر الگوهای آب و هوایی در طول سال آشنایی زیادی داشتند. کیهان شناسی اسلامی و کاملاً مستقل از کیهان شناسی برگرفته از مآخذ یونانی توسط دانشمندان اسلامی، از مجموعه وسیعی

5 زمانی قمشهای، علی، هیئت و نجوم اسلامی، جلد ۴، موسسه امام صادق، قم، ۱۳۸۷، ص. 294.

از شروح قرآنی گرفته تا سایر رسالات مکتوب در باب عظمت خداوند نضج گرفته است. علاوه بر آن، چون در قرآن از ستارگان به منزله هادی یاد شده است (به عنوان مثال سوره نحل، آیه 16: «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» یا سوره انعام، آیه 97: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَ الْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»)، کسب دانش در باب نجوم توسط مسلمانان سودمند تلقی می شده است. بنابراین، نجوم عامیانه که شالوده‌اش رؤیت پدیده‌های مشهود سماوی در طی سال و بری از هر گونه اصول نظری یا محاسبه بود، در خاورمیانه اسلامی رایج شد و تا قرون میانه نیز ادامه یافت. مبانی این کار در کتابهای چند دانشی و مجموعه ای از رسالات شرح داده شده و کاربرد این جنبه از نجوم در مقاصد دینی، در کتب مربوط به شریعت اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. در فاصله زمانی بین سده‌های دوم تا هشتم هجری قمری، نوع دیگری از تفکر نجومی در خاور نزدیک شکوفا شد.⁶

منجمان مسلمان، به مدد بهره‌گیری از سنتهای پیچیده نجومی یونانی مآبی، ایرانی و هندی، به رصدهای جدید و بسط نظریه‌های نوین در باب نجوم پرداختند، زیجهای تازه‌ای نوشتند و ابزارهای بدیعی اختراع کردند. آنها مجموعه عظیمی از متون علمی شامل تمام موضوعات نجومی، از کیهان‌شناسی گرفته تا روشهای محاسباتی، تولید کردند و در تمامی شاخه‌های این علوم پیش رفتند. اما این دانشمندان مخاطبان زیادی نداشتند. عمده آثار آنها، رسالاتی فنی و تخصصی بود که تنها در جامعه علمی دست به دست می‌گشت و فقط معدودی از دانشمندان، خلاصه‌های عامه فهمی از این موضوعات را تألیف نمودند. چنانکه راه

6 نگاه کنید به: رساله دکترای آقای محمد تقی مشکوریان با عنوان بررسی و تحلیل مؤلفه‌های نظام زمانشناختی جامعه ایران صفوی، دانشگاه اصفهان، رشته تاریخ گرایش ایران اسلامی با راهنمایی آقایان علی اکبر جعفری، اصغر فروغی ابري و مشاوره آقای مصطفی پیرمردیان، 270-271.

حلهای آنها در مورد مسائل مربوط به ادای فرایض دینی [به دلیل تخصصی بودن شان، توسط عامه مردم] بسیار پیچیده و گاه حتی نامربوط تلقی می‌شد.⁷

بدین سبب، معماران و مهندسان فن ساختمان، سعی در پیاده کردن اصول و قواعد نجوم ریاضی مورد استفاده در تعیین اوقات شرعی، به صورتی مشهود و قابل فهم برای عامه مردم در کالبد بناهای معماری کردند که این امر در پدیده ای به نام شاخص ظهر شرعی در مهمترین بناهای دینی یعنی مساجد و نیز در مدارس متجلی شد.

مهمترین ابزار و ادوات مورد استفاده گذشتگان در تعیین ظهر شرعی

مهمترین ابزار و ادوات مورد استفاده گذشتگان در تعیین ظهر شرعی شامل پنگان، اسطرلاب، دایره هندی و ساعت آفتابی است که در دوره های مختلف مورد استفاده قرار می گرفته اند. پنگان که کاربرد صلی آن سنجش وقت در سیستم آبیاری بوده است، از حدود 1500 سال پیش از میلاد در مصر تا دوره معاصر در ایران توسط کشاورزان به کار می رفته است.⁸

شاردن نیز در عصر صفوی به رواج کاربرد ای ابزار در تقسیم آب اشاراتی نموده است. ⁹ با توجه به گستره و قدمت زمانی و کاربرد این ابزار در تعیین ظهر شرعی – چنانکه جاحظ به آن اشاره می کند- می توان گفت که این ابزار در ادوار مختلف اسلامی از جمله دوره سلجوقی، صفوی و قاجار توسط مسلمانان مورد استفاده قرار می گرفته است.

با توجه به نوشته های جاحظ در خصوص استفاده مسلمانان اسطرلاب برای تعیین وقت در روز و نیز ناپسند دانستن بهره گیری از اسطرلاب – که ابزار ابداع شده توسط کفار است-

7 کینگ، دیوید، "علم در خدمت دین: اسلام"، ترجمه توفیق حیدر زاده، فرهنگ، شماره 20 و 21، زمستان 1375 و بهار 1376، ص 198-200.

8 نگاه کنید به: تھانوی، محمد بن علی، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، 1996، ص. 1.

9 نگاه کنید به: شاردن، ژان، سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، امیرکبیر، تهران، ص. 304.

از سوی اصبحی دانشمند عرب (قرن هفتم) هجری¹⁰ و همچنین اشارات دلاواله¹¹ سیاح عصر صفوی می توان به رواج کاربرد این ابزار در دوره های سلجوقی و صفوی اذعان کرد. دایره هندی که وجه تسمیه آن بر اساس نوشته های دانشمند شهیر ابوریحان بیرونی¹²، ریشه در کاربرد این ابزار در زیج های هندوهاست، ابزاری است که مسلمانان به کمک آن وقت نماز ظهر و عصر و راستای قبله را تعیین می نمودند. با توجه به نوشته های ابوریحان بیرونی و نیز حمد الله مستوفی¹³، علامه مجلسی در بحار الانوار در ذیل رساله قبله شاذان¹⁴ و شیخ بهایی¹⁵ در مورد این ابزار می توان نتیجه گرفت که کاربرد این ابزار در دوره های مختلف دست کم از قرن پنجم هجری قمری (دوره سلجوقی) تا دوره صفوی رایج بوده است.

قدیمیترین ساعت آفتابی به جا مانده از دوره اسلامی متعلق به قرن پنجم هجری، واقع در قرطبه است. ابوریحان بیرونی در کتاب افراد المقال فی امر الظلال (رساله ای یکتا درباره سایه ها) مطلبی در مورد روش مدرج کردن صفحه ساعت آفتابی را از زیج شهریار نقل کرده است که با استناد به این کتاب به تحقیق می توان گفت که سابقه استفاده از ساعت آفتابی به قرون قبل از اسلام

10 نگاه کنید به: رساله دکتری آقای محمد تقی مشکوریان با عنوان بررسی و تحلیل مؤلفه های نظام زمانشناختی جامعه ایران صفوی، دانشگاه اصفهان، رشته تاریخ گرایش ایران اسلامی با راهنمایی آقایان علی اکبر جعفری، اصغر فروغی ابری و مشاوره آقای مصطفی پیرمردیان، ص. 100

11 نگاه کنید به: دلاواله، پیتر، سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه محمود بحفروز، قطره، تهران، 1380، ص. 1030.

12 نگاه کنید به: رساله دکتری آقای محمد تقی مشکوریان با عنوان بررسی و تحلیل مؤلفه های نظام زمانشناختی جامعه ایران صفوی، دانشگاه اصفهان، رشته تاریخ گرایش ایران اسلامی با راهنمایی آقایان علی اکبر جعفری، اصغر فروغی ابری و مشاوره آقای مصطفی پیرمردیان، ص. 107.

13 نگاه کنید به: مستوفی، حمد الله بن ابی بکر، نزهة القلوب حمد الله، محقق: محمد دبیر سیاقی، حدیث امروز، قزوین، ۱۳۸۱، ص. 60.

14 نگاه کنید به: بیگ باباپور، یوسف، کتابشناسی دستنوشته های نجوم و علوم وابسته (موجود در کتابخانه های ایران و برخی کشورهای جهان)، جلد 2، ارمغان، تهران، ۱۳۹۴، ص. 922

15 نگاه کنید به: ناجی نصرآبادی، محسن، کتابشناسی شیخ بهایی، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۸۷، ص. 643.

باز می‌گردد. همچنین می‌دانیم که ساعت‌های آفتابی هم در دوره صفوی و هم در دوره قاجار مورد استفاده بوده‌اند که بسیاری از نمونه‌های آنها در ابنیه متعلق به این ادوار قابل مشاهده‌اند.¹⁶

- پَنگان

پَنگان (تصویر شماره 1) وسیله‌ای است برای سنجش زمان، که بیشتر برای سنجش زمانی آب در کشاورزی تا اوایل قرن چهاردهم به کار می‌رفته است. پَنگان در ادب فارسی به عنوان ابزاری برای اندازه‌گیری زمان نیز به کار رفته است. پَنگان عبارت است از دو کاسه بزرگ و کوچک فلزی - بیشتر مسی - که در کف کاسه کوچک تر سوراخی وجود داشته است. کاسه کوچکتر را درون ظرف بزرگتر و پر از آب قرار می‌داده‌اند و با هربار پرشدن کاسه کوچکتر، گذشتن یک واحد زمانی را ثبت می‌کرده‌اند. با استناد به کتابی از ارشمیدس درباره پَنگان سابقه استفاده از این وسیله را می‌توان، دوران یونان باستان دانست.

در حوزه تمدن اسلامی، مطالب بسیاری درباره پَنگان نوشته شده است، از جمله «جاحظ» می‌نویسد که مسلمانان برای تعیین وقت، در روز از اسطرلاب و در شب از «بنکامات» استفاده می‌کنند.¹⁷ نام پَنگان در علوم دوره اسلامی، گاهی به طور عام به همه انواع ساعت‌های آبی اطلاق می‌شده است. در طبقه بندی علوم اسلامی، ساخت و کاربرد پَنگان و دیگر انواع ساعت‌های آبی جزو «علم البنکامات» - که از فروع علم هندسه به شمار می‌آمده - بوده است. «علم البنکامات» را چنین تعریف کرده‌اند: علمی که با شناختن و به کار بردن ابزار آن، زمان اندازه‌گیری می‌شود و هدف از آن، آگاهی از اوقات نماز و همچنین

16 نگاه کنید به: رساله دکتری آقای محمد تقی مشکوریان با عنوان بررسی و تحلیل مؤلفه‌های نظام زمانشناختی جامعه ایران صفوی، دانشگاه اصفهان، رشته تاریخ گرایش ایران اسلامی با راهنمایی آقایان علی اکبر جعفری، اصغر فروغی ابري و مشاوره آقای مصطفی پیرمادیان، ص. 119-114

17 جاحظ، ابوعثمان عمر بن بحر، الحيوان، تصحيح محمد باسل عيون السود، دارالكتب العلميه، بيروت، 1429، ص. 406.

نیایشهای شبانه، و نظر و تأمل در امور مملکت و رعیت - که با وقت و زمان ارتباط پیدا می کرده - بوده است. در گذشته، کسانی که به استفاده از پنگان و به کارگیری «علم البنکامات» می پرداخته اند، «فنجامیین» لقب داشته اند و مانند دبیران و منجمان و دیگر شاغلان دولتی، مستمری می گرفته اند.¹⁸

- اسطرلاب

اسطرلاب (تصویر شماره 2) از ابزارهای قدیم در نجوم رصدی بوده و اکنون بیشتر برای کاربردهای آموزشی به کار می رود و کاربری سابق آن منسوخ شده است. این ابزار عبارت است از یک صفحه مدور فلزی از جنس برنز یا برنج یا آهن یا فولاد یا چوب که برای مطالعات و محاسبات نجومی از قبیل پیدا کردن ارتفاع و زاویه آفتاب، محل ستارگان و سیارات و منطقه البروج و به دست آوردن طول و عرض جغرافیایی محل در تمام مدت شبانه روز و فصول مختلف سال بکار برده می شود. همچنین برای بدست آوردن ارتفاع کوهها و پهنای رودخانه ها و سایر عوارض طبیعی زمین و تعیین ساعات طلوع و غروب یکایک ثوابت و سیاراتی که نام آنها بر شبکه اسطرلاب نقش بسته نیز مورد استفاده قرار می گرفته است. به طور کلی از این ابزار برای سنجش ارتفاع، سمت، بعد و میل خورشید و ستارگان، تعیین وقت در ساعات روز و شب، قبله و زمان طلوع و غروب آفتاب استفاده می شده است.¹⁹

- دایره هندی

دایره هندی (تصویر شماره 3) یکی از ابزارهای مربوط به علم هیئت و نجوم می باشد که مانند سایر وسایل نجومی قدیم به فراموشی سپرده شده است. قدیمی ترین تعریفی که از این وسیله نجومی شده است، تعریف «ابوریحان بیرونی» در کتاب «قانون مسعودی» است: «... و هی

18 جمعی از نویسندگان، دانشنامه جهان اسلام، جلد پنجم، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، 1379، صص 769-773.

19 دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، جلد دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1377، صص 2273-2282.

المخلوطه على السطح المستوي و قد نصب على مركزها مقياس» یعنی دایره هندی: «... دایره‌ای است خطدار [دارای خطوط فنی و علمی] بر صفحه‌ای مستوی و تراز، با نصب شاخصی بر مرکز آن». از دایره هندی برای پیدا کردن نصف النهار محل (جهت قبله) و تعیین زمان ظهر شرعی استفاده می‌شده است.²⁰

- ساعت آفتابی

ساعت آفتابی (تصویر شماره 4) در انواع مختلف، یکی از مشهورترین آلاتی است که از قدیم الایام برای اندازه‌گیری زمان به کار گرفته می‌شده است. این ساعت عبارت است از یک صفحه مستوی و مسطح که دو خط رابط شمال و جنوب و مشرق و مغرب روی آن ترسیم شده است. علاوه بر این، یک تیغه نیز که به آن شاخص می‌گفتند، بطور عمودی بر این صفحه نصب می‌شده است. (هارتتر و کنعانی، 1381 و 1382، صص 92-93) یکی از قدیمی‌ترین اشاراتی که به ساعت آفتابی به عنوان وسیله‌ای برای سنجش زمان شده است می‌توان در تورات، صفر دوم پادشاهان، فصل بیستم، آیات 9 تا 11 یافت:

«(9) و یشعیاه گفت از جانب خداوند آیت این است که خداوند

کلامی که فرموده بود به جا خواهد آورد که آیا سایه ده درجه پیش آید و یا

می‌خواهی ده درجه برگردد (10) و حزقیاه گفت آیا سهل است که سایه ده

درجه پیش برود؟ چنین نشود، اما سایه ده درجه برگردد (11) پس یشعیاه

پیغمبر خداوند را استدعا نمود و سایه نظر به درجاتی که در دایره ساعتی آحاز

هبوط نموده بود ده درجه برگردید.»²¹

20 جواد نجفی، سید محمد اکبر، "دایره هندی و کاربرد آن"، مشکوة، شماره 15، تابستان 1366، صص 90 و 87.

21 گلن، ویلیام و مرتن، هنری، کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران، 1380، ص 744.

با توجه به اینکه حزقیاه پسر احض بین سال های 725 و 697 قبل از میلاد بر قوم یهود حکومت می کرده، می توان چنین نتیجه گرفت که استفاده از نوع خاصی از ساعت آفتابی در قرن هشتم پیش از میلاد معمول بوده است.

دستگاهی به نام ساعت یا شاخص ظلی که یونانیان آن را «Gnomon» می نامیدند، نیز نوعی از ساعت آفتابی است که از یک صفحه مسطح که روی آن میله ای به نام شاخص یا مقیاس نصب شده و علاوه بر خط رابط شمال و جنوب - که آنرا خط ظهر نیز می نامیدند- دایره متعددی را نیز به مرکز شاخص روی آن نقش می کرده اند، تشکیل شده است. با استفاده از این ساعت، اوقات روز را به وسیله سایه شاخص یا مقیاس و به کمک جداول مخصوصی تعیین می کردند. گفته می شود که اولین ساعت ظلی در حدود 1100 قبل از میلاد مسیح در چین اختراع شده است.²²

ساعت آفتابی در زبان عربی به نام «مزوله» معروف است. مرحوم دهخدا، در ذیل این واژه چنین نگاشته است:

«ساعت شمسی، ساعت شمسیه، ساعت آفتابی، شاخص، ابزاری که دارای یک تیغه یا میله عمودی است و این تیغه یا میله در مرکز صفحه ای مدور افقی استوار شده و به وسیله سایه ای که بر اثر تابش نور آفتاب از این تیغه یا میله حاصل می شود و بر روی صفحه می افتد ساعت را مشخص میکند.»²³

22 ورجاوند، پرویز، کاوش رصدخانه مراغه و نگاهی به پیشینه دانش ستاره شناسی در ایران، امیرکبیر، تهران، 1385، صص 341-

340

23 دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، جلد سیزدهم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1377، ص 20767.

از موارد کاربرد مزوله، به جز تعیین زمان ظهر شرعی، می توان به تعیین جهت قبله اشاره کرد. در حالتی که سایه مزوله به سمت شمال، کمترین حد را اشغال کند، زمان ظهر شرعی است و با توجه به زاویه 360 درجه در جهت جنوب غربی می توان جهت قبله را تشخیص داد.

در صفحه 51 نسخه چاپ سنگی کتاب بدایه النجوم تألیف عبدالغفار نجم الملک (نجم الدوله)، دانشمند دوره قاجار آمده است که در دوره قاجار برای تعیین ظهر شرعی از دستگاهی استفاده می شده که ظاهراً در فرانسه متداول بوده است. این دستگاه عبارت بوده است از یک توپ که لوله آن به سمت نصف النهار قرار دارد و بر روی آن یک شیشه عدسی ذره بین قرار داده اند و هنگام زوال ظهر که اشعه آفتاب از عدسی عبور می کند، توپ آتش می گیرد و صدای آن ظهر حقیقی را اعلام می کند. نجم الدوله سپس می نویسد: «و شبیه آلت مذکور را حقیر عبدالغفار، به امر شاه شهید [منظور ناصرالدین شاه قاجار است]، بر روی بام مدرسه مبارکه دارالفنون ترتیب داده و تویی نصب نموده که وقت زوال [ظهر] را همه کس برای ادای اذان بدانند و سایر ساعات روز را هم به رؤیت آن صفحه بفهمند و هنوز [البته در همان عصر] دائر و برقرار [بوده] است».²⁴

تصویر شماره (5) تصویر نمونه هایی کوچک از این نوع شاخص است که اکنون در موزه آستان قدس رضوی نگهداری می شود.

پیشینه استفاده از شاخص «ظهر حقیقی»

در زمان حیات دولتشهرهای میانرودان (سومر، بابل، کلد، آشور) و نیز در ایران باستان، در میان منجمان و روحانیون و طبقات فرادست جامعه - و نه توده مردم - شبانه روز به 12 ساعت جفتی (هر ساعت 20 درجه یا 120 دقیقه زمان ما) تقسیم شده و نیمه شب

24 ذاکری، مصطفی، "دو کتاب درسی نجم الدوله درباره جغرافیا و علم هیئت"، نامه انجمن، شماره 18، تابستان 1384، ص 103.

مبدأ زمان بوده و برای اندازه‌گیری زمان از ساعت‌های آفتابی (شاخص) و آبی (پنگان) و شنی استفاده می‌شده است. ایشان از تعداد روزهای سال، از تحویل اعتدال بهاری و پاییزی و انقلاب تابستانی و زمستانی، مواقع دقیق طلوع و غروب آفتاب در فصول مختلف، طلوع و غروب ستارگان در شب، خسوف، کسوف و تعداد روهای قمری و شمسی و جز اینها آگاه بوده‌اند.²⁵

در 1500 سال پیش از میلاد در مصر باستان، برای محاسبه طول نصف روز، یک نوع ساعت آفتابی (شاخص) بکار می‌رفته است که نمونه بازسازی شده آن توسط تیتوس بورکه‌هارت، اکنون در موزه برلین موجود است. دیوید اسمیت در صفحه 62 کتاب تاریخ ریاضیات (ترجمه غلامحسین صدری افشار) درباره این ساعت می‌نویسد با سپری شدن بامداد، سایه شاخص این ساعت کوتاه‌تر می‌شود، و با نزدیک شدن غروب درازتر. [در نزد مصریان باستان] پیش از ظهر 6 ساعت و بعد از ظهر هم شش ساعت بود، که تقسیم روز به 12 ساعت در اروپا بعدها از همین ساعت اقتباس شد. این ساعتها به صورتهای مختلف، بعدها مورد استفاده یونانیان قرار گرفت.²⁶

هخامنشیان نیز همانند پیشینیان خود گاهشماری بابلی را در سراسر شاهنشاهی خود رسمیت دادند و ما این موضوع را از اسنادی که در هلستین مصر کشف شده، استنتاج می‌کنیم و این اسناد ظاهراً از آثار بازمانده از یک کلنی نظامی یهودی در مصر پیدا شده و [به همین دلیل] محققان به اشتباه آن را تقویم یهودی هلسنیتی معرفی کرده‌اند. از پاسیروس‌هایی نیز که کشف شده است چنین به دست می‌آید که این تقویم، روش گاهشماری رسمی هخامنشیان در سراسر شاهنشاهی آنان بوده و تا پایان روزگار آنها نیز ادامه داشته است. پس بدینسان می‌بینیم

25 ذکاء، یحیی، "تحقیقات ایرانی: نوروز و بنیاد نجومی آن"، آینده، سال هفتم، شماره 6، شهریور 1360، ص 425.

26 ذکاء، ص 425.

که ساعت آفتابی و شاخص، همراه با تقسیم روز به 12 قسمت از شرق به یونان رفته و اناکریماندروس اولین کسی بوده که شاخص را به عنوان ساعت آفتابی برای تعیین ظهر و انقلابین و اعتدالین در یونان به کار برده است و ایرانیان عهد هخامنشی که وارث دانشها و فرهنگ میانرودان بودند و خود آن سرزمین هم به اضافه مصر، هردو جزو ساتراپیهای کشور هخامنشی شمرده می شدند، بی گمان از این گونه دانشها بی بهره و ناآگاه نبوده اند.²⁷

[در نظر منجمان دوران اسلامی] شاخص بر دو گونه است: «شاخص مخروطی» و دیگر «شاخص صفیحی»... اولین کسی که شاخص صفیحی را برای تعیین ظهر حقیقی به کار بسته است، خاتم الانبیاء حضرت رسول الله (ص) بوده است. یعنی یکی از معجزات حضرت رسول الله (ص) (ص) این بود که به دستور آن جناب، دیوار سمت غرب مسجد مدینه درست بر خط نصف النهار- که در سطح دایره نصف النهار است- بنا نهاده شده است؛ و به مردم تفهیم کرد که اول ظهر حقیقی را به زوال و انعدام ظل جانب غربی آن، و برگشتن سایه به طرف مشرق آن بدانند، و چون سایه شرقی دیوار را ملاحظه کردند نماز ظهر به جای آورند. و اینکه سؤال می شود که حضرت رسول الله (ص) چگونه خط نصف النهار را بر سطح مستوی زمین تحصیل کرده است تا به دستورش دیوار طرف غرب مسجد بر امتداد آن در سطح دایره نصف النهار بنا نهاده شود، [در پاسخ باید گفت] که اگر [حضرت رسول الله (ص)] به وسیله آلات رصدی و قواعد ریاضی خط نصف النهار را تحصیل کرده بود، [راویان و مورخان] هر آینه نقل می کردند و آشکار می شد، و حال آن که کسی بدان تفوه نکرده است.²⁸

بنابراین پیشینه استفاده از شاخص برای تعیین ظهر حقیقی در دوران اسلامی، به صدر اسلام و زمان حیات پیامبر اکرم (ص) بر می گردد. چنانکه هیلن براند نیز بر اساس شواهد و

27 ذکاء، ص 427-426.

28 حسن زاده آملی، حسن، "بنای مسجد مدینه و تعیین قبله"، کیهان اندیشه، شماره 63، آذر و دی 1374، ص 76.

مکتوبات برجای مانده از دوران اسلامی بر این نکته تاکید می کند که یکی از دیوارهای مسجد پیامبر (ص) جهت مشرق، یعنی کعبه در شهر مکه را نشان می دهد و دیوار قبله نامیده می شود که خود شاخص جهت بوده است.²⁹ چنانکه از نسخ خطی، فتوت نامه ها، نگاره های برجای مانده و نیز تذکره نامه ها بر می آید و نیز بر اساس پاره ای از شواهد و مستندات باستان شناسی، مسئله تعیین اوقات شرعی یکی از فعالیت های برجسته دانشمندان نجوم در قرون میانه اسلامی بوده است.³⁰

از شاخص های دوران صفوی نیز نمونه هایی برجای مانده است که به دلیل پرهیز از تکرار مطلب، در صفحات بعدی بدان اشاره شده است. سیاحان خارجی مانند تاورنیه، شاردن، سانسون... از شاخص های این دوران یاد کرده اند. چنانکه تاورنیه و شاردن به هنگام بازدید آنها از قیصریه به شاخص های موجود اشاره کرده اند.³¹ استفاده از نمونه هایی از شاخص ظهر شرعی در دوره قاجار - چنانکه پیشتر بدان اشاره شد- در مساجد دوران قاجار مشهود است. (مانند مسجد بازار تهران).

تنظیم پنج وعده نماز

ملتهای قدیم شبانه روز را به طور دلخواه به چند جزء غیر مشخص تقسیم می کردند. در آغاز، بشر به پیروی از سیر ظاهری خورشید، برای تقسیم اوقات از سایه درخت یا سایه چوبی که در زمین فرو می کرد استفاده می نمود. اما سایه بطور دائم به دور چوب میله شاخص می چرخد، پس تعیین عده اجزاء روز اختیاری خواهد بود. گاهی فقط صبح و عصر را تمیز می دادند. هومر از اول و وسط و آخر شب، صبح و نیمه روز و عصر نام می برد. همچنین مبدأ

29 ورجاوند، پرویز، کاوش رصدخانه مراغه و نگاهی به پیشینه دانش ستاره شناسی در ایران، امیرکبیر، تهران، 1385، صص 341-340.

30 کرزن، جرج ناتانل، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، جلد دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران 1350، ص 34.

31 راد، احمد، "ساعت چند است؟"، یغما، شماره 173، آذر 1341، صص 403 و 402.

شبانروز در پیش ملل مختلف نیز متفاوت بوده است، به عنوان مثال عربیها و کلیمیان جدید، چینیان، یونانیان قدیم، رومیان، ایتالیائی‌ها تا قرن اخیر و مسلمانان، غروب خورشید را مبدأ شبانه روز قرار می‌دادند. نزد کلدانیان، مصریان، ایرانیان قدیم، سومری‌ها و یونانیان جدید شبانه روز رسمی از طلوع آفتاب آغاز می‌شد. بطلمیوس و بیشتر منجمان نیز ظهر حقیقی را - یعنی موقعی که سایه شاخص به کوتاه‌ترین حد خود برسد- مبدأ شبانه روز اختیار کرده‌اند. اکنون تقریباً در تمام جهان متمدن، شبانه روز رسمی از نیمه شب آغاز می‌شود و به توالی ساعات را از یک تا 12 (ظهر) و بعد 13 تا 24 می‌شمارند.³²

در اسلام، اوقات پنج وعده نماز یومیه بر حسب عوارض نجومی، که به موضع خورشید در آسمان بستگی دارد، تعیین می‌شود. به طور اخصّ، اوقات نمازهای یومیه بر حسب اندازه سایه، و اوقات نمازهای شبانه و نیمه شب شرعی، بر حسب پدیده‌های بین‌الطلوعین (شفق و فلق) تعیین می‌شود. بنابراین، این اوقات بر حسب عرض جغرافیایی تغییر می‌کنند، مگر آنکه نسبت به نصف‌النهار محلی سنجیده شوند، که در این صورت به طول جغرافیایی نیز بستگی دارند. چون ماه قمری هنگامی آغاز می‌گردد که ماه نو بلافاصله بعد از غروب خورشید برای اولین بار رؤیت شود، فرض بر این است که شبانه روز اسلامی از غروب آفتاب آغاز می‌شود. هر کدام از پنج وعده نماز در روز اسلامی را می‌توان در خلال فواصل زمانی مشخصی به جای آورد و هر چه ادای نماز در اوایل این محدوده زمانی باشد بهتر است.

شبانه روز در نجوم اسلامی با نماز «مغرب» یا نماز هنگام غروب آفتاب آغاز می‌شود. نماز دوم، «عشا» یا نماز شام، در شروع تاریکی شب ادا می‌گردد. نماز سوم، «فجر» یا نماز صبحدم است که از فلق آغاز می‌شود. نماز چهارم، نماز «ظهر» است که اندکی بعد از نیمروز

32 کینگ، دیوید، «علم در خدمت دین: اسلام»، ترجمه توفیق حیدر زاده، فرهنگ، شماره 20 و 21، زمستان 1375 و بهار 1376، ص 210-204.

نجومی، یعنی هنگامی که خورشید از نصف النهار می‌گذرد، شروع می‌گردد. پنجم، نماز «عصر» یا نماز بعد از ظهر است و شروع آن از موقعی است که سایه هر جسم از حداقل سایه‌اش در هنگام ظهر شرعی بیشتر باشد. طبق برخی از مآخذ قرون میانه، آغاز نماز ظهر را هنگامی در نظر می‌گرفتند که سایه به اندازه ربع طول شاخص می‌شد و نماز عصر را هم تا موقعی ادا می‌کردند که سایه به دو برابر طول شاخص می‌رسید. نام نمازها در اسلام همان نام ساعات فصلی متناظرشان است که برخی از علمای فقه اللّغه عرب ثبت کرده‌اند. در چند دهه آغازین اسلام، اوقات نماز از روی مشاهده طول سایه در هنگام روز و مشاهده پدیده‌های فلق و شفق در هنگام شام و فجر تنظیم می‌شد. متأسفانه، منابع تاریخی موجود اطلاعی در این خصوص به دست نمی‌دهند که در اوقات روز یا شب، دقت تنظیم موعد نماز تا چه حدّ بوده است. زمان نمازهای ظهر و عصر، بر حسب سایه یک جسم قایم (شاخص) از روی حداقل سایه آن در نیمروز تعریف می‌شد. اگر متون نوشته شده در خصوص نجوم عامیانه در دوران میانه نبود، اکنون توصیف چنین تعاریف دقیقی میسر نمی‌شد. از طرف دیگر تعیین لحظات دقیق شروع نماز (بر حسب ساعت و دقیقه زمان محلی)، طبق تعاریف معیار، مستلزم اجرای روشهای پیچیده ریاضی در نجوم کروی بود که عبارت است از مطالعه مسائل مربوط به چرخش ظاهری کره سماوی در طی شبانه‌روز. علمای مسلمان از طریق منابع هندی، به رابطه‌های دقیق و نیز روابط تقریبی برای اندازه‌گیری زمان در روز یا شب، از روی ارتفاع خورشید یا ارتفاع ثوابت، دست یافته بودند و منجمان مسلمان این روابط ریاضی را تکمیل و ساده کردند. قدیمترین جداول نماز را محمد بن موسی خوارزمی، برای عرض جغرافیایی بغداد تهیه کرد. نخستین جدولهای تعیین اوقات روز، از روی ارتفاع خورشید و اوقات شب، از روی ارتفاع برخی ثوابت شاخص، در قرون سوم و چهارم هجری قمری در بغداد نوشته شد، و معلوم نیست که تا پیش از قرن هفتم هجری قمری، گسترش کاربرد این جداول که مأخوذ از روشهای ریاضی بودند در

چه حدّی بوده است. یقیناً مؤدّنان، نیازی به این جداول احساس نمی کردند. شخص باید منجم می بود تا از روی این جداول و نیز با استفاده از آلات رصدی، برای اندازه گیری ارتفاع خورشید، قادر به سنجش سیر زمان می شد. چنین بود تا اینکه در قرن هفتم هجری قمری، در مساجد و مدارس، نمادهای «مواقیت» پدید آمد. «موقتّان»، منجمان حرفه ای مرتبط با یک نهاد دینی بودند که نه تنها اوقات نماز را تنظیم می کردند، بلکه ابزارهایی نیز می ساختند و رسالاتی در باب نجوم کروی می نگاشتند و طلاب را تعلیم می دادند. در همین قرن در قاهره جداول تازه ای تدوین شد که بر نحوه اندازه گیری نجومی زمان در سراسر دنیای اسلام، تا سده های بعدی اثر گذاشت. در قاهره قرون میانه، مجموعه ای از 200 صفحه جدول نجومی تنظیم اوقات نماز تدوین شد که در سال 1970 میلادی کشف شدند. اگر چه این جداول را می بایست همراه با ابزارهای نجومی به کار می بردند تا صحت زمانهای مذکور را در جدول یافت، اما این جداول پرتویی جدید بر نحوه انجام فرایض دینی در آن زمان افکنده اند.³³

انواع شاخص های «ظهر شرعی» و مصادیق آن در برخی مساجد و مدارس

اسلامی

شاخص های ظهر شرعی که در ساختمان مساجد و مدارس اسلامی به کار رفته اند،

بر سه دسته عمده اند:

دسته اول: علائم و عناصری که از بدنه ساختمان مسجد منفک اند و می توان آنها را

در درون مسجد از سویی به سوی دیگر جابجا کرد و یا آنها را از فضای مسجد خارج نمود، مانند سنگ های شاخص ظهر شرعی که مطابق با محاسبات دقیق ریاضی ساخته شده اند و در محلی از مسجد و مدرسه (حیاط؛ صحن مرکزی) که در مجاورت نور آفتاب باشد، قرار گرفته اند. هنگام طلوع آفتاب سایه سنگ شاخص به طرف مغرب می افتد و هر چه آفتاب بالا می آید

33. راد، احمد، "ساعت چند است؟"، یغما، شماره 173، آذر 1341، صص 403 و 402.

این سایه کم می شود و اول ظهر شرعی سایه به کمترین درجه رسیده و سپس محو می شود و پس از گذشت زمان ظهر شرعی سایه آن به طرف شرق برمی گردد و هر چه خورشید رو به مغرب می رود سایه زیادتر می گردد. از مصادیق این نوع شاخص می توان به سنگ شاخص موجود در مدرسه چهارباغ اصفهان (تصویر شماره 6) اشاره کرد که با توجه به کتیبه فارسی موجود بر روی آن در تاریخ آبان ماه 1311 توسط «سید جلال الدین حسینی طهرانی» - که سفیر وقت ایران در بلژیک بود و همچنین در رصدخانه ای در بروکسل مشغول به کار بود- در مدرسه چهارباغ نصب شد. بر دو روی این سنگ متن زیر حجاری شده است:

«در روز یکشنبه، 29 جمادی الاخر 1351 قمری و 7 عقرب و 8
آبانماه 1311 شمسی این سنگ برای تعیین ظهر حقیقی به یادگار سفر اصفهان
اینجانب سید جلال الدین الحسینی الطهرانی در مدرسه چهارباغ نصب شد که
چون جدار غربی این سنگ سایه اش معدوم شود، ظهر حقیقی واقع می گردد.
در زمان تولیت آقای مصطفی مدرس نجل مرحوم سید عبد الحسین سید العراقین،
طول اصفهان 51 درجه و 35 دقیقه شرقی گرینویچ و عرض آن 22 درجه و
45 دقیقه شمالی استوا و انحراف قبله از جنوب به مغرب 45 درجه و 11 دقیقه
و جنوب جغرافیایی 4 درجه و 54 دقیقه در شرق جنوب مغناطیسی قطب نما
است، ارتفاع اصفهان از سطح اقیانوس مابین 1475 و 1520 متر است و
به واسطه انکسار شعاع روزهای سال از 3 دقیقه تا 7 دقیقه بلندتر از روزهای
حقیق می شود.»

دسته دوم: علائم و عناصری هستند که به مسجد و مدرسه الحاق شده اند، به عبارت دیگر در بدنه ساختمان مسجد یا مدرسه کار گذاشته شده اند و اغلب از نظر جنس با مصالح رایج به کار رفته در ساختمان مسجد و یا مدرسه سنخیتی ندارند و در زمره تزئینات وابسته به

معماری محسوب نمی شوند؛ نظیر میل های فلزی شاخص ظهر (ساعت های آفتابی یا مزوله). اصغر قائدان در کتاب «تاریخ و آثار اسلامی مکه مکرمه و مدینه منوره» درباره نمونه ای از مزوله در صحن مسجد النبی (ص) می نویسد:

«دو ساعت آفتابی (مزوله) در صحن مسجدالنبی برای شناخت اوقات روز و نمازهای پنجگانه ساخته بودند که در توسعه شمالی مسجد در دوران سعودی برداشته شد. این ساعت ها از لحاظ قدمت و فن و هنر اسلامی اهمیت بسزایی داشت که محتملاً قبل از دوران عثمانی ساخته شده بود.»³⁴

از مصادیق این نوع شاخص می توان به نمونه های متعلق به مسجد حکیم اصفهان (تصویر شماره 7)، مسجد جمعه اصفهان (تصویر شماره 8) و مسجد جامع همدان (تصویر شماره 9).

ساعت آفتابی نصب شده بر روی دیوار مسجد دارالسلام تهران مربوط به دوره معاصر (تصویر شماره 10) نیز از شاخص های دسته دوم محسوب می شود.

دسته سوم: شامل شماری از علائم و عناصری اند که اگر چه از نظر جنس با مصالح رایج معماری دوران گذشته، سنجیت دارند و بدین لحاظ از کالبد ساختمان قابل تفکیک نیستند، اما دارای کارکردهای تزینینی منطقی، مانند تزینات وابسته به معماری نیستند و تنها به عنوان نشانه و علامت تشخیص زمان ظهر شرعی و راستای قبله، مطابق با پاره ای از محاسبات ریاضی در بدنه ساختمان مسجد و مدرسه به کار رفته اند. از مصادیق اینگونه شاخص، می توان به شاخص ظهر شرعی موجود در مدرسه سلیمانیه که در زاویه جنوب غربی مسجد امام اصفهان (تصویر شماره 11) واقع شده است اشاره کرد که طراحی آن منتسب به شیخ بهایی است و عبارت است از یک قطعه سنگی مثلثی شکل (مثلث قائم الزاویه) که بر پایین جرز

34. قائدان، اصغر، تاریخ و آثار اسلامی مکه مکرمه و مدینه منوره، ویرایش دوم، چاپ پنجم، نشر مشعر، تهران، ۱۳۸۲، ص

ایوان مشرف به درآیگاه مدرسه مزبور نصب شده است. هنگام اذان ظهر -در هر فصل از فصول سال- وقتی خورشید به نصف النهار شهر اصفهان میرسد، دیگر سایه ای برای وتر این قطعه سنگی مثلثی شکل که در امتداد خط نصف النهار شهر اصفهان طراحی شده است، باقی نمی ماند. ضلع مجاور زاویه قائمه این قطعه مثلثی شکل، به جرز متصل شده و ضلع دیگر نشان دهنده جهت قبله است.³⁵

از دیگر مصادیق اینگونه شاخص را می توان در مسجد جمعه اصفهان (تصویر شماره 12) مشاهده کرد که طراحی آن نیز منتسب به شیخ بهایی است و بر پایین جرز دیوار گرداگرد صحن مرکزی مسجد نصب شده است.

تصویر شماره (13)، تصویر بخشی از دیوار سمت راست صنفه (ایوان) استاد، واقع در ضلع غربی مسجد جمعه اصفهان است. در قسمت سمت راست این دیوار، دو کاشی مستطیل شکل کوچک آبی رنگ (لعب داده شده) دیده می شود (تصویر شماره 14)، که هنگامی که سایه ایجاد شده از برخورد نور خورشید به دیوار، به اولین علامت آبی رنگ، یعنی کاشی کوچک سمت چپ (تصویر شماره 15) می رسد، موقع ظهر حقیقی و وقت نماز فرا رسیده است. هنگامی که سایه ایجاد شده از برخورد نور خورشید به دیوار، به دومین علامت آبی رنگ یعنی کاشی کوچک سمت راست (تصویر شماره 16) می رسد، نشانگر فرا رسیدن وقت نماز عصر است.

نتیجه گیری

بسیاری از سازه های اسلامی، با توجه به نیازهای فنی و دینی ساخته و پرداخته شده اند. مساجد و مدارس از جمله این سازه ها محسوب می شوند که بر اساس اقتضائات فنی و دینی، پیکر بندی یافته اند. یکی از این اقتضائات دینی، به کارگیری عناصری در ساختار این سازه ها توسط معماران و مهندسان آشنا به علم نجوم بوده است که به تعیین زمان «ظهر شرعی» کمک

35. جاوید خلیلی، نیلوفر، "پیشینیان فرهیخته: بهاء الدین عاملی"، کتاب ماه علوم و فنون، شماره 105، شهریور 1387، ص 15.

می کرده است. در این راستا در دوره های مختلف، از صدر اسلام گرفته تا اندکی پیش از زمان حاضر، به نیاز مزبور از طریق به کارگیری عناصر الحاقی به ساختمان مدارس و مساجد به عنوان شاخص «ظهر شرعی»، پاسخ داده شده است. در خصوص انواع شاخص های «ظهر شرعی» در دوره های قبل از صفویه یعنی سلجوقیان، ایلخانیان و تیموریان، با استناد به منابع تاریخی می توان گفت که در این اعصار کماکان همان ابزارهای رایج دوره صفوی مورد استفاده قرار می گرفته است. اگرچه تفاوت این ادوار با دوران صفوی در این است که در عصر صفوی، برخی از ابداعات مرتبط با شاخص ظهر در بدنه ابنیه مورد استفاده قرار گرفت که در نوع خود بدیع و در حوزه معماری اسلامی منحصر به فرد است. شاخص های ظهر شرعی که در ساختمان مساجد و مدارس اسلامی به کار رفته اند، بر سه دسته عمده اند که برخی از آنها - نظیر مزوله ها- در سایر فرهنگ ها و گاه با مقاصد متفاوتی از مقاصد دینی مسلمانان به کار رفته اند و برخی دیگر تنها مختص به ایرانیان بوده اند، نظیر نمونه های سنگ شاخص و یا نشانه های نه چندان آشکار جاگذاری شده در کالبد ساختمان برخی از مساجد و مدارس عصر صفوی در اصفهان. به نظر می رسد که با آغاز عصر صفوی توجه به مسائل نجومی مرتبط با فرائض دینی بیش از پیش مورد توجه منجمان، معماران و مهندسان فن ساختمان قرار گرفته که نمونه های آن را می توان در مهمترین سازه های آن عصر در مرکز حکومت ایشان؛ اصفهان به عنوان یکی از مرکز هنری و فرهنگی جهان اسلام مشاهده کرد. از آنجا که معماران ایرانی در دوره های مختلف به نیازش و سیستم مدولار در ساختمان سازی توجه بسیار زیادی داشته اند، مساله اعجاب برانگیز در این زمینه، هماهنگی هندسه و ابعاد سازه ها با محاسبات دقیق نجومی است.

KAYNAKÇA

- al-Mustaufi al-Qazwini, Hamdullah, Nuzhatu-l-qulub, Researcher: Mohammad Dabir Siyaghi, Hadis Emruz, Qazvin, 2002.
- al-Jahiz, Abu Usman Umar bin Bahr, Kitab al-Hayawan, edited by Muhammad Basil Uyun al-Sud, Dar ul-Kitab el-ilmiyeh, Beirut, 1429.
- Beig Babapour, Yousef, Bibliography of Manuscripts of Astronomy and Related Sciences (available in libraries of Iran and some countries of the world), Volume 2, Armaghan, Tehran, 2015.
- Chardin, Jean, Chardin Travelogue, translated by Mohammad Abbasi, Amirkabir, Tehran, 1956.
- Curzon, George Nathaniel, *Persia and the Persian Question*, Translated by: Vahid Mazandarani, Vol. 2, Elmi Farhangi Publication, Tehran, 1971.
- Dehkhoda, Ali Akbar, *Dictionary*, Vol. 2&13, University of Tehran Press, Tehran, 1998.
- Delavaleh, Pietro, Pietro Delavaleh's Travelogue, Translated by Mahmoud Behforuz, Qatreh, Tehran, 2001.
- Gelen, William & Morten, Henry, *The Bible, Old and New Testaments*, Translated by: Fazel Khan Hamedani, 1st Edition, Asatir Publications, Tehran, 2001.
- Group Author, *Encyclopedia of the Islamic World*, Vol. 5, Islamic Encyclopedia Foundation, Tehran, 2000.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan, “Building the Mosque of Medina and Determining the Qibla”, Keyhan Andisheh, 63 (December and January 1995), s. 76.

- Hill, Donald and Ahmad, Yousef Hassan, *Illustrated History of Islamic Technology*, translated by Nasser Movafaghian, Scientific and Cultural Publications, Tehran, 1996.
- Hillenbrand, Robert, *Islamic Art and Architecture*, Translated by: Ardeshir Eshraqi, Farhangestan Honar Publications, Tehran, 2008.
- Javid Khalili, Niloufar, "Educated Ancestors: Baha'al-din al-'Amili", *Month Book of the Science and Technology*, 105 (September 2008), s. 15.
- Javadi, Asiye, *Iranian Architecture*, 1st Edition, Mojerred Publication, Tehran, 1984.
- Javadi Najafi, Seyed Mohammad Akbar, "Indian Circle and its Application", *Meshkat*, 15 (Summer 1987), s. 87 & 90.
- King, David, "What of Science in The Service of Religion?", Translated by: Tawfiq Haidarzadeh, *Farhang*, 20-21 (Winter 1996 and Spring 1997), s. 198-200 & 204-210.
- Mashkouriyan, Mohammad Taqi, *Study and Analyzing of Chronological System's Components of Safavid Iran Society*, PhD Thesis, University of Isfahan, History of Islamic Iran, Supervisor: Ali Akbar Jafari, Asghar Foroughi Abri, 1395.
- Naji-Nasrabadi, Mohsen, *Shaykh Baha'i: Bibliography*, Astan Quds Razavi; Islamic Research Foundation, Mashhad, 2008, p. 643.
- Rad, Ahmad, "What time is it?", *Yaghma*, 173 (December 1962), s. 402-403.
- Qaedan, Asghar, *History and Works of Islam of Makkah and Medina*, 2st Edition, Mash'ar Publication, Tehran, 2003.

Tahanavi, Mohammad ibn Ali, *Kashaf Istilahat al-funun wa-al-'ulum*,
Librairie Du Liban Publishers, Beirut, 1996.

Varjavand, Parviz, *Exploring the Maragheh Observatory and a Look at
the Background of Astronomical Knowledge in Iran*, Amirkabir
Publications, Tehran, 2006.

Zakeri, Mustafa, "Najm Al-Dawla's Two Textbooks on Geography and
Science", *Nameh Anjoman*, 18 (Summer 2005), s. 103.

Zaka, Yahya, "Iranian Research: Nowruz and its Astronomical
Foundation", *Ayandeh*, 7/6 (September 1981), s. 425-427.

Zamani Ghomshei, Ali, *Islamic Astronomy*, Volume 4, Imam Sadegh
Institute, Qom, 2008.

EXTENDED ABSTRACT

THE SURVEY OF THE PRACTICES DETERMINING ZUHR PRAYER TIME IN SOME OF THE SAFAVID MOSQUES AND MADRASAS

Throughout history, Muslim artists have offered scientific solutions to meet the needs of society while designing their cultural and religious structures. Muslim scientists and artists have produced solutions that are compatible with science and nature, especially for Muslims to fulfil their religious duties on time. One of these scientific solutions is the application of techniques to determine the prayer and religious times depending on the position of the sun and the invention of tools for this.

In Islam, the times of the five daily prayers are determined by astronomical signs, which depend on the position of the sun in the sky. Specifically, the times of daily prayers are determined according to the

size of the shadow, and the times of night and midnight religious prayers are determined according to the phenomena between the sunrise and sunset. In the first few decades of Islam, prayer times were regulated by observing the length of the shadow during the day and observing the phenomena of sunrise and sunset.

The history of using the index to determine the true noon in the Islamic era dates back to the beginning of Islam and the time of the life of the Prophet of Islam. According to Helen Brand, based on the evidence and writings leftover from the Islamic era, she emphasizes that one of the walls of the Prophet's Mosque points to the east, that is, the Kaaba in Mecca, and is called the Qibla wall, which itself Has been the direction indicator. According to the surviving manuscripts and also based on some archaeological evidence and documents, the issue of determining religious times has been one of the prominent activities of astronomers in the Islamic Middle Ages.

In this article, the practices determining the Zuhr prayer time (Zuhr time) in some mosques and madrasas belonging to the Safavid Period are examined. According to the results, these applications can be divided into three groups. Those in the first group are movably separate from the mosque and the madrasa building. Those in the second group are added to the mosque and madrasa building and consist of elements that do not match the materials used in these structures and are not considered decoration elements. The third group includes those that are not considered as decoration elements, although they are compatible with the materials used in mosques and madrasas. Those in this group have no decorative function and are only used to indicate the religious times and the direction of qibla.

In the Safavid era, architects tried to implement the principles and rules of mathematical astronomy used in determining religious times, in a visible and understandable way for the general public in the body of architectural buildings. It was manifested in the mosques and schools as the most important religious buildings. It seems that with the beginning of the Safavid era, attention to astronomical issues related to religious duties has received more and more attention from astronomers and architects, examples of which can be found in the most important structures of that era in the Isfahan as one of the artistic and cultural centres of the Islamic world.



تصویر شماره (1): نمونه ای از پنگان، موزه متروپولیتن
منبع تصویر: وبگاه موزه متروپولیتن



تصویر شماره (2): نمونه ای از اسطرلاب، موزه متروپولیتن
منبع تصویر: وبگاه موزه متروپولیتن



تصویر شماره (3): نمونه ای از دایره هندی، موزه متروپولیتن
منبع تصویر: وبگاه موزه متروپولیتن



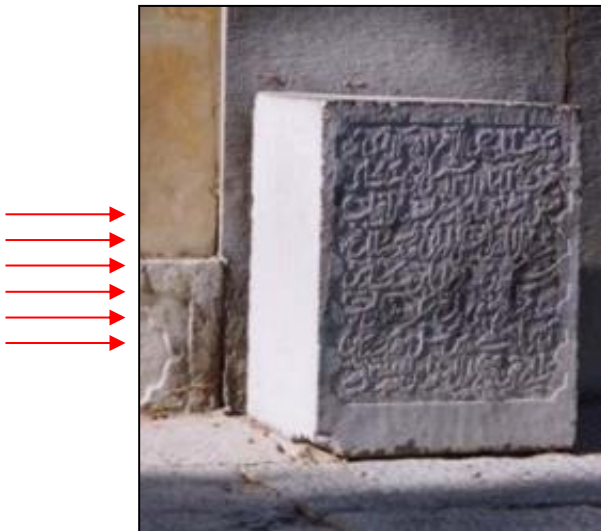
تصویر شماره (4): نمونه ای از ساعت آفتابی، مسجد بازار تهران، دوره قاجار
منبع تصویر: نویسنده



تصویر شماره (5): نمونه ای از ساعت آفتابی با توپ خورشیدی در موزه

آستان قدس رضوی

منبع تصویر: وبگاه موزه آستان قدس رضوی



تصویر شماره (6): سنگ شاخص موجود در مدرسه چهارباغ اصفهان

منبع تصویر: محمد باقری



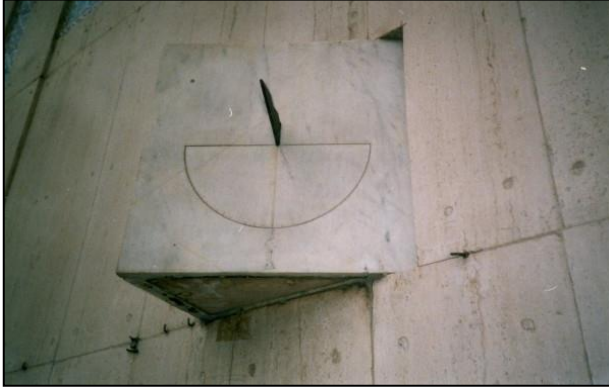
تصویر شماره (7): میل شاخص موجود در مسجد حکیم اصفهان
منبع تصویر: محمد باقری



تصویر شماره (8): میل شاخص موجود در مسجد جمعه اصفهان
منبع تصویر: سینا رحیم پور



تصویر شماره (9): ساعت آفتابی (مزوله) موجود در حیاط مسجد جامع همدان
منبع تصویر: محمد باقری



تصویر شماره (10): ساعت آفتابی (مزوله) موجود بر دیوار مسجد دارالسلام تهران
منبع تصویر: محمد باقری



تصویر شماره (11): سنگ شاخص ظهر شرعی مدرسه سلیمانیه
(واقع در ضلع جنوب غربی مسجد امام اصفهان)، دوره صفوی
منبع تصویر: محمد باقری



تصویر شماره (13): بخشی از دیوار سمت راست صفا استاد در مسجد جمعه اصفهان

منبع تصویر: محمد باقری



تصویر شماره (14): علائم شاخص ظهر دیوار سمت راست صفا استاد در مسجد جمعه اصفهان

منبع تصویر: محمد باقری



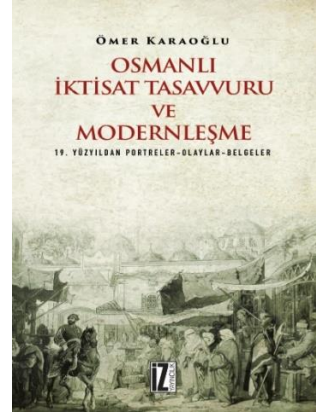
تصویر شماره (15): کاشی لعابدار به عنوان شاخص ظهر دیوار سمت راست صفا استاد در مسجد جمعه اصفهان
منبع تصویر: محمد باقری



تصویر شماره (16): کاشی لعابدار به عنوان نشانگر نماز عصر بر دیوار سمت راست صفا استاد در مسجد جمعه اصفهان
منبع تصویر: محمد باقری

OSMANLI İKTİSAT TASAVVURU VE MODERNLEŞME: 19. YÜZYILDAN PORTELER- OLAYLAR-BELGELER

Yazar: Ömer Karaoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık,
Ekim 2018, 232 sayfa.)



Kitap Değerlendirmesi

Meryem Sezgin*

Makale Geliş: 17.11.2020

Makale Kabul: 25.12.2020

Öz

Ömer Karaoğlunun, Osmanlı'nın iktisadi tasavvurundaki dönüşümü modernleşme süreci bağlamında ele aldığı “Osmanlı İktisat Tasavvuru ve Modernleşme” isimli kitabında; modernleşme sürecinin başladığı 19. yüzyılda neşet eden ve bu dönüşümün gerçekleşmesine neden olan bir dizi makale, sergi, kitap ve olaylardan kesitler sunulup bu süreçteki dönüşüm tablolastırılmaktadır. Liberalizm,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku ABD, İstanbul, Türkiye, meryemsezginn@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5756-4195.

Atıf için; Meryem Sezgin, “Osmanlı İktisat Tasavvuru ve Modernleşme: 19. Yüzyıldan Portreler-Olaylar-Belgeler”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 521-534.

Sosyalizm, Milliyetçilik, İslamcılık gibi akımlara mensup olan ve dönemin iktisadına ilişkin bir takım görüşler serdeden fikir adamlarının görüşlerinin farklı bölümler altında mütalaa edildiği kitap; bu ideolojilerin tasavvur dünyamıza kattıklarıyla ya da ondan çıkardıklarıyla, Osmanlı İktisat tasavvurunun geçirmiş olduğu dönüşümü bir tablo halinde incelenmeye sunmaktadır. Bu çalışmada ise bahsedilen bu tablonun değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Osmanlı İmparatorluğu, İktisat.

Ottoman Economic Concept and Modernization: Portraits-Events-Documents from 19th Century

Ömer Karaoğlu's book titled "Ottoman Economic Concept and Modernization" deals with the transformation of the economic concept of the Ottoman Empire in the context of the modernization process. In the book; articles, exhibitions, books, and events that emerged in the 19th century, when the modernization process began, and that caused this transformation, are presented and the transformation in this process is tabulated. In the book, the author has discussed and analyzed the economic opinions of the intellectuals who belonged to the currents such as Liberalism, Socialism, Nationalism, Islamism, etc. under different sections. In this study, the book mentioned as tableau will be evaluated

Keywords: Modernization, Ottoman Empire, Economy.

DEĞERLENDİRME

Araştırma alanları sosyal ve beşeri bilimler, iktisat, iktisadi tarih ve iktisadi düşünceler olup İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinde öğretim görevlisi olan Prof. Dr. Ömer Karaoğlu'nun, Osmanlı'nın iktisadi tasavvurundaki dönüşümü modernleşme süreci bağlamında ele aldığı *Osmanlı İktisat Tasavvuru ve Modernleşme* kitabında; modernleşme sürecinin başladığı 19. Yüzyılda neşet eden ve bu dönüşümün gerçekleşmesine neden olan bir dizi makale, sergi, kitap ve olaylardan kesitler sunulup bu süreçteki dönüşüm tablolaştırılmaktadır.

Okuyucunun 19. yüzyılda cereyan eden olay, fikir ve propagandaların bir kısmını daha yakından inceleyebileceği bu kitabın içindekiler kısmına ilk bakıldığında; kitap, bir birinden kopuk mevzuların derlemesi gibi görünse de Karaoğlu'nun bahsi geçen olay, portre, belge ve fikirleri bizim kendi varlık tasavvurumuz içerisindeki yerine ya da “yersizliğine” göre kritik ederek aktarması, renklerin tuvale ustalıkla yedirildiği bir tabloyu bizlere sunuyor. Yazar, ideolojilerine göre ayrı bölümler altında mütalaa ettiği farklı cemiyet ve şahsiyetlerin Osmanlı iktisadi durumuna ilişkin reçeteler önerdiği söylem ve eylemlerini bir arada toplarken, amacını “bu yaklaşımların Osmanlı iktisat tasavvuruna olan etkilerini aramak” olarak ifade etmektedir. Bununla birlikte yazar, Osmanlı düşünce iklimine etki eden merkezi ve çevresel faktörleri kendi özgünlüğü içinde anlamak yerine; “Osmanlı düşünce ikliminden Smith veya Ricardo devşirmeye çabalayan yaklaşımın dışında kalmaya gayret edeceğini” belirtmektedir. Kitapta, 19. yüzyıl modernleşmesi ile ilgili yapılan çalışmalarda sık sık atıf yapılan isimler ile birlikte bu isimlere nazaran hakkında daha az malumatımız olan şahsiyetlere ve belgelere de değinilmiştir. Kitabın devamını getirmek isteyen yazarın; bahsi geçen reçetelerin ve bu reçetelerin kullanımını sağlayacak propagandaların konu edildiği yayınların hepsini sadece bu kitapta derlemesi elbette mümkün değildir. Liberalizm, Milliyetçilik, Sosyalizm, İslamcılık gibi ana renklere tekabül edebilecek yaklaşımların Osmanlı iktisat tasavvurundaki dönüşüme nasıl bir yön verdiğini incelememize katkıda bulunmayı amaçlayan yazar, aynı zamanda iktisat tasavvurundaki bu değişimin aslında genel dünya tasavvurumuzdaki değişimden ayrı değerlendirilemeyeceğini de belirten yorumlarını okuyucuya sunmaktadır. Yine kitabın girişinde;

“sıklıkla yapıldığı biçimde” Batı düşünce evreninin özgün bir süreçte ürettiği kavram ve kurumların Osmanlı düşünce evreninde bire bir – üstelik idealize edilerek- aranması gibi bir yaklaşıma mesafeli durmanın daha sağlıklı olacağını belirten yazar, bununla birlikte yine modern yöntem, kavram ve aletler üzerinden tarihsel dönemleri ele almanın sorunlu bir yaklaşım içerdiğini belirtmektedir. Bu mesafeli duruş, yazarın anakronizme düşmemeye gösterdiği gayretin yanı sıra onun “kavramsal hegemonya” noktasında gösterdiği hassasiyetle de ilişkilendirilebilir. Kitap, akademik bir çalışma olmanın yanı sıra yazarın, yer yer kendi görüşlerini okuyucuya sunmasıyla kısmen ideolojik bir nitelik kazanmıştır diyebiliriz. Nitekim yazar, kısmen sorgulayıcı bir yazın ile karşılaşan okuyucuyu kitabın ana konusunu oluşturan iktisat tasavvurundaki dönüşümün arka planında; sadece iktisadi anlamdaki bir farklılaşma değil, daha kapsayıcı bir dönüşümün olabileceğini düşünmeye sevk etmektedir.

Yazar, kaynak kullanımında daha çok birincil kaynakları kullanırken nadiren ikincil kaynakları da kullanmıştır. Bununla birlikte kitabın ana aktörleri olan 19. yüzyıl aydınlarının görüşleri tamamen birincil kaynaklara atıfta bulunarak aktarılmıştır. Araştırma ve inceleme kitabı mahiyeti taşıyan kitabın dilinin, sade ve açık olması; hitap ettiği muhatap kitleye sadece akademisyenleri değil, tarihe ilgi duyan genel okuyucuyu da dâhil etmektedir. Kitabın, akademik ve didaktik üslubunun yanı sıra yazar tespitte bulunurken nadiren de olsa teşbihte bulunarak üslubuna hafif edebi bir hava katmıştır.

Yazar bir birinden farklı ideolojilere ait değerlendireceği yazın serisine Mecmua-i Fünûn Dergisi ve bu dergide iktisada dair yazılan makaleler ile başlamaktadır. Bu çalışma, iktisadi tasavvurumuzdaki değişimin

hangi yönde seyretmeye nasıl başladığını; hangi argümanlara dayanarak böyle bir değişimin olması gerektiğinin dönemin insanına nasıl aşılandığını; bu değişimin olması gerektiğine inanan şahsiyetlerin öncelikle kendi zihinlerinde bu değişim inancına nasıl bağlandıkları gibi meseleleri incelememize katkıda bulunmaktadır. Yazarın “tümünün Batı bilim-kültür dünyasının taşıyıcısı” olduğunu belirttiği ve Liberal iktisadi görüşe sahip olan Mecmua-i Fünûn yazarları, Batı’nın iktisat tasavvurunu gazete, dergi, makale, fuar vs. gibi yollar ile Osmanlı halkına sunmuş ve bu ideolojinin etrafında halkalar toplamaya çalışmışlardır. Dönemin aydın ve bürokratik kesimini oluşturan birçok yazarın kaleme aldığı makalelerde; yazarların serbesti ilkesini esas alan Batı liberalizminin etkisini üzerlerinde taşımış olduklarını ve Osmanlı’nın içerisinde bulunduğu maddi yenilgiden ancak bu modeli örnek alarak kurtulabileceğini iddia ettiklerini görüyoruz. Liberal iktisat sisteminin ilkelerini kısmen sistematik sayılabilecek bir şekilde ortaya koyan Ohannes Efendi’nin ve şirket fikrini ele alan Vahan Efendi’nin makaleleri, Osmanlı insanının artık iyice yerleşen modern iktisat ikliminde daha “prodüktif ve rasyonel” olması gerektiğini ifade eden ve halkı “modern piyasa”ya davet eden Edhem Pertev Beyin makalesi, Mehmet şerif ve Macid Efendi’nin makaleleri gibi birçok makale; Ömer Karaoğlu tarafından analiz edilerek kitapta yerini almıştır. Vahan Efendi’nin, Osmanlı insanının ticaret anlayışının, varlık tasavvurumuzda bulunan kanaatkârlık anlayışından ötürü gelişemediğini savunması ve bu itibarla meselenin maddi-fiziki koşulların yetersiz olmasından değil düşünsel ve ahlaki alanda “problem” olmasından kaynaklandığını belirtiş; ilerleyen dönemlerde düşünsel alanda yaşanacak olan dönüşümün kıvılcımlarını

ortaya koyması bakımından ilginçtir. Sergi ve fuar fikrinin teşebbüse dönüştüğü Sergi-i Umum-i Osmanlı (İstanbul Uluslararası Sergisi) hakkında ele alınan bir dizi makale ile birlikte; para, kredi ve bankacılıkla ilgili makalelerin de kritiğine yer verilmiştir. Makalelerde faizin artık iktisadi hayatın gereği olduğu belirtilirken küçük sermayelerin bir köşede atıl durmasındansa faiz ile değerlendirilebileceği ve bu küçük sermayelerin birleşip büyük bir sermaye oluşturarak ülkeyi ekonomik anlamda kalkındırabileceği vurgulanmaktadır. Burada Osmanlı insanının mali meselelere bakışındaki eksenin nasıl kaymaya başladığını görmekteyiz. Makalelerde Batı'daki uygulamaların daha çok ekonomik değerleri öncelenirken bu uygulamaların toplumsal, kültürel ve ahlaki boyutunun üzerinde yeteri kadar durulmadığını belirten Karaoğlu, ismi geçen aydın ve bürokrat kesimin yine de gerektiğinde dini referanslara yer yer atıf yaptığını fakat bunu dini bir meşruiyet zemini oluşturmak için yaptıklarını dile getirmektedir.

Kitabın ikinci bölümünde; hakkında bir birinden farklı yorumlar bulunan ve dost mu yoksa casus mu olduğu üzerinde hala tam anlamıyla bir hükme varılamamış olan İngiliz elçilik kâtibi David Urquhart ve onun Osmanlı iktisadi düşüncesine etkileri konu alınmıştır. Ahmet Vefik Paşa, Niyazi Berkes, Halil İnalcık, Karl Marks gibi tanındık isimlerin Urquhart hakkındaki düşüncelerine de yer veren yazarın Urquhart'ı "tehlikeli bir dost" olarak zikrettiğini görmekteyiz. Urquhart'ın Osmanlı üzerine yazdığı kitaplarından, ekonomiye dair yazılarından, Osmanlı bürokrasisiyle kurmaya çalıştığı ilişkilerden bahseden yazar; onun 1838 Baltalimanı Ticaret Anlaşmasının imzalanmasında önemli bir rolü olduğunu belirtir. Karaoğlu,

Osmanlı'nın ekonomik çöküşüne neden olduğunu belirttiği Baltalımanı anlaşmasındaki ve diplomasideki rolünden dolayı Urquhart'ın bir casus olduğunu düşünmektedir. Yazar bu düşüncesini bizim burada kullandığımız ifadedeki gibi net bir şekilde dile getirmese de yaptığı göndermeler ve eleştiriler bu düşüncüyü yansıtmaktadır.

Üçüncü bölümde ele alınan Parvus Efendi de farklı bir kültürün taşıyıcısı olarak Osmanlı düşünce iklimine etki etmeye çalışan aktörlerden biridir. Rus Yahudisi olan Parvus, Osmanlı ülkesine gözlemci olarak gelmiş ve Osmanlı İstanbul'unda yaşamıştır. Burada bulunduğu süre zarfında dönemin aydınları ve bürokrasideki isimleri ile irtibat kurmaya çalışan Parvus, yalnızca milliyetçi çizgideki Türk Yurdu dergisinde kendisine yer bulabilmiş ve makalelerini burada yayınlamıştır. Marxist harekete katılan, 1905 devrimi öncülerinden biri olan ve Rus devrimci Leon Troçki'ye etkileri bulunan Parvus'un Türk Yurdu dergisinde yazıyor olmasını Ömer Karaoğlu ironik bulmuş ve bunu kitabında da dile getirmiştir. Makalelerinde sıkça Batı kapitalizmini ve emperyalizmini eleştiren Parvus'un, bu söylemlerine rağmen özel hayatında spekülâtif ticari hamleleri üzerinden bir servet edinmesi ve I. Dünya Savaşı'nın sonrasında sayılı milyonerlerin arasına girmesini de ayrı bir çelişki olarak dile getiren Karaoğlu, yine de onu Türk iktisat tasavvuruna liberal öğreti karşısında muhalif bir yorum sunmuş olduğu için ayrı bir başlık altında mütalaa etmiştir. Onun döneminde ve ilerleyen devrelerde Parvus'un görüş ve yorumlarından mülhem yaklaşımların Osmanlı aydınları ve politik ikliminde izlenebileceğini öne süren yazar, Parvus'un özellikle yabancı istilası ve batı finans-kapital yayılcılığı konusundaki uyarılarını onun en kayda değer katkısı olarak nitelendirir.

Liberal düşünceye tepki akımı olarak çıkan ve milli bir iktisat politikası izlenmesi gerektiğini savunan İktisadi Himayecilik akımı da Osmanlı düşünce ikliminde önemli bir yeri kaplar. Bu akımın en güçlü temsilcisi olan Ahmet Mithat Paşa ile başlayan bu çizginin, bir diğer önemli temsilcisi de Musa Akyiğitzade'dir. Yazar, kitabın dördüncü bölümünde Musa Akyiğitzade'yi ve onun "İlm-i servet veyahud ilm-i iktisad" eserini ele alarak onun Osmanlı düşünce iklimine ve iktisadına sunduklarını tespit edip yorumlayarak okuyucuya aktarmıştır. Eserinde öncelikle liberalistlerin ortaya koyduğu argümanları ele alan Akyiğitzade, daha sonra bu argümanlara cevap olarak milli ve himayeci yaklaşımın görüşlerini sunmuştur. Bağımsızlığın koruyucu bir dış ticaret politikası ve sanayileşmekle mümkün olabileceğini söyleyen Akyiğitzade'nin bahsi geçen eserinde iktisadın tarihi, teorisi ve uluslararası boyutlarına dair görüşleri de mevcuttur. Milli ve yerli çözüm arayışı içerisinde olan bir yaklaşımı benimsemesine rağmen Akyiğitzade'nin modern konseptlerin dışına çıkamadığını iddia eden Karaoğlu, onun sorun tanımlamada ve çözüm arayışında çağdaşı olan diğer düşünürler gibi Batı'nın etkisini -nispeten az da olsa- taşıdığını söyler. Bu bağlamda özellikle onun bilgi ve medeniyet anlayışlarının üzerinde durulduğu görmekteyiz. Akyiğitzade'nin de -çağdaşları gibi- batı konsepti dışına çıkamayıp batılı modern kavram ve araçları veri olarak aldığını belirten yazara göre; sadece Akyiğitzade değil, dönemin tüm aydınlarında mevcut olan bu durum ciddi bir yenilmişlik psikolojisine işaret etmektedir. Fakat yine de yazar, Akyiğitzade'nin Batılı kapitalist ülkelerin reçeteleri dışında bir çözüm üretme gayreti içerisinde oluşunu kayda değer bulduğunu belirtmektedir.

İktisada dair görüşlerinde milli ve himayeci çizgiye yakın olan Mehmed Murad Bey -nam-ı diğer Mizancı Murat- ve onun çıkardığı Mizan Gazetesi, kitabın beşinci bölümünün konusunu oluşturmaktadır. Bu bölümde yazar, yine iktisada konu olabilecek bir dizi makalenin incelemesini ve değerlendirmesini yapmıştır. Mizancı Murat'ın makalelerinde yerli malı tüketimi, tarım ile birlikte ticaret ve sanayinin geliştirilmesi gerektiği, dış ticarete -Avrupalı devletlerin pazarı haline gelmemek için- serbesti yerine koruyucu bir dış politika izlenmesi gerektiği vb. gibi meseleler vurgulanmıştır. Murat Bey'in Batı'daki özgürlükçü hareketlere dair öğretileri ve “meşveret” kavramı çerçevesindeki söylemleri, Türk moderleşmesine katkı sağlamış olsa da aslında kendisinin parlamenter demokrasi yerine muhafazakâr monarşik rejim taraftarı olduğunun ileri sürüldüğünü belirten ve bu durumu ilginç bulan yazar, bu iddianın akabinde Sultan Abdulhamit'in Murat Bey hakkında düşündüklerini içeren bir paragrafı Sultan Abdulhamitin Hatıra Defteri'ne atıf yaparak okuyucu ile paylaşmaktadır. Fakat Sultan Abdulhamit'e ait olup olmadığı epey tartışmalı olan bu kitap referans alınırken mezkûr ifadelerin Sultan Abdulhamit'e nisbetinde şüpheler bulunduğu belirtilmesi daha uygun olabilirdi.

Oldukça hareketli bir siyaset ve fikir dünyasına sahip olan 19. yüzyıl Osmanlısının II. Meşrutiyet dönemini kapsayan devrede çok daha hareketli ve renkli olduğunu biliyoruz. Yazar, kitabın altıncı bölümünde mezkûr dönemdeki İslamcılarının fikir ve eylemlerini ele almıştır. Temel vurgularının tecdid (İslami yenilenme), ittihat (müslümanların birliği) ve terakki (iktisadi kalkınma) ilkeleri etrafında döndüğü İslamcılık fikrinin iktisadi görüşlerini ağırlıklı olarak Sırat-ı Müstakim ve

Sebilü'r-reşad dergilerine başvurmakla birlikte Beyanu'l-Hak ve Volkan gibi diğer yayın organlarından yola çıkarak ortaya koymaya çalışan yazar, kitabın bu bölümünün; sürdürmeyi hedeflediği daha geniş bir çalışmanın, hazırlık aşamasını teşkil ettiğini düşünmektedir. Sanayileşme ve iktisadi sosyal büyümeyi (terakki) bir ideal olarak ortaya koyan İslamcıların, İslam'ın terakkiye engel olmadığını aksine bu noktada teşviklerinin bulunduğu dair iddialarını tespit eden Karaoğlu, bu konuyla alakalı İslamcı yazarların makalelerinde geçen nasslardan bir kısmını da aktarmaktadır. İslamcıların Batılı bilimsel-teknik, ekonomik gelişmeyi içeren “terakki” vurgusunu çokça öne çıkardıkları gözlenmekle birlikte İslami ilke ve değerleri de bir hayat düsturu olarak koruma gayreti içerisinde olduklarını belirten yazar, bu itibarla İslamcıların eklektik bir anlayış içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Yine yazarın yapmış olduğu atıflarda, İslamcıların bile modernizmin etki alanına girmiş olduğu ve çözüm arayışlarında hareket noktalarının “ilerilik-gerilik” kavramları olduğu görülür. Bu bağlamda, temel ilkeleri olan terakki kavramının aslında bir bakıma Avrupalılaşmayı da içerisinde barındırdığını görüyoruz. Bu itibarla bakıldığında dönemin diğer Batıcı görüşlerinden pek farklı görünmese de İslamcıların yaklaşımını –yazarın ifadesiyle- “ihmalî hak eden bir yaklaşım” olmaktan kurtaran özellik, terakkinin üzerinde ısrarcı oldukları kadar dini ilke ve değerlerin korunması ve dini benlikten uzaklaşmaması noktasında da ısrarcı olmalarıdır. Oysa bunun imkânının tartışılmadığını ve hatta çok sonraları bir tartışma konusu olarak gündeme geldiğini belirten yazar, bir yandan da okuyucunun zihninde meselenin imkân boyutuna dair bazı soru işaretleri bırakmaktadır. Yazara göre İslamcılar her ne kadar modern batı ile

etkileşimden uzak ve saf bir iktisat tasavvuru ortaya koyamamaları da en azından diğerlerinden farklı bir iktisat tasavvurunun izini sürmüşlerdir. Gözümüze çarpan ve yazarın bir sonraki çalışmalarında belki işine yarayabileceği bir hususu paylaşacak olursak; İslamcıların sosyalist düşüncüyü eleştirirken vermiş olduğu miras örneğine dikkat çekmemiz gerekecektir. Burada Sosyalizmin sahip olduğu dünya görüşünün aslında İslami tasavvur ile uyuşmadığı ve Müslümanların sadece bu ideolojinin savunduğu bazı görüşleri devşirmiş olsalar dahi, bu durumun onların itikadını zedeleyeceği belirtilmekte ve bu durum miras örneği ile açıklanmaktadır. Kitabın başından itibaren vurgulanan tasavvur dünyalarındaki farklılık mevzusu ve bu farklı dünyadan devşirilen fikirlerin mevcut tasavvur dünyamız ile uyuşmaması neticesinde paradigma içi tutarsızlıkların ortaya çıkacağı mesajı verilmekteydi. Aslında bu iddianın pekiştirilebilmesi için bu tarz örneklere daha yer verilebilir. Örneğin Batı'nın tasavvur dünyasından devşirilen fikirlerin, bizim dini tasavvurumuzda yol açacağı tahribattan bahsedileceği örnekler verilerek söz konusu tasavvur dünyası ve onunla “tutarlı eylemler zincirinde” yol açabileceği tutarsızlıklar; örnekler ile somutlaştırılabilir. Her ne kadar dönemin aydın kesimi genel olarak modernizmin etkisini taşıdığı için böylesine örnekler vermekten uzak olsalar da bir sonraki çalışmada dönemin ulema sınıfının bu hususta sarfettiği söylemlerine ve varsa bahsi geçen tutarsızlığı gösterebilecek örneklerine yer verilebilir.

Kitabın son bölümünü, az önce bahsi geçen tutarlılık mevzusunu göz önünde bulundurarak okumak daha sağlıklı olacaktır. Bireyin tasavvur dünyasında yaşanan değişimin, bireyin eylemlerine de etki etmesinin kaçınılmaz olduğu malumdur. Tasavvur dünyamızın modernizmin etki

alanına girmesiyle daha önce gündemini meşgul etmeyen meseleleri artık kendi dünyalarının da bir problemiymişçesine gören Osmanlı insanının, bu dönemde kendi değerler sisteminin üretmediği bir takım kabulleri benimsemiş olduğunu ve bugünün insanının da aynı tutumu sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Osmanlı ailesi ve iktisat zihniyetindeki dönüşüm başlığı ile ele alınan bu bölümde; sadece iktisadi anlamda yaşanan dönüşümler değil bu dönüşüme direkt veya dolaylı olarak etki eden ve modernizmden payına düşen değişimi yaşamaya başlamış diğer alanlara kısaca değinilmektedir. Osmanlı toplumunda çeşitli kesimlerden aile örnekleri verilerek üretim-tüketim-bölüşüm ilişkilerini ve sosyo-kültürel dokuyu inceleyebileceğimiz kifayetli çalışmalardan yoksun olduğumuzu belirten yazarın, bu bölümdeki çalışmasını bahsi geçen mevzuya kısa bir ön giriş niteliğinde değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Kitabın bir sonraki serilerinde detaylandırılarak alana dair daha geniş bilgi sağlayabileceğimiz çalışmaları görmeyi temenni ederken bölüm altında ele alınan mevzuların bir birinden kopuk oluşunu da belirtmeliyiz. Bölümde modernizmin Osmanlı aile yapısına, şehirleşmesine, sosyal yardım mekanizmalarına, eğitime ve daha bir çok alana olan etkisinden bahsedilirken; yazar, öncelikle bu alanlara ait geleneksel dönemdeki kabul ve eylemleri sıralayıp ardından bu kabullerin modern dönemde geçirdiği dönüşümden ve eyleme dökülen yeni yapıdan bahsetmektedir.

Yer yer ilerilik ve geriliğin ölçütünün ne olduğunu, “muasır medeniyet” denilen medeniyetleri “muasır” kılan şeyin ne olduğunu sorgulayan yazar; kitabın sonuç kısmında muasır medeniyetin bugün dünyaya ne sunduğunu, bu medeniyetlerin kalkınmalarının nelere mal olduğunu da sorgulamaktadır. Yazarın iddia ettiği üzere Batı dünyasının neredeyse

iki asırdır dünyaya sunmuş olduğu iktisat sistemi; açlık, yoksulluk, işsizlik, adaletsiz gelir dağılımı vb. gibi sorunları gidermenin aksine bu sorunları daha da derinleştirmiştir. Kadim tasavvurumuzda unutulmaya yüz tutmuş değerlerimizin yeniden keşfedilerek insanlık adına faydalı bir iktisat sistemi oluşturulabileceğini düşünen yazar; Batı-Doğu tecrübelerindeki yok sayma veya kutsama uç noktaları yerine hep beraber yitik “hikmet”i arama önerisinde bulunmaktadır. Zira Batı’nın hepimize öğrettiği gibi insan tasavvurunu parçalayarak onu ekonomiye yedirmek Doğu kadar Batı’nın da yararına değildir. Bununla birlikte yazar, bu keşif ameliyesinin faydalı sonuç vermesini; mevcut teori ve şablonların, bu ameliyeye gölge düşürmesine fırsat vermemek şartına bağlamaktadır. Verili iktisadi sistem ve işleyişlerin “değiş(e)mezliği”nin bir inançlar manzumesine dönüştüğü ve tekrar kendini ürettiğini belirten yazar, bu kısır döngüye girmemek adına Batılı yaygın paradigmalar içerisinde ifade bulan kabuller üzerinden düşünme alışkanlığımızı bir kenara bırakmamız gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Girişilmesi gereken ıslah çalışmalarının öncelikle zihinsel/felsefi düzeyde olması gerektiğini belirten yazar, yeni bir dil/söylem/eylem bütünlüğü kurmaya çalışmamız gerektiğinden bahseder. “Refah odaklı değil felah odaklı bir idrak zemini” şeklinde mottolaşabilecek bir söylem ile çıkış yolu öneren yazar, iktidar ve serveti kutsayan değil ahlak ve adaleti öne çıkaran bir toplum görüşünün öncelenmesi gerektiğini ve iktisadi alana dair tüm teklif ve değerlendirmelerin bu temel üzerinde kurulması gerektiğini düşünmektedir.

Osmanlı İktisat Tasavvuru ve Modernleşme kitabı, okuyucuya sunmuş olduğu manzaralar ve bu manzaraların kritiği ile gayet verimli bir

çalışmadır. Ayrıca yazarın meseleye daha geniş bir perspektiften yaklaşarak, dönüşümün spesifik bir alanda değil aksine paradigmatik olarak yaşandığını iddia etmesi, üzerinde düşünülmesi gereken önemli mevzulardandır. Bu iddianın, yazarın devamını getirmeyi düşündüğü seride daha fazla detaylandırılarak incelenmesinin literatüre önemli bir katkı sağlayacağı söylenebilir.

MAKALE KABULÜ ve SAYFA DÜZENİ

Dergimiz makaleleri DergiPark sistemindeki adresimiz <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yaduitmed> üzerinden online olarak kabul etmektedir.

Makale yayınlanması için yazarların taahhütname ve telif devir formunu ıslak imzalı olarak sisteme yüklemesi gerekmektedir.

Makaleler sisteme iki dosya halinde gönderilmelidir:

1. dosyada makalenin tam metni yer almalıdır.
2. dosyada makale bilgileri (makalenin başlığı, yayın ve sunum bilgisi, teşekkür ve katkı bilgisi) ile yazar bilgileri (Adı-Soyadı, Mail adresi, Açık Adresi, Çalıştığı Kurum, ORCID numarası, Cep telefonu numarası ve Sorumlu yazar bilgisi) yer almalıdır.

Makale bir kongre, konferans ya da toplantıda sunulmuşsa, finansal desteğe sahipse veya teşekkür edilmesi istenen kişi/kurumlar varsa makale içinde belirtilmelidir.

Özet 150-250 kelime arası olmalıdır.

Anahtar kelimeler 3-6 arası olmalıdır.

Makale dili İngilizce değilse özetin hemen ardından İngilizce "başlık, özet ve anahtar kelimeler" yer almalıdır.

Ayrıca makalenin sonunda 500-1000 kelime aralığında makalenin literatür, yöntem, bulgular ve sonuç kısımlarını ihtiva edecek şekilde bir EXTENDED SUMMARY bulunmalıdır. Extended Summary bölümünde referans göstermeye gerek yoktur.

Makale Arapça ya da Farsça yazılmışsa “Kaynakça” latin harfleriyle (Türkçe ya da İngilizce) verilmelidir.

YAZIM KURALLARI

1. Metinler için yazım kuralları

İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.

Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.

Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.

Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.

Makale başlığı 14 punto, Times New Roman yazı tipi, bold ve ana metinden ayrı olmalıdır.

Metin 12 punto ile yazılmalıdır. Alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve metinden ayrı olmalıdır. İkincil alt başlıkların altındaki alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve italik olmalı ve paragrafın ilk cümlesinin başında yer almalı ve bir nokta ile sonlanmalıdır.

Bütün çizelge, grafik ve diyagramlara "şekil" denilmeli ve birbirini izleyen numaralar verilmelidir. Tablolar olanaklar elverdiği ölçüde az sayıda olmalı ve sadece çok gerekli bilgiler içermelidir. Her şekil ve tabloya Arap rakamları ile bir numara verilmeli ve numaradan sonra başlığı yazılmalıdır ve metin içinde atıf yapılmalıdır.

Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.

Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.

Chicago atıf sistemi kullanılmalıdır.

Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

2. Dipnotlar için yazım kuralları

Dipnotlar 10 punto olmalıdır.

Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.

Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir.

Detaylar için Chicago stilineki bkz..a.g.e. kısaltması yerine, kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.

Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir.

Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçeye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

3. Kaynakçalar için yazım kuralları

Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir.

Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir. (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri vb.)

Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

Eserin doi numarası varsa belirtilmelidir.

KAYNAKÇADAKİ KÜNYE BİLGİ SIRALAMASI AŞAĞIDA BELİRTİLEN ŞEKİLDE OLMALIDIR:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair”, Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174. Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) ayrıca gönderilmelidir.

Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi kuruma iletilmelidir.

Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir.

Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.