

SİİRT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ



SIİRT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ  
SÜİFD

CİLT 6 • SAYI: 1 • 2019

**YAYINCI / PUBLISHER**

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 56100, Siirt, Türkiye  
Siirt University, Faculty of Theology, 56100, Siirt, Turkey

**SAHİBİ/ OWNER**

On behalf of Siirt University, Faculty of Theology  
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

Dr. Öğr. Üyesi Necati Sümer  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

Öğr. Gör. Khaled Khaled

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Ahmet Aktaş

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Mehmet Ali Öncer

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Mehmet Salih Gündüz

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Muhammed Yoltay

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Mustafa Sancar

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Muhammed Şerif Kahraman

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Mücahit Ekinci

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Nurettin Yıldırım

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Seyithan Gayır

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Yakup Özkan

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Yunus Sanır

Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

## **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Adnan Demircan**

Istanbul University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma**

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Çağfer Karadaş**

Uludağ University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Gassan Mortada**

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Ousama Ekhtiar**

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. İbrahim Çapak**

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez**

Istanbul University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Sahip Beroje**

Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Süleyman Dönmez**

Çukurova University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Şinasi Gündüz**

Istanbul University, Faculty of Theology, Turkey

**Doç. Dr. Abdullah Ünalın**

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

**Doç. Dr. Fadıl Ayğın**

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

**Doç. Dr. Mahmut Çınar**

Gaziantep University, Faculty of Theology, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Adnan Memduhoğlu**

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Akkır**

Tekirdağ University, Faculty of Theology, Turkey

## **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Abdulgaffar Arslan**

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Abdurrahman Acar**

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Abdullah Karaman**

Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

**Prof. Dr. Asım Yapıcı**

Çukurova University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Caner Taslaman**

Yıldız Teknik University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Cemalettin Erdemci**

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Hakan Olgun**

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

**Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut**

Istanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Kasım Turhan

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Metin Bozan

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Hüseyin Hansu

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. M. Şirin Çıkar

Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Ömer Pakış

Hakkari University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Seyit Avcı

Niğde University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Mehmet Bilen

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Vedat Tezcan

Süleyman Demirel University, Faculty of Communication, Turkey

#### **HAKEM KURULU / REFEREE BOARD**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / Siirt University, Faculty of Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

#### **İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR**

Arş Gör. Eminenur Beyazkılınç

Siirt University Faculty of Theology, Siirt Turkey

ISSN 2148-385X

Grafik Tasarım: TAVOOS

Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara

Baskı Tarihi: Haziran 2019

Adres: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi yayın hayatının beşinci yılını tamamlamış olup ULAKBİM başta olmak üzere birçok index'te taranmak için başvurusunu yapmış ve inceleme aşamasındadır. Dergimiz aşağıdaki indekslerde taranmaktadır.





# İÇİNDEKİLER

## 9 EDITÖRDEN

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 11-26 “ENDÜLÜSLÜ MÜFESSİR İBN-İ ATİYE VE EBU HAYYAN'A GÖRE NAHİV TEVCİH (REHBERLİK) KAİDELERİ ÖRNEKLERİ”  
THE GRAMMAR GUIDANCE RULES OF THE ANDALUSIAN INTERPRETERS, IBEN ATTİEH AND ABU HAYYAN ALANDALUSİ AS AN EXAMPLE  
**Ousama EKHTIAR- Zelal ABOUD**
- 27-42 ÜTOPYALAR VE 21. YÜZYILDA ÜTOPYACILIK  
UTOPIAS AND UTOPIANISM IN THE TWENTY-FIRST CENTURY  
**Harun BİÇAKCI**
- 43-62 HÜMÂM-I TEBRÎZÎ, DÎVÂNI VE MEMDUHLARI  
HOMÂM TABRIZI, HIS DÎVÂN AND THOSE WHOM HE PRAISED  
**Çetin KASKA**

- 63-80 EBÛ HAYYAN'IN "EL-BAHRU'L-MUHÎT" ADLI ESERİNDE  
ESBÂB-I NÜZÛL İLE NAHVÎ TE'VÎLİN MÜFESSİRLER  
ÜZERİNDEKİ ETKİSİ  
THE EFFECTS OF HISTORICAL CONTEXT OF LINGUISTIC  
INTERPRETATION IN THE VIEW OF ABU HAYYAN AL  
ANDALOU  
**Ayat ALSALIH**
- 81-100 KUR'AN'DA ZİKİRİ GEÇEN RENKLER VE RENKLERLE  
VERİLEN MESAJLAR  
COLORS IN THE QUR'AN AND MESSAGES GIVEN BY  
COLORS  
**Beşir ÇELİK**
- 101-120 PARALEL NURCULUK: BİR KLONLAMA ÖRNEĞİ OLARAK  
NUR HAREKETİNİN GÜLENİZME DÖNÜŞÜMÜ  
THE TRANSFORMATION OF NUR MOVEMENT GULENISM  
AS AN EXAMPLE PF CLONİNG  
**Aydın AKTAY**
- 121-150 İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN TEK CİNSİYETLİ  
EĞİTİM MODELİNE BAKIŞI (SİİRT ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)  
A STUDY OF THE FACULTY OF THEOLOGY VIEW TO ONE-  
SEX EDUCATION MODEL (SİİRT UNİVERSİTY EXAMPLE)  
**İlyas ERPAY- Necati SÜMER**
- 151-190 MOLLA HALİL ES-SİİRDİ'NİN "BASİRETU'L-KULÛB Fİ  
KELAMİ ALLAMİ'L-ĞUYÛB" ADLI ESERİNDE BEYÂN  
SANATLARI (BAKARA SÜRESİ ÖRNEĞİ)  
THE RHETORICAL EFFORTS OF MULLAH KHALİL IN HIS  
INTERPRETATION OF THE MANUSCRIPT (AL-BAQARAH  
MODEL)  
**Muhammed ÖMER ELNECCAR**



191-204 MODERN ARAP ŞİİRİNDE "FASİH-AVAMCA"  
TARTIŞMALARININ GÖLGESİNDE "MEDİH"E KONU  
OLARAK "ARAP DİLİ"

THE ARABIC LANGUAGE AS A SUBJECT OF PRAISE  
(MADHIYYA) IN MODERN ARAB POETRY IN THE SHADE OF  
DISPUTES "FUSHA/AMMIYA"

**Adnan ARSLAN**

**KİTAP TANITIMI/ BOOK REVIEW**

205-212 ELEŞTİREL TEORİNİN ELEŐTİRİŐİ

**Tamer YILDIRIM**



## EDİTÖRDEN

**M**erhabalar, 2019 yılının ilk sayısı ile tekrar karşınızdayız. Bu sayıda birbirinden değerli makaleler bulunmaktadır. Birinci makale Prof. Dr. Ousama Ekh-tiar ve Doktora Öğrencisi Zelal Abud'a aittir. Yazarlar "Endülüslü Müfessir İbn-i Atiye ve Ebu Hayyan'a Göre Nahiv Tevcih (Rehberlik) Kaideleri Örnekleri" adlı çalışmasıyla Endülüslü'nün iki önemli müfessirinin Nahiv Tercih kaidelerine değinmişlerdir.

İkinci makale Arş. Gör. Harun Bıçakçı'ya aittir. Yazar "Ütopya ve 21. Yüzyılda Ütopyaçılık" adlı çalışmasında bazı ütopya örnekleri ve günümüzdeki ütopyaçılık üzerinde durmuştur. Bu sayının üçüncü makalesinin yazarı Dr. Arş. Gör. Çetin Kaska'dır. Kaska "Hümâm-ı Tebrîzî, Dîvânı ve Memduhları" makalesinde Hümâm-ı Tebrîzî'nin şahsiyeti ve onun Divanı üzerinde durmuştur. Bu sayının diğer bir çalışması Doktora öğrencisi Ayat Alsalihi'e aittir. Alsalihi bu çalışmasında Ebû Hayyan'ın "el-Bahru'l-Muhît" adlı eserinde Esbâb-ı Nüzûl ile Nahvî Te'vîlin müfessirler üzerindeki etkisine değinmiştir.

6. Cilt 1 sayıya katkısı olan diğer bir yazar Dr. Öğr.

Üyesi Beşir Çelik'tir. "Kur'an'da Zikri Geçen Renkler ve Renklerle Verilen Mesajlar" adlı çalışmasında yazar, Kuran'da geçen renkler ve bunların verdiği mesajlara değinmiştir. Bu makalenin ardından gelen diğer bir çalışma ise Dr. Öğr. Üyesi Aydın Aktay'a aittir. Aktay "Paralel Nurculuk: Bir Klonlanma Örneği Olarak Nur Hareketinin Gülenizme Dönüşümü" adlı çalışmasında güncel bir meselenin tarihsel geçmişine odaklanarak Gülen hareketinin nasıl değişim ve dönüşüm geçirdiğini tartışmıştır. Bu sayının başka bir makalesi Dr. Öğr. Üyesi İlyas Erpay ve Dr. Öğr. Üyesi Necati Sümer'indir. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tek Cinsiyetli Eğitim Modeline Bakışı (Siirt Üniversitesi Örneği)" adlı çalışmada yazarlar Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneğinde ilahiyat öğrencilerinin tek cinsiyetli eğitim modeline bakışı meselesi üzerinde durmuşlardır.

Dergide Arapça bir diğer çalışma da Dr. Muhammed Ömer Elneccar'a aittir. Yazar, "Molla Halil Es-Siirdi'nin "Basiretu'l-Kulüb fi Kelami Allami'l-Ğuyüb" Adli Eserinde Beyân Sanatları" isimli çalışmasında Bakara Suresi üzerinde durmuştur. Derginin son makalesi Dr. Öğr. Üyesi Adnan Arslan'ın kalemindendir. Yazar, Modern Arap Şiirinde "Fasih-Avamca" Tartışmalarının Gölgesinde "Medih'e Konu Olarak "Arap Dili" meselesini tartışmıştır. Bu sayıdaki kitap tanıtımı ise Dr. Öğr. Üyesi Tamer Yıldırım'a aittir. Yazar, Rıdvan Şentürk'ün "Eleştirel Teorinin Eleştirisi" adlı kitabın tanıtımını yapmıştır.

İyi okumalar dileğiyle....

## قواعد التوجيه النحوي لدى المفسرين الأندلسيين - ابن عطية وأبو حيان الأندلسي أنموذجاً-

Ousama EKHTIAR\*  
Zelal ABOUD\*\*

يقصد بقواعد التوجيه: القواعد العامة، والضوابط المنهجية التي ارتكز عليها النحاة في استنباط الأحكام، والتحليل النحوي من حيث الترجيح والتضعيف والرفض، لتحديد الوجه المناسب. اقتصر البحث على تفسيري (المحرر الوجيز) لابن عطية الأندلسي و (البحر المحيط) لأبي حيان الأندلسي لأهمية تفسيرهما من حيث جلاء ظاهرة التوجيه فيهما، ولأنهما يتيحان المجال لبيان أثر تلك القواعد التي استعان بها كل من ابن عطية وأبي حيان في الأخذ والردّ في مجال التوجيه النحوي، مما يفسر طريقة استنباط الأحكام النحوية لديهما. الغاية من هذا البحث الوقوف على جهود الأندلسيين في مجال التوجيه النحوي

\* Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, dr.ousama23@gmail.com orchid: 0000-0001-2345-6789

\*\* Doktora Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, ousama23@gmail.com orchid: 0000-0002-3356-7546

لمعرفة طريقة استنباط الأحكام النحوية من خلال الآراء المُدرجة في كتب  
التفسير التي لم تخلُ من جهود واضحة للأندلسيين في ذلك المجال.  
الكلمات المفتاحية  
: الأندلس، التفسير، النحو، التوجيه، الترجيح.

### Öz

#### *Endülüslü Müfessir İbn-i Atiye ve Ebu Hayyan'a Göre Nahiv Tevcih (Rehberlik) Kaideleri Örnekleri*

Tevcih (rehberlik) kaideleriyle kastedilen: Genel kurallar, nahvilerin hüküm çıkarırken dayandıkları metodolojik kaideler ve uygun yöntemi belirlemek için Rafd (reddetme), Tad'if (zayıflatma) ve Tercih (yeğleme) bakımından Arapça dilbilimcilerinin analizleridir. Bu araştırma, içeriğindeki nahiv kurallarında bulunan net görünüm bakımından önemli olması sebebiyle Ebu Hayyan'ın El Bahr'ul Muhid ve İbn-i Atiyye'nin El Muharrir'ul Veciz isimli tefsirleriyle sınırlandırılmıştır. Çünkü bu iki tefsir, Ebu Hayyan ve İbn-i Atiyye'nin görüşlerine göre nahiv hükümleri çıkarma metodlarını açıklığa kavuşturması sebebiyle Arapça dilbilgisi kaideleri alanındaki tartışmalarda bu iki ailemin kullandıkları yöntemlerin islerini beyan edebilme için geniş bir alan sağlıyor. Bu araştırmanın amacı; Ebu Hayyan ve İbn-i Atiyye'nin bu alanındaki gayretlerinin aşikar olduğu tefsir kitaplarında kayıtlı bulunan görüşleri kapsamında nahvi hükümleri çıkarma yollarını tanımak için gösterdikleri çabaların üzerinde durmaktır.

#### *Anahtar Kelimeler:*

*Arap Dili ve Belagati, Endülüs, Tefsir, Nahiv, Tercih, Tercih*

### Abstract

#### *The Grammar Guidance Rules of The Andalusian Interpreters, Iben Attieh and Abu Hayyan Alandalusi as an Example*

The meaning of guidance rules are general rules and methodological controls which grammarians depend on them to derive the regulations and grammatical analysis in terms of weighting, weakening and rejection to determine the appropriate target. The research has done just for two interpretations ( Almuhaar Alwagees) of Iben Attieh Alandalusi and (Albahir Al-mouhitt) of Abi Hayyan Alandalusi, specially the importance of their interpretations of clarity of the guidance idea. Because they allow space to show the effect of those rules which have been used by Iben Attieh and Abi Hayyan in argument discussion through the field of grammatical guidance which explains the method of derive their grammatical regulations. The aim

of this research is to identify the Anlalusian efforts in the field of grammatical guidance to know how to derive grammatical regulations through the views included in the books of interpretation which showed the Andalusian efforts in that field.

*Keywords:*

*Arabic Language and Rhetoric, Andalus, Interpretation, Grammar, Guidance, Weighting*

### ملخص البحث

قواعد التوجيه النحوي لدى المفسرين الأندلسيين - ابن عطية وأبو حيان الأندلسي  
أنموذجاً -

#### تمهيد

لجأ النحاة إلى مجموعة من القواعد العامة، والضوابط المنهجية، لتساعدتهم في استنباط أحكامهم عند النظر في المادة اللغوية من سماع واستصحاب وقياس، وأصبحت هذه القواعد والضوابط فيما بعد معاييرَ لأفكارهم، ومقاييسَ لأحكامهم وآرائهم التي يأتون بها فيما يتصل بمفردات المسائل، وكان للباحث تمام حسان قصبُ السبق في البحث فيها، وجمعها، وتسميتها بـ (قواعد التوجيه)<sup>1</sup>.

وردت هذه القواعد لمأماً في كتب القدماء ومؤلفاتهم، وهي قواعد لا تخصّ باباً معيناً، وإنما تتعلق بأسس التحليل النحوي عامة، وتشكل مجموعة من القواعد والأسس التي يُرتكز عليها في أوجه التحليل النحوي من حيث الترجيح والتضعيف والرفض، إذ قد يحتاج إليها النحويّ في أي باب ليتوصل إلى الحكم السليم من وجهة نظره استناداً إليها<sup>2</sup>، فهي قواعد مرتبطة بالتعليل وبتوجيه الأحكام عند التأويل، واعتبار وجه منها أولى من الآخر بالقبول، فيكون الوجه المعتمد أو الراجح أو المختار، وهذا ما جعل تمام حسان يطلق عليها هذه التسمية<sup>3</sup>، ولهذه القواعد علاقة بالخلاف النحوي وأدلة النحو، فهي إحدى الأساليب التي أدت إلى الخلاف بين النحاة، وهذا الخلاف إنما هو في كيفية توظيف هذه القواعد لا فيما تمّ تحريده من كلام العرب الفصيح<sup>4</sup>، وعلاقتها بأدلة النحو علاقة عموم وخصوص، فقواعد

1 حسان، تمام، الأصول، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 2000م، ص 190 - 206.

2 الجاسم، محمود حسن، القاعدة النحوية (تحليل ونقد)، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2007، ص 35 - 50.

3 حسان، الأصول، ص 190.

4 المصدر نفسه، ص 190.

التوجيه أعم وأشمل من أدلة النحو، وغيرها من الأفكار النحوية العامة التي هي بمثابة أصول التفكير النحوي<sup>5</sup>.

وتُعدُّ قواعدُ التوجيهِ دستوراً للنحاة؛ لذا سيسلَّطُ البحثُ الضوءَ عليها متخذاً من تفسيريِّ ابن عطية وأبي حيان الأندلسيين مادةً له، لما لهما من عظيم الأثر من الناحية النحوية في تفاسير الأندلسيين، وقبل الشروع في الحديث عن هذه القواعد وأمثلتها لا بدَّ من الإشارة إلى التقسيم المعتمد في هذه الدراسة وفقاً لما ورد في كتاب الأصول على النحو التالي<sup>6</sup>:

#### قواعد التوجيه

##### أولاً - القواعد الاستدلالية

##### ثانياً - قواعد المعنى

##### ثالثاً - قواعد المبنى التحليلية والتركيبية

وفيما يلي بعض من قواعد التوجيه وفق ما ورد ذكرها في تفسيريِّ ابن عطية وأبي حيان:

##### أولاً - القواعد الاستدلالية

تنضوي تحت هذه القواعد الاستدلالية مجموعة من القواعد التوجيهية التي اعتمدها كل من ابن عطية وأبي حيان في توجيه التحليل النحوي والمفاضلة بين الأوجه المحتملة على النحو التالي:

#### 1- من قواعد الاستدلال أنه من عدل عن الأصل افتقر إلى إقامة الدليل

استدل أبو حيان بهذه القاعدة على تضعيف الوجه الذي ذهب إليه أبو عبيدة في تحليل الآية الكريمة: {لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم} البقرة: 150.

فقد زعم أبو عبيدة أن (إلا) في الآية (إلا الذين ظلموا) بمعنى الواو على تقدير (والذين)، وساق شاهدين شعريين للدلالة على زعمه هذا، أحدهما:

ما بالمدينة دار..... إلا دار مروانا<sup>7</sup>

والآخر:

وكلُّ أخٍ مُفارقُهُ أخوه ..... إلا الفرقدان<sup>8</sup>

5 صالح، محمد سالم، أصول النحو دراسة في فكر الأنباري، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2006م، ص454.

6 حسان، الأصول، ص191.

7 نسبه سيويه إلى الفرزدق، ولم أفت عليه في ديوانه، انظر: سيويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، دت، 2/40.

8 سيويه، المصدر نفسه، 2/334، وانظر: البغدادي، عبد القادر، خزنة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، 1981م.



على تقدير: ودار مروان، والفرقدان، وضعف أبو حيان ما ذهب إليه أبو عبيدة؛ لأن إثبات إلا بمعنى الواو لا يقوم عليه دليل، وهذا عدول عن الأصل ويحتاج إلى دليل، إضافة إلى ما عُرف عن أبي عبيدة من أنه كان يُضعف في النحو، وإلى ما نقله الزجاج (ت 311 هـ) من أن هذا خطأ عند حذاق النحويين. ولم يكن أبو حيان ليذكر هذا القول لولا أن بعض المفسرين ذكره في تفاسيرهم، واعتمد على قراءة الجمهور في بيان الوجه المستساغ في (إلا) وهو أنها للاستثناء، وليست حرفاً بمعنى الواو<sup>9</sup>.

2- من قواعد الكثرة والقلة أن لحمل على اللفظ أولاً أكثر من الحمل على المعنى

أولاً

جاء أبو حيان بهذه القاعدة للمفاضلة بين الأوجه المحتملة واختيار الوجه الراجح بناء عليها، وذلك في تحليل الآية الكريمة: {وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصةً لذكورنا ومحرمٌ على أزواجنا} الأنعام: 139، فقد اختلفوا في معنى (ما) في قوله: (ما في بطون)، فذهب بعضهم إلى أنها بمعنى الأجنة، وذهب بعضهم الآخر إلى أنها بمعنى اللبن)، وذهب آخرون إلى أن اللفظ يعم (الأجنة واللبن)، والظاهر كما يراه أبو حيان أنها بمعنى (الأجنة)؛ لأنها هي الموجودة في البطن على وجه الحقيقة، وأما اللبن فموجود في الضرع<sup>10</sup>.

واختلفوا كذلك في قراءة (خالصة)، فقرأها بعضهم (خالصاً) بالرفع بغير تاء، وعليه (ما) مبتدأ، و(خالصاً) خبرها، و(ذكورنا): متعلق بالخبر (خالصاً)، وقرأها آخرون (خالصاً) بالنصب بغير تاء، فيكون (خالصاً) منصوب على الحال من الضمير الذي تضمنته الصلة، وتقدر الصلة المحذوفة (استقر) فيكون (خالصاً) منصوباً على الحال، والعامل فيه أحد أمرين: إما أن يكون حالاً من الضمير الذي تضمنته الصلة (استقر) أو حالاً من (ما)، على رأي أبي الحسن الأخفش (ت 215 هـ) الذي يجيز تقديم الحال على ما عمل فيها من ظرفٍ أو محرور، أي حالاً من ضمير الخبر في (لذكورنا). وعليه يكون العامل في الحال الضمير (نا) المضاف إلى (ذكور)<sup>11</sup>.

وقرأ آخرون (خالصةً) بالنصب أيضاً وبالتاء، وإعرابها مثل (خالصاً) بالنصب، وسبب ذلك على رأي الزمخشري أنه مصدر مؤكّد مثل العافية، وعليه لا تكون التاء للتأنيث وإنما تاء

426, 3/421.

9 أبو حيان، محمد، البحر المحيط، تحقيق: ماهر هبوش وغيره، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط 1، 2015م، 3/116.

10 أبو حيان، البحر المحيط، 9/429.

11 أبو حيان، البحر المحيط، 9/429.

المصدر، وقرأ قوم (خالصه) على الإضافة، ويحتمل على هذه القراءة إعراب (خالصه) بدلاً من (ما)، ويجوز مبتدأ، وخبره (لذكورنا)، وعليه (خالصه لذكورنا) رفع خبر (ما)12.

وقرأها الجمهور بالرفع والتاء، وفيها أقوال:

- هل التاء فيها مثل راوية ومعناها المبالغة ؟

- أو محمولة على معنى (ما).

- أو مصدر على وزن اسم الفاعل مثل العافية وكذلك العاقبة.

وأورد أبو حيان تعقيماً على ذلك كلاماً لشيخه علم الدين العراقي مفاده أنه لا يوجد في القرآن الكريم حملٌ على المعنى أولاً ثم على اللفظ بعده إلا في هذه الآية13.

و الذي جاء به شيخه بهذا الخصوص أشار إليه مكّي في (الهداية إلى بلوغ النهاية) بأن هذه الآية خالفت نظائرها في القرآن العظيم؛ لأنّ كل الذي يحمل مرّة على اللفظ، وأخرى على المعنى فإنه يأتي بالحمل على اللفظ أولاً ثم يليه الحمل على المعنى، نحو: {مَنْ آمَنَ بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم} البقرة: 62.

وأضاف مكّي أنه هكذا يأتي في القرآن الكريم وكلام العرب:

**فأما في القرآن** فمنه هذه الآية، يقصد {ما في بطن هذه الأنعام خالصة} الأنعام: 139، فجاء الحمل فيها على المعنى مُقَدِّماً في (خالصة)، وبعد ذلك جاء (محرم) محمولاً على اللفظ، وشبيهه الآية الكريمة: {كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا} الإسراء: 38.

فأنت (سيئه) بسبب (كل)، لأنها اسم يدل على جميع الذي تقدّم من المنهي عنه من الخطايا، وبعدها أورد: {عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا}، والتذكير هنا مراعاة للفظ (كل)، وهذا أيضاً شبيهه بالآية الكريمة {ما تركبون (12) لتستووا على ظهوره} الزخرف: 13-12، فالجمع في (الظهور) للحمل على معنى (ما)، والإفراد في الهاء في (ظهوره) حملاً على لفظها14.

**وأما في كلام العرب:** فقد حكى عنهم: (هذا الجراد قد ذهب فأراحنا من أنفسه).

فجمع في قوله: (أنفسه) حملاً على المعنى، ووحد الهاء، ودكرها حملاً على اللفظ15.

وبعد هذه الاستفاضة من مكّي التي أوردها أبو حيان عاد إلى الكلام في (خالصة) على

12 المصدر نفسه، 9/430.

13 المصدر نفسه، 9/430-431.

14 أبو حيان، البحر المحيط، 9/431.

15 المصدر نفسه، 9/431.

قراءة الجمهور، فرأى أبو حيان أن من ذهب إلى أنّ الهاء (أظنه تصحيحاً والصحيح (التاء)) في خالصة للمبالغة كراوية، أو أنها تاء المصدر مثل التي في (العافية)، وعليه فإنّ التأنيث لا يكون حملاً على (ما) في المعنى، وهو (الأجنة) عند الجمهور، وإن كان الأمر كذلك، فلا يستوجب أن يكون بدأً بالحمل على المعنى أولاً فحكي: خالصة، وبعدها بالحمل لفظاً، فقال (محرم)، والسبب في ذلك كما يراه أبو حيان أنّ صلة (ما) متعلقة بالفعل المحذوف المسند إلى الضمير المتعلق بـ(ما)، ولا يلزم أن تكون الصلة هي الفعل متصلاً بتاء التأنيث، أي: (ما استقرت في بطون هذه الأنعام)، إنّما ما يظهر هو أنّ التأويل ما استقر في بطون هذه الأنعام: أي: (استقر) بلا تاء، فيكون حمل أولاً على اللفظ فذكر، ثم حمل ثانياً على المعنى فأنت 16.

وذهب أبو حيان إلى أنه إن كان الأمر على هذا الوجه، وهو الراجح، أي: ذكر ثم أنت، فلا يعني بالضرورة أنه دليل على البدء بالحمل على التأنيث أولاً و من ثم الحمل على اللفظ ثانياً، وما جاء فيما نقله عن مكي من أنه هكذا يأتي في القرآن وكلام العرب، فأما ما يتعلق بالقرآن الكريم فهو كذلك في البدء في الحمل على المعنى ثم بعد ذلك على اللفظ، وأما ما يخصّ كلام العرب عامة، فقد ورد فيه أولاً الحمل على اللفظ ثم يليه على المعنى وهو الأكثر، وورد الحمل على المعنى بدايةً ثم جاء على اللفظ 17، وهذا "تحقيق للمسألة لطيف يدل على أن الأندلسيين كانوا حريصين في استقصاء ظاهرة الحمل على المعنى تنظيراً وتطبيقاً في درج تفاسيرهم" 18.

وأما ما حكاه مكي من أن مثله الآية الكريمة {كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا} الإسراء: 38، فليس مثله أي ليس من الحمل على المعنى أولاً ثم على اللفظ، بل جاء بـ (كان) بدءاً بالحمل على اللفظ، بدليل أن الضمير فيه عاد مذكراً، وبعدها أنت على المعنى وقال (سيئة) 19.

وليس يشبهه أيضاً ما جاء في الآية الكريمة {ما تَرْكَبُونَ (12) لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ} الزخرف 12-13، وذلك لأنّ التقدير ممكن أن يكون: ما تركبونه، فيكون قد حمل أولاً على اللفظ، ثم على المعنى في (ظهوره)، ثم على اللفظ في إفراد الضمير، أي (الهاء) في

16 المصدر نفسه، 9/431.

17 أبو حيان، البحر المحيط، 9/431.

18 اختيار، أسامة، الحمل على المعنى في تفاسير الأندلسيين، مجلة شريقات، جامعة إسطنبول الحكومية، المجلد الأوّل، العدد 28، سنة النشر 2016م، ص 191.

19 أبو حيان، البحر المحيط، 9/432.

(ظهوره) بدل (ظهورهم) بجمع الضمير، وأما كلام العرب (هذا الجراد...)، فقد حملوه أولاً على اللفظ بإفراد الضمير، ثم على المعنى، وبعدها إفراؤ الضمير على اللفظ<sup>20</sup>.

### ثانياً: قواعد المعنى

ويندرج تحتها مجموعة من القواعد منها:

#### 1- من قواعد الإفادة أن الأصل في الكلام أن يوضع لفائدة

اعتمد ابن عطية على هذه القاعدة في تحليله النحوي للآية الكريمة {إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تحسبوه شراً لكم} النور: 11.

فرفع (عصبة) على البدل من الضمير في (جاءوا)، وعليه يكون (لَا تحسبوه) خبر (إن)، والتقدير: إن فعل الذين، ويُعدُّ هذا أنسقُ معنى، وأكثر فائدةً من كونها خبراً<sup>21</sup> وذهب أبو حيان إلى أن خبر (إن) هو (عصبة) وهو الظاهر، و(منكم) في محلِّ صفة، و(لَا تحسبوه) مستأنف<sup>22</sup>.

#### 2- من قواعد التعليق أنه لا يُعطف الشيء على نفسه

اعتمد أبو حيان على هذه القاعدة التوجيهية في تحليل الآية الكريمة {أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون} البقرة: 5، واستدل بها على أن الخبر الثاني في قوله (وأولئك هم المفلحون) ليس من معني الخبر الأول في (أولئك على هدى من ربهم)، لذلك جاء بحرف العطف في المبتدأ (وأولئك)، فعطف الجملة الثانية على الجملة الأولى، فالخبر الثاني ليس في معنى الخبر الأول، ولو كان كذلك لم يدخل العاطف؛ اعتماداً على قاعدة التوجيه بأن الشيء لا يجوز أن يُعطف على نفسه، فالخبران مختلفان في هذه الآية، لذا عمد إلى تكرار (أولئك) ليقع في جملة مستقلة خبر كل واحد منهما، وهو في المدح أكد، ويعود اختلاف الخبرين لاختلاف الأوصاف السابقة للمؤمنين، إذا كان منها ما يتصل بأمر الدنيا، ومنها ما يتصل بأمر الآخرة، فأخبر عنهم بالتمكّن من الهدى في الحياة الدنيا، وبالغفور يوم الآخرة<sup>23</sup>.

### ثالثاً: قواعد المبنى التحليلية والتركيبية

20 المصدر نفسه، 433-432/9.

21 ابن عطية، عبد الحق، المحرر الوجيز، تحقيق: الرحالة الفاروق وغيره، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الدوحة، ط2، 2007م، 6/353،

22 أبو حيان، البحر المحیط، 16/35.

23 المصدر نفسه، 1/128.

تُقسَم قواعد المبنى إلى قسمين: تحليلية، وتركيبية، ويتضمَّن كُ قسَم منها مجموعة من قواعد توجيهيةٍ أخرى، وذلك على النحو التالي:

أ- القواعد التحليلية: وهذه بدورها أيضاً تشتمل على مجموعة من القواعد التوجيهية التي اعتمد عليها المفسِّرون في بيان أحكامهم، ونذكر منها:

1- من قواعد تحمل الضمير أنه لا يجوز أن يُعطف الظاهر على مضمر مخفوض استدلالاً بها البصريون على عدم جواز عطف الاسم الظاهر المخفوض على المضمر المخفوض، وخالفهم فيها أبو حيان وتابع الكوفيين في هذه المسألة، وذلك في تحليل الآية الكريمة {واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام} النساء:1.

فقد قرأها الجمهور بالنصب (والأرحام)، وقرأها حمزة 24 بالجر (والأرحام)، فعمد ابن عطية إلى ردِّ قراءة حمزة بشيءٍ خطر له في ذهنه، تابع فيه رؤساء نحويي البصرة الذين رأوا عدم جوازها؛ لأنه لا يجوز عطف الاسم الظاهر على المضمر المخفوض، فاعتمدوا على قاعدة توجيهية في الطعن بالقراءة المتواترة عن النبي عليه السلام، وقرأ بها السلف الصالح، لا سيما أن قارئها حمزة الذي وُلِدَ سنة (80 هـ)، وأحكم القراءة وعمره خمسة عشر عاماً، وصار إماماً سنة (100 هـ)، وكان صالحاً ورعاً ثقةً في الحديث، ولم يقرأ حرفاً من كتاب الله إلا بأثر 25.

وظاهرُ قراءة الجرِّ (والأرحام) أنه معطوفٌ على الضمير في (به) المجرور من دون إعادة حرف الجر، ويؤيد هذا قراءةُ عبد الله: (وبالأرحام) وكان ذكراً لله والرحم ممّا يتناشدون به 26. ووصف الزمخشري الجرَّ عطفاً على المضمر بأنه ليس سديداً؛ لأنَّ الضمير المتصل هو متصلٌ مثل اسمه، والجار والمجرور بمنزلة الشيء الواحد فلا يجوز العطف من غير تكرار العامل 27.

وذهب ابن عطية إلى أن هذه القراءة بالخفض لا تجوز عند رؤساء نحاة البصرة؛ لأنه لا يجوزون عطف الظاهر على المضمر المخفوض، وحكى الزجاج (ت311هـ) عن المازني (ت249هـ) أن سبب عدم جواز هذا العطف هو شراكة المعطوف والمعطوف عليه،

24 ابن مجاهد، أحمد، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، دبت، ص 222.

25 أبو حيان، البحر المحيط، 399-6/398.

26 المصدر نفسه، 6/399.

27 المصدر نفسه، 400-6/399.

كلّ واحد منهما يحلّ محلّ صاحبه، ومثلما لا يجوز نحو: (مررتُ بزید و(ك))، فإنّه لا يجوز نحو: (مررتُ بك وزید)28.

وأضاف أن هذا عند سيويوه (ت180هـ) قبيحٌ ولا يجوز إلّا في الشّعْر، نحو29: **فأذهبُ فما بكِ والأيامُ من عَجَبِ30**

فالمضمّر المخفوض عند ابن عطية لا ينفصل عن الكلمة، فهو بمثابة حرفٍ منها، ولا يجوز عطفه على حرف، لذا فإنه يردّ قراءة (الأرحام) بالكسر بناء على المعنى من وجهين: الأوّل: أنّ مجيء (الأرحام) في الذي يكون فيه تساؤل لا يكون له معنى في الحثّ على تقوى الله، ولا تكون فيه فائدة أكثر من كونه للإخبار بأنّ الأرحام يتمّ التساؤل بها، وهذا برأيه يعضّ من فصاحة الكلام، والفصاحة تقتضي أن تكون هناك فائدة مستقلة من ذكر الأرحام. والآخر: أنّه يحصل إذا جيء على هذه الصّورة تقريرٌ للتساؤل بها، في مجيئها على ذلك تقريراً للتساؤل بها، إضافةً إلى ما يترتّب عليه من قسَم بحرمة هذه الأرحام31. ويردّ هذا الكلام عند ابن عطية الحديث الصحيح في ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلّم: من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت32.

واعترض أبو حيان على تعليل المازني (ت249هـ) بأنه يجوز نحو: رأيتك وزيداً، ولا يجوز نحو: رأيت زيداً و(ك)، وبالتالي فإنّ القياس لا يجوز في رأيتك وزيداً33. وردّ كذلك أبو حيان على رأي البصريين والزمخشري و ابن عطية فيما ذهبوا إليه من أنّه لا يصحّ العطف على الضمير المحرور إلا بإعادة الجار، والصحيح هو جواز ذلك في الكلام، وإلى هذا ذهب الكوفيون ويونس (ت182هـ)، وأبو الحسن (ت215)، وأبو علي الشلوبين (ت645هـ).

وأكد أبو حيان ثبوت جوازه في لسان العرب نثرها ونظّمها في أثناء تحليله للآية الكريمة {وَكُفِّرْ بِهِ وَالمَسْجِدِ الحَرَامِ}البقرة: 171 وأطال الاحتجاج على ذلك34. ويبدو أنّ ردّ ابن عطية هذه القراءة المتواترة قد أثارَ حفيظة أبي حيان، فوصف فعله هذا

28 أبو اسحاق الزجاج، إبراهيم، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده جليبي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1994م، 7-2/6.

29 ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/461.

30 هو من شواهد سيويوه، الكتاب، 1/392، ذكر صاحب الخزانة أنه من أبيات سيويوه الخمسين التي لم يعرفها قائلها، انظر: البغدادي، خزنة الأدب، 5/129.

31 ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/462.

32 حديث صحيح ورد في مسند أحمد بن حنبل، انظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، دت، 2/7-11).

33 أبو حيان، البحر المحيط، 6/401.

34 المصدر نفسه، 4/111-114.

بأنه جرأةً قبيحة منه، لا تناسب معه ولا مع طهارة لسانه، ولاتليق هذه الجرأة إلا بالمعتزلة مثل الزمخشري الذي كان كثير الطعن بنقل القراء والقراءات، وأطال في كلامه في هذا الأمر ليتضح الأمر، ولا يُساء الظنُّ بالقراءة وبقارئها بسبب كلام الزمخشري وابن عطية، فيكاد أن يقع في الإثم نتيجة الطعن فيهم، وعلق أيضاً أبو حيان على مذهب البصريين في هذه المسألة، فوضح أنه ليس مُتَعَبِّداً بما ورد عن البصريين ولا عن غيرهم من الذين خالفوهم، فهناك أحكامٌ ثبتت بسبب ما نقله الكوفيون من كلام العرب دون البصريين، وأحكام أخرى ثبتت بما نقله البصريون دون الكوفيين، فالعالم بالعربية والمتبحر بها هو من يعلم ذلك وليس أولئك الذين يشتغلون بأنواع من العلوم، فيأخذونها من الكتب لا عن طريق مشافهة العلماء<sup>35</sup>.

وهذا يوضح منهج أبي حيان في أحكامه واختياراته، وموقفه من المدارس النحوية، فهو وإن وافق البصريين في كثيرٍ من القضايا، فإنه قد يخالفهم إن دعت الحاجة إلى ذلك، وتبين خطأ ما ذهبوا إليه بالدليل القطعي من لسان العرب نظمها ونثرها.

**ب- القواعد التركيبية:** وهي القسم الثاني من قواعد المبنى، ويندرج

تحت مسمّاهَا عددٌ من قواعد التوجيه، نذكر منها على سبيل المثال:

**1- من قواعد الفصل أن الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفرد أسهل من الفصل**

**بينهما بالجملة**

انتصر أبو حيان لقراءة ابن عامر نصب (أولادهم) وجر (شركائهم) في الآية الكريمة {وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم} الأنعام: 137، ووجهها معتمداً على قواعد التوجيه، ومكانة القارئ، ومعرفته بالعربية، وتواتر هذه القراءة عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، إضافة إلى موافقتها ما جاء في لسان العرب الفصيح وإن قل، ووصف منكرها ومضعفها بما يليق بهم.

فقد قرأ ابن عامر: {زين} بالزاي المضمومة، و{قتل} بالرفع، و{أولادهم} بالنصب، و{شركائهم} بالخفض<sup>36</sup>. ففصل بين (قتل) وهو مصدرٌ مضافٌ إلى الفاعل (شركائهم) بالمفعول (أولادهم)، وقد اختلف في جواز هذه المسألة على رأي أبي حيان، فجمهور البصريين يمعنون الفصل، ولا يميزونه إلا في ضرورة الشعر، وأجازه بعض النحويين، وهو الصحيح برأي أبي حيان، وذلك لوجود هذه المسألة في قراءة ابن عامر وهي قراءة متواترة، قرأ بها قارئٌ عربيٌّ صريحٌ كان قد أخذ القرآن عن عثمان رضي الله عنه قبل أن يدخل اللحن في

35 أبو حيان، البحر المحيط، 6/402.

36 ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص 270.

ألسنة العرب، إضافة إلى وجود ما يشاكلها في أشعار العرب في عدد من الأبيات التي ذكرها أبو حيان في كتابه (منهم السالك) 37.

وليست هذه المرة الأولى التي يتصدر فيها أبو حيان لمن يطعن بقارئ مشهور، فيثني على القارئ، وينتصر لقراءته المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد مر بنا انتصاره لحمزة وقراءته (والأرحام) بالخفض وردّه على من طعن بها وبقارئها 38.

وقد وصف ابن عطية قراءة ابن عامر بأنها قراءة ضعيفة في استعمال العرب، لإضافته الفعل إلى فاعله ومن ثمّ الفصل بين (قتل) وما أضيف إليه وهو (شركائهم) بالمفعول (أولادهم)، وسبب ضعفها عنده أنّه لا يجوز الفصل بالظروف عندهم إلا في النظم، نحو:

.....بكفّ يوماً يهودي يقاربُ أو يزيلُ 39

ففصل بالظرف (يوماً) بين المضاف (كفّ) والمضاف إليه (يهودي)، فالأولى ألا يكون الفصل في المفعول في الكلام الذي ما بعده فصاحة وهو القرآن الكريم 40. وعلى الرغم من تضعيف ابن عطية هذه القراءة بيد أنه وجّها أنها وردت شاذة في شعر رواه الأخفش (ت215هـ):

.....زجّ القلوص أبي مزادة 41

ففصل بين المضاف (زجّ) والمضاف إليه (أبي) بالمفعول (القلوص) 42.

فأشار أبو حيان إلى أنه لا التفات إلى تضعيف ابن عطية هذه القراءة، ولا يُلتفت أيضاً إلى ما أشار إليه الزمخشري من سماجة الفصل بين المضاف والمضاف إليه، ولو كان في ضرورة كسماجة الفصل في (زجّ القلوص أبي مزادة)، ولا يلتفت إلى تساؤله المتعلق بوروده في نثر العرب وفي القرآن الكريم المعجز وهو أفصح الكلام وأجزله، وسبب كلام الزمخشري هذا هو رؤيته (شركائهم) مكتوباً بياء في بعض نُسَخ القرآن الكريم، كان سيجد متسعاً عمّا ارتكبه لو أنّه قرأ (أولادهم شركائهم) بالجرّ لشراكة الأولاد لهم في الأموال 43.

وقد ردّ أبو حيان على كلام الزمخشري هذا ردّاً يليق به، فرأى أنه من العجب أن يردّ هذا

37 أبو حيان، البحر المحيط، 9/423.

38 أبو حيان، المصدر نفسه، 6/398-402.

39 الكتاب، 1/179.

40 ابن عطية، المحرر الوجيز، 3/468-469.

41 سيويه، الكتاب، 1/176.

42 ابن عطية، المحرر الوجيز، 3/468-469.

43 الزمخشري، جار الله، الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407م، 2/54.



العجمي الضعيف في علم النحو هذه القراءة المتواترة عن هذا العربي العالم بالعربية ولا سيما أنه موجود نظائرها في الشعر العربي ومن العجب أيضاً سوء ظن هذا الرجل؛ أي الزمخشري بالقراء الأئمة الذين وقع عليهم الاختيار لنقل القرآن الكريم في المشرق والمغرب، بسبب ما يمتازون به من ضبط في النقل وما عُهدَ عنهم من المعرفة والديانة<sup>44</sup>.

ولا يُنظر إلى ما جاء به أبو علي الفارسي (ت377هـ) من وصفه هذا الوجه بالقبح وقلة الاستعمال، وأنَّ عدول القارئ عن هذه القراءة أولى، لعدم جواز الفصل بين المتضايقين بالظرف في النثر مع توسّعهم فيه، وإنما أجازوه في الشعر<sup>45</sup>.

ورد عليهم أبو حيان أيضاً اعتماداً على قواعد التوجيه، بأنَّ الفصل بالمفرد أسهل من الفصل في الجملة إذ فصلوا بين المضاف والمضاف إليه بالجملة كما في قول العرب (هو غلامٌ إن شاء الله أخيك)، وفصلوا في اسم الفاعل في الاختيار في قراءة بعضهم {مُخْلِفاً وَعُدَّهُ رُسُلُهُ} إبراهيم: 47 فنصبوا (وعده)، وقرؤوا (رسله) بالخفض<sup>46</sup>، وكذلك فعل المتنبّي ففصل بين المصدر وفاعله بالمفعول، فأنشد:

بَعَثَتْ إِلَيْهِ مِنْ لِسَانِي حَدِيقَةً سَقَاهَا الْحَيَا سَقَى الرِّيَاضِ السَّحَابِ 47

ففصل بين المصدر (سقى) المضاف، والفاعل (السحاب) المضاف إليه، بالمفعول (الرياض)<sup>48</sup>.

### خاتمة ونتائج البحث

حرص كلٌّ من ابن عطية وأبو حيان على تحديد هذه الضوابط المنهجية التي تحكم الاستدلال بجميع فروعها، فكانت لهما بمثابة قواعد وأسس استندا إليها في أوجه التحليل النحوي، من حيث:

الترجيح والتضعيف والرفض والتسوية وتحديد الوجه المناسب، وما إلى ذلك من أحكام،

### فكانت النتائج على النحو التالي:

تضافت قواعد توجيهية عدة في بيان مسألة من المسائل النحوية واعتماد الوجه فيها، واستدل كلٌّ من ابن عطية وأبي حيان بها في تسوية الوجه وجوازه في المسألة النحوية، إضافة

44 أبو حيان، البحر المحيط، 9/425.

45 الفارسي، أبو علي، الحجة للقراء السبعة، (تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جوجاتي)، دار المأمون للتراث، د.ت، 3/411-412.

46 الفراء، أبو زكريا، معاني القرآن، عالم الكتب، 1980م، 2/81.

47 المتنبّي، ديوانه، شرح عبد الرحمن البرقوقي، ط: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ت، 1/286.

48 أبو حيان، البحر المحيط، 9/425.

إلى احتجاجهما بها لتخريج بعض القراءات القرآنية وتوجيهها، واعتمدا عليها في تحطئة بعض الأوجه الإعرابية، وحسنا بعضها بناء عليها، وطعن ابن عطية بقراءة متواترة بناء على قواعد التوجيه، وردّ عليه أبو حيان هذا الطعن وانتصر للقراءة بناء على قاعدة توجيهية أخرى، واختار ابن عطية أحد الوجوه بناء على قاعدة توجيهية، وردّ أبو حيان هذا الوجه بناء على قاعدة توجيهية أخرى، واستعان بها أبو حيان في الردّ على الزمخشري، وبيان فساد رأيه في كثير من المسائل النحوية، وضعّف بناء عليها آراء بعض النحاة في بعض المسائل، وجاء بها للمفاضلة بين الأوجه المحتملة واختيار الوجه الراجح بناء عليها، واعترض على ابن عطية، وخطأه في بعض المسائل، وتابعه في أخرى اعتماداً عليها.

### المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

El-Kur'an'ul Kerim

اختيار، أسامة، الحمل على المعنى في تفاسير الأندلسيين، مجلة شرفيات، جامعة إسطنبول الحكومية، المجلد الأول، العدد 28، سنة النشر 2016.

El-İhtiyar, Üsame, El-Hamlu ala'l mana fi tefasir'il Endülüsiyyin, Mecelletün şarkiiyye, Camia'tül İstanbul el-Hukumiyye, el-Mecelled'ul Evvel, el-Aded 28, Senet'ün Neşri 2016 (m.s).

أبو إسحق الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تح: د. عبد الحليل عبده الشلبي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1994 م.

Ebu İshak ez-Zücade, İbrahim ibni es-Sirri, Mean'il Kur'an ve İrabuhu, Tahkik :

Dr. Abdilcelil Abduhuş Şelbi, Dar'ul Hadis, T1, 1994 (m.s).

البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، 1981 م.

El-Bağdadi, Abdülkadir ibni Ömer, Hizanet'ül Edebi ve Lübb-ü Lübab-i Lisan-il Arap, Tahkik : Abdisselam Harun, Mektebet'ül Hanci, Mısır, 1981 (m.s).

الجاسم، محمود حسن، القاعدة النحوية دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2007 م.

El-Casim, Mahmud Hasen, el-Kaidet-ün Nahviyye Dar'ul Fikr, Dı-meşk, Suriye, T1, 2007 (m.s).

حسان، تمام، الأصول، دراسة إستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب (النحو – فقه اللغة – البلاغة)، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1420هـ - 2000م.

Hassan, Temmam, el-Usul, Diraset'un İbistimulujiyye, lil-Fikri el-Luğavi inde'l Arab (en-Nahiv, Fıkh, - el-Luğah- el-Belağah), Alem'ul Kü-tüb, el-Kahire, Mısır, 1420 (hicri), 2000 (m.s).

ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة. İbn'ül Hanbel, Ahmed, Müsned'ü İbn Hanbel, Tahkik : Şuayb'ul Arnavud ve Aharin, Müesseset'ul Risale.

أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تح: ماهر هبوش وآخرين، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2015م – 1436هـ.

Ebu Hayyan, Muhammed ibni Yusuf, el-Bahr'ul Muhid, Tahkik : Mahir Hebbuş ve Aharin, Dar'ur Risaleti'l Alemiyye, Dımeşk, T 1, 2015(m.s) 1436(hicri).

الرمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ.

Ez-Zemahşeri, Carullah ebu'l Kasım Mahmud ibni Umer ibni Ahmed, el-Keşşafu an Hakaik ğavamid'it Tenzil, Dar'ul Kitab'il Arabi, Beyrut, T 3, 1407 (hicri).

سيبويه، عمر بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب.

Sibeveyh, Umer ibni Usman ibni Kanber, el-Kitab, Tahkik : Abdisselam Harun, Alem'ul Kütüb.

صالح، محمد سالم، أصول النحو دراسة في فكر الأئباري، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1427هـ – 2006م.

Salih, Muhammed Salim, Usul'in Nahvi Diraset'un fi Fikr'il Enbari, Dar'us Selam, el-Kahire, Mısır, T 1, 1427 (hicri), 2006 (m.s)

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: الرحالة الفاروق وغيره، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ط2، 2007م.

İbn'i Atiyyei, Ebu Mahmud Abd'ul Hak ibni ğalib, el-Muharraru'l Veciz fi Tefsir'il Kitab'il Aziz, Tahkik : er-Rihle'tul Faruk'u ve Aharin, Matbua'tü Vizarat'il Evkaf ve-ş Şü'üni'l İslami, ed-Devha, Katar, T 2, 2007 (m.s).

الفارسي، أبوعلي، الحجة للقراء السبعة، تح: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار  
المأمون للتراث.

El-Farisi, Ebu Ali, el-Hucceh li'l Kurra'i es-Seb'a, Tahkik : Bedriddin  
Kahveci ve Beşir Cüveycati, Dar'ul Me'mun li'l Turas.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، عالم الكتب، 1980 م.

El-Ferra, Ebu Zekeriya Yahya ibni Ziyad, Mean'il Kur'an, Alem'ül Kü-  
tüb, 1980 (m.s).

المتنبى، ديوانه، شرح: عبد الرحمن البرقوقي، ط: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ت.

El-Mütenebbi, Divaneh, Şerh'u : ABdirrahman Berkuki, T: el-  
Mektebet'üt Ticariyye'til Kübra, Mısır.

ابن مجاهد، أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، تح: شوقي ضيف، دار المعارف،  
مصر، د.ت.

İbni Mücahid, Ahmed ibni Musa, es-Seb'a fi'l Kıra'at, Tahkik : Şevki  
Dayf, Dar'ul Mearif, Mısır.

## ÜTOPYALAR VE 21. YÜZYILDA ÜTOPYACILIK

Harun BİÇAKCI\*

### Öz

Ütopya, çok uzun bir tarihsel ve kültürel mirasa sahiptir. İnsanların mutlak iyiliğe ve mutluluğa olan özlemleri neticesinde de her dönemde ve her yüzyılda önemli ütopya örneklerinin sahneye çıktığı görülmektedir. Çağımızda hızla artan sorunlar ve adaletsizlikler karşısında insanların bu özlemleri artarak devam etmektedir. Edebi türün önemli örneklerini sergileyen bu ütopik kurgular, sadece edebiyatın değil, sosyoloji, ekonomi siyaset gibi çok farklı disiplinlerin de ilgi alanındadır. Diğer bir deyimle ütopya, birbirinden çok farklı yaklaşımlar tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Bu bağlamda, çalışmanın amacı ütopyaların ve ütopyaçılığın yirmi birinci yüzyıldaki konumunu ve mevcut durumunu analiz etmektir. Bu çerçevede çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle ütopya ve ütopyaçılığın tarihsel ve kültürel serüveni üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde ise bu tarihsel süreçten süzülerek gelen ve yirmi birinci yüzyılda ütopyaların ve ütopyaçılığın mevcut durumu analiz edilmektedir. Çalışmada literatür taraması tekniği kullanılmıştır. Araştırma bu literatürün değerlendirilmesi, analizi, yorumlanması ve betimlenmesine dayanmaktadır.

### Anahtar Kelimeler:

*Sosyoloji, Ütopya, Ütopyaçılık, Ütopya tarihi, 21. yüzyılda ütopya*

\* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Samsun, harunbicakci@gmail.com , Orcid.org/ 0000-0002-9222-6124

*Abstract*

*Utopias and Utopianism in The Twenty-First Century*

Utopias have a very long historical and cultural heritage. As a result of human aspirations for absolute good and happiness, there are important examples of utopia in every period and century. These aspirations also continue to increase in the face of rapidly increasing problems and injustices in our age. The utopian fictions that show important examples of the literary genre are not only related to literature, but also to other disciplines such as sociology, politics and economy. In other words, utopias have been dealt with in many ways by very different disciplines. Within this context, the objective of the study is to analyze the position and current status of utopias and utopianism in the twenty-first century. This study consists of two parts. In the first part, the historical and cultural adventure of utopia and utopianism is emphasized. In the second part, the current situation of utopias and utopianism in the twenty-first century is analyzed. The literature review method study was used in the study. The study is based on the evaluation, analysis, interpretation, and description of this literature.

*Keywords:*

*Sociology, Utopia, Utopianism, History of utopia, Utopias in the 21st century*

## **GİRİŞ**

İnsanların iyiliğe ve mutluluğa olan özlemleri her zaman zihinlerdeki yerini korumuştur ve günümüzde de korumaktır. Hayattan lezzet alma isteği ve iyi bir yaşam beklentisi teorik ve uygulamada insanları arayışlara sevk etmektedir. Hem siyasi ve felsefi eserlerde hem de edebi eserlerde bu arayışların izleri mevcuttur. Bu arayışların kavramsal olarak betimlenmesine bakıldığında “ütopya” kavramı öne çıkmaktadır. Kavram hem iyi bir yer hem de hiçbir yer olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Ütopya kelimesi bütün dünya dillerine İngiliz yazar, hukukçu ve devlet adamı Thomas More’un aynı adlı kitabından geçmiştir. Yunanca ou (değil) ve topos (yer) kelimelerinin birleşmesiyle oluşmaktadır ve ‘hiçbir yerde olmayan’ anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> Ancak kavramın tanımlanışına bakıldığında farklı yaklaşımlar da söz konusudur.

<sup>1</sup> Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, trc. Ali Somel (Ankara:İmge Kitabevi, 2005), 9.

<sup>2</sup> Mahmut Avcı, *Tommaso Campanella ve Thomas More’un Ütopyalarının Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006), 15.

Bu bağlamda, Türk Dil Kurumu (TDK) ütopyaı “gerçekleştirilmesi imkânsız tasarı veya düşünce” olarak tanımlarken<sup>3</sup> Felsefe Sözlüğü’nde ise “ideal ya da yetkin toplum; ideal bir toplum düzeni ya da yönetim biçimi ortaya koyan tasarım” olarak ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Bir başka deyişle “salt düşüncede de olsa içinde yaşayanlara eşitlikçi, doğru, haktanır, yetkin bir düzen içerisinde kötülüklerden arındırılmış mutlu bir yaşam sürmeyi vaat eden kurgusal ve ülküsel kusursuz toplum tasarısı: düşülke ya da düşülkü” olarak da tanımlanabilir.”<sup>5</sup> Sosyolojik manada ise “kusursuz bir toplumu ya da ideal bir devleti ifade eden hayali bir kurgudur.”<sup>6</sup>

Avusturyalı romancı Robert Musil’e göre ise “Ütopya bir hedef değil, bir uyumlanma”. Ütopya böylelikle dünyadaki tüm insanlara yaklaşmanın bir yolu. Henüz olmayan, tamamlanmamış bir yolculuk, sadece muhtemel ve hatta imkansız olsa bile, mümkün olana karşı bir taahhüt. Polonyalı filozof Leszek Kołakowski ise bunu şöyle ifade eder: “Belli bir anda imkânsız olan ancak imkansız olduğu bir zamanda belirtilmesiyle mümkün olabilir.”<sup>7</sup> Kumar’ın da vurguladığı gibi ütopyanın iyi bir yaşama bakış açısı içinde yer bulunduğu bugünün gerçekliğinden etkilenmektedir. Ancak, ütopyacılardan kahinlik yetenekleri yoktur; görüşleri içinde yaşadıkları toplum biçimi tarafından sınırlanır.<sup>8</sup> Mevcut yaşam ve toplumsal durum kişi üzerinde etki ederek onun kurduğu/kurguladığı yeni düzenin biçimine de etki etmektedir.

Bunların yanında ütopyalar farklı şekil ve biçimlere de sahiptir. Örneğin, Platon’un ideal devleti gibi, ideal bir düzeni konu edinen, arzulanan siyasi düzenin gerçekleşmesine katkı sağlayacak ve tasarlanan temel üzerinde ideal bir toplum düzeni oluşturan *siyasi ütopyalar*; Marx ve Engels’in

<sup>3</sup> Türk Dil Kurumu, “Ütopya”, erişim: 06.07.2018, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.554a1b9f1ae2c0.91280211](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.554a1b9f1ae2c0.91280211).

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, “Ütopya”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 3:880.

<sup>5</sup> Baki Güçlü v.dğr., “Ütopya”. *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 2:1507.

<sup>6</sup> Nilnur Tandıçgüneş, *Ütopya: Antik çağdan günümüze mutluluk vaadi*, (İstanbul Ayrıntı Yayınları, 2013), 19.

<sup>7</sup> Michael H. Jacobsen – Keith Tester, “Utopia as a Topic for Social Theory”. *Utopia: Social Theory and the Future*, eds. Michael H. Jacobsen – Keith Tester (England: Ashgate Publishing Limited, 2012), 1.

<sup>8</sup> Kumar, *Ütopyacılık*, 79.

Komünist Toplumu gibi, gerçekliğin doğası ve işleyişine içkin temel bir kavrayışa sahip olan bir düşünürün, tarihsel gelişmenin sonunda ortaya çıkacağına inandığı ideal toplumsal düzenler olarak bilimsel, *tarihi ütopyalar* ve Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 1795) başlığını taşıyan eseri gibi, insanın sahip olduğu potansiyel güçlerinin gerçekleşmesini hedeflediği *felsefi antropolojik ütopyalardan* bahsedilebilir. Başka bir açıdan ise, E. Bloch ve H. Marcuse gibi düşünürler eserleriyle tanımlanabilecek, sadece düş ve fantezilere denk olan 'soyut ütopyalar' ve eleştirel sosyal teoriden türeyen, hakim ideolojiden uzaklaştıkları ölçüde derinlik kazanan 'somut ütopyalar' olarak da ikiye ayrılmaktadır.<sup>9</sup>

Bir diğer ayırım olarak biçimsel ve içeriksel olarak da iki türe ayrılabilir. Biçimsel bağlamda, yazım tarzlarına göre, sanatsal/edeb'i, felsefi/bilimsel/ideolojik ve mitolojik/dini ütopyalar olarak üç türe ayrılabiliriz. Sanatsal/edebi olanlar, anlatılan tasarımın ideallığı veya gerçekleşebileceği yönünde bir iddia yoktur. Öte yanda böylesi bir iddia varsa bile onun neden ideal olduğunun, ortaya konulan ideale nasıl ulaşılacağına detaylı gerekçesine yer verilmez. Bu tür ütopyalara Thomas More'un Utopia'sı, Tommaso Campanella'nın Güneş Ülkesi iki örnek olarak verilebilir. Felsefi/bilimsel/ideolojik ütopyalarda, ortaya konulan ütopyik kurgunun ideal olduğu veya gerçekleştirilebileceği iddiası vardır ve niçin ideal olduğu ve bu ideale nasıl ulaşılacağı detaylı şekilde gerekçelendirilmeye gayret edilir. Bu ütopyalara Platon'un ve Farab'i'nin ideal Devleti, Marx ve Engels'in Komünist yada Sınıfsız Toplumu örnek gösterilebilir. Mitolojik/dini ütopyalarda ortaya konulan ütopyanın geçmişte var olduğu veya gelecekte var olacağı iddiası ve inancı kendini göstermektedir.<sup>10</sup>

Ütopyaların bu büyüme ve olgunlaşma süreci, çok uzun bir tarihsel ve kültürel mirasa sahiptir. Her dönemde ve çağda çeşitli ütopya örnekleri sahneye çıkmıştır. Toplumun tüm yapılarını ilgilendirdiğinden birbirinden çok farklı bilim dallarının da menziline girmiştir Örneğin, edebi türün önemli örneklerini sergileyen ütopyik kurgular, edebiyat, sosyoloji, siyaset, ekonomi

<sup>9</sup> Murad Omay, "Ütopya üzerine genel bir inceleme", *Sosyoloji Dergisi*, 3/18 (2009), 1-14.

<sup>10</sup> Omay, "Ütopya üzerine genel bir inceleme", 12.



gibi çok farklı disiplinlerin ilgi alanındadır.<sup>11</sup> Diğer yandan, birbirinden çok farklı yaklaşımlar tarafından çeşitli şekillerde ele alınmış, içine dahil edildiği düşünce akımlarının karakterine bağlı gelişen olumlu-olumsuz çeşitlemeleriyle yaşam pratiğini de etkilemiştir: Hıristiyanlık düşü, Totalitarizm, Faşizm, komünizm, Saint-Simonculuk, Marx, 1968 kuşağı, ütopyik sosyalizm, Feminizm, aydınlanma ideali, devrimci ütopyacı kurgular, 1789 Fransız Devrimi, Konumlanışçı Enternasyonal, toplumsalci okul, Bauhaus, Dada akımı gibi birbiriyle içerik olarak çelişen kişilere, düşüncelere ve yönelimlere sözcülük etmiştir.<sup>12</sup> “Arzu ve tasarım, uyum ve umut: Muhtemelen başka toplumsal ve siyasi felsefelerin oluşumunda da mevcuttur. Bu unsurların taşıyıcıları hiç kuşkusuz ütopyanın inşasında önemlidir. Ancak ütopya sadece bu unsurları birleştirmez. Kendine özgü mucitliği vardır.”<sup>13</sup> Başka bir deyimle farklı yaşam pratiklerine sahip düşünce sistematiği dünden bugüne tahayyül ettikleri bireyi ve toplumu kurgulamaktan vazgeçmemiştir. İdeal insan ve toplum “idea”sı teknolojik gelişmelerinin az ve/veya hiç olmadığı dönemlerden 21. yüzyıldaki yapay zeka, büyük veri, siber-fiziksel mekan, akıllı kentler gibi tartışmaların olduğu dönemde de tüm canlılığı ile zihinlerdeki yerini korumaktadır.

Bu noktadan hareketle çalışma ütopyacılığın günümüzdeki varlığı ve mevcut durumunu analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu hedefe ulaşmak için yerli ve yabancı literatür taraması tekniği kullanılmıştır. Araştırma bu literatürün değerlendirilmesi, analizi, yorumlanması ve betimlenmesine dayanmaktadır. Birinci bölümde öncelikle ütopya ve ütopyacılığın tarihsel ve kültürel serüveni üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde ise bu tarihsel süreçten süzülerek gelen ve 21. yüzyılda ütopyaların ve ütopyacılığın mevcut durumu incelenmektedir. Birçok etmenin yol açtığı rahatsızlıklar, huzursuzluklar karşısında acaba günümüzde ütopya ve ütopyacılık kendine bir yer bulmakta mıdır, canlılığını ve etkisini sürdürüyorsa 21. yüzyıldaki bu etki nasıl ifade edilebilir soruları cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

<sup>11</sup> İbrahim Yücedağ, “Ütopyalar ve toplum sınıflamaları ilişkisi üzerine”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/1 (2011), 199-212.

<sup>12</sup> Benya Bakır Şen, *Bir Ütopyacı Olarak Sanatçının Yaşamal Deneyimi Dönüştürme Tutkusu*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006), 3.

<sup>13</sup> Kumar, *Ütopyacılık*, 35.

## 1. ÜTOPYANIN TARİHSEL VE KÜLTÜREL SERÜVENİ

Ütopya yazımı denildiğinde ilk akla gelen batı ütopyaları ya da Avrupa ütopyalarıdır. Doğunun ütopya üretmediği hatta üretmediğine dair yaygın bir algı vardır.<sup>14</sup> Ancak, Thomas More, ütopya kelimesini ve edebi türünü ve içeriğini belirlemesine karşın, var olan toplumsal düzenden daha iyisinin mümkün olabileceğini tahayyül eden ve bu daha iyi ve daha mutlu toplumu tanımlayan ilk kişi değildir. Bu tür hayallerin yer aldığı örnekleri diğer öncülleri arasından örneğin antik Sümer, klasik Yunan ve Latin edebiyatında, Eski Ahit, Budizm, Konfüçyanizm ve Hinduizm’de bulmak mümkündür.<sup>15</sup> Başka bir deyişle, kavram, Thomas More ve ilk özgürlükçü hareketlerle beraber zikredilip Avrupa kökenli edebi ve siyasal bir sözcük olarak literatürde yer bulsa da köken bağlamında, insanlığın varoluşuyla özdeş bir ihtiyaçtan beslenmektedir.<sup>16</sup> Çünkü, kelime kavram olarak çok eskilere kadar gitmese de daha iyi bir yaşama olan arzu insanlığın her döneminde vardır. Günümüzde bilgisayar ortamında yazıya dökülen yapıtlar, uygarlık beşiğinin ilkel dönemlerinde tahtaya, taşla resmedilmekte ya da sözlü kültürün önemli bir parçasıydı.

Genel olarak incelendiğinde ise ütopyik edebiyatın en çok İngilizce konuşan dünyada yaygın olduğu söylenebilir. İngiltere, ABD, Yeni Zelanda, özellikle ütopyik edebiyat bağlamında güçlü bir geleneğe sahiptir. Ayrıca, Brezilya, Fransa, Almanya, Yunanistan, İtalya, Rusya ve Latin Amerika da ütopya geleneğine önemli düzeyde sahiptir. Bugün ise diğer Avrupa ülkelerinde ve Batılı olmayan dünyada da önemli derecede ütopya geleneğinin olduğunu biliyoruz. En güçlü şekilde Batılı olmayan gelenek ise Çin’deki ütopyik gelenektir, ancak, bu tarz ütopyik kurgulara Orta Doğu’da, Hindistan’da ve Güneydoğu Asya’da da rastlamaktayız. Diğer yandan, Afrika ülkelerinde de gelişen bir ütopya geleneğinden söz edebiliriz. Hatta daha önceleri böyle bir geleneğe sahip olmadığı düşünülen Japonya’da genç Japon araştırmacıların sayesinde eski dönemlerden bir tane ütopyanın var-

<sup>14</sup> Zuhâl Şan, *Ütopyalarda devlet tasarımı: Platon, More, Campanella*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010), 14.

<sup>15</sup> Lyman Sargent, “Utopia” *New Dictionary of the History of Ideas*, erişim: 16.07. 2018, <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3424300799.html>.

<sup>16</sup> Tandaçgüneş, *Ütopya: Antik çağdan günümüze mutluluk vaadi*, 29.

lığı ortaya çıkarılmıştır.<sup>17</sup> Batı dünyasının yanı sıra Doğu toplumlarında da ütopyik eserlerin varlığı bu araştırmalarla da öne çıkarılmaktadır.

Bu bağlamda, Avustralya'daki aborjinlerde, Kanada'daki ilk uluslarda, Yeni Zelanda'daki Maorilerde ve ABD'de yerli Hintli Amerikalılar arasında sözlü ütopya gelenekleri de mevcuttur. Batılı olmayan ütopya geleneğinin çoğu More sonrasındır ve açık şekilde onun icat ettiği edebi türle yakından ilişkilidir. Çin, More öncesi güçlü bir ütopya geleneğine sahip olduğundan dolayı More sonrası da Batılı olmayan en güçlü geleneğe sahip olması şaşırtıcı değildir. İngilizce yazılan Afrikan ütopyalarına bakıldığında bunlar Batı'da geniş bir kitleye okunmaktadır. Bu ütopyalar çeşitli ülkelerden çıkmaktadır ve güçlü bir distopik içeriğe sahiptir. Bununla birlikte çeşitli modern Batı ütopyalarında olduğu gibi olumlu yönde değişim olacağına yönelik umutlarını da korumaktadır.<sup>18</sup> Diğer bir deyimle, ütopyalar, kent beşiğinde farklı seslerden farklı ninniler eşliğinde büyümekte ve olgunlaşmaktadırlar.

Bu noktadan hareketle bütün toplumların bir Altın Çağ miti, herkesin tam bir mutluluk ve iyilik içinde yaşadığı bir başlangıç zamanı söz konusu olduğu söylenebilir.<sup>19</sup> İnsanların özlemlerinin yansıması olan cennet söylencesi, "Altın Çağ" düşüncesiyle benzerlik içermektedir; birçok kültürde yer alan Altın Çağ düşüncesi, insanların mutluluk ve rahat içinde yaşadığı bir cennet söylencesi ile dile gelmektedir.<sup>20</sup> Bunun yanında, İsa'nın dünyaya geri döneceği inancını temel alan Binyılcılık ve Yahudilikteki Mesih beklentisi düşüncesine dayalı Mesihçilik, bir yere veya kültüre genetik bir bağlılık göstermeksizin, dünyanın her yerinde görülebilir.<sup>21</sup> Krishan Kumar bunları şöyle ifade etmektedir: "Binyıl inancı, görünüşte ideal bir insanlık durumu olarak geçmişin ve geleceğin Cenneti düşüncesiyle bağlantılıdır. Hem Altın Çağ'dır... hem ilkel Cennettir ve Vaat Edilmiş Topraklardır.. Mesih'in merkezi bir rol oynamasına rağmen Binyıl inancı, temelde kolektivist bir öğretilerdir."<sup>22</sup> İçinde bulunduğu durumda işi ve aşı için binbir

<sup>17</sup> Sargent, "Utopia" erişim: 16.07. 2018 <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3424300799.html>

<sup>18</sup> Sargent, "Utopia" erişim: 16.07. 2018 <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3424300799.html>

<sup>19</sup> Kumar, *Ütopyaçılık*, 13.

<sup>20</sup> Bakır Şen, *Bir Ütopyaçılık Olarak Sanatçının Yaşamsal Deneyimi Dönüştürme Tutkusu*, 15.

<sup>21</sup> Tandıçgüneş, *Ütopya: Antik çağdan günümüze mutluluk vaadi*, 31.

<sup>22</sup> Kumar, *Ütopyaçılık*, 18-22.

zorluğun üstesinden gelip ancak kısıtlı imkana sahip olmak yerine hem kendisinin hem de ailesinin daha müreffeh daha mutlu olduğu/olacağı bir cennet düşü geçmiştten günümüze tüm insanların zihninde vardır.

Bu bağlamda, ütopya, bir yazın örneği olarak, insanın düştüğüne inanılan cennet, geçmişte kaldığına inanılan Altın Çağdır ve bin yıl inancı gibi mitolojik söylemlerden de etkilenerek Altın Çağ'ı gelecekte de arayan, olmasını arzulayan kimi dinsel inançlardan da etkilenmektedir. Ancak böylesi felsefi bir söylemle ilk kez Antik Yunan'da karşılaşmaktayız.<sup>23</sup> Antik dönemlerden günümüze kadar gelen birçok ütopya örneği vardır ve bu eserlerin bir bölümü fazla bilinmezken kimileri ise çok fazla bilindiğinden dolayı ütopyanın başlangıcı olarak addedilmektedir. Antik dönemdeki ütopya örneklerine bakıldığında, Platon dışında Phaleas, Hippodamos, Diodorus Siculus, Aristophanes, Jambulos, Hesiodos ve Lukianos'u görürüz.<sup>24</sup> Ancak, tam metin olarak mevcut olan Platon'un Devlet eseri, Antik Yunan'da ütopyik yazının en temel eseri olarak öne çıkmakta ve kendisinden sonraki ütopya geleneğine çok güçlü katkılar sunmaktadır. Örneğin, Farabi'nin el-Medinetül Fâzıla'sı, Tomasso Campenalla'nın Güneş Ülkesi, Thomas More'un Utopia'sı, Francis Bacon'ın Yeni Atlantis'inde Platon'un izlerini görmek mümkündür.<sup>25</sup>

Antik dönemlerden Ortaçağ'a gelindiğinde ütopyalarının niteliğinde ise bir değişim görülmektedir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün izlerinin yansıdığı Ortaçağ'da toplumsal sorunların fazlalığı ütopya kurgularına bir canlılık kazandırmış; fakat bu canlılık dönemin koşulları nedeniyle sınırlı olmuştur. Bu dönemde hâkim olan dinsel otoritelerden dolayı ütopyik eserler dini yeni kurulacak olan düzenle birleştirmeye çalışmışlardır.<sup>26</sup> Bu noktada, Thomas More'un Ütopya'sı edebi bir yapıt olmanın yanında asıl derin işlevi, Ortaçağ'ın sıkıntılı karanlık düşüncesinden, Reform, Hümanizm ve Rönesans denkleminin bilime ve doğaya koşut olan durumlarla simgeleşen farklı bir düşünsel boyuta geçişi işaret etmesidir.<sup>27</sup> Ütopya kelimesi Batı dillerine

<sup>23</sup> Hasan Aydın, "Güneş Ülkesi: Eğitim odaklı bir ütopya", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, 32 (2006), 56-63.

<sup>24</sup> Şan, *Ütopyalarda devlet tasarımı: Platon, More, Campanella*, 15.

<sup>25</sup> Aydın, "Güneş Ülkesi: Eğitim odaklı bir ütopya", 56.

<sup>26</sup> Yücedağ, "Ütopyalar ve toplum sınıflamaları ilişkisi üzerine", 203.

<sup>27</sup> Bakır Şen, *Bir Ütopyacı Olarak Sanatçının Yaşamsal Deneyimi Dönüştürme Tutkusu*, 18.

hızlıca girmiştir. 1516'da Latince yazılan eser, 1524'te Almanca'ya, 1548'de Fransızca'ya, 1551'de İngilizce'ye ve 1553'te Danca'ya çevrilmiştir.<sup>28</sup>

Ütopyaların niteliğindeki Ortaçağla başlayan bu değişme sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Örneğin, 18. yüzyılın sonuna doğru ruhundaki gelecek kavramının yerini kavramsal bir araç haline gelen ilerleme fikri ütöpik işlevi devralmıştır. Devamında 19. yüzyılda ise gelişim gösteren evrensellik düşüncesiyle birlikte, sanayi ve bilim aracılığıyla toplumsal örgütlenmeye dayalı Saint-Simoncu Kilise görüşüyle bütün dünyayı kapsayacak şekilde bir iletişimsel tekno-ütopya'nın temelleri atılır.<sup>29</sup> Diğer yandan, 18. yüzyıl filozofları Newtoncu bilim ışığında hevesle ilahi bir kent yaratmaya koyuldular; Fransız Devrimi birçoklarına akıl egemenliğindeki Binyılın başlangıcı olarak görüldü. 19. yüzyıldakiler ise en etkili binyıl düşünürü, 12. yüzyılda yaşamış olan Calarialı keşiş, Fioreli Joachim'in projesini tekrarlıyormuş gibi görünmekteydi.<sup>30</sup>

Bu dönemde özellikle, yazılı baskıya karşı fiili kısıtlamaların bir süreliğine yok olduğu ve bir dizi yeni kavramın yüzeye çıkmasına izin veren İngiliz İç Savaşı ya da Fransız Devrimi gibi dönemleri takip eden siyasal devrimler ve diktatörlükler zengin ütöpik anlar katmıştır. Böyle zamanlarda her şey mümkün görünmekte ve ütopyacı diğer insanlardan daha çılgın görünmektedir. Çünkü on yedinci yüzyılda yeni bilimin ortaya çıkışı gibi dini hizipleşmeler ve entelektüel devrimler veya ondokuzuncu yüzyılda dramatik olarak yeni üretim biçimlerinin başlangıcı ya da Amerika Kıtası'nda, Güney Denizlerinde veya bu alanın sınırlarının ötesindeki yeni alanın keşfi, tümüyle yeni ütöpik fikirlere yol açtı ve yeni şaşırtıcı ütöpik eserlerin oluşmasına yol açtı.<sup>31</sup> Başka bir deyimle, mevcut sistemdeki değişim, dönüşüm, devrim ya da yeni yerlerin keşfi yeni bir yaşam alanının olabileceği inancını artırmaktadır. Böylesi devrimsel süreçlerin yaşandığı anlarda kişiyi zihnini kısıtlayan sınırlamalardan kurtarması sayesinde yeni teori, kavram, düşünce ve edebi eserleri ortaya çıkarmaktadır.

<sup>28</sup> Sargent, "Utopia" erişim: 16.07. 2018 <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3424300799.html>

<sup>29</sup> Tandaçgüneş, *Ütopya: Antik çağdan günümüze mutluluk vaadi*, 44.

<sup>30</sup> Kumar, *Ütopyacılık*, 24.

<sup>31</sup> Frank E. Manuel – Fritzie P. Manuel, *Utopian thought in the Western world*, (USA: The Belknap Press, 1979), 14.

Yeni ve yakın çağdaki ütopyalar ise nitelik olarak bakıldığında öncekilere nazaran daha karamsar ve daha çok distopya olarak nitelendirilen bir türe sahiptir.<sup>32</sup> Başka bir deyimle, 20. yüzyılda faşizm ve komünizm ütopyalarının kendi distopyalarına döndüğünün deneyimlendiği görülmektedir. Komünist sistemin çöküşüyle beraber, serbest piyasa ütopyasının kurulduğundan ve bunun da hızlı bir şekilde kendi kendisinin distopyası haline gelmektedir.<sup>33</sup> Bu distopik eserlerin çoğu toplumdaki sorunların temel sebebi olarak gücün aşırı bir biçimde merkezileşmesine odaklanmaktadır.<sup>34</sup> Örneğin, Rus Zamyat'ın 1920'deki "Biz 'i, Aldous Huxley'in 1923' teki "Yeni Cesur Dünyası" ve yine George Orwell'in 1949'da yayımlanan "1984" isimli romanlarında, kısa olarak değinmek gerekirse, bilim kurgu aracılığıyla, ileri, özellikle teknolojik güçlere sahip devletin, katı, acımasız, sınıfsal farklılıklar içinde, bireyin toplum içinde eritilmesini ve zayıflatılmasını konu edindikleri belirtilebilir.<sup>35</sup> Diğer yandan, 20. yüzyılda pozitif ütopyaların varlığı da görülmektedir. Bunların en önemli teması ise feminizmdir. Örneğin, Charlotte Perkins Gilman (1860–1935)'in *Herland'in Keşfi ve yazarın 1979'da basılan ilk kitabı ile daha erken dönemlerde yazılan feminst ütopyaların keşfini veya yeniden ortaya çıkışını sağlamıştır.*<sup>36</sup> Ancak, mevcut politik-ekonomik sistemin ve aktörlerinin güçlerini tahkim ettiği böylesi dönemlerde kendilerini ve sistemi korumak adına bireyi yok sayabileceği gerektiğinde ezip geçebileceği üzerine distopik kurgulara dair eserlerin yazılması bu dönemin karakteristik özelliğini tasvir etmektedir.

## 2. 21. YÜZYILDA ÜTOPYALARIN ETKİSİ

21. Yüzyılda çoğu insan için distopyadan ayrılmaz biçimde ütopyalarda bozulmaları, kötüleşmeleri görmekteyiz. Örneğin, George W. Bush'un Taliban ve diğer İslami aşırıcuların olabildiği kadar ütopyacı olduğu ileri sürülmektedir ve bunların hepsi kendi inandıkları Yaratıcının isteklerini yaptık-

<sup>32</sup> Şan, *Ütopyalarda devlet tasarımı: Platon, More, Campanella*, 17.

<sup>33</sup> Lyman Sargent. "In defense of utopia", *Diogenes*, 209 (2006), 11-17

<sup>34</sup> Lyman Sargent. "Authority and utopia: utopianism in political thought", *Polity*, 14/4 (1982), 565-584.

<sup>35</sup> Mustafa Demirkan, "Ütopik bilincin kutsaldan profana önleme özgülleşmesi", *Journal of İstanbul Kültür University*, 1 (2005), 41-53.

<sup>36</sup> Sargent, "Utopia" erişim: 16.07. 2018 <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3424300799.html>

larından emindirler. Onların hepsi kendilerinin gerçeğe sahip olduklarını bilirler; güçleri ve kendi doğrularını, gerçekliklerini empoze etme isteğiyle, ütopya adına distopya yaratmaktadırlar.<sup>37</sup> Bu aşırıların düşüncelerinin yaygınlaşması ve taraftar kazanması eski dönemlere göre daha kolaydır.

Bu bağlamda da 20. yüzyılda ve 21. yüzyılda, ütopya karşısında bir söylem geliştirmenin kolaylığı dikkat çekmektedir. Çünkü, 21. yüzyıl her gün yeni teknolojik gelişmelerin hayatımıza girdiği, dünya nüfusunun ve kentleşme oranlarının sürekli arttığı bir çağdır. Artan nüfus ve kentli bireylerin artışı beraberinde birçok sorunu da getirmektedir. Bu noktada bu yeni teknolojiler kimileri tarafından bir kurtarıcı melek olarak görülmeye başlanıp günümüzün akademik yazınında ve uygulayıcılarının retoriğinde modern masalı olarak da adlandırılabilir “akıllı şehirler” inşa edilmesinin gerekliliği öne çıkarılmaktadır.

Dijital çağ ile ilgili hem olumlu hem de olumsuz projeksiyonlar, modern proje ile hayal kırıklığının duyarlılığını paylaşıyor. Ancak, olumlu e-topyacılık (e-topianism), sanallığı (virtüel olanı), özgürlük ve eşitlik vaatlerinin nihayet gerçekleşebileceği yeni, kirlenmemiş alan olarak görürken, negatif veya distopik anlatılar, sanal alanı, modernliğin kontrol, tahakküm ve hayal kırıklığı mantığının özü olarak görmektedir. E-distopyacılar göre, sanal (virtual) insan deneyiminin bu degradasyonuna bir alternatif sunmamakta, aksine onun dinamiğini ileriye taşımaktadır. Suç, risk ve tehlike kategorileri etrafında yapılandırılan internet döneminin baskın sosyokültürel değerlendirmelerini yönlendiren tam da bu duyarlılıktır.<sup>38</sup> Bu bağlamda mekânsal olarak erişilebilen başka bir yeri bulma girişimi olmadığı ifade edilebilir. Küreselleşme çağındaki ütopya, mekân ve zaman olarak bu dünyada mevcut değildir. Adeta insanların mekân ve zaman algıları bir ekranın içine hapsedilmekte ve böylelikle insanlar bile şişedeki bir beyne indirgenmektedir.

Bu noktada, kapitalizm üretmeye eğilimli olduğu tahakküm edici bireyciliği göz önüne alındığında, kapitalist devletler nüfusu mobilize etmek gerekli olduğunda aşırılıklara gitmek zorundadır. Topluluk yaratma duy-

<sup>37</sup> Lyman Sargent. “In defense of utopia”, *Diogenes*, 209 (2006), 11-17.

<sup>38</sup> Majid Yar, “Virtual Utopias and Dystopias – The Cultural Imaginary of the Internet”, *Utopia: Social Theory and the Future*, eds. Michael H. Jacobsen - Keith Tester (England: Ashgate Publishing Limited, 2012), 188.

gusu, daha sonra diğerini şeytanlaştırmaya dönüşebileceği ifade edilmektedir: diğer devlet/ler, diğer ulus/lar, diğer etnik grup, diğer cinsiyet, diğer cinsel yönelim, diğer din, diğer siyasal parti. İnsanları birleştiren şey nefrete dönüşür. Teknolojik başarıları ona insanları endokrine etmede çok büyük araçlar ve imkanlar vermesine karşın, kapitalizm bu tarz birleştirici taktiklere başvuran ilk sosyo-ekonomik düzen değildir.<sup>39</sup> Bu bağlamda örneğin, “tüketim sürecinde biriktirelemeyen ütopyik fonksiyon böylece iktidara talip olmayan ve hatta ona hizmet eden, politik ekonominin bir parçası haline gelen sonsuza kadar sürüp gidecek bir fanteziye dönüştürülmektedir”.<sup>40</sup> Diğer yandan bugün, yirmi birinci yüzyılda, bizi altüst eden çileden çıkartan distopyaların us yerine inanç ve geleneğe dayanmaktadır.<sup>41</sup> Ancak baktığımızda muazzam ekonomik, politik ve ideolojik yapılarla birlikte eşsiz bir güç birikiminin varlığı söz konusudur. Bu gücü elinde tutanların da gücün sürekliliğini sağlama konusunda her şeyi yapabileceği düşüncesinin zihinlerde olması kaçınılmaz gibidir.

Böylelikle de 21. yüzyılda iklim krizi, etnik şiddet, artan kirlilik ve gıda güvensizliğinin hızla değişen dünyasında, insanlık için pozitif bir gelecek vadinin gün geçtikçe tasavvur edilmesi imkansızlaşmaktadır. Diğer yandan, insanların, doğal kaynakların, finansın ve düşüncelerin küresel akışlarının hem negatif hem de pozitif olarak geniş bir aralıkta olası gelecek tasarımları sunar. Ancak, hem toplumda hem de doğadaki dönüşümsel değişiklikler nedeniyle gelecek kaotik ve belirsizliğini korumaktadır ve gelecek ile ilgili bilgilerin birilerinin inceleme ve denetimi altında olduğu anlamına gelmektedir.<sup>42</sup>

Diğer yandan, Albritton’a göre ise ekonomik, sağlık, ekolojik ve gıda krizleri düşünüldüğünde tarihsel olarak bugünkü çoğu gözlemcinin son iki yüzyıldır hegemonik olan kapitalist düzende dönüşüm aşamasındayız. Dahası, günümüzde daha önceki herhangi bir dönemden noktasından daha radikal biçimde dünya üzerindeki tüm hayatı etkileyecek ekolojik bir dönem noktasına yaklaşmış bulunmaktayız. Dolayısıyla, insanlarda son derece

<sup>39</sup> Albritton, “A Practical Utopia for the Twenty- First Century”, 144.

<sup>40</sup> Tandaçgüneş, *Ütopya: Antik çağdan günümüze mutluluk vaadi*, 336.

<sup>41</sup> Sargent. “In defense of utopia”, 13.

<sup>42</sup> Valerie A. Brown, “Utopian thinking and the collective mind: beyond the transdisciplarity”, *Futures* 65 (2015), 209-216.



orijinal ve yaratıcı ütopyaların dışı vurulması beklentisi olduğu gerçeği ile karşı karşıyayız. Bu ihtiyacın tüm çıplaklığı ile durmasına karşın, ütopycacı düşüncenin “entelektüel kötücülüğe” aşırı vurgusu sebebiyle bir nevi engellenmediği dile getirilmektedir. Diğer yandan bugünkü önemli aktörleri olan çok büyük şirketlerin ve devletlerin de çok güçlü oldukları mevcut sistemin korunmasında yerleşik çıkarları söz konusudur ve onlar sistemi korurken veya genişletirken kendilerini yeniden üretme ve büyütme kapasitesine sahiptir.<sup>43</sup> Özellikle teknoloji şirketleri yapay zeka, büyük veri ve siber-fiziksel mekanlar aracılığı ile hem güçlerini tam etmekte hem sundukları teknolojik imkanlarla insanlarda bir yanılısamaya da yol açmaktadır.

Başka bir açıdan değerlendirildiğinde de içinde yaşadığımız dönemde, teknolojik gelişme ve üretimin daha da hızlanması ve tüm engel ve güçlüklerin bir nevi kalkmasının beklendiğinin aksine toplumsal refaha ulaşılmasını sağlamamaktadır. Örneğin, üretim iki katından fazlası kadar arttı ancak bu durumun çalışma saatlerini en az yarı oranında düşürmesi gerekiyken bu realiteye yansımada. İşsizlik, iş yükünün artırılması ve sermaye sahiplerinin oluşturduğu gizli işsizlik, çalışma saatlerini daha da artırdı.<sup>44</sup> Robert Tally de muzaffer küreselleşmenin karakteristiğinin, bizim ruhlarımızın bile kapitalist üretim tarzıyla iç içe geçmesi ve bireyin kendi hayal gücünün sadece meta olarak üretilecek başka bir ham maddesidir.<sup>45</sup> Bu noktada Tally'e göre kapitalizmin tanımlayıcı bir özelliği, mevcut statükoyla ilgili derin bir kaçınılmazlık duygusu gibi görünmektedir. Çünkü, Apple, Google, Exxon, Cargill gibi küresel şirketlerin ve emperyal devletlerin, güçlü oldukları bu sistemin korunmasında büyük çıkarları söz konusudur ve mevcut sistemi korurken kendilerini büyütme kapasitesine de sahiptirler.

Tüm bu kötücül bakışlara rağmen, Lyman Sargent ise bu yüzyılda ütopycayı, kendi yaşamımızda değişimler yaşayabileceğimizin yollarını hatırlatan örneğin feminizm ve çevresel vb. hareketlerin devam eden belirginliğinde

<sup>43</sup> Robert Albritton, “A Practical Utopia for the Twenty- First Century”. *Existential Utopia New Perspectives On Utopian Thought* eds. Patricia Vieira & Michael Marder. (New York: Continuum International Publishing Group 2012), 142.

<sup>44</sup> Metin Bal, “Ütopycanın siyaset felsefesi tarihinde evrimi”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyalog*, 3/1 (2010), 1-13.

<sup>45</sup> Robert Tally, *Utopia in the Age of Globalization: Space, Representation, and the World System*, (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 96.

görmemizin mümkün olduğunu ifade eder. Kendi yaşamları için ütopyaı seçerek hala var olan veya kurulan binlerce gönüllü toplulukta diğeriyle birlikte yaratılan vizyonda ütopyacılığı görmekteyiz. Bugün örneğin, 1960'ların komünal hareketinin en yüksek seviyesindeki durumundan bile daha fazla bu tarz komünal gruplar vardır.<sup>46</sup> Sargent'in de belirttiği bugün bizler önemli başarıları elde etme kabiliyetimiz hakkında şüpheci olmaya eğilimliyiz.

Son dönemdeki olayların, ütopyanın geri dönüşü olarak düşünölebilecek şeyleri gösterdiği de ifade edilmektedir. Occupy Wall Street'in (OWS) görünüşte kendiliğinden protestolar olarak, devamında Kaliforniya, Quebec ve Birleşik Krallık'taki öğrenci gösterileri, insanları değişim için harekete geçiren diğeri huzursuz hareketlerle birlikte, bunların hepsinin ütopik dürtünün günümüzde güçlü bir şekilde hayati önem taşıdığı vurgulanmaktadır. Görünen bütün küreselleşme sisteminde bile, insanların seslerini duyurup etkin olabileceği alanlar hala mümkündür.<sup>47</sup> Bu noktada, OWS hareketi, pratikte görünür hale getirilen ütopik teörinin bir örneği olarak düşünölebilir. Çünkü, umut her zaman vardır ve ütopyaalar hala etrafımızdadır. Daha insani şartlarda ve özgür yaşamak arzusuyla mevcut iş bölümüne, otoriteye ve hiyerarşiye karşı hareketler ve örgütlenmeler hala söz konusudur.

## SONUÇ

Ütopyaalar yazıldıkları dönemin şartlarına göre bu yeni bir mutluluk vaatlerini farklı biçimlerde ya da içeriklerde sunmaktadır. Edebi ütopyaalar, felsefi, mitolojik ve siyasal ütopyaalar gibi ütopya yazımının birden çok biçimi vardır. 20. ve 21. yüzyıllarda ise ütopik kurguların distopik tasavvurlara doğru evrildiği görölmektedir. Çalışmada değinilen ütopyanın tarihsel süreçlerine ve ütopyaacı düşünöürlere koşut olarak bugüne etki bağlamında 21. yüzyılda da ütopyaalar veya ütopyaacılar var mıdır diye baktığımızda hem iyi hem de kötücül manada metinlerin ve vizyonların varlığı görölmektedir.

Ayrıca, bugünkü ütopyaacıların tasavvurlarını gerek küreselleşme süreci gerekse hem teknolojideki hızlı gelişmeler hem de su, gıda, iklim gibi krizler olumsuz etkilemekte ve ütopyaalara distopik karakter kazandırmaktadır. Tem-

<sup>46</sup> Sargent. "In defense of utopia", 14.

<sup>47</sup> Tally, Utopia in the Age of Globalization: Space, Representation, and the World System, 12.

sil ve yansıtma biçimleri, kültürel, politik ve felsefi bir söylemin çok daha uzun süredir devam eden bir dinamiğine gömülüdür; “Aydınlanma projesinden” miras kalan ilerlemenin (ve hatta aşkınlığın) pozitif ütopyacı beklentisini geri döndürürler ve genişletirler ya da teknolojik değişimden kaynaklanan daha koyu ve kötümser bir itaatsizlik, tahakküm ve insanlıktan uzaklaşma vizyonunu alırlar.<sup>48</sup> Diğer yandan, mevcut teknolojik gelişmelerin insanların ve kentlerin sorunlarının çözümünde anahtar rolü üstlendiğini düşünenler de vardır. İklim, su, gıda vb. krizlerden yapay zekaya sahip araç ve ekipmanlar sayesinde üstesinden gelinip sürdürülebilir, yeşil ve akıllı mekanlar/yerleşimler kurulabileceği ideası da dile getirilmektedir. Diğer yandan, bu kurulan akıllı sistemlerin kapitalizmin içine düştüğü krizi aşmasında yardımcı olduğu da söylenebilir. Çünkü büyük veri, akıllı sensörler, akıllı robotlar, yeşil binalar, akıllı şehirler pazarı dev şirketlere milyarlarca dolar kazandırmaktadır. Aynı zamanda devletlerin de bu teknolojilerle bireyleri ve toplumları eski çağlara nazaran daha kolay denetim altında tutmalarına katkı sağladığı ifade edilebilir.

Ancak tüm bunlara karşın “mutluluk vaadi” içeren ve farklı bir yaşam hayali kuran hareketler ve komünal gruplaşmaların varlığı da görülmektedir. 20. yüzyılın ütopyacılarının bazılarının da ima ettiği gibi, “ütopya hiç bitmeyecek bir yolculuktur”.<sup>49</sup>

### KAYNAKÇA

- Albritton, Robert. “A Practical Utopia for the Twenty-First Century”. *Existential Utopia New Perspectives On Utopian Thought*. Ed. Patricia Vieira - Michael Marder. 141-156. New York: Continuum International Publishing Group, 2012.
- Avcı, Mahmut. *Tommaso Campanella ve Thomas More'un Ütopyalarının Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006
- Aydın, Hasan. “Güneş Ülkesi: Eğitim odaklı bir ütopya”. *Bilim ve Gelecek Dergisi* 32 (2006): 56-63.
- Bakır Şen, Benay. *Bir Ütopyacı Olarak Sanatçının Yaşamsal Deneyimi Dönüştürme Tutkusu*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006.
- Bal, Metin. “Ütopyanın siyaset felsefesi tarihinde evrimi” *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyalog* 3/1 (2010): 1-13.

<sup>48</sup> Yar, “Virtual Utopias and Dystopias – The Cultural Imaginary of the Internet”, 191.

<sup>49</sup> Jacobsen –Tester, “Utopia as a Topic for Social Theory”, 1.

- Biçakçı, Harun. "Social Capital and the Role of Shyness in the Society", *1st International Congress on Applied Sciences: Social Capital - UUBK'2015*. Ed. Ahmet Diken, Meral Erdirencelebi, Hasan Ali Akyürek, Mehmet Yasin Özsağlam. 85-88. Konya:Kültür A.Ş., 2015.
- Brown, Valerie A. "Utopian thinking and the collective mind: beyond the transdisciplinarity". *Futures65* (2015): 209-216.
- Cevizci, Ahmet. "Ütopya". *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Demirkan, Mustafa. "Ütopik bilincin kutsaldan profana önlemez özgürleşmesi". *Journal of İstanbul Kültür University* 1 (2005): 41-53.
- Güçlü, A. v.dğr. "Ütopya". *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Jacobsen, Michael H. - Keith Tester. Utopia as a Topic for Social Theory. In *Utopia: Social Theory and the Future*. Ed. Michael H. Jacobsen – Keith Tester. 1-4. England: Ashgate Publishing Limited, 2012.
- Kumar, Krishan. *Ütopyacılık*. Trc: Ali Somel, Ankara:İmge Kitabevi, 2005.
- Manuel, Frank E. - Manuel, Fritzie P. *Utopian Thought In The Western World*. USA: The Belknap Press, 1979.
- Omay, Murad. "Ütopya üzerine genel bir inceleme". *Sosyoloji Dergisi* 3/18 (2009): 1-14.
- Sargent, Lyman T. "Utopia." New Dictionary of the History of Ideas. Erişim: 16.07.2018. <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3424300799.html>.
- Sargent, Lyman T. "Authority and utopia: utopianism in political thought" *Polity*, 14/4 (1982): 565-584.
- Sargent, Lyman T. "In defense of utopia". *Diogenes* 209 (2006): 11-17.
- Şan, Zuhâl. "Ütopyalarda devlet tasarımı: Platon, Morre Campanella". Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010.
- Tally, Robert. *Utopia in the Age of Globalization: Space, Representation, and the World System*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Tandaçğüneş, Nilnur. *Ütopya: Antik çağdan günümüze mutluluk vaadi*. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2013.
- Ütopya, Erişim: 06.07.2018, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.554a1b9f1ae2c0.91280211](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.554a1b9f1ae2c0.91280211).
- Yar, Majid. "Virtual Utopias and Dystopias – The Cultural Imaginary of the Internet". *Utopia: Social Theory and the Future*. Ed. Michael H. Jacobsen – Keith Tester. 179-195. England: Ashgate Publishing Limited, 2012.
- Yücedağ, İbrahim. "Ütopyalar ve toplum sınıflamaları ilişkisi üzerine". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011): 199-212.

## HÜMÂM-I TEBRÎZÎ, DÎVÂNI VE MEMDUHLARI

Çetin KASKA\*

## Öz

Sa'dî-i Şîrâzî'nin muasırı olan Hümâm, Tebriz'in en meşhur mutasavvıf, âlim ve şairlerindendir. Arapça, Farsça ve Azerice tasavvufî şiirler yazmıştır. Özellikle gazel alanında üstad olup, bu türde Sa'dî, Enverî ve Nizâmî'nin üslubunu takip etmiştir. Çoğunluğu gazellerden oluşan divanında 3944 beyit bulunmaktadır. Bağdat ve Mekke'ye seyahat edip, Rum diyarında Mevlânâ ile görüşüp sohbet etmiştir. Manzum ve mensur birçok eser yazan Hümâm'ın dağınık halde toplanılan şiirleri ile kısa mensur bir eseri günümüze ulaşmıştır. Bu makalede Hümâm-i Tebrîzî'nin hayatı hakkında detaylı bilgiler verildikten sonra memduhları, etkilendiği ve etkilediği şairler ve divanı incelenmiştir.

*Anahtar Kelimeler:**Fars Dili ve Edebiyatı, Hümâm-i Tebrîzî, Sa'dî, Mevlânâ, Dîvân.**Abstract**Homâm Tabrizi, His Dîvân and Those Whom He Praised*

Homâm, being a contemporary of Saadi Shirazi, was well-known as a sufi, scholar, and a poet living in Tabriz. He wrote sufi poems in Arabic, Persian, and Azeri languages. He was a master especiall in writing gazels and he fol-

\* Dr. Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, cetin-kaska@hotmail.com., orcid.org/0000-0002-1168-5522

lowed the style of Saadi, Enverî, and Nizâmî. There are 3944 couplets in his divan, which is mainly made up of gazels. He traveled to Bagdat and Me-kke, and then to the Rumi lands and met Mawlana and had conversations with him. Homâm wrote many works in poetry and prose; a collection of his scattered poems and a short work of him in prose reached our time.

*Keywords:*

*Persian Philology, Homâm Tabrizi, Saadi, Mawlânâ, Divân*

## GİRİŞ

Hümâm-i Tebrîzî, İlhânlılar döneminin en büyük mutasavvif şairlerinden biridir. Şiirlerinde Moğol saldırısını en iyi yansıtan sekiz şairden biridir. Diğer yedi şair Kemâleddîn İsmail, İmâm-i Herevî, Sa'dî, Mecc-i Hemger, Fahreddin-i Irâkî, Celâleddîn-i Belhî ve Efdalüddîn-i Kâşânî'dir. Hümâm şiirlerini sebk-i Irâkî üslubuyla dille getirmiştir. Sa'dî'nin gazelleri âşıkane gazellerin en güzellerinden olduğundan Hümâm diğer şairlerden daha fazla onun şiirlerini taklit etmiştir. Fars şiirinin merkezi sayılan Şîrâz'dan uzak olan Hümâm'ın irfanî ve felsefi meseleler hakkında yazdığı gazellerdeki dili Sa'dî'ninkinden daha zordur. Sultan Ahmed Tekgûdâr, Gâzân Hân, Sultan Muhammed Hudâbende ile Sâhibdîvân Hâce Şemseddîn Muhammed Cüveynî, Hâce Şerifüddîn Hârûn Cüveynî, Sâhibdîvân Sadüddîn Muhammed b. Ali Müstevfî-i Sâvecî gibi vezirler Hümâm'ın memduhlarındandır. Hümâm'ın divanında yaklaşık 3944 beyit bulunmaktadır. Bunların 165'i Arapça, 3779'u Farsçadır. Divandaki bazı kaside, kıta ve gazelleri kâmil değildir. Hümâm, Katrân-i Tebrîzî'den sonra Tebrîz'in en büyük şairidir. Bu çalışmada Hümâm'ın hayatı, memduhları, eserleri, etkilendiği ve etkilediği şairler hakkında detaylı bir araştırma yapılmıştır.<sup>1</sup>

### 1. HÜMÂM-I TEBRİZÎ

Hümâm'ın asıl adı Hâce Hümâmüddîn-i 'Alâ-i Tebrîzî'dir.<sup>2</sup> Ancak kaynaklarda Hümâm veya Hümâmüddîn olarak geçmektedir.<sup>3</sup> Hümâm, Moğol

<sup>1</sup> Leylâ Sâyegânî, *Sebk Şinâhtî-i Gazelhâ-i Hümâm-i Tebrîzî*, Dânişgâh-i Sîstân ve Belûçîstân, (Yüksek Lisans Tezi, 1387), 1-10.

<sup>2</sup> Zebihullâh Safâ, *Târih-i Edebiyât Der İrân*, (Tahran: Entesârât-i Firdevsî, 1369), 3:713.

<sup>3</sup> Hamdullâh b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr Müstevfî-i Kazvîni, *Târih-i Gozide*, nşr. Abdulhü-

İlhanlıları dönemi İran'ın tanınmış şair ve büyük şeyhlerindendir. Hidâyet ismini Muhammed olarak zikretmiştir.<sup>4</sup>İbnü'l-Fûtî'nin "Telhîs-i Mecmu'l-Edeb" adlı kitabında Muhammed Cüveynî'nin oğlu İzeddîn Yahya'nın hal tercümesi açıklanırken Hümâm'ın ismi Muhammed olarak geçmektedir. İbnü'l-Fûtî o dönemde yaşadığından dolayı Hümâm'ın asıl adı Muhammed olarak kabul görmüştür.<sup>5</sup> Lakabını İbnü'l-Fûtî "Hümâmüddîn" olarak ifade etmesine rağmen Devletşâh tezkiresinde Hâce Hümâmüddîn olarak belirtmiştir.<sup>6</sup> Lakabı bazı kaynaklarda Mevlânâ Hümâmüddîn veya Mevlânâ Hümâm olarak geçmektedir. Ancak Devletşâh'ın tezkiresinde Hâce kelimesini kullanmasıyla birlikte daha sonraki tezkire yazarları kendisini Hâce unvanı ile yâd etmişlerdir. Şiirlerinde Hümâm mahlasını kullanmıştır.<sup>7</sup>

Hümâm sadece bir şiirinde babasının adını zikretmiştir:

غزلی لایق سمعت نبود و ر باشد هم غزطهای همای ابن علای تو بود<sup>8</sup>

*Tabiatına uygun bir gazel değildi ama olsun. Hem bu gazeller 'Alâ'nin oğlu Hümâm'ındır.*

Tezkirelerde babasının adı hakkında bilgi verilmemiştir .İbnü'l-Fûtî babasının ismini Feriddûn olarak zikretmiş ,ancak eski bir cönkteyse adı 'Alâeddîn Feriddûn olarak geçmektedir .Babası da Hümâm gibi şair ve ediptir .Günümüze ulaşan şiirleri bulunan Hümâm'ın babası aşağıdaki beyitte kendisini övmüştür<sup>9</sup>:

مه سپهر سخن شیر بیشه فضلم نظیر من ننماید زمانه در هر باب<sup>10</sup>

*Ey gökyüzü ormanda söz söyleyen fazilet ehli benim. Bu zamanda her alanda benim gibisi yoktur.*

Hümâm'ın nerede doğduğu hakkında kaynaklarda ve şairin kendi şiirle-

seyin Nevâî, (Tahrân: 1336), 756, 241.

4 Muhammed Hâdî Rızâ Kullihân Hidâyet, *Riyâzü'l-Ârifin*, nşr. Seyyid Razî Vâhidî ve Sohrâb Zârî, (Tahrân: 1352), 300.

5 Reşîd Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, (Tebriz: Entesârât-i Müessesesi-i Târih ve Ferheng-i İrân, 1351), 32.

6 Devletşâh, *Şair Tezkireleri*, çev. Necati Lugal, (İstanbul: Pinhan, 2011), 288.

7 Safâ, *Târih-i Edebiyat Der İrân*, 714.

8 Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 85.

9 Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 33.

10 Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 85.

rinde bilgi yoktur. Ancak bazı eserlerde Tebrizli olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Tebriz'de yaşayan Hümâm, Merâge'ye de gitmiştir. Şiirlerinde akrabalarının orada bulunduğunu ifade etmiştir:<sup>11</sup>

ای باد مراغه حال خویشان چون است      وان یار مرا زلف پریشان چون است  
خون گشت دلم ز درد نادیدنشان      گویی دل نازنین ایشان چون است<sup>12</sup>

*Ey Merâge rüzgârı akrabaların hali nasıldır? Perişan saçlı yârim nasıldır?  
Onların özlemine çekmekten gönlüm kana bulandı. Söyle nazenin gönülleri  
nasıldır?*

Ne zaman doğduğuna dair bilgiler kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak divanının önsözünde 78 yıl yaşadığı söylenilmiştir. Fasîh-i Hâfî, Hümâm'ın 714 yılında, 116 yaşında olduğunu, hamama gittiğini, orada bayıldığını ve dışarı çıkardıklarında vefat ettiğini belirtmiştir. Hidâyet ve Devletşâh 713 yılında vefat ettiğini dille getirmiştir. Hümâm'ın mezarı Devleşâh ve Fasîh-i Hâfî'ye göre Tebriz'dedir. Yukarıdaki bilgilere göre Hümâm 636 yılında doğmuş ve 714 yılında vefat etmiştir.<sup>13</sup>

Hümâm'ın geride kalan şiirlerinde ailesinin nerede yaşadığı, ne kadar babasının yanında kaldığı belli değildir. Sadece Tebriz Millî Kütüphanesi'ndeki eski bir cönkte babasının şair ve fazilet sahibi birisi olduğu bilinmektedir. Hümâm, İlhânlılar hükümeti döneminde yaşamıştır.<sup>14</sup> Devletşâh, Hümâm'ın Nasreddîn Tûsî'nin öğrencisi olduğunu ifade etmiştir. Ancak Hümâm'ın günümüze ulaşan divanında bu konu hakkında hiçbir medih bulunmamaktadır.<sup>15</sup> Sadece birkaç Arapça şiirinde Kutbeddîn-i Şîrâzî ve bir kıtada Hâce Reşîdüddîn övülmektedir.<sup>16</sup> Hümâm, Şîa olmayıp ehlisünnet mezhebine bağlıdır. Peygamber efendimizi övdüğü bir kasidesinde şöyle hitap etmektedir:

بر سر ز خاک پای تو افسر نهاده اند      صدّ یق بحر صدق و عمر معدن وفا  
شیر خدا علی و دو گوهر ز کان او      عثمان که داستان جهان است در حیا<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 34.

<sup>12</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 208.

<sup>13</sup> Fasîh-i Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, nşr. Mahmud Ferruh, (Meşhed: 1339), 3:22; Devletşâh, *Şair Tezkireleri*, 288; Hidâyet, *Riyâzül-Ârifîn*, 300.

<sup>14</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 38.

<sup>15</sup> Devletşâh, *Şair Tezkireleri*, 288.

<sup>16</sup> Hidâyet, *Riyâzül-Ârifîn*, s.300; Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 39.

<sup>17</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 32.



*Doğruluk denizi Sıddık ve vefa madeni Ömer bastığın toprağı taç yapıp başlarına koydular.*

*Allah'ın aslanı Ali ve hayâsıyla bütün dillere destan olan Osman onun madenindeki iki cevherdir.*

Dört halife hakkında Sohbetnâme adlı mesnevisinde şöyle bir beyit göze çarpmaktadır :

ابوبکر و عمر، عثمان و حیدر      چو انجم خلق را گشتند رهبر<sup>18</sup>  
*Ebü Bekir, Ömer, Osman ve Ali yıldız gibi halka rehber oldular.*

Devletşâh'a göre Hümâm faziletli, güzel tabiatlı, irfan ve gönül sahibi bir âlimdir. Herkesten saygı gören mevki sahibi biridir. Hâkimler ve vezirler onu yanlarından ayırmamışlardır.<sup>19</sup> 698 yılında Tebriz'de vefat eden ve hicri yedinci yüz yılın büyük âlimlerinden olan Şeyh Hasan Bulğârî'nin talebesi olduğu ifade edilmiştir. Bazıları da Şeyh Saîd-i Fergânî'nin müridi olduğunu zikretmiştir. Ancak Hümâm'ın divanında bu şahıslar hakkında övgü şiirleri bulunmamaktadır.<sup>20</sup>

Hümâm bir rubaisinde boyunun küçük ama iyi bir nazara sahip olduğunu belirtmiştir:

منگر تو بدان که ما به تن مختصریم      هرچند که کوتھیم عالی نظیریم  
 اینها همه صندوق پر از کریاسند      ما حقہ سر بسته لعل و گھیریم<sup>21</sup>

*Bakma bizim boyumuzun kısa olmasına, kısa olmamıza rağmen mükemmel bir nazarımız var.*

*Bu bütün sandıklar pamuklu kumaşla doludur. Biz mücevher ve yakutun başına bağlanan hokkayız.*

Hem tezkirelerde hem de Hümâm'ın şiirlerinde Bağdat'a gittiğine dair işaretler bulunmaktadır:

نمود اشک به اغیار حال من آری      وداع کشف کند رازهای پنهان را  
 در اشتیاق تو چشمم ز خطه بغداد      به تحفه دجله برد خاک آذربایجان را<sup>22</sup>

*Evet, benim perişan halime bakıp gözyaşı döküyorsun. Gizli sırları keşfetmeye veda ediyorsun.*

<sup>18</sup> Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 259

<sup>19</sup> Devletşâh, *Şair Tezkireleri*, 287.

<sup>20</sup> Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 41-42.

<sup>21</sup> Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 216.

<sup>22</sup> Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 49.

*Senin arzundan dolayı gözüm Bağdat diyarında. Azerbaycan toprağını Dicle'ye hediye niyetine götürdü.*

İrâkî divanının mukaddimesinde Hümâm'ın Rum diyarına gittiğini belirtmektedir<sup>23</sup>. Ayrıca Hümâm'ın divanında iki defa onun Rum diyarında ikamet ettiğine dair ibare bulunmaktadır:

به روم بوی خوشت از شمال می شنوم      غلام باد شمال غلام باد شمال  
تا کنی بیمار پرشش خسته یی آواره را      لطف کردی تا به روم از آذربایجان آمدی<sup>24</sup>

*Rum diyarında güzel kokunu sol tarafta hissediyorum. Sol yanım kul olsun, sol taraf kul olsun.*

*Avare yorguna hastalığını sormak için Azerbaycan'dan Rum diyarına lüt-fedip geldin.*

Hümâm'ın Mekke'ye gittiğine dair tezkirelerde ve kendi şiirlerinde doğrudan bilgi yoktur. Ancak peygamber efendimiz hakkında yazdığı bir kasidede dolaylı yoldan Mekke'ye ve peygamber efendimizin evine gittiğini dile getirmiştir:

بوی نسیم جنت فردوس می دمد      یا بوی خاک روضه پر نور مصطفی  
در منزل مبارکت از ذره های خاک      آید به گوش طالب مشتاق مرحبا  
خاک مدینه بر قدمت بوسه داده است      در دیده می کشیم به رغبت چو توتیا<sup>25</sup>

*Firdevs cennetinin kokusu mu geliyor? Yoksa nur dolu Mustafa'nın kabir toprağının kokusu mu?*

*Mübarek menzilinde, toprak zerrelerinden müştak taliplinin kulağına hoş geldin kelimesi yankılanıyor.*

*Ayağımı öpen Medine toprağını büyük bir istekle merhem gibi gözüme sürerim.*

Hümâm, Katrân'dan sonra Tebriz'in en büyük şairidir. Sâhibdîvân Hâce Şemseddîn Muhammed Cüveynî, İdrârname adlı eserinde her yıl Hümâm-i Tebrizî'nin tekkesi için bin dinar kararlaştırdığını belirtmiştir. Vezir Sâhibdîvân ölmeden önce Tebriz'de bulunan beş kişiye mektup yazmıştır. Bunlardan birisi de Hümâm'dır. İlhanlılar döneminin en büyük veziri olan Hâce Reşidüddîn, oğlu Emîr Ali'ye yazdığı mektupta elli kişiye verilecek ba-

<sup>23</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 43.

<sup>24</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 183.186 ,

<sup>25</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 32.

ğışları söylerken Hümâm'ın ismini yirminci sırada zikretmiştir. Herât kadısı Hâce Vecîheddîn Hümâm'a bir mektup yazıp ondan himmet istemiştir.<sup>26</sup>

## 2. HÜMÂM'IN ESERLERİ

Hümâm'ın divanında mensur eserleri hakkında bilgi olmasına rağmen mensur eserlerinden bir numune bulunmamaktadır. Ancak Hâce Reşîdüddîn'in dört eserinin bulunduğu el-Mecmû'etü'l-Reşîdiye'deki Tovzihât adlı eseri hakkında yazılmış medih içeren mensur eserinden bir numune günümüze ulaşmıştır.<sup>27</sup> Hümâm'ın manzum eserleri sadece günümüze ulaşan divanındaki şiirlerden oluşmamaktadır, çünkü bazı kaside, kıta ve gazelleri tam değildir. Divanında bulunan beyit sayısı 3944'tür. Bu beyitlerden 165'i Arapça, 3779'u da Farsçadır. Paris nüshasına göre ilk bölüm Arapça şiirlerden oluşmaktadır. Bunlar kaside, kıta ve müfred nazım şekilleriyle yazılmış olup tevhid, medih ve muhtelif konular hakkındadır.<sup>28</sup> İkinci bölümde Farsça şiirler yer almaktadır. Farsça şiirler şöyle sıralanmıştır:

**2.1 : Tevhid, Na't, Medâyh, Mevâ'iz:** Bu bölümde tevhid hakkında beş gazel ve beş kıta, naat hakkında bir kaside ve bir kıta, Sultan Ahmed Tegûdâr, Sultan Mahmûd Gâzân, Sultan Muhammed Olcâyât, Hâce Şemseddîn Muhammed Sahibdivân, Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh, Şeyh İbrâhîm b. Sâdeddîn Hamûye'yi metheden kaside ve kıtalar ile vaaz hakkında yazılan üç kaside bulunmaktadır.

**2.2: Gazeliyyât:** Bu bölümde 220 gazel bulunmaktadır. Bazı gazeller tam olmayıp birkaç beyitten oluşmaktadır. Bu gazellerden on ikinci gazellin bir mısrası Farsça, bir mısrası Azerice yazılmıştır. Yüz elli sekizinci gazellin son beyti yine Azerice yazılmıştır.

**2.3: Merâsi:** İki kıta, bir terciibend ve on bir gazelden oluşmaktadır. İki kıtadan biri Sultan Gâzân Hân Mahmûd'un eğitimi hakkında, diğeryise hangi padişahın eğitimi hakkında yazıldığı belli değildir. Terciibend, Şemseddîn Sahibdivân hakkında yazılan bir mersiyesidir. Mersiye olarak yazılan on bir gazellin kimler için yazıldığı belli değildir.

<sup>26</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 46-50.

<sup>27</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 51-54.

<sup>28</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 54.

**2.4: Makta'ât ve İhvâniyât:** Muhtelif konular hakkında yazılan uzunlu kısalı kırk üç kıtadan oluşmaktadır. Şairin arkadaşlarıyla yaptığı yazışmalardır.

**2.5: Müfredât:** Muhtelif konular hakkında yazılan kırk sekiz beyitten oluşmaktadır.

**2.6: Rubâiyyât:** Aşk, irfan ve muhtelif konular hakkında yazılan doksan sekiz rubaiden oluşmaktadır.

**2.7: Kitâb-i Mesneviyât:** Hafif bahriyle yazılmış 558 mesneviden oluşmaktadır. Tevhid, na't, aşk, ilim, tevazu, vaaz, şehvet ve dünyayı yerme konuları hakkında yazılmıştır. Hümâm bu mesneviyi Senâî'nin Hadîkatü'l-Hakîka adlı eserinden etkilenerek yazmıştır. Bu mesnevide Senâî'yi dünyanın eşsiz insanı diye övüp, onun Hadîkatü'l-Hakîka adlı eserinden bir beyit tazmin etmiştir.

زین نخط نیک کرده است بیان      به یکی بیت بی نظیر جهان  
لا و هو زان سرای روزهی      باز گشتند جیب و کیسه تهی<sup>29</sup>

*Dünyanın eşsiz insanı bir beytinde bu konuyu güzelce beyan etmiştir.*

*Ah ve oh talih sarayından cep ve keseleri boş döndüler.*

Bu mesneviyi Hümâm yaşlılık döneminde yazmıştır. Kendisi bunu şöyle ifade etmiştir:

بشنو از پیر کار دیده سخن      دل در گل اقتاده را بر کن<sup>30</sup>  
*İş bilen ihtiyarın sözünü dinle, çamura bulanmış gönlü temizle.*

**2.8: Kitâb-ı Sohbetnâme:** Hezec bahriyle aşk hakkında yazılan bir mesnevidir. 383 beyitten oluşmaktadır. İlk beyitleri tevhid ve na't hakkındadır. Daha sonraki şiirlerin konuları şöyle sıralanmıştır: Kitabın yazılma sebebi, sohbet hukuku, vefa, gençliği ganimet bilmek, arkadaşlarla sohbet etmeyi ganimet bilmek, Hâce Hârun'a medih, hasların mertebeleri ve onların durumlarının yazılması, maşukun övgüsü, mahbubun vasfı, maşukun gayreti, mahbubun fırakı ve zamandan şikâyet etmesi, maşuka yalvarma, mesnevi (maşukun visal şükürü), aşığın maşuka yalvarması. Bu mesnevide dört gazel bulunmaktadır. Hümâm bu mesneviyi Hâce Şerafüddîn Hârûn

<sup>29</sup> Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 227.

<sup>30</sup> Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 253.

adına yazmıştır.<sup>31</sup> Hümâm, Sohbetnâme'yi 682 yılından önce yani 46 yaşından önce yazmıştır.<sup>32</sup>

### 3. HÜMÂM'IN ETKİLENDİĞİ ŞAİRLER

Bütün şairler az veya çok kendisinden önce veya muasırı olan şairlerden etkilenmiştir. Hümâm da Senâî, Enverî, Nizâmî ve Sa'dî'den etkilenmiştir.<sup>33</sup> Ubeyd-i Zâkânî, Hâfız, Kemâl-i Hocendî ve Şems-i Mağribî gibi şairler Hümâm'dan etkilenmişlerdir.

**3.1: Senâî-i Gaznevî:** Hümâm 558 beyitlik Sohbetnâme adlı mesnevisini sadece vezin olarak değil konularının çoğunu da Senâî'nin Hadikatü'l-Hakâik adlı eserinden etkilenerek yazmıştır. Hümâm, Kitâb-i Mesneviyât adlı eserinde Hadîka'dan bir beyit tazmin etmiş ve Senâî'ye dünyanın eşsiz insanı demiştir.

Hümâm:

گرچه داری برگ بی برگی من لاف ای فقیر      حال خود گوید که هستی بی نظر یا بی نظیر<sup>34</sup>

*Ey fakir bir azığın yoksa konuşma, zaten nazarsız veya benzersiz varlık kendi halini söyler.*

Senâî:

ای سنایی جهد کن تا پیش سلطان ضمیر      از گریبان تاج سازی و ز بن دامن سریر<sup>35</sup>

*Ey Senâî gönül ehli sultanın önünde çaba sarf et. Yakandan taç ve eteğinden taht yap.*

**3.2: Enverî-i Ebîverdi:** Hümâm'ın gazellerinden biri vezin, kafiye ve redif bakımından Enverî'nin bir gazeline benzemektedir. Bu gazelin benzerliği bize Hümâm'ın Enverî'den etkilendiğini göstermektedir.

<sup>31</sup> Zehrâ Hânlerî Kiyâ, *Ferheng-i edebiyât-i Fârsî*, (Tahran: Entesârât-i Bünyâd-i Ferheng-i İrân, 1969), 544.

<sup>32</sup> Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 56.

<sup>33</sup> Hânlerî Kiyâ, *Ferheng-i edebiyât-i Fârsî*, 544; Ali Ekber Dihhodâ, *Lügatnâme-i Dihhodâ*, (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran Müessesesi-i Lugâtname-i Dihhudâ, 1993), 14:20798.

<sup>34</sup> Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 53.

<sup>35</sup> Senâî-i Gaznevî, *Dîvân-i Senâî*, nşr. Müderris Rezevî, (Tahran: Şirket-i Teb'-i Kitâb, 1320), 240.

Enverî:

مهرت به دل و به جان دریغ است عشق تو به این و آن دریغ است<sup>36</sup>  
*Can ve gönülle sevgin yazıktır. Ona buna aşkın yazıktır.*

Hümâm:

رویت به هر انجمن دریغ است سرو تو به هر چمن دریغ است<sup>37</sup>  
*Yüzün her meclis için yazıktır. Selvi boyun her çimen için yazıktır.*

**3.3: Nizâmî-i Gencevî:** Hümâm bir gazelinde Nizâmî'nin Leyla ve Mecnun manzumesinden bir beyit tazmin etmiştir:

این بیت ز گفته نظامی گویم و ز دیده خون گشاییم  
آیا تو کجا و ما کجاییم تو آن که ای که ما تو راییم<sup>38</sup>  
*Nizâmî'den bir beyit nakledip gözümüzden kan akıtalım.*

*Acaba sen neredesin biz nerede? Sen bizim bağlı olduğumuz kimsesin.*

**3.4: Kutbeddîn Âtikî-i Tebrîzî:** Hümâm hemşerisi olan bu şahıs ile görüşmüştür. Kutbeddîn, Hümâm'a bir rubai göndermiş ve Hümâm da bu rubaiye cevap vermiştir.

Kutbeddîn:

تا چند بود دل به ریا پروردن در باده نهم سر پس ازین تا گردن<sup>39</sup>  
*Gönlü ne zamana kadar riya ile besleyeceğim, bundan sonra kafayı boyuna kadar şaraba batıracağım.*

Hümâm:

ای عادت تو به باده جان پروردن می خور که ملامت نخواهم کردن<sup>40</sup>  
*Ey adet üzere canını bade ile besleyen, mey iç seni kınamayacağım.*

**3.5: Sa'dî-i Şîrâzî:** Hümâm en çok Sa'dî'den etkilenmiştir. Sa'dî'nin gazel üslubunu takip ettiğinden gazelleri çok cazibelidir. Hümâm ve Sa'dî ikisi de aynı hanedana yani Şemseddîn Muhammed Cüveynî hanedanına övgü şiirleri yazmışlardır. Sa'dî'nin külliyyatında Şemseddîn Muhammed Cüveynî ve kardeşi Âtâ Melik hakkında birkaç tane övgü şiiri bulunmaktadır. Hümâm da Şemseddîn Muhammed'in oğlu Hâce Hârûn adına

<sup>36</sup> Enverî-yi Ebîverdi, *Divân-i Enverî*, nşr. Müderris Rezevî, (Tahran: Neşr-i Kitâb, 1340), 2:781.

<sup>37</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrîzî*, 69.

<sup>38</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrîzî*, 151.

<sup>39</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrîzî*, 60.

<sup>40</sup> *Divân-i Hümâm*, 217.

Sohbetnâme adlı mesneviyi yazmıştır. Ayrıca Şemseddin Muhammed'in diğer bir oğlu olan İzeddin Yahya, Hümâm'ın talebesidir.

Sa'dî:

من چه در پای تو ریزم که خواری تو بود      سر نه چیزی ست که شایسته پای تو بود<sup>41</sup>  
*Ayağının dibine döktüğüm her şey sana layık değildi. Ayağına layık olan şey baş değildi.*

Hümâm:

هوس عمر عزیزم ز برای تو بود      بکشم جور جهانی چو رضای تو بود<sup>42</sup>  
*Aziz ömrümün hevesi senin içindi. Cibanın cevrini rızan için çektim.*

Devletşâh tezkiresinde Sa'dî ile Hümâm hakkında şöyle bir hikâyenin anlatıldığını nakletmektedir:<sup>43</sup> *Şeyhin çağdaşlarından Hâce Hümâmüddin-i Tebrizî servet ve zenginlik sahibi, gönül ehli, fazıl ve olgun bir adamdı. Bir gün Şeyh, Tebriz'de hamama gitmişti. Hâce Hümâm da olanca azameti ve haşmetiyle hamamda bulunuyordu. Şeyh bir tas su alıp Hümâm'ın başından aşağı döktü.*

"Bu derviş nerelidir!" diye sordu Hâce Hümâm.

"Şîrâz'ın temiz toprağındandır." cevabını verdi Şeyh.

"Tuhaf şey, bu Şîrâzlılar bizim şehrimizde köpeklerden daha ziyadedir (daha kıymetlidir)" dedi Hümâm.

Şeyh de güldü ve "Bu bizde aksinedir. Tebrizliler bizde köpekten daha azdır (daha aşağıdır)" dedi.

Hümâm bu söze çok kızdı ve hamamdan çıkıp bir köşeye oturdu. Adet olduğu üzere büyük adamları güzel yüzlü bir genç yelpazeliyordu. Öyle bir vaziyette oturuyorlardı ki Hümâm genç çocuk ile şeyhin arasındaydı.

"Şîrâz'da Hümâm'ın şiirleri meşhur mudur, ahali onları okuyor mu?" diye şeyhe sordu Hümâm.

"Evet, çok meşhurdur dedi Şeyh.

"Hiç onun şiirlerinden hatırında var mı?" dedi Hümâm. Şeyh de şu beyti okudu:

در میان من و دلدار همم است حجاب      وقت آناست که این پرده به یک سو فکنم<sup>44</sup>

41 Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 64.

42 Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 97.

43 Devletşâh, *Şair Tezkireleri*, 270-71.

44 Eyvazî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 97.

*Hümâm, benimle sevgili arasında bir perdedir. Şimdi o perdeyi bir tarafa itme zamanı gelmiştir.*

*Bundan sonra artık Hümâm'ın onun Şeyh Sa'dî olduğuna hiç şüphesi kalmadı ve "Allah'ı seviyorsan söyle, sen Şeyh Sa'dî değil misin?" diye sordu. Şeyh de "evet" dedi. Bunun üzerine Hümâm şeyhin ayağına kapandı. Evine götürdü, ziyafetler çekti, çok hürmet gösterdi ve beraber sohbet ettiler.*

**3.6: Pûr Bâhâ-i Câmî:** Devletşâh tezkiresinde Pûr Bâhâ'nın Argun Hân zamanında Hâce Vecihüddîn Zengî b. Tâhir-i Feryûmedî ile birlikte Tebriz'e gittiğini ve Hâce Hümâmüddîn ile karşılıklı şiir söylediğini ifade etmiştir.<sup>45</sup>

**3.7: Feridüddîn Attâr:** Hümâm, Attâr'ın bir kasidesinden etkilenip bir gazel yazmıştır.

Hümâm:

الا ای یوسف قدسی بر آى از چاه ظلمانى به مصر عالم جان شو نشین آنجا به سلطانى<sup>46</sup>  
*Ey kutsi Yusuf zulmet çukurundan çık, Mısır'a can âlemi ol ve orada sultanlık tahtına otur.*

Attâr:

الا ای ماه کنعانى برآ از چاه ظلمانى به مصر عالم جان شو که مرد عالم جانی<sup>47</sup>  
*Ey Ken'ân ülkesinin ayı zulmet çukurundan çık, Mısır'a can âlemi ol çünkü sen can âleminin 'adamısın.*

#### 4. HÜMÂM'DAN ETKİLENEN ŞAİRLER

**4.1: Emîr Hüsrev-i Dehlevî:** "Noh Spehr" adlı mesnevisinde Sa'dî ve Hümâm'ı gazel alanında kâmil görmüştür.

زان یکی سعدى و ثانیس همام هر دو را در غزل آیین تمام<sup>48</sup>  
*Gazelde üstad olan iki kişi vardır. Biri Sa'dî diğeri Hümâm'dır.*

**4.2: Ubeyd-i Zâkânî:** 'Uşşâknâme adlı mesnevisinde Hümâm'ın aşâğıda matla beyitleri verilen iki gazelli bulunmaktadır.

گوان وا بر دلی کویا نبی مست؟ بدیدم چشم مستت رفتم از دست  
شب مهتاب و فصل نوبهاران<sup>49</sup> خیالی بود و خوابی وصل یاران

<sup>45</sup> Devletşâh, *Şair Tezkireleri*, 247.

<sup>46</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 157.

<sup>47</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 84.

<sup>48</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 67.

<sup>49</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 62, 109.



*Mest eden gözlerini görünce kendimden geçtim. Mest olmayacak hangi ay gönüllü var?*

*Mehtaplı gecede ve ilkbahar mevsimlerinde sevgililere kavuşmak bir hayal ve rüyaydı.*

Ayrıca 'Uşşâknâme mesnevisinin başında Ubeyd, Hümâm'ı üstad olarak yâd etmiştir:

ز اشعار همام این نظم دل سوز  
ادا کن پیش آن ماه دل افروز  
چو اینجا هست این ابیات در کار  
ز استادان نباشد عاریت عار<sup>50</sup>

*Hümâm'ın gönül yakan şiirleriyle gönül aydınlatan o sevgilinin karşısında iddiaya gir.*

*Bu beyitler burada kullanıldı ama üstatlardan ödünç almak utanma sebebi değildir.*

**4.3: Hâfız-i Şîrâzî:** Hâfız'ın birkaç gazelli Hümâm'ın bazı gazelleriyle aynıdır.

Hâfız:

اگر چه حسن فروشان به جلوه آمده‌اند  
کسی به حسن و ملاحظت به یار ما نرسد<sup>51</sup>  
Güzellik satıcıları ortaya çıksalar bile sevgilimizin güzellik ve şirinliğine kimse ulaşamaz.

Hümâm:

کسی به حسن و ملاحظت به یار ما نرسد  
کجاست یوسف مصری که تاکنم دعوی<sup>52</sup>  
Şirinlik ve güzellikte kimse bizim sevgilimize ulaşamaz. Nerede Mısırlı Yusuf kendisini şikâyet edeyim.

**4.4: Kemâl-i Hocendî:** Bir kıtada Hümâm'ın adını zikredip bir mısra-sını tazmin etmiştir:

باز ترسیدم از این نکته که گویی چو همام  
شکر از مصر به تبریز میارید دگر<sup>53</sup>  
Hümâm'ın şu nüktelerini duyunca yine korktum. Şekeri Mısır'dan Tebriz'e artık getirmeyin.

<sup>50</sup> Ubeyd-i Zâkânî, *Külliyât-i Ubeyd-i Zâkânî*, nşr. Abbas İkbâl Âştîyânî, (Tahran: 1340), 92.

<sup>51</sup> Hâfız-i Şîrâzî, *Dîvân-i Hâfız*, nşr. Muhammed Kazvîni ve Kâsım Ganî, (Tahran: Kitâbfrûşî-i Zevvâr), 106

<sup>52</sup> Eyvâzî, *Dîvân-i Hümâm-i Tebrizî*, 177.

<sup>53</sup> Kemâleddîn Mes'ûd-i Hocendî, *Dîvân-i Kemâleddîn Mes'ûd-i Hocendî*, nşr. Azîz Devletâbâdî, (Tebriz: Kitâbfrûşî-i Tahran, 1337), 385.

**4.5: Şems-i Mağribî:** Hümâm'ın hemşerisi olup onun Azerice bir gazeline cevap vermiştir.

Hümâm:

گوان وا بر دلی کویا نبی مست<sup>54</sup> بدیدم چشم مستت رفتم از دست  
*Mest eden gözlerini görünce kendimden geçtim. Mest olmayacak hangi ay gönüllü var?*

Şems-i Mağribî:

که بریان و دلم جویان سرمست<sup>55</sup> هنو گیتی نبر اچ نیستی هست

## 5. HÜMÂM'IN MEMDUHLARI

**5.1: Sultan Ahmed Tegüdâr:** İlhanlılar'ın ikinci sultanıdır. Hümâm divanındaki 20 beyitlik bir kaside ile 7 beyitlik bir mesnevide onu methetmiştir. Söz konusu şiiirlerin matla beyitleri şöyledir:

احمد که ازو عرصه ملک است منور اسپهبد اعظم شه منصور مظفر  
که زو شد مزین زمین و زمان<sup>56</sup> امیر جوان بخت صاحب قران  
*Şahların şahı muzaffer olan büyük komutan Ahmed sayesinde dünya saadete kavuştu.*

*Talibi yaver giden ulu padişah sayesinde yer ve zaman süslendi.*

**5.2: Gâzân Hân:** İlhanlılar sultanıdır. Hümâm divanındaki bir gazel, iki kaside, 43 beyitlik bir kıtada ona övgüde bulunmuştur. Söz konusu şiiirlerin matla beyitleri şöyledir:

هر زمانش نصرتی از فضل یزدان می رسد نوبت شاه جهان تا اوج کیوان می رسد  
تنشان مگر زجان لطیف آفریده اند اینها که آرزوی دل و نور دیده اند  
که ایشان را مسخر گشت عالم بخوان تاریخ شاهان مقدم  
در جهان رسمی که نهادند شاهان زمین<sup>57</sup> عدل شاه هفت کشور ایلخان غازان نهاد

*Dünya şahının ikbali Zühal yıldızının zirvesine kadar ulaşır. Allah'ın faziletinden her zaman ondan zafer haberi gelir.*

*Göz nuru ve gönül arzusuna müştak olanların tenleri latif candan mı yaratılmış?*

<sup>54</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 62.

<sup>55</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 69.

<sup>56</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 34, 35.

<sup>57</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 35, 36, 38.

*Öncü padişahların tarihini oku, çünkü alem onlara boyun eğdi  
İlhanlı Sultanı Gâzân'ın yedi ülkede gösterdiği adaleti dünyada hiçbir sultan gösteremedi.*

**5.3: Sultan Muhammed Hudâbende:** İlhanlılar sultanıdır. Hümâm kıta, gazel ve mesneviden oluşan elli beyitlik yedi şiirinde kendisine övgüde bulunmuştur. Söz konusu şiirlerin matla beyitleri şöyledir:

هر کجا شاهی و سلطانی ست او را بنده باد	آفتاب دولتش بر مملکت پاینده باد
دیگرگاه است که بحر قدمت می پابند	از پس پرده غیب است بسی دولتها
دل داده گواهی که تو جانی و جهان تن	ای مملکت حسن به روی تو مزین
به سلطان محمد زمین و زمان	بیاراست پروردگار جهان
خورشید سپهر پادشاهی	چون صورت رحمت الهی
مطلع آفتاب شاهی بین	صورت رحمت بین
ز گل خورشید تابان آفریدن <sup>58</sup>	عجب باشد تن از جان آفریدن

*Devletinin güneşi memleketin üzerinde ebedi olsun. Nerede bir sultan ve şah varsa ona köle olsun.*

*Gayb perdesinin arkasında birçok devlet var. Kısa bir süre sonra hepsi senin emrine boyun eğeceklerdir.*

*Memleket yüzün sayesinde güzel süslendi. Gönül şahittir ki sen cansın ve cihan ten.*

*Ey cihanın yaratıcısı, Sultan Muhammed için zemini ve zamanı süsle.*

*Allah'ın rahmetinin yansıması gibi gökyüzü güneşinin padişahısın.*

*Rahmet suretini gör, sultanlığın doğan güneşini gör.*

*Teni candan ve gülü parlak güneşten yaratmak tuhaf karşulanır.*

**5.4: Vezir Sâhibdivân Hâce Şemseddîn Muhammed Cüveynî:** Hümâm'a her yıl bin dinar vermiştir. Rum diyarına Muînüddîn Pervâne'nin işlerini halletmek için gittiğinde Hümâm'ı kendisiyle birlikte götürmüştür. Oğlu Hâce Harun'u Hümâm'ın dergâhına göndermiştir. Diğer oğlu İzzeddîn Yahya Hümâm'dan ders almıştır. Öldürüleceği zaman Tebriz'deki beş kişiye mektup yazmış, bunların içinde Hümâm da bulunmaktadır. Hümâm onun vefatı üzerine bir tercî-i bend yazmıştır. Söz konusu şiirin matla beyti şöyledir:

فلک جام جم اقبال بشکست      زمان شهباز ما را بال بشکست<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 38, 39, 40, 41, 137.

<sup>59</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 168.

*Felek ikbal yıldızını kırdı. Zaman bizim doğanımızın kanadını kırdı.*

Ayrıca 6 Arapça ve 4 Farsça şiir yazıp onu methetmiştir. Farsça şiirlerin matla beyitleri:

جهان پیر شود نوجوان سبز عذار	رسیدم موسم آن باز کز نسیم بهار
که سیمرغش همی گوید خلالک	مطار مرغ فکرت در هوایی ست
مباد جز به خیالت هوای اندیشه	زهی خیال تو راحت فرای اندیشه
بی وفا آمد زمان ورنه زمانت خواندمی <sup>60</sup>	آب و گل گر جان و دل بودی جهانت خواندمی

*Bahar esintisiyle cihanın yaşlandığı ve gencin yeşil yanaklı olduğu zamana tekrar gittim.*

*Simorgu sürekli sirkeci diyen fikir kuşunun uçuşu hoştur.*

*Düşünce fezasında hayalin rahat olsun. Düşünmekten başta hayalinde olmasın bir şey.*

*Su ve balçık eğer can ve gönül olsaydı cihanını okurdum. Zaman vefasız geldi yoksa zamanını okurdum.*

**5.5: Vezir Hâce Şerafeddin Hârun Cüveynî:** Hümâm, Sohbetnâme adlı mesnevisini onun adına yazmıştır. Ayrıca 33 beyitlik Arapça bir kaside dede ona övgüde bulunmuştur. Sohbetnâme'den bir beyit:

بدین جرات سخن پرداز گشتم در این مجلس بلند آواز گشتم<sup>61</sup>  
*Bu cesaretle söz söylemeye başlayıp, bu mecliste şöbret buldum.*

Devletşâh, tezkiresinde Hümâm'ın bir gün Hâce Hârun'u hankahına davet ettiğini, bu davet için dört yüz çini sahan hazırladığını ve aşağıda matla beyti verilen gazeli hazırlıksız olarak söylediğini rivayet etmiştir.<sup>62</sup>

خانه امروز بھشت است که رضوان اینجاست وقت پروردن جان است که جانان  
 اینجاست<sup>63</sup>

*Evimiz bugün cennet gibidir, çünkü Rıdvan buradadır. Canı beslemek zamanıdır, çünkü canan buradadır.*

**5.6: Vezir Sâhibdivân Sâdeddin Muhammed b. Alî Mustevfi Sâvecî:** Hümâm yaklaşık 20 beyitlik iki Arapça kıtada kendisini övmüştür.

**5.7: Vezir Hâce Reşidüddin Fazlullâh:** Onun emriyle Hümâm'ın eser-

<sup>60</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrîzî*, 41, 42, 43, 44.

<sup>61</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrîzî*, 267.

<sup>62</sup> Devletşâh, *Şair Tezkireleri*, 287.

<sup>63</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrîzî*, 66.

leri toplanılıp divan haline getirilmiştir. Hümâm, Reşîdüddîn Fazlullâh'ın Tovzihât adlı kitabına övgü yazmış ve onu bir kaside ve yedi kıtada methetmiştir. Söz konusu şiiirlerin matla beyitleri şöyledir:

آب حیات در ظلمت است و سوی آن جز خضر ره نبرد کس از خلق کاینات  
 جمع شد عدل و عقل و دولت و دین حکمت و حسن خلق با تایید  
 ای روح جسم مملکت و نور چشم دین وی در علوم فایق و کشاف بی نظیر  
 وزیر مملکت دستور اعظم پناه سروران ملک عالم  
 بود صاحب قران هر قرنی ملجا سروران روی زمین  
 دل به حکمت زنده دار ای هوشیار چون بھام تن میرو زینھار  
 مخدوم رشید دولت و دین کاراست به عدل مملکت و دین 64

*Hayat suyu zulmettedir. Onun yanına Hızır'dan başka kimseye yol vermedi kâinatın yaratıcısı.*

*Adalet, akıl, devlet ve din bir araya gelip, Allah'ın güzellik ve hikmetini teyit etti.*

*Ey memleket cisminin rubu ve din gözünün nuru, ey keşif ve keramet ilminde benzersiz.*

*Ey memleket veziri ve büyük komutan, ey âlem mülkünün lider sığınağı.*

*Her asrın yeryüzündeki liderlerin önderi olan bir ulu padişah vardı.*

*Ey akıllı, gönlünü hikmetle diri tut. Sakın benim gibi vücudunu besleme.*

*Din ve devlet sahibi Reşîd Efendi'nin işi, mülk ve hazineyi adaletle yönetmektir.*

**5.8: Mevlânâ Kâzî Muhyiddîn:** Kazvîn âlimlerindedir. Hümâm onun hakkında 8 beyitlik üç Arapça kıta yazıp kendisine övgüde bulunmuştur.

**5.9: Necmeddîn Abdulgaffâr:** Fıkıh âlimidir. Hümâm onun hakkında yedi beyitten oluşan iki Arapça kıta söyleyip kendisine övgüde bulunmuştur.

**5.10: Mevlânâ Kutbeddîn-i Şirâzî:** Tasavvuf şeyhlerinden olan bu şahıs tıp ilmiyle ilgilenmiştir. Bazı tezkire yazarları Hümâm'ı Kutbeddîn'in talebesi, bazılarıysa onun akranı bilmişlerdir. Hümâm, Arapça bir kıtada onu methetmiş, ayrıca Hâce Reşîdüddîn'i methettiği bir kıtada Kutbeddîn'den dolaylı yoldan bahsetmiştir:

قطب عالم که هست انفاسش به دعا و ثنای تو مشکین<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 45, 46, 47, 48.

<sup>65</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, 47.

*Âlemin önderi senin dua ve övgün sayesinde misk gibi şifa verici nefese sahiptir.*

**5.11: Şeyh İbrâhîm Hamûye:** Hümâm onu metheden 15 beyitlik Arapça bir kaside ve 2 beyitlik bir kıta yazmıştır. Ayrıca 14 beyitlik Farsça bir mesnevi de kaleme almıştır. Bu mesnevinin matla beyti şöyledir:

جان شیرین فدای یاری باد      کاورد بوی خاک بحر آباد<sup>66</sup>

*Bahrâbâd'ın toprak kokusunu getiren tatlı can sevgiliye feda olsun.*

Mersiye de az rastlanılan gazel türündeki şiirler Hümâm-i Tebrîzî'nin divanında bulunmaktadır.<sup>67</sup> Hümâm, Rum diyarında Mevlânâ ile görüşüp sohbet etmiştir.<sup>68</sup> Seyf-i Fergânî, Hümâm'ın bazı gazellerine cevaplar vermiştir.<sup>69</sup> İran edebiyatında genellikle tasavvufi aşktan bahseden on bölüm veya on mektuptan ibaret olan mesnevilere Dehnâme denilmektedir. Hümâm'ın Sohbetnâme adlı mesnevisi de Dehnâme'dir.<sup>70</sup> Hümâm'ın divanı ölümünden sonra Reşîdüddîn Fazlullâh'ın emriyle toplanmış ve üzerine bir mukaddime yazılmıştır.<sup>71</sup>

## SONUÇ

Hümâm, Sa'dî'den etkilenmesine rağmen gazelde maharet sahibi olup gönlü cezbeden yeni mazmunlar ortaya çıkarmıştır. Şiirlerinde aşk, visal, firak ve maşuk konularına değinen Hümâm'da tasavvufi düşünce etkisi ön safhadadır. İsmi ve lakabı tezkire kitaplarında farklı şekillerde zikredilmiştir. Hümâm'ın tasavvufi bilgileri nerede ve hangi şeyhten aldığı belli değildir. Çağdaşları kendisini şeyh ve tarikat büyüklerine özgü sıfatlarla methetmişlerdir. Senâî'nin Hadîkâ'sını örnek alarak yazdığı Sohbetnâme adlı mesnevisi hoş ve latiftir. Kıta, gazel, kaside, mesnevi, terkihibend, terciibend ve rubailerden oluşan divanında o dönemde yaşayan birçok devlet büyüğü hakkın-

<sup>66</sup> Eyvazî, *Divân-i Hümâm-i Tebrîzî*, 51.

<sup>67</sup> Tahsin Yazıcı "Mersiye" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29:218.

<sup>68</sup> Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29:445.

<sup>69</sup> Nimet Yıldırım, "Seyf-i Fergânî" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2009), 37:27.

<sup>70</sup> Mehmet Vanlıoğlu "Dehnâme" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1994), 9:106.

<sup>71</sup> Safâ, *Târîh-i Edebiyât Der İran*, 721.

da medhiyeler bulunmaktadır. Hâfız, Şems-i Mağribî, Kemâl-i Hocendî, Ubeyd-i Zâkânî ve Hüsrev-i Dihlevî gibi şairler kendisinden etkilenmişlerdir. Hümâm gücü yettiğince tekrarlanan mazmunlardan ve eğreti lafızlardan kaçınmıştır. Yeni terkip, tabir ve teşbihlerden istifade etmiştir.

### KAYNAKÇA

- Devletşâh, *Şair Tezkireleri*, Çev. Necati Lugal, İstanbul: Pinhan, 2011.
- Dihhodâ, Ali Ekber, *Lügatnâme-i Dibhodâ*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran Müessesesi-i Lügatname-i Dihhudâ, 14:1993.
- Enverî-i Ebîverdi, *Divân-i Enverî*, Nşr. Müderris Rezevî, (Tahran: Neşr-i Kitâb, 2:1340.
- Eyvazî, Reşid, *Divân-i Hümâm-i Tebrizî*, Tebriz: Entesârât-i Müessesesi-i Târih ve Ferheng-i İrân, 1351.
- Fasîh-i Hâfi, *Mücmel-i Fasîhi*, Nşr. Mahmud Ferruh, Meşhed: 3:1339.
- Hâfız-i Şirâzî, *Divân-i Hâfız*, Nşr. Muhammed Kazvîni ve Kâsım Ganî, Tahran: Kitâbfrûşî-i Zevvâr.
- Hânlerî Kiyâ, Zehrâ, *Ferheng-i Edebiyât-i Fârsî*, Tahran: Entesârât-i Bünyâd-i Ferheng-i İrân, 1969.
- Hidâyet, Muhammed Hâdî Rızâ Kullihân, *Riyâzül-Ârifin*, Nşr. Seyyid Razî Vâhidî ve Sohrâb Zârî, Tahran: 1352.
- Mes'ûd-i Hocendî, Kemâleddîn, *Divân-i Kemâleddîn Mes'ûd-i Hocendî*, Nşr. Aziz Devletâbâdî, Tebriz: Kitâbfrûşî-i Tahran, 1337.
- Müstevfî-i Kazvîni, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr, *Târih-i Gozide*, Nşr. Abdülhüseyn Nevâî, Tahran: 1336.
- Öngören, Reşat, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî" *DĪĀ*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29:2004.
- Safâ, Zebihullâh, *Târih-i Edebiyât Der İrân*, Tahran: Entesârât-i Firdevsî, 3:1369.
- Sâyegânî, Leylâ, *Sebk Şinâhtî-i Gazelhâ-i Hümâm-i Tebrizî*, Dânişgân-i Sîstân ve Belûcîstân, Yüksek Lisans Tezi, 1387.
- Senâi-i Gaznevî, *Divân-i Senâi*, Nşr. Müderris Rezevî, Tahran: Şirket-i Teb'-i Kitâb, 1320.
- Ubeyd-i Zâkânî, *Külliyât-i Ubeyd-i Zâkânî*, Nşr. Abbas İkbâl Âştîyânî, Tahran: 1340.
- Vanlıoğlu, Mehmet, "Dehnâme" *DĪĀ*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 9:1994.
- Yazıcı, Tahsin, "Mersiye" *DĪĀ*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29:2004.
- Yıldırım, Nimet, "Seyf-i Fergânî" *DĪĀ*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 37:2009.





## أسباب النزول وأثرها في التأويل النحوي عند أبي حيان في البحر المحيظ\*

Ayat ALSALIH\*\*

ملخص البحث:

تعدّ المعلومات التاريخية التي يتقنها المفسّر في سني حياته رافداً هاماً من الروافد التي تصبّ في فكره وتشكّل نبع ثقافته. ثم إنّ التضلّع بها يعتبر شرطاً أساسياً لعوده مفسّراً لكلام الله تعالى، لأنّ منه ما نزل بأخبار السابقين ليسلّي بها فؤاد المصطفى I، ومنه ما نزل بسبب من حادثة أو كان إجابة عن سؤال. لذا فإنّ الوقوف على معنى الآية يتطلّب وضعها في إطارها التاريخي، وتخيّل شخصها، وما جُبلت عليه أنفسهم من طبائع، ممّا يعين في الفهم، ويوضح سبب العدول من أسلوب إلى آخر، أو سبب الحذف أو حمل كلمة على معنى كلمة أخرى أو ما إلى ذلك من وسائل التأويل النحويّ. فإذا ما رأى المفسّر أنّ في الآية انحرافاً عن نمط الخطاب العاديّ، عرف أنّ ذلك من أثر المعطى السياقيّ فأشار إلى ذلك وأعاد الآية إلى بنيتها الأساسية، وشكلها المفترض الذي كان يجب أن تكون عليه لولا توارد طيف من التاريخ عليها. وسيسلط هذا البحث

\* Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden "Dil Dışı Bağlamın Gramatik Tartışma Üzerindeki Etkisi Zemaşeri, Râzî ve Ebû Hayyân Üzerinde Bir İnceleme" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak, Prof. Dr. Ramazan Kazan denetiminde hazırlanmıştır.

\*\* Doktora Öğrencisi, SDÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ayatalsalih@gmail.com, orcid.org/ 0000-0001-2345-6789

الضوء على أثر معطى تاريخي هامّ وهو أسباب النزول في حمل الكلام على غير ظاهره  
واللود بعباءة التأويل النحويّ.

الكلمات المفتاحية:

تأويل، معنى، سياق، أسباب نزول، تحليل

Öz

*Ebû Hayyan'ın "El-Bahru'l-Muhit" Adlı Eserinde*

*Esbâb-I Nüzûl İle Nahvî Te'vîlin Müfessirler Üzerindeki Etkisi*

Müfessirin, yaşadığı yıllar boyunca kavradığı tarihi bilgiler, kültür ve fikrinin denizini oluşturan önemli nehirlerdendir. Bunlara hâkim olmak, Allah'ın buyurduğu sözlere müfessir olması için temel şartlardan biridir. Zira bazıları, Mustafa'nın gönlünün teselli olması için sabık kişilerin haberlerini taşıdı. Bazıları ise bir olaydan dolayı ya da bir soruya cevap olarak indi. Bu yüzden belli bir ayeti, iyice anlamak, bir üsluptan başka bir üsluba neden sapıldığı belli olmak ya da bir yerde kelime silinip diğer yerde başka bir kelimenin farklı bir anlam taşımamasının nedeninin açıklanması için o ayetin o zamandaki durumu, ayetin indiği kişileri ve huylarını hayal etmek gerekmektedir. Müfessir ayette, normal söylenme şeklinden bir sapma gördüğünde, sebebinin bu bağlam mutayatlarından kaynaklandığını algılar. Buna işaret eder. Tarihten bir kaç iz geçmeden önceki, olması gereken asıl şekline ve bünyesine geri getirir. Müfessir, Aziz Kitap'a ikbal ettiğinde rivayetler, resulün sorulduğunda ya da istiftâ edildiğinde, Allah'tan memnun olduğu cevapların geldiği ya da ciddi olayların yaşandığı anda Kuran'ın indiği zamana, Kuran'ın nüzul zamanına götürür. Müfessir muradına, yani ayeti anlamaya varsın ve araştırmasında anlamın cevherini tutabilsin diye anlama dalma denemesinde vahinin olduğu ruhsal havaları yaşamaya ve Kuran'ın indiği kültürel ve tarihi bağlamları getirmeye çalışır. Özellikle bazıları olmadan ayet tam olarak anlanmayabilir. Ya veczi belli olur. Ya da örtülen ve saklı anlam ortaya çıkar. Bazıları ile, tefsirde yetinilir. Mananın başlangıcı ve bitişi olur. Bazıları ise müfessire, ayeti tevil etmek için delil istemesine ya da makamı makal olarak getirmiş olabildiğini idrak ettiğinde ilahi sözlerin yüceliğine anlamasına yardım eder. Ve makal, ancak makam farklı olduğunda farklı olur. Bu araştırmalardaki tarihi bağlamlar esbâb-ı nüzul ile ilgili olacak. Araştırma, nahivci Ebu Hayyan'da ayetlerin nahvi tevilindeki tarihi mutayatların eserini meydana çıkaracak.

*Anahtar Kelimeler:*

*Arap Dili ve Belagati, Tevil, Mana, Bağlam, Nüzul, Esbap, Tahlil.*

*Abstract*

*The Effects of Historical Context of Linguistic Interpretation in The View of Abu Hayyan Al Andalou*

Supposing that the target is to extract the meaning, this aim cannot be achieved by considering only the speech-chain, its syntax, semantics or phonetics, for this is a part of the whole. The rest lies in that external halo which casts its effects on speech, penetrating its tissues and integrating with its parts to grant a special meaning that doesn't occur unless with this coordination and within this halo. These external data are called the status context, the outer context, or the attitude context i.e. they are the non-linguistic elements which constitute the speech attitude, these elements are the speaker, the addressee, their cultural structure, in addition to social, historical, psychological, and political phenomena. The interest in the status context felt by the analysts may be shown once we quote what they said about interpretation; the example given will be from Abu Hayyan 's introduction to interpretation to acknowledge the value of this context. In the introduction of his book *Al Bahr Al Muheit*, he defined interpretation: "Interpretation is a science that studies the methods in which the words of the holly Quran, their meanings, their reasons, and stories which clarify some issues, are pronounced". Hence, this status context include: the speaker, the addressee; in addition to the conditions of the Aya, the reason, or a story behind it. This research will be specialized for studying the effects of historical context in the linguistic interpretation. The interpretation of *Al Bahr Al Muheit* will be the main field in this research. The historical information, that the interpreter acquires through his life, are considered an important tributary flows into his thought and becomes a source of knowledge. Becoming an expert in these information is a primary condition to interpret the words of Allah, because part of the theses words were tales of yore told to Prophet Muhammad (peace be upon him), other part was for a certain event or an answer for a question. Thus the meaning of the Aya requires the historical context of it, bearing its characters and their characteristics in mind for easier understanding and clarify the reasons behind styles, omission etc. In case the interpreter finds an abnormal style, he knows that this is because of the data of the status context .So he refers to it and renders the Aya to its basic structure and its supposed shape that should be without the historical context. The study of the historical context in this research will concentrate on the reasons of the descending of Aya. Light will be shed on the effects of the historical data in changing the meaning of the words, and using the semantic interpretation. This research will sheds some light on the effect of an important historical aspect; the reasons of descending of the linguistic

interpretation, and Al Bahr Al Muheit by Abu Hayyan Al Andalusi will be the domain of this study.

*Keywords:*

*Arabic Language and Rhetoric, Interpretation, Semantics, Context, Reasons of descending, Sentence, Analysis*

### المقدمة

أدى تقلب النظر في الأساليب العربيّة، وما يؤول إليه المعنى فيها إلى زيادة التفقه بلغة العرب، والتعمق في إدراك مقاصدهم في كلامهم، وديدنهم في قولهم. وقد أدرك علماء العربيّة أنّ العرب إنّما يضعون اللفظ المناسب في المكان المناسب، ويختارون من عباراتهم ما يوافق المقام الذي سيقّت من أجله، لذا فقد تمرّس النحاة والمفسرون وغيرهم من العلماء في البحث عن المعنى تمرّساً يصبّ في غايتهم الأساسيّة السامية، وهي فهم القرآن الكريم. وحاولوا نظم ما استنبطوه من تقلب أنظارتهم في الكلام العربيّ في سلك قواعد تعين المتكلّم على «انتحاء سمت كلام العرب»(1). ولم تكن تلك القواعد إلا تلخيصاً لتقلّب العلاقات بين عناصر السياق، ورسماً للطرق التي تسلكها الجمل وهي تنقل الأغراض والمعاني من صدور المتكلّمين إلى نفوس السامعين. وقد بدأ ذلك مع مدارساتهم الأولى لكتاب الله عزّ وجلّ بغية العمل بنصّه، وإدراك مقاصد آيه، والبحث عن كلّ ما من شأنه أن يؤدّي إلى استنطاق هذا النصّ الكريم، ويفيد في معرفة ما يؤدّيه التركيب القرآنيّ باعتباره أعلى مراتب البيان. ومن هذه المدارسات الواعية نشأت «بوادر من التوجيهات اللغوية لعكس الدلالات المعنويّة ووظائف عناصر التركيب، وعلاقتها في الآيات الكريمة»(2). ونتيجة تلك النظرات الدقيقة الفاحصة ظهرت لديهم إشارات تنمّ عن حسّ دقيق ودراية عميقة.

وقد ظهرت الحاجة ملحّة إلى وضع قواعد النحو بعد احتكاك العرب بغيرهم من الأمم لما فتحت البلدان، ومصرّت الأمصار، ودخل الناس في دين الله أفواجاً واختلط العرب بغيرهم من الأقوام فوق الخلل في الكلام، وبدأ اللحن في ألسنة العوام ممّا أدّى إلى استنكار الغيارى على لغة الدين، وما كان جزعهم من اللحن إلاّ لأنّه يؤدّي إلى فساد المعنى. فعمدوا إلى ضبط المصحف بما عرّف بنقط الإعراب، وكانت المحاولة الأولى من أبي الأسود الدؤليّ، وقد عمد إلى ذلك لأنّ الإعراب يصعب ضبطه على غير أصحاب السليقة الذين يتلقّون اللغة صحيحة فصيحة.

1 ابن جنّيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص. تحقيق: محمّد عليّ النّجار، دار الكتاب العربيّ، لبنان، ج 1، ص 34.

2 قباوة، فخر الدّين، التحليل النحويّ أصوله وأدلّته. الشركة العالميّة للنشر لونهمان، مصر، 2002م، ص 10.

وعلى الرغم من اهتمام علمائنا الكبير بالإعراب إلا أنهم لم يغفلوا المعنى وعناصره في تحليلاتهم وتقعيد قواعدهم. بل أدركوا أن الإعراب فرع المعنى، وأن القواعد وحدها لا تصنع النحو. وإذا كان النحو يرادف قولهم علم العربية، فإنه يرمي إلى ما ترمي إليه الدراسات اللغوية فيسعى إلى فهم النصّ وتحليلته وكشفه، ويكون ذلك بالنظر إلى المستويات اللغوية المختلفة من صوت وصرف ونحو ومعجم. إذ يتألف النظام اللغويّ من عدّة مستويات بنيوية، صوتية و صرفية ومعجمية ونحوية (تركيبية)، تتناغم فيما بينها، ويفضي كلّ واحد منهم إلى الآخر، ومن تلاحم هذه المستويات، التي تشكّل السياق الداخليّ، ومن اتّساقها وتكاملها تأتي الإبانة عن المعنى، هذا بالإضافة إلى اعتبار ما يحفّ بالكلام من ملايسات وظروف خارجة عنه، تؤلّف بدورها ما يسمى بالمعنى المقامي أو السياق الخارجيّ الذي «يشمل ظروف الأداء+ القرائن الحاليّة»<sup>(3)</sup>. ومن تعانق هذه العناصر اللغوية وغير اللغوية ينشأ المعنى الدلاليّ<sup>(4)</sup>. ويبدو الفصل بين تلك العناصر متعذراً إلا على المستوى النظريّ.

### السياق الخارجيّ:

إذا ما كان المرام هو استخلاص المعنى وتحصيله فإنّ هذا المبلغ لا يتأتّى بالنظر، فقط، إلى السلسلة الكلامية، نحويتها، وصرفيتها، وصوتيتها، ومعجميتها، فذلك بعض المعنى، أمّا البعض المكملّ فيكمن في تلك الهالة الخارجيّة التي تلقي بخيوط نورها على الكلام، فتتغلغل في أجزائه، وتنساب في حناياه، وتترابط معه ترابطاً فريداً، لتعطيه معنى خاصّاً لا يكون إلاّ في ظلّ ذلك النور، وضمن تلك الهالة. وهذه المعطيات الخارجيّة هي ما يُدعى بسياق الحال، أو السياق الخارجيّ، أو سياق الموقف، أي: هي جملة العناصر غير اللغوية المكوّنة للموقف الكلاميّ<sup>(5)</sup>.

وقد تزايد الاهتمام في العصر الحديث بهذا النوع من السياق، ولاسيّما في الدراسات الغريية الحديثة، إذ لمعت إشارات، من لدن مالينوفسكي<sup>(6)</sup> ومن سبقه<sup>(7)</sup>، تحضّ على دراسة

3 حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، المغرب، ص 353.

4 ينظر: حسان، تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 339. و الجاسم، محمود حسن، تعدّد الأوجه في التحليل النحويّ، ط 1، دار النميز، سوريا، 2007م، ص 33.

5 ينظر: الموسى، نهاد، الصورة والضرورة بصائر في أحوال الظاهرة النحوية ونظرية النحو العربيّ، ط 1، دار الشروق، الأردن، 2003م، ص 124. و حيدر، فريد عوض، سياق الحال في الدرس الدلاليّ تحليل وتطبيق. مكتبة النهضة المصرية، مصر، ص 5. و السمران، محمود، علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ. دار النهضة العربية، لبنان، ص 311.

6 ينظر: السمران، محمود، علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ، ص 310.

7 ينظر: حيدر، فريد عوض، سياق الحال في الدرس الدلاليّ تحليل وتطبيق، ص 4.

الخطاب في سياقه الفعلي، واعتبار المواقف التي تكوّن فيها الكلام، ولم تلبث تلك الإشارات أن تبلورت على شكل نظرية أقام دعائمها فيرث، بعد أن أسست لها الدراسات السابقة(8). فسياق الحال، إذاً، هو جملة العناصر غير اللغوية المكوّنة للموقف الكلامي(9). وهذه العناصر هي المتكلم والسامع، وتكوّنهما الثقافي، بالإضافة إلى الظواهر الاجتماعية والتاريخية والنفسية والسياسية وغيرها.

وإذا كانت الدراسات الحديثة قد نظرت إلى السياق الخارجي، وحددت عناصره، وبيّنت وظائفه، فإنّ ما نجده في تضاعيف الثقافة العربية التي اهتمت بالمعنى سواء اللغوية منها أو البلاغية، أو الأصولية من أبحاث وتنظيرات قد فاق تلك الدراسات(10). إذ تنبّه علماء العربية إلى أهمية العناصر غير اللفظية في صياغة المعنى وتشكّله، وعرفوا أنّهم في إهمالهم لها يضعون الكلام في دوامة اللبس والإلغاز.

وإنّنا لنلمح ذلك من أوّل تعريف وصل إلينا لها حين قيل: إنّها «أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم»(11). ولما كانت اللغة أصواتاً يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم فإنّ تحليل هذه الأغراض لا يتأتّى إلّا بوضع الكلام في السياقات التي قيل فيها، واستحضار المقامات التي استدعته.

وما كان هذا ليخفى على علماء العربية ولاسيما المشتغلين منهم في النصّ القرآني، إذ أدركوا أنّه لا يجوز الاعتداد فقط بالسلسلة الكلامية دون اعتبار الموقف الذي تشكّلت فيه. وقد يتّضح الاهتمام بسياق الحال عند المفسّرين إذا ما أوردنا ما قالوه في حدّ علم التفسير، وسيكون الاختيار هنا لتعريف أبي حيّان في مقدّمة تفسيره لعرف قيمة هذا السياق عنده، نحوياً ومفسّراً. يقول في مقدّمة كتابه حين عرّف علم التفسير: «التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمّل عليها، وتتمّات لذلك...وقولنا تتمّات لذلك: هو معرفة النسخ، وسبب النزول، وقصّة توضّح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك»(12).

وكأنّنا بهذا التعريف نقف عند مراحل تحليل النصّ، والمفسّر خلال عملية التحليل يتحسّس المعاني النحوية والصرفية والصوتية فإذا ما خبرها وعرفها أخذ يتلمّس السحابة التي أظلت تلك

8 ينظر: السعران، محمود، علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي، ص 310-311.

9 ينظر: الموسى، نهاد، الصورة والصورورة بصائر في أحوال الظاهرة النحوية ونظرية النحو العربي، ص 124.

10 ينظر: حسّان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 337.

11 ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج 1، ص 33.

12 أبو حيّان محمّد بن يوسف، تفسير البحر المحیط. ط 1، تحقيق: عادل عبد الموجود وعليّ معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993م، ج 1، ص 121.

المعاني فأمطرتها معنى خاصاً. ويحاول الوقوف على سبب نزول الآيات، أو الأحداث والوقائع التي صاحبته. ويبين ناسخها ومنسوخها، ليتعد عن الغلط الفاحش والتأويلات المكروهة.

### السياق التاريخي والتأويل النحوي عند أبي حيان:

سنتعرف في هذا البحث على أثر جزء من السياق الخارجي وهو السياق التاريخي المتمثل في أسباب النزول في التأويل النحوي عند أبي حيان الأندلسي.

### أسباب النزول:

يقسم القرآن الكريم من حيث النزول إلى قسمين:

قسم أنزله الله تعالى ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب، لهداية العباد إلى الحق. وهو كثير لا يحتاج إلى بيان. وقسم نزل مرتبطاً بسبب من الأسباب الخاصة (13). وهذا مما اشترط في المفسر معرفته ليتمكن من ممارسة نشاط تفسير القرآن (14). واصطلحوا عليه اسم أسباب النزول.

وسبب النزول: «هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبيّنة لحكمه أيام وقوعه، والمعنى: أنه حادثه وقعت في زمن النبي، أو سؤال وجه إليه، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى بيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال» (15).

والمفسر حين يقبل على مآدبة الكتاب العزيز تنقله الروايات التي ثقفها إلى ذلك العصر، عصر التنزيل، حيث الرسول ﷺ يسأل أو يستفتى فيأتيه جواب من ربه يرضيه، أو حيث الحوادث الجسام تتوالى فيواكبها نزول القرآن نجومًا. والمفسر في محاولته الغوص في المعنى يستحضر الأجواء النفسية التي حفّت بالوحي، ويستجلب السياقات التاريخية والثقافية التي نزل فيها القرآن. عليه ينتزع بهذه الإشارات الخارجية لآلي معنى تغنيه في بحثه، وتوصله إلى مرامه في فهم معاني الآي. ولاسيما أنّ منها لما يتوقف عليه معنى الآية، فيبين محملاً، أو يبسط موجزاً، أو يظهر ما حنّ معناه وخفي فيه المراد (16). وأنّ منها لما يكتفى به في التفسير، فيكون مبتدأ المعنى

12 ينظر: الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن. ط 1، تحقيق: فؤاد أحمد زمزلي، دار الكتاب العربي، لبنان، 1995م، ج 1، ص 89. و موسى كامل و دحروج علي، التبيان في علوم القرآن. دار بيروت المحروسة، لبنان، ص 89. و السبت خالد بن عثمان، قواعد التفسير جمعاً ودراسة. دار ابن عقّان، السعودية، ج 1، ص 53.

14 ينظر: مقدّمة كتاب المباني في المعاني التي نشرها آرثر جفري، جفري آرثر، مقدّمات في علوم القرآن. مكتبة الحانجي، القاهرة، 1954م، ص 174. و الأصفهاني الراغب، مقدّمة جامع التفسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة. ط 1، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، 1984م، ص 95.

15 الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 89. وينظر: موسى كامل و دحروج علي، التبيان في علوم القرآن، ص 89 - 90. وينظر: السبت خالد، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، ج 1، ص 53.

16 ينظر: الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، مصر، 1984م، ج 1، ص 22. و ابن عاشور محمد، تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر، تونس، 1986م، ج 1، ص 47. و الطيّار مساعد بن سليمان بن ناصر، المحرر في علوم القرآن. ط 2، مركز الدراسات والعلوم القرآنية بمعهد الإمام الشافعي، السعودية، 2008م، ص 132.

ومتناه. وأن منها لما يعين المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية، أو يأخذ بيده إلى تلمس بلاغة الكلام الإلهي عندما يدرك ببصيرته أنه ربما استجلب المقام مقلاً، وأن المقال يتباين بتباين المقام(17).

وربما رأينا أبا حيان يبحث عن سبب النزول أو ينقل عن غيره ما اعتقد أنه صحيح منه فيؤول التركيب في الآية تأويلاً يتوافق مع المعنى المستفاد من هذا المعطى التاريخي. انظر إليه كيف يحمل زمن الفعل على زمن آخر في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ بُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ (18)، اعتماداً على ما عرفه من سبب النزول. إذ نُقل عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن الناس لما نزل عليهم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَقِّمْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَشَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (19)، سألو النبي ﷺ عن النساء فنزلت إجابة عن سؤال القوم الذين أرادوا معرفة أحكام النساء(20). لذا فإن أبا حيان يقرر حمل الزمن في الفعل المضارع (يفتيكم) على الماضي (أفتاكم) لأن الإفتاء قد سبق(21). وكأن المعنى عنده: الله أفتاكم فيما سألتكم عنه من أمر النساء. وأبو حيان في هذا المقام يعتبر سبب النزول الذي عرفه، ويضعه في ذهنه وهو يفسر الآية ويحللها تحليلاً نحوياً فيظهر هذا في تأويله الفعل المضارع وحمله على الماضي. إلا أن هذا التأويل بحمل الفعل المضارع على الماضي يوقف الإفتاء على أولئك الصحابة الذين سألو النبي الأعظم ﷺ، ويحصر الجواب في الزمن الماضي، في حين أن البيان الإلهي قد استعمل الفعل المضارع لغاية معنوية، وهي الإفادة بأن الذي يتلى الآن هو بلاغ للمستفتين في كل العصور، وليس المعنى أنه إفتاء لناس بأعيانهم، أو أنه يختص بزمن بعينه.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (22) يورد أبو حيان في مفتتح تفسيره لهذه الآية

١٧ ينظر: ابن عاشور محمد، تفسير التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٧. وينظر: العك خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده. ط ٢، دار الفانسان، لبنان، ١٩٨٦م، ص ٩٩.

١٨ القرآن الكريم، النساء، ١٢٧.

١٩ القرآن الكريم، النساء، ٣.

٢٠ ينظر: العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، لبنان، ج ٨، ص ٢٣٩، رقم الحديث: ٤٥٧٦. والواحدي أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، أسباب النزول القرآن، ط ١، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩١م، ص ١٨٧. والسيوطي جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط ١، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للدراسات والبحوث العربية والإسلامية، السعودية، ٢٠٠٣م، ص ٥، ج ٦٣. وابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله والصحابة والتابعين، ط ١، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ١٩٩٧م، ج ٤، ص ١٠٥٧. وابن ياسين حكمت بن بشير، التفسير الصحيح موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور. دار المآثر، السعودية، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ١١٨.

٢١ ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحیط، ج ٣، ص ٣٧٧.

٢٢ القرآن الكريم، البقرة، ٢٣.



روايتين في سبب نزولها، أما الأولى: فهي أنها نزلت في جميع الكفار<sup>(23)</sup>. وهو ما وافقه أبو حيان. وأما الثانية فما قاله ابن عباس ومقاتل من أن الآية نزلت في اليهود، وذلك حين قالوا: هذا الذي تأتينا به يا محمد لا يشبه الوحي وإنما لفي شك منه<sup>(24)</sup>. وعلى ما جاء في أقوالهم يتبين أنهم قد ارتابوا حقيقة، وأنه قد حاك الشك في نفوسهم فانطلقت ألسنتهم به. غير أن هذا لا يتوافق مع ما عُهد من محييء حرف الشرط (إن) في الكلام العربي، فإن مقامها هو عدم الحزم بوقوع ما بعدها. ولما كان ما بعدها في هذه الآية قد تأكد حدوثه من طريق أسباب النزول، لم يجد المعربون عن التأويل مصرفاً فحملوا (إن) على معنى (إذا)، لأن ما بعد (إذا) متحقق وقوعه، وعلى هذا يتوافق الكلام مع ما أثار من سبب نزول هذه الآية، فالريب لما عمل في قلوب الكفار، أو اليهود، عمله حرك ألسنتهم فكشفت ستر قلوبهم، وقالوا ما قالوه. ولأن استقراء الكلام العربي يبين موضع محييء كل من (إن) و (إذا)، اختار النحاة أن يحملوا (إن) على (إذا) لتتوافق الآية مع ما عُهد عن العرب في كلامهم.

ولو حاولنا أن نتلمس علّة هذا العدول في الخطاب الإلهي من حرف شرط متحقق وقوع ما بعده إلى آخر مشكوك في الذي يليه فإنه لا غنى لنا، أيضاً، من النظر فيما حف الآيات من دلائل خارجية. فسبب النزول يشير إلى وقوع الشك منهم وأنهم لما ارتابوا لم يداروا ذلك وأظهروه للرسول r على ما سمعوه في هذا القرآن من بديع قول، وعجيب نظم، ودقيق معنى، ممّا لا يخفى إلا على جاهل قد خفّ عقله، وغُشي نور قلبه، فجاءهم الخطاب يحمل في طياته توبيخاً لهم واستخفافاً بعقولهم فاستعمل في الآية (إن) بدلاً من (إذا)، وكأنّ ريبهم مستضعف الوقوع. وقد لا نبعد إذا قلنا: إن الله لما علم منهم الشك، وخبر ما في نفوسهم من اضطراب وتقلقل، خاطبهم بما يناسب حالتهم النفسية تلك فجاء بر(إن) التي تفيد تأرجح ما بعدها بين الوقوع وعدمه.

وقد يتأرجح معنى الاستفهام بين استفهام جاء على ظاهره واستفهام خرج عن مقتضى هذا الظاهر تأرجحاً مبنياً على الاختلاف في سبب نزول الآية. كما في قوله تعالى: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾<sup>(25)</sup>، إذ يورد أبو حيان قولاً لمكي بن أبي طالب القيسي يذكر فيه أن المفسرين قد أجمعوا على أن الطائفة التي قصدها الله عز وجل هم المنافقون<sup>(26)</sup>. ولكنهم اختلفوا في

<sup>23</sup> ينظر: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله والصحابة والتابعين، ج ١، ص ٦٣. و السيوطي،

جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالماثور، ج ١، ص ١٨٩.

<sup>24</sup> ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحیط، ج ٣، ص ٢٤٣.

<sup>25</sup> القرآن الكريم، آل عمران، ١٥٤.

<sup>26</sup> أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحیط، ج ٣، ص ٩٤. و الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، ط ٢،

تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، مصر، ج ٧، ص ٣٢٠.

معنى هذا الاستفهام اختلافاً مبنياً على تعدد الروايات في سبب نزول هذه الآية. فقد قيل: إن طائفة ممن يدعون الإيمان، وهم إلى النفاق يومذاك أقرب، قد سألو الرسول ﷺ: هل لنا معاشر المسلمين من النصر والظهور على العدو شيء؟ وأجيبوا بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾. أي: إن النصر والغلبة والظفر لله ولأوليائه<sup>(27)</sup>، قال تعالى: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾<sup>(28)</sup>. وقال جلّ وعلا: ﴿وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾<sup>(29)</sup>. وعلى قول من قال بسبب النزول هذا يكون الاستفهام قد جاء على صورته الحقيقية غير مفارق لها، وليس ثمة عدول فيه. أما صورة هذا الاستفهام فهي الصورة التي سألو بها النبي ﷺ، وهي صورة قد كوَّنها ولوّن أجزاءها المعنى الذي أفاده سبب النزول.

وتغيّر حيثيات تلك الصورة وتقلب رأساً على عقب عند من قال بغير سبب النزول السابق، إذ روي عن قتادة، وابن جريج أنه قيل لعبد الله بن أبي بن سلول: قُتِلَ بنو الخزرج، فقال: وهل لنا من الأمر من شيء؟ يريد أن الرأي ليس لنا، ولو كان لنا منه شيء لسمع من رأينا ولم نخرج ولم يُقتل احد مآ<sup>(30)</sup>. وعلى سبب النزول هذا يكون الاستفهام في الآية قد خرج عن مقتضى ظاهره، وعُدل به إلى معنى الجحد، أي: ما لنا شيء من الأمر<sup>(31)</sup>.

وفهم بعضهم معنى الاستفهام في هذه الآية أن ليس لنا من أمر الله شيء وأن لسنا على حق في اتباع محمد<sup>(32)</sup>. أي: ليس لنا من الظفر الذي وعدنا به محمد شيء<sup>(33)</sup>، ويكون قصد الكلام على هذا أن ثمة سوء رأي في الخروج مع محمد، وأنه لو لم يخرج لم يقتل أحد<sup>(34)</sup>. وأبو حيان، إذ يذكر هذه الآراء، يضعف الرأي القائل بأن الاستفهام محمول على معنى النفي على اختلاف في معنى هذا النفي وتأويل الكلام فيه، أما ما دفعه إلى ذلك فهو النظر في الآيات، لحاقها، إذ لو كان استفهاماً معناه النفي لما أجيبوا بقوله عزّ من قائل: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾<sup>(35)</sup>.

٢٧ ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٤. و الزمخشري، جار الله محمود، الكشاف، ج ١، ص ٦٤٣.

٢٨ القرآن الكريم، المحادلة، ٢١.

٢٩ القرآن الكريم، الصفات، ١٧٣.

٣٠ ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٤. و السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٤، ص ٨٠. و ابن عطية الأندلسي أبو محمد عبد الحق بن غالب، لمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط ١، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٥٢٨.

٣١ ينظر: ابن الجوزي القرشي البغدادي أبو الفرج جمال الدين بن عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير. المكتب الإسلامي، ج ١، ص ٤٨١. و القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ٣٧٠.

٣٢ ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٤. و ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ١، ص ٥٢٨.

٣٣ ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ٣٧٠.

٣٤ ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٤.

٣٥ ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٥. و ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب

وإنك لتلحظ أن كل سبب من أسباب النزول التي وردت في هذه الآية يضع المتلقين من المفسرين أمام صور مختلفة للتركيب تتأطر بنعمة خاصة يحس المفسر وكأنها تهز أذنيه عندما ينظر في سبب النزول الآية، فيشعر بنبرات أصوات المنافقين تارة مستفهمة، وأخرى مستاءة، وثالثة جاحدة منكرة. فعندما قيل، مثلاً: إن الآية نزلت بسبب من سؤال المنافقين، وهم يضربون أحساساً بأسداس، ويطنون ما لا يظهرون، تخيل المفسر أناساً يدعون الإيمان يقفون بين يدي رسول الله يسألونه، سؤال المضطرب الشاك بنصر الله لا سؤال المؤمن الواثق بربه، وبنعمة متقلقلة خافتة، تظهر ما تخفيه قلوبهم، وما ارتسم على وجههم أعظم وأظهر.

وقد يُحذف جزء من أجزاء الآية فيركن المفسر إلى سبب النزول، يلوذ به لتقدير المحذوف وبيانه، كما جرى في تقدير جواب الشرط في قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَدُوا وَاصْضَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(36)</sup>. إذ ذكر النحاة في إعراب (لو) في هذا الآية وجهين، الوجه الأول: أنها مصدرية. والوجه الثاني: أنها قد جاءت شرطية على بابها.

أما قولهم: إنها مصدرية، فقد دفعهم إليه وجود الفعل (ودّ) في الآية الكريمة، وهذا الفعل كثيراً ما يرد في كلام العرب سابقاً للحرف (لو). وفي تلك المواضع يرى النحاة أن (لو) حرفاً مصدرياً يقع مع الفعل (ودّ) في تأويل مصدر يكون مفعولاً لـ (ودّ). والمعنى في الآية الكريمة: ودّ كثير من أهل الكتاب ردكم<sup>(37)</sup>.

وأما من قال بأنها شرطية، فقد احتاج إلى تقدير جواب للشرط. وهذا التقدير يلزمه النظر في سبب نزول الآية، وعلى ما يروي الواحدي عن ابن عباس فإن سبب نزولها أن نفرًا من اليهود قالوا للمسلمين بعد وقعة أحد: «ألم تروا إلى ما أصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم»<sup>(38)</sup>. وأبو حيان إذ يلحظ سبب النزول فإن هذا الملحظ يتجلى في تقديره المحذوف في الكلام، فالمعنى عنده: «ودّ ردكم كفارًا، لو يردونكم كفارًا لسروا بذلك»<sup>(39)</sup>. وبلاستناد إلى سبب النزول أيضًا يقرر أبو حيان رفض من رأى أن جواب الشرط هو: (لودّوا ذلك)، وأن التركيب الكلام في الآية: لو يردونكم كفارًا لودّوا ذلك. لأننا إذا قلنا إن المحذوف هو

العزيز، ج ١، ص ٥٢٨.

٣٦ القرآن الكريم، البقرة، ١٠٩.

٣٧ ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحیط، ج ١، ص ٥١٨.

٣٨ الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، أسباب نزول القرآن. رواية: بدر الدين أبي النصر محمد بن عبد الله الأريغاني، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار الميمان، السعودية، ٢٠٠٥م، ص ١٤١. و ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، العجايب في بيان الأسباب (أسباب النزول). ط ١، تحقيق: عبد الحكيم محمد أنيس، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٣٥٣.

٣٩ أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحیط، ج ١، ص ٥١٨.

لوَدُوا ذَلِكَ) فَإِنَّ الْكَلَامَ يُؤْوِلُ إِلَى أَنَّ الْوِدَادَةَ لَمْ تَقَعْ مِنْهُمْ، فِي حِينِ أَنَّهَا قَدْ وَقَعَتْ مِنْهُمْ حَقِيقَةً كَمَا اتَّضَحَ مِنْ سَبَبِ النُّزُولِ(40).

وقد يُحَدَفُ مِنَ الشَّرْطِ أَدَاتُهُ وَفَعْلُهُ فَيَقْدَرَانِ بِالنَّظَرِ إِلَى سَبَبِ نَزُولِ الْآيَةِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾(41).

إِذْ ذَكَرَ أَبُو حَيَّانٌ أَنَّ الصَّحَابَةَ لَمَّا رَجَعُوا مِنْ بَدْرٍ « ذَكَرُوا مَفَاخِرَهُمْ فَيَقُولُ الْقَائِلُ قَتَلْتَ وَأَسْرَتَ فَنَزَلَتْ »(42).

وَالزَّمخَشَرِيُّ، إِذْ يَنْظُرُ، إِلَى الْفَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ﴾ يَقَرُّرُ أَنَّهَا رَابِطَةٌ لِحَوَابِ شَرْطٍ حُذِفَتْ مِنْهُ الْأَدَاةُ وَفَعْلُ الشَّرْطِ. وَيَقْدَرُ الْمَحْذُوفُ تَقْدِيرًا يَتَوَّاهُ مَعَ سَبَبِ النُّزُولِ، وَيَقُولُ إِنَّ مَعْنَى الْآيَةِ: «إِنْ افْتَخَرْتُمْ بِقَتْلِهِمْ فَأَنْتُمْ لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ الْمَلَائِكَةَ وَأَلْقَى الرَّعْبَ فِي قُلُوبِهِمْ وَشَاءَ النَّصْرَ وَالظَّفَرَ وَقَوَّى قُلُوبَكُمْ وَأَذْهَبَ عَنْهَا الْفَرْعَ وَالْجَزْعَ»(43). فَيَخْتَارُ فِي تَقْدِيرِهِ حَرْفَ الشَّرْطِ (إِنْ) لِأَنَّ مِنَ الصَّحَابَةِ مَنْ ذَكَرَ مَفَاخِرَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ كَتَمَهَا. ثُمَّ يَنْتَقِي مِنَ الْأَفْعَالِ فِعْلًا لِلشَّرْطِ يَنْسَبُ نَزُولُ الْآيَةِ وَهُوَ (افْتَخَرْتُمْ)، لِيَأْتِيَ تَصَوُّرُهُ لِمَعْنَى الْكَلْبِيِّ الْعَمِيقِ أَيْضًا مَنْسَجِمًا تَمَامًا مَعَ سَبَبِ النُّزُولِ، وَمَعَ مَا عَرَفَ مِنْ أَخْبَارِ ذِكْرِهَا النَّبِيُّ ﷺ مِنْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَمَدَ الْمُسْلِمِينَ بِمَلَائِكَةٍ مَسُومِينَ تَوَازَرَهُمْ فِي قِتَالِهِمْ. وَلَا يُوَافِقُهُ أَبُو حَيَّانَ فِي رَأْيِهِ هَذَا بَلْ يَرَى أَنَّ الْفَاءَ عَاطِفَةٌ تَرْبِطُ بَيْنَ الْجَمَلِ، وَأَنَّ لَا دَاعِيَ لِلْوَجْهِ الَّذِي قَالَهُ الزَّمخَشَرِيُّ، وَتَكَلَّفَ لَهُ الْعَدِيدُ مِنَ التَّأْوِيلَاتِ. وَلرَأْيِهِ مَا يَعْضُدُهُ مِنَ السِّيَاقِ، إِذْ لَمَّا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾(44) وَقَالَ بَعْدَهَا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلا تُؤَلُّوهُمْ إِلَّا دُبَارًا﴾(45). امْتَثَلَ الْمُسْلِمُونَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى، وَأَطَاعُوا أَمْرَهُ، فَكَانَ امْتِثَالُهُمْ هَذَا، وَطَاعَتُهُمْ تِلْكَ، سَبَبًا لِلْقَتْلِ(46).

وَإِذَا كَانَ الزَّمخَشَرِيُّ قَدْ اعْتَبَرَ سِيَاقَ الْحَالِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، فَاتَّخَذَ مِنْ سَبَبِ النُّزُولِ مَطِيَّةً لِتَأْوِيلِهِ، فَإِنَّ أَبَا حَيَّانَ اعْتَبَرَ سِيَاقَ الْمَقَالِ لِيَتَّعَدَّ عَنِ التَّكَلُّفِ فِي رَأْيِ الزَّمخَشَرِيِّ.

٤٠ أبو حَيَّانَ، مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ، الْبَحْرُ الْمَحِيطُ، ج ١، ص ٥١٨.

٤١ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، الْأَنْفَالُ، ١٧.

٤٢ أبو حَيَّانَ، مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ، الْبَحْرُ الْمَحِيطُ، ج ٤، ص ٤٧١.

٤٣ الزَّمخَشَرِيُّ، جَارُ اللَّهِ مُحَمَّدُ، الْكَشَافُ، ج ٢، ص ٥٦٥.

٤٤ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، الْأَنْفَالُ، ١٢.

٤٥ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، الْأَنْفَالُ، ١٥.

٤٦ الزَّمخَشَرِيُّ، جَارُ اللَّهِ مُحَمَّدُ، الْكَشَافُ، ج ٢، ص ٥٦٦. وَيَنْظُرُ: أَبُو حَيَّانَ، مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ، الْبَحْرُ الْمَحِيطُ، ج ٤، ص ٤٧١.

وفي قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ غَمًّا بَیْغَمًا﴾ (47) يورد أبو حيان آراء عدّة في معنى هذه الباء، بالاستناد إلى الروايات التي ذُكرت في غزوة أحد، فيتعدّد المعنى بتعدّد تلك الآراء. فيرى أبو حيان أنّ الباء إما أن تكون للمصاحبة (48)، أي: غمًّا مصحوبًا بغمٍّ. أو أن تكون للسبب (49)، أي: غمًّا بسبب غم. فإن كانت للمصاحبة فسيترتب على ذلك أن يكون الغمّان للمصاحبة. واختلف في هذين الغمّين، فقيل: الغمّ الأوّل: هو ما أصابهم من الهزيمة والقتل. والغمّ الثاني: إشراف خالد بن الوليد بخيل المشركين عليهم (50). وقيل: إنّ الغمّ الأوّل قد سببه فرارهم الأوّل، والثاني سببه فرارهم حين سمعوا أنّ نبيهم قُتل، وقد عبر الزمخشري عن هذا المعنى في صدد تفسيره هذه الآية، بأنّ الله قد أثابهم «غمًّا بعد غمٍّ، وغمًّا متصلاً بغمٍّ من الاغتمام بما أرحف به من قتل رسول الله، والجرح، والقتل، وظفر المشركين، وفوت الغنيمة، والنصر» (51)، ويُعقّب أبو حيان بأنّ الباء لا تكون بمعنى (بعد) وأنّ تأويله هذا لبيان المعنى و توضيحه لا تأويل إعراب (52). وقد جاء رفض أبي حيان من استقراء أحوال هذه الباء ومواقعها في الكلام العربي.

أما إن حُمِلت الباء على معنى السبب فسيحصل من هذا أنّ الغمّ الأوّل للمصاحبة الكرام، والغمّ الثاني: «متعلّقه المشركون يوم بدر، والمعنى: أثابكم غمًّا بالغمّ الذي أوقع على أيديكم بالكفّار يوم بدر» (53)، وعلى هذا فالباء للمعادلة.

وكذلك قد تتعاقد قرينة سبب النزول مع قرائن أخرى للتوصل إلى الحكم الفقهي في آية من آيات الكتاب العزيز، وكثيراً ما كان سبب النزول وحده أو متضافراً مع غيره من القرائن سبباً في اختلاف الأحكام الفقهيّة. كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا آسَلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ (54)

إذ يختلف الحكم الفقهيّ في هذه الآية بين جواز قصر صلاة السفر للآمن وعدم جواز ذلك،

٤٧ القرآن الكريم، آل عمران، ١٥٣

٤٨ ينظر: أبو حيان، محمّد بن يوسف، البحر المحيظ: ج ٣، ص ٩٠

٤٩ ينظر: أبو حيان، محمّد بن يوسف، البحر المحيظ: ج ٣، ص ٩٠

٥٠ ينظر: أبو حيان، محمّد بن يوسف، البحر المحيظ: ج ٣، ص ٩٠

٥١ الزمخشري، جار الله محمود، الكشاف: ج ١، ص ٦٤١ - ٦٤٢.

٥٢ ينظر: أبو حيان، محمّد بن يوسف، البحر المحيظ: ج ٣، ص ٩٠

٥٣ ينظر: أبو حيان، محمّد بن يوسف، البحر المحيظ: ج ٣، ص ٩١

٥٤ القرآن الكريم، النساء، ١٠١ - ١٠٢.

فقد ذهب طائفة من الفقهاء والنحويين إلى أنّ إباحة القصر مشروطة بالخوف المذكور في الآية الكريمة. وذلك على اعتبار الكلام جملة واحدة، وأنّ قوله تعالى: (إن خفتم) متعلق بقصر الصلاة. ويكون جواب الشرط محذوفاً، يمكن تقديره من سياق الآية السابق: إن خفتم فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة. «والمشروط بالشيء عدم إن عدم ذلك الشيء» (55).

فأصحاب هذا الرأي يعتمدون في تقرير هذا الحكم الفقهيّ على وصل الكلام بعضه ببعض، وعلى خصائص معنى باب من أبواب النحو، هو باب الشرط. بالإضافة إلى استنادهم إلى أثر ورد عن عائشة، زوج النبيّ ﷺ، إذ ذكر أنّها كانت تقول في السفر: «أتمّوا صلاتكم. فقالوا: إنّ رسول الله يصليّ في السفر ركعتين. فقالت: إنّ رسول الله كان في حرب، وكان يخاف، هل تحافون أنتم؟» (56)

وذهب آخرون إلى أنّ الآية تضمّنت قضيتين، وحكيمين، وأنّه يجوز للمسافر الآمن قصر صلاته، وأنّ كلام الله تعالى مفصول إلى جملتين، تنتهي الأولى عند قوله: (من الصلاة). ثم يستأنف الكلام، ويبدأ الحديث عن فريضة أخرى، فقدّم الشرط. ويكون التقدير على هذا: وإن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا، وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة. والواو هاهنا زائدة، أمّا جواب الشرط فهو: (فلتقم طائفة منهم معك)، ويكون قوله عزّ وجلّ: (إنّ الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً) اعتراضاً (57).

وقد استقى أصحاب هذا الرأي حجّتهم من أمور عدّة، منها: السنّة النبويّة، وأسباب نزول الآيات المرويّة عن الثقات، والاعتداد بمحذورات القول بالنسخ عند العلماء، فضلاً عن اعتمادهم على مسألتي الوقف والابتداء التي ذكرناها آنفاً.

إذ جاء في كتب السنّة أنّ صحابياً (58) قال لعمر بن الخطّاب: «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحَ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا» فقد أمن الناس! فقال: عجبت ممّا عجبت منه فسأل رسول الله. فقال: صدقة تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته» (59).

أمّا أسباب النزول فقد روى الطبريّ بسنده عن عليّ، أنّه قال: «سأل قوم من التجّار رسول الله فقالوا: يا رسول الله، إنّنا نضرب في الأرض، فكيف نصليّ؟ فنزل الله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحَ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾، ثم انقطع الوحي. فلمّا كان بعد ذلك

٥٥ أبو حيان، محدّد بن يوسف، البحر المحيط: ج ٣، ص ٣٥٣.

٥٦ الطبريّ أبو جعفر محدّد بن جرير - جامع البيان عن تأويل القرآن: ج ٩، ص ١٢٩.

٥٧ ينظر: القرطبيّ، محدّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ٧، ص ٩٣. أبو حيان، محدّد بن يوسف، البحر المحيط: ج ٣، ص ٣٥٣.

٥٨ هو يعلى بن أميّة رضي الله عنه.

٥٩ مسلم، أبو الحسين ابن الحجّاج القشيريّ النيسابوريّ، صحيح مسلم. تحقيق: محدّد فؤاد عبد الباقي، ط ١، مصر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٩٢م، الجزء ١، ص ٤٧٨. الحديث رقم: ٦٨٦.

بحول، غزا النبيّ فصلّى الظهر، فقال المشركون: لقد أمكنكم محمد وأصحابه من ظهورهم، هلاً شددتم عليهم؟ فقال قائل منهم: إن لهم أخرى مثلها في إثرها. فأنزل الله تبارك وتعالى بين الصلاتين: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ ﴿إِلَى قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ فنزلت صلاة الخوف» (60).

ورفض بعض النحاة والفقهاء القول بوصل الكلام بعضه ببعض، لأن ذلك يستوجب أن يكون جواز القصر مع الأمن مستفاداً من السنة، لحديث عمر، وهذا يلزم منه نسخ الكتاب بالسنة، وهو ما لا يجوز كما يرون (61). ولعل القول بالوقف والاستئناف يعفينا من الوقوع في هذا المحذور، ف«متى استقام اللفظ، وتمّ المعنى من غير محذور النسخ، كان أولى» (62) ويحاول أبو حيان أن يجد رأياً توفيقياً، يجوز الحكيم معاً، ومن ثمّ طريقتي أداء الكلام، وفي الوقت نفسه لا يقول بنسخ القرآن بالسنة، مستعيناً لذلك بالتأويل النحوي، إذ رأى أنه من الممكن حمل معنى أداة الشرط (إن)، التي تفيد تحقّق وقوع ما بعدها، على معنى الأداة (إذا)، التي يكون ما بعدها مشكوكاً فيه، وكثيراً ما تتقارض هاتان الأداتان المعنى في كلام العرب. وعلى هذا يمكن أن يؤدّى الكلام على دفعة واحدة، أو على دفعتين، ويجوز قصر الصلاة في الخوف والأمن.

وهكذا فإن أسباب النزول تعدّ من المعطيات السياقية التاريخية التي لا غنى للمفسر عن معرفتها، والتي تصله عن طريق الروايات المتواترة، فينتقل بها إلى قصّة الآية، ودواعي نزولها، ليعيش جوّها العام، ويتعرّف على أبطالها، ويسبر ما أحتته أنفسهم، فإذا ما تحقّق له ذلك عاد إلى تفسيره ينقّب في عمق الآية عن جوهر المعنى وحقيقته، فيبيّن ما كان غامضاً، ويظهر ما كان خافياً، ويقدر ما كان محذوفاً.

## المصادر والمراجع: القرآن الكريم.

El-Kur'an'ul Kerim

الأصفهاني الراغب، مقدّمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة. ط1، تحقيق:

أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، 1984م.

10 الطبري أبو جعفر محمد بن جرير - جامع البيان عن تأويل القرآن: ج 9، ص 126.

11 ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيظ: ج 3، ص 353.

12 أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيظ: ج 3، ص 353.

El-Asfahni, Elragib, Mukaddemat Cami Eттаfасir, tahkik: Ahmed Hasan Barakat. Dar El-Daua, El-Kuveit. 1984 (m.s).

الجاسم محمود حسن، تعدّد الأوجه في التحليل النحويّ. ط1، دار النمير، سوريا، 2007م.

El- Casim, Mahmud Hasan– Ta’adudud- El-Aucuh fitaahlil Alnahvi, T1, Dar EL- Numair, Suriye 2007(m.s)

جفري آرثر، مقدّماتان في علوم القرآن. مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954م.

Cifri, Arter, Mukadimatan Fi Ilum’il Kur’an, Maktabtul’kanci, Elkahe-  
ra, 1955 (m.s)

ابن جنّيّ أبو الفتح عثمان، الخصائص. تحقيق: محمّد عليّ النّحّار، دار الكتاب العربيّ، لبنان.

İbn Cinni, Abul- Fatih Osman- Elkasa’is – Tahkik: Mohamed Ali Nac-  
car, Darul’kitap Elarabi- lübnan.

ابن الجوزيّ، القرشيّ البغداديّ أبو الفرج جمال الدين بن عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد،  
زاد المسير في علم التفسير. المكتب الإسلاميّ.

İbnul cavzi, Abul’ Farac Camalud’din Abdur’Rahman bin Ali bin Mo-  
hamed- Zadul’Masir, El-Maktabul’islami.

حسان، تمام، للغة العربيّة معناها ومبناها. دار الثقافة، المغرب.

Hassan, Tamam- Elluğa Elarabia manaha ve mabnaha. Darul’ sakafa,  
Elmağrib.

أبو حيّان، محمّد بن يوسف، تفسير البحر المحيط. ط1، تحقيق: عادل عبد الموجود  
وعليّ معوّض، دار الكتب العلميّة، لبنان، 1993م.

Ebu Hayyan ,Muhammed ibni Yusuf ,el-Bahr’ul Muhid ,Tahkik :Adil  
Abdulmavcut ve Aharin ,Darul’kutubil ‘Elmiye ,lübnan)1993 ,m.s(

حيدر، فريد عوض، سياق الحال في الدرس الدلاليّ تحليل وتطبيق. مكتبة النهضة  
المصريّة، مصر.

Hayder, Farid – Siyakulhal fil’dars el Dalali. Maktabtul’Nahda, Misr.

الزركشيّ، بدر الدين محمّد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمّد أبو  
الفضل إبراهيم، دار التراث، مصر، 1984م.

Ezzarkaşi, Badrul’din Mohamed , Elburhan Fi Ulumil’Kuraan. Tahkik:  
MuhamMed Abul’ Fadil İbrahim, Darul’Turas, Misr,1993(m.s) .



- السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير جمعاً ودراسة. دار ابن عقّان، السعودية. Essabt, Halid- kvaidual'Tafsir Caman ve Derasa, Dar İbnu'affan, sudia.
- السعران، محمود، علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ. دار النهضة العربيّة، لبنان. Essaran, Mahmud, İlmul'Luğa, Darul'Nahdal'Arabia, Lübnan.
- ابن عاشور محمّد، تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1984م. İbn Aşur, Mohammed, Tafsirul'tahrir ve Ltanvir, Eddarul'Tunisia, Tunus, 1984(m.s) -
- العسقلانيّ، أحمد بن عليّ بن حجر، العجّاب في بيان الأسباب (أسباب النزول). ط 1، تحقيق: عبد الحكيم محمّد أنيس، دار ابن الجوزي، السعودية، 1997م. El-Askalani, Ahmad Bin Ali ,Elucab Fi Bayanul'Asbab, T1, Takik: Abdul'Hakim Mohammed Anis, Dar İbnulcavzi, Sudia, 1997 (m.s).
- ابن عطية الأندلسيّ أبو محمّد عبد الحقّ بن غالب، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط 1، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلميّة، لبنان، 2001م. İbnu'Atia Elandalusi, Abu Mohammed Abdul'hak Bin Galib ,Elmuharer Elvaciz. T1, Tahkik: Abdul'Salam İşşafi, darul'kutububil'İlmiye, Lübnan, 1997 (m.s).
- العك خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده. ط2، دار النفائس، لبنان، 1986م. Elak, Halid Abdurrahman ,Usulu'Ttafsir ve kuaideh, T2, Darun'nafais, Lübnan, 1986(m.s).
- الطبريّ أبو جعفر محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن. ط2، تحقيق: محمود محمّد شاكر، مكتبة ابن تيميّة، مصر. Ettabari, Abu Ca'afer Mohammed Bin Carir, Cami'ul Bayan an Tavilul'Kur'an, T2, Tahkik: Mahmud Mohammed Şakir, Maktabtu İbn Taimia, Misr.
- الطيّار مساعد بن سليمان بن ناصر، المحرّر في علوم القرآن. ط2، مركز الدراسات والعلوم القرآنيّة بمعهد الإمام الشاطبيّ، السعودية، 2008م. Ettayar, Musaid Bin Suliman Bin Nasir, Elmuharar Fi İlumul'kur'an. T2, Markazul Dirasat Elkura'ania, Sudia, 2008 (m.s).
- قباوة فخر الدين، التحليل النحويّ أصوله وأدلّته. الشركة العالميّة للنشر لونجمان، مصر، 2008م.

Kabava, Fahrudin , Etlilun'nahvi Usuluhu ve Adllattahu, Longman, Lübnan, 2008 (m.s).

موسى كامل و دحروج عليّ، التبيان في علوم القرآن. دار بيروت المحروسة، لبنان.  
Musa, Kamil , Etibyan Fi İlumulkur'an, Dar Bairut ELMahrusa, lübnan.

الموسى نهاد، الصورة والصورورة بصائر في أحوال الظاهرة النحويّة ونظريّة النحو العربيّ.  
ط1، دار الشروق، الأردن، 2003م.

Elmusa, Nihad ,Elsura ve Elsyura Basa'ir Fi Ahvalil'dahira Elnahvia, T1, Daruşşuruk, Elurdun2003(m.s.)

الواحدىّ أبو الحسن عليّ بن أحمد النيسابورىّ، أسباب نزول القرآن. ط1، تحقيق: كمال بسيومي زغلول، دار الكتب علميّة، لبنان.

El-Vahidi, Abulhasan Ali Bin Ahmad El-Nysaburi ,Asbabu Nuzulul'Quran, T1, Tahkik: Kamal Basyoni, darul'kutububil'İlmiye, Lübnan1991(m.s).

## KUR'AN'DA ZİKİRİ GEÇEN RENKLER VE RENKLERLE VERİLEN MESAJLAR\*

Beşir ÇELİK\*\*

### Öz

Renkler, insan hayatına anlam ve güzellik katan önemli unsurlardandır. Kur'an'a göre renklerin farklı oluşu, Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerinden biridir. Kur'an ayetleri incelendiğinde, yer yer renklerin ve renk ifade eden kelimelerin geçtiği görülür. Bu renkler ve ifadeler, bazen Allah'ın sonsuz kudretine, engin rahmetine ve tabiatta zuhur eden eşsiz sanatına delalet eder. Bazen de renklerle yaşam ve ölüm, iman ve inkâr, umut ve karamsarlık, hidayet ve dalâlet, sevinç ve keder gibi durumlar tasvir edilir. Kur'an'ı Kerim, İlahi kelimeler olduğundan ondaki her kelime ve ifade insan için önemli ve anlamlıdır. Dolayısıyla renklerin Kur'an'da nasıl, ne şekilde ve hangi amaçlarla yer aldıklarını bilmek, Kur'an'a inanan ve onu rehber edinen her insan ve araştırmacı için çok önem arz etmektedir. Bu makalenin amacı, Kur'an'da hangi renklere temas edildiğini araştırmak, zikri geçen renklerin ayetlerde nasıl ve hangi amaçlarla yer aldıklarını incelemek ve en önemlisi, Kur'an'ın renkler vasıtasıyla muhataplarına verdiği mesajlara dikkat çekmektir.

### Anahtar Kelimeler:

*Tefsir, Kur'an, Renkler, Mesaj, Siyah, Beyaz, Yeşil, Sarı, Kırmızı*

\* Bu makale, "Kur'andaki Renkler ve Renk İfade Eden Kelimelerin Tahlili" isimli yüksek lisans tezimizden üretilerek hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, bcelik56@hotmail.com, orcid.org / 0000-0003-4163-4897

*Abstract*

*Colors In The Qur'an And Messages Given By Colors*

Colors are an important element that adds meaning and beauty to human life. According to the Qur'an, the different colors are one of the proofs of God's existence and power. When the Qur'anic verses are examined, it is seen that the colors and the words that express the color pass through. These colors and expressions sometimes signify the infinite might of Allah, their great mercy, and the unique art that emerged in nature. Sometimes with colors, life and death, hope and frustration, faith and blasphemy, guidance and dignity, joy and sadness are depicted. Since the Qur'an is the Divine Kalam, every word and expression in it is important and meaningful to man. In the Qur'an, you know how, in what way and for what purpose, you take the guide of the Qur'an and take him as a guide, it is of great importance for him and his research. The purpose of this article is to determine what colors are in contact with the Qur'an to examine how and for what purposes the mentioned colors are included, and most importantly, to draw attention to the messages Quran gives to its counterparts through colors.

*Keywords:*

*Exegesis, Qur'an, Colors, Message Black, White, Green, Yellow, Red*

## *GİRİŞ*

**R**enkler, evrenin ve üzerinde yaşadığımız yer kürenin en ayrılmaz elemanlarından birisidir. Hayatımıza anlam katan, iç ve dış dünyamızı canlandıran renkler olmasaydı, insanların bugün yaşamakta oldukları kültür ve medeniyet ortamını yakalamaları zor olurdu. Renkler, hem insanların çevreyi tanımaları hem de diğer canlıların yaşamlarını sürdürmeleri için önemli unsurlardır.

Allah, doğadaki her şeyi yerli yerinde, bir düzen ve ahenk içinde yaratmıştır. Üstelik her şeyi insanın hizmetine ve istifadesine sunmuştur. Mavimsi gökyüzü, rengârenk çiçekler, yemyeşil ağaçlar ve otlar, geceleyin karanlık içindeki dünyamızı aydınlatan ay ve yıldızlar ve daha pek çok varlık ve güzellik, Allah'ın varlığının ve sanatının yansımalarıdır. Sinek ve böceklerden kuşlara, bitkilerden ağaçlara, sudaki balıklara kadar, tüm canlılarda mükemmel bir sanat sergilenmiştir. Şüphesiz bu sanat, tüm varlıkların yaratıcısı olan Allah'ın Tekvin ve Musavvir sıfatlarının eseridir.

Kur'an ayetleri incelediğimizde, yer yer renklerin ve renk çağrıştıran ifadelerin geçtiğini görürüz. Kur'an'da yer alan bu renkler ve ifadeler, bazen Allah'ın sonsuz kudretine, engin rahmetine ve tabiatta zuhur eden eşsiz sanatına delalet ederler. Bazen de renklerle hayat ve ölüm, iman ve inkar, umut ve karamsarlık, mutluluk ve üzüntü gibi durumlar ifade edilir.

Renklerin mahiyeti ve önemi vurgulandıktan sonra Kur'an'da yer alan belli başlı renkler ve renklerle anlam yakınlığı olan bazı ifadeler üzerinde durmak istiyoruz.

### **1. RENGİN TANIMI VE RENKLERİN OLUŞUMU**

Kaynaklarda renk için, bir şeyi diğerinden ayıran özellik<sup>1</sup>, cisimlerin yaydığı veya yansıttığı ışığın gözle algılanmasına ilişkin ton, parlaklık ve doymuşluk<sup>2</sup>, ışığın görme organlarımızda meydana getirdiği intiba<sup>3</sup> şeklinde tarifler yapılır. Tanımlarda renk için; ışığın varlığı, rengin göz tarafından algılanması ve ayırt edici özelliğe sahip olması gibi unsur ve özellikler öne çıkarılmıştır. Dolayısıyla renklerin oluşumu ve insan tarafından algılanması kısaca ışığın varlığına, ışığın cisimler tarafından yansıtılmasına ve göz vasıtasıyla beyne iletilmesine bağlı olarak gerçekleşir.

### **2. RENKLERİN ÖNEMİ VE HAYATA ETKİSİ**

İnsan hayatının ayrılmaz bir parçasını oluşturan renkler, doğadaki ihtişamı en güzel şekilde yansıtan, varlıkları algılamamıza ve birbirlerinden ayırt etmemize yarayan olgulardır. Renkler vasıtasıyla, Yaratıcının yüce kudretini ve eşsiz sanatını, evrendeki estetiği ve güzelliği idrak ediyor ve görüyoruz. Güneşin sarılığı, şafağın kıvrıllığı, denizin maviliği, karın beyazlığı, bitkilerin yeşilliği, gündüzün aydınlığı (beyazlığı), gecenin karanlığı (siyahlığı) yıldızların parlaklığı bu güzelliklerden bazılarıdır. Yılın dört mevsimi de farklı renk manzaralarıyla karşımıza çıkmaktadır. Toplumda teknik, estetik, dinî, psikolojik ve sosyolojik pek çok yönden değer ifade eden renkler,

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisanul Arab*, lvn mad. (Beyrut, Daru's Sadr, 1968, XIII), 393.

<sup>2</sup> *Ana Britannica*, Genel Kültür Ans. Hürriyet, Ana Yay. İstanbul, 1999, XXVI), 206.

<sup>3</sup> *Yeni Türk Ansiklopedisi*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat. 1985, VIII, 3218); Büyük Ansiklopedi. (İstanbul: Milliyet, 1991, III), 782.

günümüzde ulaşım, trafik, eğitim, sağlık ve spor gibi pek çok alanda, hayatı önemi haiz unsurlardandır.

İnsan hayatının ayrılmaz bir unsuru olan renklerin ifade ettikleri anlamlar, kişiden kişiye değişebilmekte, onlarda farklı duygular meydana getirmektedir. Bakış açılarının oluşmasında ırk, iklim şartları, coğrafya, hayat tarzları, siyaset, ekonomik şartlar, düşünce ve inanç gibi pek çok faktörün etkisi vardır. Meselâ, batı dünyasında siyah yas, beyaz ise masumiyet rengi iken Afrika'da yaşayan insanlar için siyah iyilik, beyaz kötülük anlamını taşımaktadır.<sup>4</sup>

Renklerin insan yaşamında ve insan psikolojisi üzerinde olumlu ve olumsuz etkileri olabilmektedir. Örneğin, kırmızı, insan üzerinde geniş bir etki alanına sahip en dikkat çeken renklere aittir. Genellikle sıcak, ateş, kan, aşk, samimiyet, güç ve heyecan simgeleyen bir renk olarak bilinir. Tansiyonu yükseltir, kan akışını hızlandırır. Cahiliyye şiirinde, gençlik dinamizmini ifade ederdi.<sup>5</sup> Beyaz renk, saflığın temizliğin iyilik ve güzelliğin rengi olarak bilinir. Klasik Arapçada hayatı simgelemektedir. Su ve buğdaya (ekmeğe) “iki beyaz (ebyazeyn)” denmiştir.<sup>6</sup> Ölümü ve hüznü çağrıştırdığından siyah, genellikle matem rengi olarak bilinir. Duygusallığı ve hüznü simgeler. Yeşil renk, doğa ve bahar rengidir. İç açıcı bir etkisi olduğundan ve insan ruhunu yatıştırdığından dolayı yeşil renk, hayatın canlılığın, huzur ve sükunetin rengi olarak bilinir.<sup>7</sup> Sarı, ışığın, sevincin, üretim ve verimliliğin rengi, geçiciliğin ve dikkat çekiciliğin sembolüdür.

Kur'an-ı Kerim, renklerin varlığını ve hakikatini, Allah'ın varlığının birliğinin bir delili olarak ele alır. Bu durum ayetlerde şöyle ifade edilir:

“Gökleri ve yeri halk etmesi, dillerinizin ve renklerinizin farklı oluşu da, onun varlığının delillerindedir...”<sup>8</sup> “Yeryüzünde farklı renk ve şekillerde yarattığı şeyleri de sizin için o yaratmıştır. Öğüt alan kimseler için bunda ibret vardır.”<sup>9</sup>

4 Sennur Sezer, *Renklerin ve Simgelerin Gücü*, (İstanbul: Evrensel Kültür, 1999) ,87,30.

5 İbrahim Muhammed Ali, *el-Lev'n Fiş-Şiril-Arabi Kable'l İslâm*, (Trablus: 2001), 60, 68.

6 İbn Manzûr, *b-y-d md, Lisanü'l Arab*, (Beyrut: Daru'l Kutübi'l İlmiyye, VII, 1971), s.137.

7 Sadık Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, (Ankara: Kılıç Kitabevi Yayınları, 1991), 110.

8 Er-Rum, 30/22.

9 En-Nahl, 16/13.

Kur'an-ı Kerim'de, bunlara benzer daha bir çok ayette,<sup>10</sup> Allah'ın insan için yarattığı ve onun istifadesine sunduğu nimetlere vurgu yapılmakta, evrendeki nizam ve intizama ve güzelliklere dikkat çekilmektedir. Yeryüzündeki ve gökyüzündeki her renk, şekil ve ayrıntı, insanı tefekküre sevk eder, Yüce Yaratıcıyı hatırlatır ve insanın tabiata ibret nazarıyla bakmasına yol açar. Düşünen insan gördüğü bir tablonun bir ressamı olduğunu ilk baktığında nasıl anlıyorsa, çevresindeki renkli ve estetik ortamın da bir yaratıcısı olduğunu da hemen anlayacaktır. Zira kâinattaki eşsiz sanata bakıldığında her doğa kaleminde ilahi kudretin izi görülmekte, evrendeki nizam ve intizam müşahede edilmektedir. Martin Lings<sup>11</sup>, "Renkler, yaşadığımız dünyada bize *gizli hazine* servetine tanıklık etmek üzere verilmişlerdir."<sup>12</sup> der.

Görülüyor ki, eşyayı birbirinden ayıran, ışığın ve aydınlık dünyamızın vazgeçilmez unsurları olan renkler, sosyolojik, psikolojik ve dinî hayatımızın önemli bir yanını teşkil etmekte ve insan hayatına güzellik ve anlam katmaktadır.

### 3. KUR'AN'DA RENK KAVRAMI

Zengin içeriği ve belagatiyle Kur'an-ı Kerim, ilim ve irfan peşinde koşan, aydınlanmak ve hayatı anlamlandırmak isteyen herkes için temel kaynaktır. Çünkü o, Allah'ın insanlara indirdiği son kitabıdır. İnsan yaşamında çok önemli bir etkiye sahip olan renkler, Kur'an ayetlerinde kimi zaman Allah'ın sonsuz kudretine, engin rahmetine ve tabiatta zuhur eden eşsiz sanatına delalet ederler. Bazen de renklerle, sevinç ve hüznün gibi soyut durumlar ifade edilir.

Kur'an'da renkler, daima bir nitelik ve mahiyet olarak yer alırlar. Onlarla nitelenen varlık, birçok nesne yanında daha dikkat çekecek biçimde

<sup>10</sup> Bkz. el-Bakara, 2/29; el-En'am, 6/102; Yunus, 10/ 5, İbrahim, 14/32; en-Nahl, 16/5.81; el-İsra, 17/70; en-Neml, 27/60; er-Rûm, 30/21; Lokman, 31/10; Yasin, 36/71; el-Fatır, 35/3; ez-Zümer, 39/6; ez-Zuhuruf, 43/12, et-Teğabun, 64/ 3; el-Mülk, 67/ 3, el- İnfitar, 82/7; el-Çaşıye, 88/17-20.

<sup>11</sup> İngiliz asıllı Müslüman bir yazar olan Lings, 1909'da İngiltere'nin Lancashire kentinde doğdu. Protestan bir ailede yetişti. 1938'de Kuzey Afrika'lı müslümanlar vasıtasıyla Şazeli şeyhi olan İsa Nureddin'e intisap ederek Müslüman oldu ve Ebübekir Siraceddin adını aldı. (*Siraceddin, Ebubekir* md. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), XXXVII, 260-262).

<sup>12</sup> Martin Lings, *Simge ve Kökenörnek*, Çeviren: Süleyman Saha, (Ankara: Hece Yay.,2003), 50.

insandır. İnsanla nihai kaderi arasında doğrudan bir anlam çakışması söz konusudur. Mesela, mutlu ve akıbeti iyi olan insanlar için, gülyüzlü, ağarmış ve beyazlanmış yüzler; kötü ve bedbaht olanlar için kararmış yüzler gibi ifadeler ve motifler kullanılır.<sup>13</sup>

Kur'an'da, bazen *siyah*, *beyaz*, *yeşil* ve *sarı* gibi doğrudan temel renklerin, bazen de *gece-gündüz*, *aydınlık-karanlık* gibi dolaylı olarak renk çağrıştıran ifadelerin kullanıldığını görürüz.

Renk (لون) kelimesi, Kur'an'da dokuz yerde geçmekte<sup>14</sup> ve genellikle *ihtilaf* (اختلاف) ve *muhtelif* (مختلف) kelimeleriyle beraber kullanılmaktadır. Bu ayetlerde renkler, Allah'ın sonsuz kudretine delalet etme ve insanın kevnî hakikatleri idrak etme amacına yöneliktir.

Kur'an'da beyaz, siyah, yeşil, sarı, kırmızı ve mavi olmak üzere altı temel renk geçmektedir. Yani, Kur'an'da bütün renkler değil, sadece bu temel renkler yer almış ve onlara dikkat çekilmiştir. Kur'an'da bu temel renkler dışında renk anlamına yakın/أحوى), *Ahva*/صَبغ), (*Sibğ* ((dühme/دهمة), (Nur/النور) ve (Zalâm/الظلام) gibi bazı farklı kelime ve ifadeleri de görmekteyiz. Özellikle النور ve الظلام Kur'an'da yer yer geçen kavramlardandır. Bu kavramlarla, iyilik-kötülük, iman-küfür, hakk-batıl gibi konulara vurgu yapılır. Nur daha çok imanla ilgili, zulmet ise zulüm ve küfürle ilgili birer kavram olarak zikredilir.

### 3.1. Renk Anlamındaki Kelimelerin Yer Aldığı Ayetler

Kur'an'da renk anlamında iki kelimenin geçtiği görülmektedir. Bunlar, *Sibğ*/صَبغ ve *Levn* / لون kelimeleridir.

#### 3.1.1. Sibğ Kelimesi

*Sibğ* (صَبغ) kelimesi, kendisiyle boyanılan ve yemeğe ve elbiseye renk veren madde demektir.<sup>15</sup> Çoğulu, *أصبغة* ve *أصباغ* tir. *Sibğ*, Araplarda değiş-

<sup>13</sup> Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, 29.

<sup>14</sup> Bkz. el-Bakara 69; en- Nahl 13, 69 ; Fatır, 27, 28; ez-Zümer 21.

<sup>15</sup> Ebu Bekr er-Razî, *Muhtaru's-Sıhâb*, (Beyrut: Mektebet-u Lubnan Naşirun, 1995), sbğ md, 149.



tirilme, halden hale, renkten renge girme anlamındadır.<sup>16</sup> Boya anlamındaki sıbğa kelimesi, Kuran-ı Kerim'de iki ayette geçer. Bunlardan birincisi Bakara 138. ayetinde geçen ve Allah lafzıyla beraber kullanılan *اللّه صبغة* / *Allah'ın boyası* ifadesi, diğeri de Müminûn Sûresi'nin 20. ayetinde geçen *صبغ* kelimesidir.

Birinci âyetin metni ve meâli şöyledir:

*“Allah'ın boyasıyla boyandık. O'ndan daha güzel rengi kim verebilir? Biz ancak O'na ibadet edenleriz.(deyin)”*<sup>17</sup>

Ayetteki *“صبغة الله -Allah'ın boyası”* ifadesindeki *Sıbğ*, “bir şeyi herhangi bir renge boyamak” anlamındaki *Sabğ* kökündendir. Bundan maksat dindir. Bu tamlamada mecaz yoluyla dine *boya* adı verilmiştir. Çünkü boyanın rengi libasta görüldüğü gibi, dinin izi / alâmeti de mü'minde görülür.<sup>18</sup>

Elmalılı'ya göre bu ifâde ile insana şu mesaj verilmiştir: “Deyin ki, biz Allah boyası olan ve fitrattan gelen iman ile inandık, sun'î/yapay olan boyaya aldırış etmeyiz. Tabiatı ve tüm kâinatta O'nun boyasından daha güzel boya var mıdır? Otlardan ağaçlara ve bütün çiçeklere, özellikle insanların yüzüne ve göz renklerine bakınız, onlardaki fitri boya ile insanların sonradan sürdükleri yapay boyalar arasında değer ve güzellik bakımından ne kadar fark olduğunu görürsünüz.”<sup>19</sup> Muhammed Abduh'a göre, *Sıbgatullah* ifadesi, “Hz. İbrahim'in dininin özünde bulunan ve yaratılıştan gelen boya ile boyanmak, demektir. Bu boya ile Allah Nebilerini, Peygamberlerini ve mü'min kullarını boyamıştır. Bu boya araya bir vasıta girmeksizin, bir sanatkârın müdahalesi olmaksızın Allah tarafından verilmiştir.”<sup>20</sup>

Kıyası, *“Sıbgatullah* ifadesi Allah'ın verdiği rengi, vurduğu boyayı ve doğuştan gelen inancı, fitratı ve tevhidi yansıtmaktadır. Sözcüğün Kur'an'da *sıbgatullah* şeklinde Allah ismiyle beraber kullanılmış olması anlamlı olup gerçek anlamda renk vericinin Yüce Allah olduğunu net olarak ortaya koymaktadır.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, sbğ md.

<sup>17</sup> el-Bakara, 2/138.

<sup>18</sup> Ebu'l Hayyân, *Babru'l Muhit*, I, 583; Ebussud, *İrşadu'l Akli's-Selim*, I, 270; Es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, 766.

<sup>19</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, ), I, 516.

<sup>20</sup> Muhammed Abduh, *Tefsir'ül Menar* (Kahire: Dâr'ul Menar, 1947) I, 486

*Sıbg* kelimesinin geçtiği Müminûn Suresinin 20. âyetinin metni ve meâli ise şöyledir:

للاكلين وصيغ بالدهن تثبت سيناء طور من تخرج وشجرة / “Yine (o yağmurla) Tûr-i Sina’da yetişen bir ağaç (zeytin ağacını) meydana getirdik ki, bu hem yağ hem de yiyenler için katık.”

Her ne kadar ayette geçen *sıbg* ifadesi doğrudan renk anlamını yanıtsımsa da dolaylı yönden ve köken itibarıyla “renk-boya” manasını ifâde etmektedir. Müfessir Ali es-Sabuni, âyetle ilgili şunları kaydeder: “Bu ağaç, birçok faydaları olan zeytinyağı verir. Yemek yiyenler için de katık verir. İçine ekmek bandırıldığında ona renk verdiği için *Sıbg* denilmiştir.”<sup>21</sup>

### 3.1.2. *Levn Kelimesi*

Renk sözcüğünün karşılığı olarak Kur’an’da *levn* / لون kelimesi kullanılmıştır. Çoğulu *elvan* / الوان dır. *Levn* kelimesi, Kur’an’da yedi ayette, toplam dokuz kere geçmektedir. Bu ayetlere baktığımızda Bakara, 69. ayette, tekil haliyle iki kere geçen renk kelimesi, gerçek anlamda renk belirtme amacıyla kullanılmıştır.<sup>22</sup> Diğer ayetlerde kelime çoğul halde olup *ihtilaf* / اختلاف ve muhtelif / مختلف kelimeleriyle beraber kullanılmıştır. Bununla varlıklardaki farklılığa, doğadaki estetik ve çeşitliliğe dikkat çekilmiştir.

*Levn* kelimesinin çoğulu olan “*elvan*” kelimesinin geçtiği âyetler şunlardır:

a. en-Nahl, 13. âyet<sup>23</sup>: Bu ayette Allah, doğadaki süs ve güzelliğe, sainsal yönüne dikkatimizi çekerek, tefekkür etmemizi ve öğüt almamızı istemektedir.

b. en-Nahl, 16/69. âyet<sup>24</sup>: Âyet, bal arısından ve onun şifa verici balın-

<sup>21</sup> Es-Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetü’l-Tefâsir*, IV, 167.

<sup>22</sup> Birincisinde zikri geçen ineğin rengi sorulmakta, ikincisinde ise, bu rengin iç açıcı etkisinden söz edilmektedir. Ayette İsrailoğulları’nın Hz. Musa’ya söz konusu ineğin rengi ile ilgili sorulan soru ve verilen cevap yer almaktadır.

<sup>23</sup> ... الوانه مختلفا الارض في لكم زرا وما... / “Yeryüzünde sizler için farklı renk ve şekillerde yarattığı şeyleri de (istifadenize sundu.) Öğüt alanlar için gerçek bir ibret vardır.”

<sup>24</sup> ... الوانه مختلف شراب بطونها من يخرج ذللا ريك سيل فاسلكي الثمرات كل من كلي ثم... / Sonra her çeşit üründen ye ve Rabbinin gösterdiği (yaylım) yollarından yürü. Karınlarından insana şifa olan farklı renklerde şerbet (bal) çıkar...

dan söz eder. Ayette “*muhtelif renkler*” ifadesi, balın bir özelliği olarak yer almıştır.

c. er-Rum, 22. âyet<sup>25</sup>: Bu âyette renkler, dil ve renklerdeki farklılık ve çeşitlilik, Allah'ın varlığının delillerinden biri olarak zikredilmiştir. Allah'ın kudretinin delillerine temas edilirken göklerin ve yerin insana ait özelliklerle beraber zikredilmesi ve ayetin sonunda “*alimler için ayetler vardır*” denilmesi, evrenin yaratılmasının insanla anlam ifade ettiğini, kişinin bunları bilmesiyle değerli olduğunu gösterir. İnsanların renklerinin ve dillerinin farklı oluşu, objektif olarak gözlemlenebilen bir olgudur. Bundan ders alınması bilme (ilim) şartına bağlanmıştır.<sup>26</sup>

d. el-Fatır, 27 ve 28. âyetler<sup>27</sup>: Bu iki ayet, renk kavramının ve renklerin en yoğun geçtiği ayetlerdir. Ayetlerde, renk ve tür faktörüne ağırlık verilmiştir. Özellikle Fâtır 27. âyeti, âdetâ renklerden bir demet sunmaktadır. Çeşitli renkler- *مُخْتَلِفًا أَلْوَانَهَا* ifadesinden ayrı olarak beyaz, kırmızı ve siyah renkleri zikredilmiştir. “*çeşitli renkler- مُخْتَلِفًا أَلْوَانَهَا*” ifadesiyle meyveler nitelendirilmiştir. Fâtır 28. âyette “*çeşitli renkler / مُخْتَلِفًا أَلْوَانَهُ*” ifadesiyle insanlar, canlılar ve hayvanlar nitelendirilmiştir. Ayetlerde dikkatlerimiz, bir yandan tabiattaki ihtişama öte yandan bu muhteşem manzarayı meydana getiren Yaraticının varlığına ve yüce kudretine çekilmektedir.

Ez-Zümer, 21. âyet<sup>28</sup>: Bu âyette de Allah'ın kudret ve azametinin delillerinden biri olan renk sanatına dikkat çekilmiş, İlâhî irade ve kudretin kainat üzerindeki mutlak hükümlerinin altı çizilmiştir.

### 3.2. Kur'an'da Zikri Geçen Renkler

Kur'an-i Kerim'de, beyaz, siyah, yeşil, sarı, mavi ve kırmızı olmak üzere

25 /ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم... O'nun (varlığının) kanıtlarından biri de, göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olmasıdır...

26 Kur'an Yolu, IV, 281-283.

27 Ayetler ve mealleri şöyledir: من أنزل الله أن تر الم مختلف والانعام والدواب الناس ومن ألوانها مختلفا ثمرات به فأخرجنا ماء السماء من أنزل الله أن تر الم سود وغرائب ألوانها مختلف وحمر بيض حدد الجبال ومن.....ألوانه

"Allah'ın gökten su(yağmur) indirdiğini görmüyor musun? Onunla farklı renklerde ürünler çıkardık. Dağlardan (geçen) beyaz, kırmızı ve siyah yollar da (var ettik)..."

28 "ألَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانَهُ... Allah'ın gökten bir su indirip onu yeryüzündeki kaynaklara yerleştiren sonra onunla çeşit çeşit renklerde ekinler çıkaran olduğunu görmez misin?"

altı temel renk geçmektedir. Kur'an'daki renkler genellikle asıl renkler olup bu renklerin karışımı olan ara renkler yer almamıştır. Kur'an'da geçen bu renkler üzerinde durmak istiyoruz.

**3.2.1. Beyaz ve Siyah Renkler:** Kur'an'da *Beyaz* ve *Siyah* en çok geçen renklerdir. Bazen tek bazen de birbirinin karşıtı olarak zikredilmişlerdir<sup>29</sup>. Kur'an'da siyah ve beyaz renklerin kutupsal zıtlık biçiminde bir araya getirilmiş olması, insanın çok ince ve hassas konuları algılama kaidesine son derece uygundur. Bu da mantıki ve olgusal durumları izah edebilmenin en güzel yollarındandır.<sup>30</sup>

Kur'an-ı Kerim'de beyaz renk, *بَيْضَاءُ أَيْضُ* ve *بَيْضٌ* kelimeleriyle ifade edilir. Beyaz kelimesi türevleriyle beraber toplam on iki ayette geçmektedir. Kelimenin geçtiği ayetlerde beyaz renk; el, ip, kadeh, yollar, huriler ve gözler kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Ama en çok insan ve insan azalarının vasfı olarak gelmiştir. Beyaz ifadesiyle beş yerde *el*, iki yerde *yüz*, bir yerde de *göz* nitelendirilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de siyah renk, *سود*, *اسود* ve *مسود* kelimeleriyle ifade edilir. Altı ayette toplam yedi kere geçmektedir. Bunların ikisinde, kelimeyle bildiğimiz siyah renk kastedilmiştir. Bu iki âyet, yukarıda zikri geçen Bakara Sûresinin 187. âyeti ile Fâtır Suresinin 27. âyetidir. Diğer beş ayette siyah renk, inkârcıların ve münafıkların yüzlerindeki perişanlığı ve aşırı hüznü belirtmek için kullanılmıştır.<sup>31</sup>

Âyetlerde küfrü, şerri, öfkeyi, matemî ve hüznü temsil eden siyah, inkârcıları tavsif eden bir renk olarak geçmektedir. Nasıl ki karanlık, görünen

<sup>29</sup> Örneğin, Bakara 187. ayette geçen ve birbirinin karşıtı olarak geçen beyaz ve siyah renkler, iplik benzetmesiyle, tabiatta meydana gelen iki vakaya isim olarak verilmiş, ayrıca Ramazanda imsak vaktinin tayiniyle alakalı olarak fıkhi yorum ve farklı görüşlerin belirlenmesine kaynaklık etmiştir.

Yine Ali İmran 3/106.-107. Âyetlerde beyaz renk ile siyah renk aynı anda geçmektedir. Âyetlerde mümin ile kâfirin âhiret hayatındaki durumları ikili bir anlatım içinde sunulmaktadır. Âyetlerde kıyamet gününde bazı yüzlerin bembeyaz olacağını bazı yüzlerin de karacacağını, yani bazı insanların sevineceği ve bazılarının da derin bir hüznü yaşayacağı mecazi ifadelerle anlatılmaktadır. Görüldüğü gibi bu iki renk uhrevî bir çerçevede ele alındığından insana muhtemel iki kaderinden birisini göstermektedir.

<sup>30</sup> Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, 56.

<sup>31</sup> Bkz. Âl-i İmran 3/106, Zümer 39/60, Nahl 16/58, Zuhuruf 43/17.

bütün nesnelere örtüyorsa, kafirler de, hakikati görmemezlikten gelerek İslami gerçekleri örtmektedirler.<sup>32</sup>

**3.2.2. Yeşil Renk:** Günlük hayatımızda, renkler içinde belki de en çok müşahade ettiğimiz renk yeşildir. Doğanın ve baharın ve ismiyle müsemma yeşilliğin rengidir. Yeryüzünün büyük bir bölümünü kaplayan ormanlar, ekili alanlar, otlaklar, bağ ve bahçeler, hep yeşil renkle karşımıza çıkmaktadır.

Yeşil renk, Kur'an'da, türevleriyle beraber sekiz yerde geçer ve *خضر*, *احضر*, ve *مخضر* kelimeleriyle ifade edilir. Ayetlerde yeşil renk, Allah'ın rahmet, kudret ve tekvin sıfatlarına dikkat çekmek amacıyla doğadaki canlılığın, ihtişam ve güzelliğin rengi olarak geçmektedir. *Hudr*/*خضر* kelimesi, Kur'an'da genellikle cennet ehlinin buldukları ortamı ve giysilerinin güzelliklerini belirtmek için kullanılır. Yusuf Suresindeki iki ayette yeşil, kurunun karşıtı olarak kullanılmıştır. Bir bakıma yeşil hayatı, canlılığı ve bereketi, kuruluk ise ölümü ve verimsizliği tasvir ve temsil etmektedir. En'am 6/99 ayette de yeşil, canlılık-hayatiyet manasında kullanılmıştır:

*“O (Allah) ki gökten su indirdir. Onunla her çeşit bitkiyi çıkarıp ondan yeşillik çıkarırız...”* Ayetin devamında, indirilen yağmur neticesinde ortaya çıkan doğadaki harika tabloya, yeşil rengin hakim olduğu doğadaki ihtişam ve çeşitliliğe dikkat çekilmektedir. Bu muhteşem ve estetik oluşumun, bir tesadüf olmayıp Yüce bir Kudretin iradesi neticesinde meydana geldiğine ve insanlar için bunda ibretler olduğuna vurgu yapılmıştır.<sup>33</sup>

**3.2.3. Sarı Renk:** Ayetlerde sarı renk, *صفراء*, *صفر*, ve *مصفر* şeklinde toplam beş ayette geçmektedir. Bunların bir tanesinde sarı, insana keyif veren iç açıcı bir renk olarak geçer.<sup>34</sup> Bir tanesinde de, cehennem dehşetli hali tavsif edilir.<sup>35</sup> Diğer ayetlerde ise hastalık, ölüm, canlılığın sona ermesi gibi negatif delaletlere sahip ve dünya hayatının durumunu sembolize eden

<sup>32</sup> Abdülmecit Okçu, *Kur'an'da Renkler*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi. Sayı: 28, Erzurum, (2007), 37.

<sup>33</sup> Kur'an Yolu, II, 352-353.

<sup>34</sup> Bkz. el-Bakara, 2/69.

<sup>35</sup> Bkz. el-Murselat, 77/33.

bir renk olarak yer almıştır.<sup>36</sup> Buna Hadid Suresinin 20. ayetini örnek verebiliriz:

ثم نباته الكفار اعجب غيث كمثل مصفرا فتراه بهيج  
.../... Tıpkı bir yağmur gibi,  
bitirdiği otlar çiftçilerin hoşuna gider. Derken kurumaya yüz tutar ve onu sarı  
sarı olduğunu görürsün..

Ayeti bir bütün olarak ele aldığımızda, hayatın sona ermesi ve lezzetlerin yok oluşu ile ilgili temsili bir anlatım var. Dünya hayatı bir ekinin gelişim sürecinde ortaya çıkan duruma ve ekinin geçirdiği safhalara benzetilmiştir. Ekinin geçirdiği safhalar, yeşillik hüküm sürdüğü göz alıcı dönem, ekinin kurumaya başladığı safha, ekinin sararıp solduğu safha, ekinin çerçöp haline geldiği safha olmak üzere dört safhadan oluşmaktadır. Ekinin sarardığı dönem olan فَتْرَاهُ مُصْفَرًا ifadesi kemalden sonraki düşüş sürecinin başlangıcına işaret etmektedir. Dolayısıyla buradaki *sararmışlık* (*musfarr*) tabiri, kemalden sonraki zevali, yeşillikten sonraki kuruluşu, çocukluk ve gençlikten sonraki yaşlılık ve bitkinliği temsil etmektedir.

**3.2.4. Kırmızı Renk:** Kırmızı renk, bilinen lafızıyla Kur'an'da sadece bir yerde geçtiği görülür. O da daha önce üzerinde durduğumuz Fatır 35/27. ayetinde geçen mastar kipindeki (حُمْرٌ) kelimesidir. Âyetteki حمر (kırmızılık), tabiattaki renkliliğe ve çeşitliliğe işaret, Allah'ın kudret ve azametine delalet eder. Söz konusu ayette, kırmızıdan hemen sonra “*muhtelif renkler*” ifadesinin gelmiş olması, kırmızının diğer renklerin aslı/temeli; kırmızının beyazdan sonra gelmesi ise, beyazın bütün renklerin kaynağı olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>37</sup>

**3.2.5. Mavi Renk:** Kur'an'ı Kerim'e baktığımızda mavi rengin bir yerde geçtiğini görüyoruz. O da Tâhâ Sûresinde geçen şu 102. âyettir: ينفخ يوم ينفخ يوم / زرقا يومئذ المحرمين ونحشر الصور في  
“O gün Sûr'a üflenir. Günahkarları gözleri gömgök bir halde haşrederiz.” Bu ayetteki زرقا, mavi anlamındadır. “Gözleri gömgök halde” anlamındaki bu ifade, günahkâr olanların mahşerdeki hallerini, yüzlerindeki üzüntü ve korkuyu, içinde buldukları perişan durumu ve ruhi bir bunalımı yansıtmaktadır. Bilindiği üzere kanın rengi kırmızıdır.

<sup>36</sup> Bkz. er-Rum 30/51, ez-Zümer 39/21, el-Hadid 57/20.

<sup>37</sup> Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, 108.

Vücuttaki oksijenin yok olması sonucu kan mavimsi bir hal alır. Bu da haşırdeki korkunç durumu en iyi şekilde tasvir eder. Burada kimi müfessirler, günahkarların gözlerinin mahşer günü şiddetli susuzluktan dolayı mavim-tırak bir hal alacağına dair bir işaret olduğunu ifade etmişlerdir. Bir kısım müfessirler de, İsra Suresinin 97. ayetinden yola çıkarak, bunların mahşer günü kör olarak mahşere sevk edileceklerini söylemişlerdir.<sup>38</sup>

### 3.3. Kur'an'da Renk İfade Eden Başka Kelime ve Tabirler

Kur'an-ı Kerim'de doğrudan zikredilen ve bildiğimiz renk kelimelerinden ayrı olarak, renk ifade eden veya renk çağrıştıran diğer bazı kelime ve ifadeleri de görmekteyiz. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

**3.3.1. Cennetin Vasfı Olarak Yeşil:** Yeşilin karşılığı olarak kullanılan **أَخْضَرَ** kelimesinden farklı olarak Kur'an'da geçen bir başka kelime **دَهْمَةٌ** sözcüğüdür. Bu kelime, siyah anlamını ifade etse de Kur'andaki anlamı çoğu müfessirlere göre cennetin vasfı olarak “koyu yeşil” demektir. Bu ifade, Rahman Suresi'nde geçen **مُدْهَامَتَانِ** ayetidir. Burada **مُدْهَامَتَانِ**, 62. ayette geçen “جنتان - iki cennet” in vasfı olarak gelmiştir. Siyah anlamına gelen **دَهْمَةٌ** kelimesinden türemiştir. Burada ise koyu yeşil anlamındadır. Çünkü yeşillik koyulaştıkça siyaha çalar. Bu da fazla su almaktan ileri gelir.<sup>39</sup> Koyu yeşil olarak vasfedilen iki cennetle ilgili tefsirlerde farklı rivayetler vardır.<sup>40</sup>

**3.3.2. Siyah Anlamındaki “Abva” Kelimesi:** Alâ Suresinin 5. âyetinde geçen **أَحْوَى** kelimesi siyah rengi ifade eden bir kelime olarak göze çarpmaktadır. **أَحْوَى**, **حَوَى** kelimesinden türemiş olup yeşile çalan siyah veya siyaha çalan kırmızı<sup>41</sup> demektir. Kurumuş simsiyah ifadesi, insana bu dünya hayatı-

<sup>38</sup> Taberi, *Camîu'l Beyan*, XVI, 161; ez-Zeccac, *Meâni'l Kur'an*, Beyrut, 1988, III, 376; İbn Ebi Hatim, *Tefsîr'ü İbn Ebi Hatim*, Mekke-Riyad, 1997, VII, 2434; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Riyad, 1998, IV,109 ; er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Darü'l Fikr, Beyrut, 1981, XXII,114-115; Kurtubi, *el-Camiu li-Abkâmi'l Kur'an*, Beyrut, 2006, XIV, 135; es-Suyuti, *Durru'l Mansur*, Hecer, Kahire, 2003, X, 238; Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni*, Beyrut, tsz, XVI,260-61; Kur'an Yolu, III, 552-554.

<sup>39</sup> Alûsî, *Rûhu'l Meâni*, XXVII, 121; Es-Sabuni, *Safvetü't-Tefasir*, VI, 281.

<sup>40</sup> Bkz. Es-Sabuni, *Safvetü't-Tefasir*, VI, 278.

<sup>41</sup> Luvis Ma'lûf, *El-Müncid*, (Beyrut: 1986); 161.

nın geçici güzelliğinden onun bir an gelip hayatiyetini ve neşesini yitirerek kupkuru ve simsiyah kesilmiş bir çerçöp olacağından bahsetmektedir.<sup>42</sup>

**3.3.3. Kırmızının Gül İle İfadesi:** Rahman Suresinin 37. ayetinde geçen **كَالدَّهَانِ وَرَدَّةٌ كَالدَّهَانِ** benzetmesi, kırmızı renk ifade eden bir tabirdir. Said b. Cübeyr ve Katade'ye göre, **رَدَّةٌ كَالدَّهَانِ** “gök, kırmızı renkli olduğu zaman” anlamındadır. İbn Abbas'a göre **كَالدَّهَانِ وَرَدَّةٌ كَالدَّهَانِ** göğün yarılp ateşin aşırı sıcağından kıpkırmızı bir gül veya kırmızı bir deri gibi olması demektir. Bu durum, o büyük günün zorluğundan ve dehşetinden dolayı meydana gelecektir.<sup>43</sup> Semanın güle benzetilmesi, gökyüzünün kırmızı bir renge dönüşmesi olarak anlaşılmıştır.

**3.3.4. Dağlara-Renkli Yün Benzetmesi:** Bu benzetme, Mearic 9 ve Karia 5. âyette yer alan “**وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ** / *Dağlar da renkli yüne dönüşür*” ifadesidir. Âyetteki **عِهْن** kelimesini müfessirler, renkli (boyanmış) yün şeklinde ifade etmişlerdir.<sup>44</sup> Allah, burada, insanların durumu ile dağların durumunu birlikte zikrederek korkunç sesin / kâria'nın, dağlara tesir etmesinin, onları savrulmuş renkli yünler haline getireceğine göre, bunu duyan ve yaşayan insan halinin nasıl olacağına dikkat çekmiştir.”<sup>45</sup>

**3.3.5. İhtiyarlık Sembolü Olarak Saçların Ağarması:** Kur'an'da iki âyette geçen *şeyb* ve *şiyb* kelimeleriyle, en güçsüz çağ olan ihtiyarlık dönemine ve bunun doğal sonucu olan saçların ağarması olayına dikkat çekilmiştir. Bunlardan birincisi, Meryem 4. âyettir:

قال / *شيئا الرئس واشتعل مني العظم وهن اني رب قال* / “*Rabbim! dedi, kemiklerim zayıfladı, başım beyazlıktan parıldadı. Kemiklerin zayıflaması ve başın beyazlıktan parıldaması yaşlılığı belirten kinayeli ifadelerdir. Bu tasvir, yaşlılığı tutuşmuş bir ateşe benzeterek bu ateşin, başı sardığını, başta hiçbir siyah noktanın kalmadığını somut bir şekilde gözlerimizin önüne getirmektedir.*

Müzemmil, 17.âyette de, benzer bir durum söz konusudur. Ama burada normal bir dünyevi durumun eksine ahiretteki çetin durumun tasviri vardır:

<sup>42</sup> Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, 39-40.

<sup>43</sup> Es-Sabuni, *Safvetü't-Tefasir*, VI, 273.

<sup>44</sup> Er-Razi, *Mefatihul Gayb*, XXIII, 363.

<sup>45</sup> Er-Razi, *Mefatihul Gayb*, XXIII, 363.



شيئا الولدان يجعل يوما كفرتم ان تتقون فكيف / "Eğer inkâr ederseniz, gençleri ak saçlı ihtiyarlar haline getiren günden kendinizi nasıl korunursunuz? Başka tasvirlerin aksine kıyamet sahnesi burada, çocukların saçlarını ağartan bir dehşet tablosunda sunuluyor.

**3.3.6. İnsanoğlunun Yaratıldığı Hammadde:** Kur'anda birkaç âyette "kara balçık- *حَمًا مَسْنُونًا*" ibaresi geçmektedir.<sup>46</sup> *حَمًا* kelimesi, *حَمَاءَةٌ* 'nin çoğulu olup kara balçık<sup>47</sup> veya siyaha çalan çamur<sup>48</sup> demektir.

### 3.3.7. Bahçenin Kapkara Kesilmesi

Kalem Suresinin *فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ* / "Böylece bahçe, kapkara kesiliverdi"<sup>49</sup> ayetinde geçen *صَّرِيمٍ* / *Sarim*", tamamen kesilmiş veya kesik demektir. Bu ayet, 17. ayette sözü edilen bahçe sahiplerinin bahçesinin akibeti ile ilgilidir. İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre *Sarim* bahçenin yanıp kapkara gece veya siyah kül gibi olması anlamındadır.<sup>50</sup>

### 3.3.8. Nur ve Zulmet (Işık ve Karanlık)

*Nur* (نور) ve *Zalâm* (ظلام), Kur'an'da sıkça geçen kavramlardır. Bunlar doğrudan renk ifade eden kelimeler olmasa da, araştırmalar *nur* ve *zalâm*'ın da renk mevzunun kapsamına girdiğini ortaya koymaktadır. Zira yukarıda geçtiği üzere, rengin oluşabilmesi için, ışığın varlığı gereklidir. Renk, ışığın dışı vurumu ve cisimlerden yayılan ışığın göz üstünde bıraktığı etki sonucu oluşur. Kur'an'da pekçok ayette geçen bu kavramlarla, iyilik-kötülük iman-küfür, hakk-batıl gibi konulara vurgu yapılır. Nür, daha çok imanla ilgili, zulmet ise, zulüm ve küfürle ilgili birer kavram olarak zikredilir.

**3.3.9. Gece ve Gündüz (Leyl-Nehâr):** Gece ve gündüz (*Leyl-Nehâr*) da, dolaylı yönden renk ifade eden ve Kur'an'da sıkça geçen kavramlardır. Hatırlanacağı üzere Bakara Suresi 187. ayette gecenin bitiş ve sabahın başlangıç zamanı siyah ve beyaz iplik benzetmesiyle sunulmuştu. Ayrıca, geceler insanı gayb alemine, gündüzler ise şehadet alemine bağlar. Gece

<sup>46</sup> El-Kehf, 18/86; el-Hicr, 15/26 El-Hicr, 15/26-28.

<sup>47</sup> El-Kurtubi, *el-Camiu li-Abkâmi'l Kur'an*, X, 36-39.

<sup>48</sup> Et-Taberî, *Câmiu'l Beyân*, XIV, 59.

<sup>49</sup> Kalem, 68/20.

<sup>50</sup> El-Kurtubi, *el-Camiu li-Abkâmi'l Kur'an*, XVII, 555-556.

sanki ölümü, gündüz ise hayatı temsil etmektedir. Gecede sükûnet ve huzur, gündüz de ise, hareketlilik ve canlılık vardır.<sup>51</sup>

Dikkatimizi çeken ve tespit edebildiğimiz renkler bunlardır. Kur'an'da tespit edebildiklerimizin dışında, renkle irtibatlandırılacak başka kelime ve ifadeler de bulmak mümkündür.<sup>52</sup>

#### 4. KUR'AN'DA RENKLERLE VERİLEN MESAJLAR

Kur'an, Allah'ın kullarına son vahyi ve onların hidayeti için gönderilmiş olduğundan, onda bulunan her bir kelime ve ifadenin ayrı bir önemi ve anlamı vardır. Allah, insanın dünya ve ahiret hayatına yönelik, kendisine yararlı veya zararlı olabilecek hususları kitabında belirtmiş, elçileri vasıtasıyla bu buyrukları kullarına ulaştırmıştır. Kulların görevi sözkonusu ilahi mesajları iyi okuyarak onlardan dersler çıkarmaktır. İlahi buyrukların insanlara ulaştırılmasında ve verilen mesajların anlaşılmasında Kur'an'da kimi zaman renkler kullanılmıştır. Hayat-ölüm, iman-küfür, ümit-ümitsizlik, hidayet-dalalet, mutluluk-mutsuzluk gibi somut veya soyut pek çok hakikat, renk objesiyle idrakimize ve tasavvurumuza sunulmuştur. Kur'an'da renklerle verilen mesajları şöyle sıralayabiliriz:

1. Kur'an'daki renkler, dikkatlerimizi kimi zaman Allah'ın varlığına ve yüce kudretine, tabiattaki muhteşem oluşuma ve eşsiz güzelliğe yöneltilir. Allah'ın her şeyi kusursuz ve mükemmel yarattığını, insanı da güzel bir şekilde var ederek farklı renklerdeki sebze, meyve, bitkiyi ve hayvanı onun hizmetine ve istifadesine sunduğunun mesajını verir<sup>53</sup>.

2. Kur'an, hakikatte renk vericinin yalnız Allah olduğunu ve O'nun (fitrat) boyasıyla boyanmak gerektiğini zikreder. *Sıbgatullah* deyimini Allah'ın vurduğu rengi, doğuştan gelen bir inancı ve tevhidi ifade etmekteydi. Boya sözcüğünün Allah ismiyle beraber kullanılmış olması anlamlı olup hakiki manada renk vericinin yalnızca Allah olduğunu en güzel şekilde ortaya koymaktadır<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Okçu, *Kur'an'da Renkler*, 138-139.

<sup>52</sup> Öğrneğin, Kur'an'da yer yer geçen *Hür/Hüri* kelimesi, Allah'ın cennetliklere va'd etmiş olduğu güzel kızlar için kullanılır. Huri, gözleri iri ve siyahı çok siyah, beyaz kısmı da çok beyaz kız demektir. (*Şamil İslam Ansiklopedisi (ŞİA)*, III, 331) Kelimenin türediği *Havr* sözcüğü, renk ihtiva eden bir kelime olarak göze çarpmaktadır.

<sup>53</sup> Bkz. En'am, 6/99, en-Nahl, 16/13-69 el-Hacc, 22/63, er-Rum, 30/22 ve Fatır, 35/27-28.

<sup>54</sup> Bkz. El-Bakara, 2/138.

3. Kur'an-ı Kerim renklerin, varlıkların ayırt edici ve tanıtıcı bir nitelik olarak insanlar için hayati önemi haiz olduklarını, onların işlerini kolaylaştırdıklarını ortaya koyar<sup>55</sup>.

4. Doğadaki renklilik ve çeşitlilik, kimi zaman insanı tefekkürü (Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünmeye) sevk ederek tevhide götürür<sup>56</sup>. Renklerdeki uyum ve bu uyumun meydana getirdiği estetik ve güzellik, insanın ruhunu okşatacak ve gönlünü yumuşatacak niteliktedir. İnsan, kendisini kuşatan evreni, bu evrendeki ihtişam ve güzelliği seyrederek bu sanatın arkasındaki gücün varlığını hisseder.

5. Kur'an'da zikri geçen renkler, Allah'ın varlığının, irade ve kudret sahibi olduğunun kanıtlarından biri olarak yer almışlardır. Ayetlerde, renklerin meydana gelmesinin, tabiatın müdahalesiyle olmayıp, hür ve irade sahibi bir Gücün/Yaratıcının düzenlemesiyle olduğuna delalet var. Renkler dikkatlerimizi hem tabiattaki muhteşem oluşuma hem de bu oluşumu meydana getiren Yüce Kudret'e çevirmektedir<sup>57</sup>.

6. Kur'an, renklerle dünya hayatının geçiciliğini, kemalden sonra zeval duygusunu idrakimize sunar. Diriliğin, canlılığın, ve gençliğin yok oluşunu simgeleyen *ekin*in (*nebatın*) *sararıp solması* ayetlerde işlenen temalardandır. Bu tasvirle, hem insanın içinde yaşamış olduğu hayatın geçiciliği hatırlanmakta, hem de bu oluşumun arkasındaki yüce kudrete dikkat çekilerek, hayat ve ölümün aynı kudretin ellerinde olduğu vurgulanmaktadır<sup>58</sup>.

7. Kur'an renklerle, inananla inanmayanın (mü'min ile kâfirin) mahşerdeki durumlarını mukayeseli bir anlatımla ele alır. Ayetlerde, ahirette kimi yüzlerin bembeyaz olacağı, kimi yüzlerin de kapkara kesileceği, yani bazı insanların mutlu olup sevineceği, bazılarının da üzüleceği ifade edilmiştir. Böylece insanoğlunun karşılaşacağı muhtemel iki akibetine dikkat çekilmiş, ona muhasebe yapma imkanı verilmiştir<sup>59</sup>.

8. Kur'an'daki renkler, kimi zaman da, günahkar ve inancaşızların mah-

<sup>55</sup> Bkz. El-Bakara, 2/69.

<sup>56</sup> Bkz. En-Nahl, 16/13.

<sup>57</sup> Bkz. Fatır, 35/27-28.

<sup>58</sup> Bkz. ez-Zümer, 39/21; el-Hadid, 57/20 ; el-A'la, 87/5.

<sup>59</sup> Bkz. Âl-i İmran, 3/106-107.

şerdeki sıkıntılı hallerini, yüzlerindeki dehşet ve hüznü, yaşadıkları hayal kırıklığı ve psikolojik bunalımı tasvir etmiştir<sup>60</sup>.

9. Kur'an'da renklerle, bazen mükâfat yurdu olan cennet ve cennet ehline takdim edilen nimetler nitelendirilmiştir. Cennettekilerin buldukları mekanın ve giyecekleri elbiselerin güzelliği, cennette ikram edilen içeceklerin leziz ve berrak oluşu, cennet yurdundaki eşlerin/hurilerin fiziki güzellikleri bu lütuflardan bazılarıdır<sup>61</sup>.

10. Kur'an ayetlerinde, kimi zaman renklerle azap yurdu cehennemin dehşetli hali tasvir edilmiştir<sup>62</sup>.

11. Tabiatdaki renklilik ve çeşitlilik canlılar için büyük önem arz etmektedir. Doğada çok mükemmel bir ekolojik düzen mevcuttur. Kur'an'ın renklerle verdiği en önemli bir mesaj da, bu mükemmel dengeye dikkatleri çekmesidir. Ayetlerde, *مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ* / *muhtelif renkler/türler* tabirinin sıklıkla kullanılmış olması, bu ekolojik dengenin tahrip edilmemesi ve biyolojik çeşitliliğin muhafaza edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır<sup>63</sup>.

## SONUÇ

Eşya ve nesnelere tanıma, tanıtmaya ve bildirmeye kullandığımız renkler, varlık dünyamızın en belirleyici unsurlardandır. Allah, doğadaki her şeyi yerli yerinde, bir düzen ve ahenk içinde yaratmış, bunları insanın hizmetine ve istifadesine sunmuştur. Böceklerden kuşlara, bitki ve ağaçlardan balıklara kadar tüm canlılarda mükemmel bir sanat sergilenmiştir. Masmavi gökyüzü, rengârenk çiçekler, yemyeşil ağaçlar ve otlar, geceleyin karanlık içindeki dünyamızı aydınlatan ay ve yıldızlar ve daha birçok güzellik ve letafet Allah'ın sanatının yansımasıdır.

Kur'anı Kerim'e baktığımızda yer yer renklerin ve renk ifadelerinin geçtiğini görürüz. Renkler, bazen Allah'ın sonsuz kudretine, engin rahmetine ve tabiatın zuhûr eden eşsiz sanatına delalet eder. Bazen de renklerle hayat

<sup>60</sup> Bkz. Taha, 20/102 ; el-Müzzemmil, 73/17; el-Karia, 101/4.

<sup>61</sup> Bkz. el-Kehf, 18/31; el-İnsan, 76/21; er-Rahman, 55/64, 76; es-Saffat, 37/46, 49.

<sup>62</sup> Bkz. el-Murselat, 78/33.

<sup>63</sup> Bkz. en-Nahl, 16/13, 69; ez-Zümer, 39/21.

ve ölüm, umut ve hayal kırıklığı, hidayet ve dalalet, iman ve küfür, sevinç ve keder gibi durumlar ima edilir.

Ayetleri incelediğimizde, bazen siyah, beyaz, sarı ve yeşil gibi doğrudan temel renklerin, bazen de gündüz-gece, ışık-karanlık gibi dolaylı olarak renk ifade eden kelimelerin kullanıldığını görürüz.

Kur'an'da *renk* kelimesinin karşılığı olarak *levn*-لَوْنُ kelimesi kullanılır. Levn'in çoğulu "elvân- أَلْوَانٌ" dir. Renk kelimesi Kur'an'da dokuz yerde geçmekte ve genellikle *ibtılaf* (اختلاف) ve *muhtelif* (مختلف) kelimeleriyle beraber kullanılmaktadır. Bu ayetlerde renkler, Allah'ın sonsuz kudretine delalet ve insanın kevnî hakikatleri tefekkür etme amacına yöneliktir. Kur'an'da renk anlamındaki bir başka kelime de *sıbb* kelimesidir. Boya anlamındaki bu kelime, Kur'an'da iki ayette geçer.

Kur'an-ı Kerim'de beyaz, siyah, yeşil, sarı, kırmızı ve mavi olmak üzere altı temel renk geçmektedir. Bu temel renkler dışında renk anlamını veren bazı farklı ifadeleri de görmekteyiz. Beyaz ve siyah, Kur'an'da en fazla yer alan renklerdir. Bu renkler bazen tek başına bazen de bir karşıtlık havası içinde zikredilmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de, türevleriyle beraber sekiz yerde geçen yeşil renk, doğadaki canlılığın ve güzelliğin, cennetin ve cennette giyecek elbiselerin rengi olarak geçmektedir. Sarı renk, Kur'an'da toplam beş ayette geçmektedir. Bunların birinde, bir ineği niteleyen sarı için, iç açıcı, insana keyif veren, bir renk diye söz edilir. Bir ayette de cehennemın vasfı olarak geçer. Diğer ayetlerde ise hastalık, ölüm, canlılığın sona ermesi gibi negatif delaletlere sahip ve dünya hayatının durumunu sembolize eden bir renk olarak yer almıştır. Bilinen lafzıyla Kur'an'da sadece bir yerde geçen kırmızı renk, tabiattaki renkliliğe ve çeşitliliğe dikkat çekilerek, Allah'ın kudret ve azametine delalet eder. Kur'an'da tek yerde geçtiği görülen mavi renk, suçluların mahşerdeki sıkıntılı durumlarını, yüzlerindeki korku ve endişeyi, yaşayacakları ruhi bir bunalımı yansıtmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de doğrudan zikredilen ve bildiğimiz renk kelimelerinden ayrı olarak, renk ifade eden veya renk çağrıştıran başka kelime ve ifadeleri de görmek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tefsir'ül Menar*, Kahire, Dâr'ul Menar, 1947.
- Alûsi, Şihabuddin, *Rûbul-Meânî*, Beyrut, Daru'l Fikr, 1993.
- Ana Britannica, Genel Kültür Ansiklopedisi, Hürriyet, İstanbul: Ana Yayınları, 1993.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahib*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu'l Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *Babru'l Mubit*, Beyrut, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1993.
- Ebüsüüd Efendi, *İrşadu'l Akli's Selim*, Riyad, Mektebetur-Riyazi'l Hadise, tsz.
- Er-Razi Muhammed b. Ebu Bekir, *Muhtaru's Sıhab*, Beyrut, 1995.
- Es-Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetu't Tefasir*, Ensar Neşriyat, Tsz.; Beyrut, Mektebetu'l Asriyye, 2005
- Karaman, Hayreddin vd, *Kur'an Yolu*, Ankara, DİB Yayınları, 2017.
- İbn Arabî, Muhyeddin, *Tefsir'ü İbn-i Arabî*, Beyrut, Dar-u Sader, 2002.
- İbn Aşûr, *et-Tabrir ve't-Tenvir*, Tunus. Daru't Tunusiyye, 1984.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükarrem, *Lisânu'l-Arab*, Dar' u Sadr, Beyrut, tsz
- İbrahim, Muhammed Ali, *el-Elvan fi Şi'ri'l Arabî Kable'l İslam*, Trablus, 2001.
- İslam Ansiklopedisi, "Renk" ve "Siraceddin Ebubekir" md. İstanbul: TDV, 2007.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an Sembolizmi*, Kılıç Kitabevi Yayınları. İstanbul, 1991.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *El-Camiu li Ahkami'l Kur'an*, Beyrut: Müessesetu'r Risale, 2006.
- Lings, Martin, *Simge ve Kökenörnek*, Çev: Süleyman Sahra, Ankara, Hece Yayınları. 2003.
- Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-luğa ve'l-a'lâm*, Beyrut, 1956; s.161
- Okçu, Abdülmecit, *Kuran'da Renkler*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.28, Erzurum, 2007
- Razî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1981.
- Sezer, Sennur, *Renklerin ve Simgelerin Gücü*, Evrensel Kültür, S:87, İstanbul, 1999.
- Suyuti, Celaleddin, *Durru'l Mansur Fi Tefsir'il Me'sûr*, Hecer, Kahire, 2003.
- Seyyid Kutub, **Fî Zılâli'l-Kur'an, Dâruş-Şurûk**, Kahire, 1988
- Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l Beyan an Tevil-i Ayi'l Kur'an*, Daru'l Hicr, Kâhire, 2001
- Temel Britannica, Hürriyet, Ana Yayınları, 1993.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1985.
- Zeccac, Ebi İshak, *Meânî'l Kur'an*, Alemu'l Kütub, Beyrut, 1988.
- Zemahşeri, Carullah, *El-Keşşaf*, Riyad, Mektebet'ül Âbikân, 1998.

# PARALEL NURCULUK: BİR KLONLAMA ÖRNEĞİ OLARAK NUR HAREKETİNİN GÜLENİZME DÖNÜŞÜMÜ

Aydın AKTAY\*

## Öz

Said Nursi'nin Risalei Nur Külliyatları ve yaşadığı sıra dışı kişisel tarihi ile inşa ettiği Nur Hareketi, birçok Nur Grubu olarak tesmiye edilen grubun ana çatısını oluşturmaktadır. Okuyucular ve Yazıcılar olarak iki ana akım olarak bilinen ve tanınan Nur Hareketinin, son zamanlarda Gülen Hareketi nedeniyle yoğun bir merakın ve ilginin konusu olduğu açıktır. Bu çatı hareket içinde yer alan ya da yer aldığı kabul edilen Gülen Hareketi de artık 15 Temmuz sonrası resmileşen adıyla FETÖ'dür. Bir cemaatten terör örgütüne uzanan, yaklaşık 45 yıllık bir tarihi olan FETÖ'nün, Osmanlıdan günümüze etkisi ve gerçekte daha derin bir gelenekle irtibatlı olan Nur Hareketi ile irtibatı bu yüzden giderek büyüyen bir merak ve tartışma konusunu oluşturmaktadır. Nur hareketi-Gülenizm; Said Nursi-Fethullah Gülen karşılaştırması bu çalışmanın ana problematiğini oluşturmaktadır.

## Anahtar Kelimeler:

*Sosyoloji, Nurculuk, Nur Hareketi, Paralel Nurculuk, Gülenizm, Said Nursi*

*Abstract*

*The Transformation of Nur Movement Gulenism As an Example of Cloning*

Said Nursi's Risalei Nur Books and the Nur Movement, which he built with his extraordinary personal history, constitute the main framework of the group, which is identified as many Nur Group. It is clear that the Nur movement, known and known as two main currents as Readers and Writers, has recently become a subject of intense curiosity and interest due to the Gülen movement. The Gülen Movement, which is considered to have been or has taken part in this roof movement, is now FETÖ with its well established name after July 15. The fact that FETÖ, which dates back to a terrorist organization from a congregation to a terrorist organization, is a growing subject of curiosity and controversy. Nur movement-Gülenizm; The comparison of Said-i Nursi-Fethullah Gülen is the main problem of this study.

*Keywords:*

*Sociology, Nursist, Nur Movement, The Paralel Nursist, Gülenist, Said Nursi*

## **GİRİŞ**

**B**u çalışmada, cemaat mensubiyetinin kimlik ve aidiyet bağlamında bir bireyde ürettiği/üreteceği bazı sorunlu davranışlar, düşünme kodları ve tavırlar sorgulanmaktadır. FETÖ özelinde şahit olduğumuz, kimliksizlik, vatansızlık, İslamofobik haller, pragmatizmin omurgasızlık üreten en uç halleri yaşayan ve mankurlaşma gibi sorunlu durumlarla karşı karşıya kalan FETÖ mensubu bireyler, günümüzde her kesim tarafından tanınlanmakta, kısaca bu konuda haklarında olumsuz bir kanaat oluşmuş bulunmaktadır. Bu çalışmada, bir taraftan bu sorunların oluşma zemininin tarihsel izleri sürülmeye; öte taraftan, bu zeminin beslenme kaynağı olan temel bazı metinler (Said'in RNK'ları ve Gülen'in yazdıkları ile ve her iki ismin diğer yayın kanalları) de incelenmeye çalışılmaktadır.

Bu yüzden bu çalışmada Nursi-Gülen karşılaştırması, bu metinler ve tarih okumaları üzerinden yapılmaktadır. Benzerlikleri ve farklılıkları açısından her iki isim karşılaştırılmakta böylece bu iki ismin öncülüğünü yaptığı hareketlerin birbirleriyle irtibatları ve ayrılıkları açıklığa kavuşturulup



ortaya konulmak istenmektedir. Nur Hareketinin, çatı bir başlık olarak bu çalışmanın ana mecrasını belirlemesi çok önemlidir.

## **1. BİR KLONLANMA ÖRNEĞİ OLARAK NUR HAREKETİ VE GÜLENİZM**

“Kendisine yaşamını devam ettirecek ve çevresel etkilerden korunmayı ve onlarla uyum sağlamayı kolaylaştıracak ve aynı şekilde çoğalmayı sağlayacak uygun bir zemin oluşturup ya da bulup kamuflaja giren canlılar vardır.”

Deniz canlılarının bazı türlerini anlatan bir belgeselin giriş cümleleri bunlar. Gülen Hareketinin başlangıç hikayesinin giriş cümleleri de buna benzemektedir. Belgeselin giriş cümlelerinde söz konusu edilen bu zemin, Gülen tarafından 60’lı yılların başından beri, büyük bir titizlikle ve muhtemel bir piyasa araştırması neticesinde Nur Hareketinde sonlanmıştı. Girdikleri bünyeye benzer özellikler sergilemek ve mümkünse bu büneyi klonlamak/kopyalamak, bu harekette bir karakter halini almıştır. Bu tür tutumlar takıyyciliğin en aşırı uçları olarak görünmektedir.

Bir klonlanma hareketi olarak Gülenizm, aynı zamanda bir sızıntı hareketidir. Nur cemaatleri içinden “Okuyucular”ın tercih edilmesi tesadüfi değildir. Çünkü ortodoksiyi temsil eden “Yazıcılar” arasında bu uygun zemini ve kamuflajı oluşturmak zordur. İlimli İslam heveslerine uygun olarak Protestanlığı temsil eden soft/yumuşak bir nurculuk zemini ancak bu işi görebilirdi. Ve Gülen hareketinin “Okuyucular” tercihi de bu yüzden isabetli bir seçim olmuştur denilebilir.

Okur yazar oranı artmış, kent dindarlığına hitap eden, metin merkezli bir hareket olan Nur Hareketinin ihtiyaç duyduğu/duyacağı metin külliyatı RNK’larla kolayca karşılanabilirdi. Zaten, Said Nursi de bu ihtiyaca binaen bu eserleri yazmıştır. “Komünizmle Mücadele Derneği” ile sahneye çıkan Gülen için öz itibarıyla “Allah vardır” fikri ile özetlenebilecek bir vurgusu olan RNK’lar, materyalizm ve ateizmle mücadelede çok kullanışlıydı.<sup>1</sup>

Henüz bu anlamda bir eseri, dolayısıyla yeni Cumhuriyet rejiminin eği-

<sup>1</sup> \*Dr. Öğr. Üyesi Aydın Aktay, Sakarya Uygulama Bilimleri Üniversitesi, aydinaktay@sakarya.edu.tr orcid.org / 0000-0001-9806-3365.

M. Hakan Yavuz, “Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk”, *İslamcılık Derlemesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 260-265.

timli, kentli dindarlarına, müritlerine okutacağı bir külliyyatı olmayan Gülen, RNK'lardan müritlerini disipline etme, bir arada tutma ve eğitme işlevi açısından da faydalanmıştır. Kendi külliyyatını oluşturduktan sonraki süreçte Gülen hareketi, Said'in RNK'ları yerine *Kırık Testi* ve *Küçük Dünyam* gibi Gülen'e ait eserleri kullanmaya başlamıştır. Hedeflenen bu vaziyet son on yılda gerçekleşmiştir. Bu sürecin son yıllarında RNK'larının yerini artık *Pırlanta* setleri almıştır.

Said Nursi, Nur Hareketini temellendirirken, bu hareketin Tasavvuf ve fıkıh geleneğinden kopuk, köksüz olmamasına özen göstermiş, Nakşibendilik geleneğine ve dört hak mezhebin köklü referans isimlerine, mezheplerine sadık bir bağla hareketine yol ve yön tayin etmiştir. Yine bu hareketin mensubu şakirtlerine, uymaları gereken siyaset tarzını da İslam toplumlarının içine düştüğü mevcut sorunlarını çözüme ve olumsuz koşulları değiştirme hizmetine koşullandırmıştır. Gülen, bu motivasyonu yaparken, mensuplarında, İslam toplumlarının içine düştüğü aciziyet ve sorunlara karşı farkındalık oluşturacak fikrî ve amelî yoğun bir gayret sergiliyor; bu konuda kendine özgü ve gelenekselleşecek bir yaklaşım ortaya koyuyordu.

Said Nursi Hareketi, Abduh, Efgani, Reşit Rıza, Akif gibi, bunların da ilhamıyla ortaya çıkmış, ümmeti ihya hareketlerinin bir uzantısı olarak da düşünülebilir. İslamcılık serüveninin bir halkası, bir devamı olarak da görülebilir. Hint-Pakistan coğrafyasında etkili olan Cemâat-i İslâmî; Mısır'da etkin İhvân-ı Müslimîn ve Türk topraklarında etkin Milli Görüş gibi Nur Hareketi de bu ihya hareketlerinin veya ümmetçi perspektifi yoğun İslamcı hareketlerin bir uzantısı sayılabilir. Said Nursi'nin bu anlamda İslamcı düşünceye dahil edilip edilemeyeceği sorusuna cevap arayan Karabaşoğlu'nun yazısı oldukça ilgi çekicidir.<sup>2</sup> Çünkü, bu hareketlerin ortak teması, İslam dünyası ve toplumları için ortak bir gelecek ve mevcut durumları için ortak itirazlar, talepler ve tespitler yapmaları, ümmetçi bir bütünlükle işgallere, sömürgecilğe, materyalizme, sekülerleşmeye karşı İslamcı refleksler ortaya koymalarıdır. Bu anlamıyla Said Nursi ve hareketi İslamcı halkaya dahil sayılabilirken, tüm bu manzaraya karşın, Gülen hareketinin kendisinden

<sup>2</sup> Metin Karabaşoğlu, "Bediüzzaman İslamcı mıydı?", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Bildirileri Kitabı* içinde, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013), 213.

neşv-ü nemâ bulduğunu iddia ettiği Nur hareketiyle bu anlamda hiçbir ortaklığı söz konusu değildir. Bu yüzden, Gülen hareketi, Nur hareketi içinde çoğu zaman kabullenilme ve meşruiyet sorunu yaşamıştır.

Said Nursi'nin gelenekle itina içinde ilişkilendirmeye çalıştığı Nur Hareketinin aksine Gülen Hareketinin ne Tasavvufi ne de Fikhî gelenekte anlamlı bir karşılığı yoktur, olmamıştır. Bu durumun, Gülen hareketinin geleceğini, ikbalini tehdit eder bir hale sahip olması, Gülen'i her zaman kendisine yaslanacağı bir gelenek arayışına sürüklemiştir. Nur hareketi içinde ısrarla kabul görmeye kendini temellendirmeye çalışması, hazır bir geleneğin içinde zemin bulup kökleşme ve yayılma isteğinin bir sonucudur. Bu yüzden Gülen'in, kendisine bu meşruiyet yollarını açma imkanları ve fırsatları yaratacak zemin arayışları, hayatının bazı dönemlerinde Alvarlı Efe ve Said Nursi'nin talebesi olduğu şeklinde anlatılacak şehir efsanelerinin doğmasına neden olmuştur.

Gülen'in Alvarlı Efe'nin ve Said Nursi'nin talebeliğini yaptığını anlatan hikayelerin çoğunda bu motivasyon ve amaç arka plandadır. Gerçekte, Gülen'in her iki isim ile bağı, ispatı oldukça zor bir durum ve herkesi ikna etmesi açısından çok sorunludur. Yine de denilebilir ki Gülen, bu anlamda zamanla bu hikayelerini ısrarla canlı tutarak, bir şekilde kendisini ve hareketini Nur grupları içinden, en azından "Okuyucular Grubu"na dahil ettirecek ikna sürecini başarmıştır. Bu süreç boyunca, Gülen'in "Okuyucu Nur Gruplarını" kullanma biçimi aslında devlete sızma ve onu kullanma amaçlarıyla örtüşüyor: Neticede, ortaya koskoca bir "Paralel Nurculuk" veya Yavuz'un da kavramsallaştırdığı gibi "Neo Nurculuk" çıkıyordu. Yani, Gülen'in ilk paralelize ettiği, ilk klonladığı aslında devlet değil: -Nurculuktu.<sup>3</sup>

## **2. SAİD NURSİ VE GÜLEN: BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR**

Said Nursi'nin algı dünyasında İslam Dünyasının coğrafi izdüşümleri ile Gülen'inki oldukça farklıdır. Gülen, daha çok Türki Cumhuriyetlerde, Türk Müslümanlığı ile sınırlandırılmış doneleri/verileri olan Hanefî, Mâtürîdî

<sup>3</sup> M. Hakan Yavuz, "Neo Nurcular: Gülen Hareketi", *İslamcılık Derlemesi* içinde, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 270-295.

ve Yesevî üçgenindeki bir İslam dünyasını kabul eder. Bu dünyada Şâfîiler, Malikîler, Hanbelîler yoktur; Eşarîlik yoktur.

Etnik kimlikler olarak Araplara ve İranlılara karşı keskin bir mesafe ve karşıtlık vardır. Şiilere karşıt bir kutupsallaşma söz konusudur. Bu kutupsallık Gülen hareketinin içinde bulunan takipçilerde ve yazarlarda her fırsatta bir ötekileştirme retorîği ile sunulmuştur. Hakan Fidan ve İHH gibi muarızlara İrancılık yaftalamasına sıkça başvurulması İran'ın, cemaatin algı dünyasında nasıl bir yere konumlandığını açıkça göstermektedir. Aynı durum, Arap coğrafyasındaki siyaset ve düşünme tarzlarına yönelik muarızlıkta da kendini göstermektedir. Bu anlamda İhvvân ve Ak Parti'nin El-Kâideci olarak dış servislere pazarlandığını görmekteyiz.

Gülen hareketinin son dönemlerde Afrika'ya ve Asya'ya açılımlarında ise ümmeti kucaklayan bir söylemden ve siyasetten ziyade kültürel bir "Türk-İslam"ını transfer çabası vardır. İstiklal Marşı ve Türkçe olimpiyatları tarzındaki çabalar bunun en açık ifadesidir. Oysa, Said Nursi'nin "Medresetü'z Zehra" projesinin müfredatında eğitim dili olarak Türkçe, Kürtçe ve Arapça vardır. Ayrıca, Nursi'nin İslam dünyası algısı, Gülen'de içkin milliyetçi reflekslerin aksine ümmetçidir. Said Nursi'nin anlayışı, Kürt, Arap, Türk ve Fârisî her etnik kimliği içermekte ve İslam coğrafyasındaki tüm mezheplere kucak açmaktadır.

İslamofobia'ya karşı Gülen'in ortaya koyduğu siyaset ve diyalogcu çabaya karşılık Said Nursi, dönemin İslamofobik enstrümanları olan oryantalist söylemlere karşı taarruzkar ve özgüvenli eleştiriler yöneltmektedir. Bu husus da Gülen'le Said Nursi arasındaki önemli ayırım noktalarındandır.

Sömürgecilik karşıtlığı ve emperyal güçlerle ilişki bağlamında Said Nursi ve Fethullah Gülen'in duruşları arasında bir ayırım tespit eden Hilal Kaplan'ın aynı zamanda otoriter tavırlara karşı yaklaşımlarında da iki isim arasında ortaya koyduğu farklılık oldukça ilgi çekicidir.<sup>4</sup> Bu ayırım noktalarında despotik iradelere, iktidarlara karşı Said Nursi'nin tavrı ile darbeler döneminde otoriter iktidarlara, askeri bürokrasiye karşı Gülen'in tavrı arasında keskin bir hat çizilmektedir. Avrupa Birliği'ne, NATO'ya dahil olma düşüncesi açısından, Türkiye'nin modern dünyaya eklenme süreçlerin-

<sup>4</sup> Hilal Kaplan, "Cemaat Laikliğinin Eseridir", *Yenişafak Gazetesi*, 2 Şubat 2014.

de alması gereken tavırlar konusunda Said Nursi'nin de Gülen'in de benzer anlayışlara sahip oldukları aşikardır. Özellikle Said Nursi'nin Türkiye'nin NATO'ya dahil olması ve Uluslararası Sistem içinde kendisine etkin bir yol, bir kapı açacak Kore Savaşındaki koalisyon ve savaşa Türkiye'nin de katılması yönündeki ısrarlı tutumu ve bu konuda devrin hükümeti olan Menderes hükümetine koşulsuz desteği anlamlıdır.

Gülen'in, Ak Parti ile yol birlikteliğinin ve desteğinin arkasında da Ak Parti'nin AB ve NATO'daki müttefikleriyle olan liberal dünyaya eklemleme konusundaki ısrarlı tutumu vardır. Gülen Hareketi zaten, öteden beri bu konuda olumlu bir tavra, tutuma ve motivasyona sahiptir. Ortadoğu'da Arap Baharı ile başlayan ve Mavi Marmara ile işaret fişeği atılan yeni konseptte Ak Parti'nin bu konudaki ısrarı ve hevesi "Eksen Kayması" olarak tesmiye edilen bir durumla sonuçlanınca Gülen Hareketinin "Otorite"den yana tavır alarak, Hükümete yönelik desteğini çekip Uluslararası Lobilerle hareket etmeyi tercih etmesi Ak Parti ve Gülen Hareketinin birlikteliğinin sonu olmuştur.

Said Nursi de, Kore Savaşına dahil olmanın itikâdî ve fikhî konularda şakirtlerindeki ve İslami camiadaki şüpheleri bertaraf edecek bir adımı kararlılıkla atarak, sağ kolu olan, Bekir Berk'i Kore Savaşına göndermiş ve şakirtlerini bu konuda şehitlik vaatleriyle motive etmiştir.<sup>5</sup> Bu husus, uluslararası siyasette, Türkiye'nin dünya ile bütünleşmesi ile ilgili düşüncelerde aynı fikri savunan Said Nursi ve Gülen Hareketi arasında bir benzerlik örneğidir.

Bunun dışında, Said Nursi'nin Kur'ân ve Sünnet yorumuna etki eden rüya, cifr ya da gelecekte haber verme gibi, özellikle "Lahika"larında ve "Sikke-i Tasdik-i Gaybi" sinde çokça yer alan, bol tartışmalı hususların, Gülen'in Kur'ân ve Sünnet anlayışına ve kaynaklık etmesi de ikisi arasındaki benzerlik noktaları olarak kayda değerdir.

Şakirt yetiştirme adresi olarak "Işık Evleri"nin önemini vurgulayan Said Nursi'nin, "Risale-i Nur Külliyatlarını" bu işe koşullandırması ve "Medresettü'z Zehra" projesindeki ısrarını Gülen de, aynı evler için ve özellikle Dershaneler için ortaya koymuş ve sürdürmüştür. Her ikisi de

<sup>5</sup> Yavuz, "Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk", s. 260-65.

dönemin siyasal iktidarlarıyla bu konularda alamadıkları her destek için ters düşmüşlerdir. Said Nursi, II.Abdülhamit ile; Gülen de Recep Tayyip Erdoğan'la ters düşmüşlerdir. Bu ters düşmeler, her ikisini de birtakım çevrelerle ortaklaştıkları bir muhalif çizgide buluşturmıştır.

Said Nursi, İttihatçılarla kısa bir dönem de olsa II.Abdülhamit'e karşı bu ortaklığı kurarken, Gülen'deki savrulma daha dramatik olmuştur. Gezi ve Kobani olaylarında, kısaca, uluslararası sistemin Türkiye karşıtı her organizasyonunda Gülen Hareketi, bu olayların arkasındaki derin lobilerle ittifak kurmuştur. 28 Şubat sürecinde Gülen Hareketinin Erbakan'a karşı tavrının ve 28 Şubat'ın etkin aktörleriyle müttefik olmalarının temelinde, dersanelerden daha çok güçten yana ve pragmatist bir siyasetle stratejiler takip ettikleri yatmaktadır. Said Nursi'de ise bu çapta bir ilkesizlik ya da pragmatizm yoktur. Said Nursi'nin tavırlarında ya da stratejilerinde daha çok tedrici olarak gerçekleştirmeyi düşündüğü hedefin önünde bir engel gördüğünde rasyonel hesaplar yaparak hareket ettiği görülmektedir.

Yavuz'un Nur Hareketini ele aldığı çalışmasında işaret ettiği gibi Said Nursi'nin Nur Hareketi için belirlediği yol haritasında, aşamalı olarak gerçekleşmesini istediği süreç (İman-Hakikat-Şeriat) ve İslam dünyasının içine düştüğü sorunların tespitinde kullandığı üç durum (cehalet, zaruret ve istibdat) Gülen Hareketinin yol haritasını belirleyen birebir işaretlerdir. Her ikisinde de kurumsal örgütlenme başta eğitim olmak üzere hukuk ve iktisat gibi temeller üzerine bina edilir. Tek farkla ki Gülen bu kurumlara Askeriye ve emniyeti de katmıştır.<sup>6</sup>

Said Nursi'nin yeni rejime karşı Şeyh Said'in birlikte kalkışma yapma teklifine verdiği olumsuz karşılığın arkasında bu rasyonel hesaplar vardır. Bu hesapların sonunda İslam medeniyetinin ve kardeşliğinin önemli bir dinamosu olarak gördüğü "Türk halkına kılıç çekmem" diyen bir Said Nursi'ye karşın, çıkarları için Türk halkına 15 Temmuz'da jetlerle bomba yağdıran bir Gülen farkı oldukça belirgindir.

<sup>6</sup> Yavuz, "Neo Nurcular: Gülen Hareketi", 270-295.

### 2.1. Nur ve Gülen Hareketi: Allah Var, Gam Yok

Allah'ın varlığının 100 delilini yazmış dedikleri bir zat için alim bir kişi demiş ki:

“-Demek ki kafasında yüz adet şüphe var idi”

Materyalizmin ve özelde komünizmin İslam coğrafyaları için bir tehdit halini aldığı günlerde bir strateji olarak ateistleşme ve sekülerleşme tehlikesini bertaraf etmek için Said'i Nursi, mücadelesiyle ve yazdığı risalelerde özetle insanlara şu mesajı verme kaygısını yoğun olarak yaşamıştır:

“-Allah, vardır...”

Said Nursi'nin eserlerinde ve çabalarında tabiattaki düzene dair vurgular yapılırken, yaratılışın tesadüfler üzerine bina edilemeyeceği, yaratılmış her şeyde, hayvanat ve nebatat aleminde; arzda ve semada her şeyin, Allah'ın varlığına delil olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Nur Hareketi içinde yıllarını vermiş olan herkes ömürleri boyunca bunun kavgasını ve hizmetini verdiler ve vermeye devam etmişlerdir. Hizmet hareketi olarak tesmiye edilen grup, uzun yıllar sahip olduğu basın ve yayın araçlarını Allah'ın varlığını gösterecek belgesellere, yapımlara, kitaplara, çizgi filmlere tahsis etmiş, eğitim hizmeti veren kurumlarını Allah'ın varlığını bilen bir “Altın Nesil” yetiştirmeye adanmıştır. Kim bilir bu görev, Komünizmle Mücadele Derneği'nin kurucularından Gülen için anlamlı bir konjonktüre veya stratejiye denk düşebilir ama ortada bu tehlikeden eser kalmadığı halde, halen neredeyse tüm Nur Hareketine dahil edilebilecek gruplar için ve dolayısıyla Gülen Hareketi mensupları açısından aynı saikle hareket edilmesi ilginçtir. Bu hikayede ya da serüvende sıkıntılı olan nokta şu ki; Said Nursi'nin konjonktürel bir durum için ürettiği stratejinin her dönem ve zemin için sürdürülmesinde ortaya çıkmaktadır.

Neticede, hareket mensuplarınca ortaya çıktığı söylenen Altın Neslin, Allah'ın varlığına olan inancı elbette ki değersiz değildir ama, inanılan Allah tasavvurunun sıhhatine dair bir süzgecin hiçbir zaman bu gruplarda hareket merkezi olmaması, yanlış Allah tasavvurlarına ve itikadına karşı bir strateji belirlenmemesi ciddi bir hatadır. Bu yüzden, bu ve buna benzer gruplardaki Allah tasavvurunun, hangi yanlışları içerdiğine ve hangisinin düzeltilmesi gerektiğine dair bir elek hiçbir zaman devrede olmamıştır. Bu olmayınca da yanlış Allah tasavvuru ile ilgili düşünceler ve pratikler bu grupların bireylerinde oldukça yaygın bir hastalık halini almıştır ve almaya da devam etmektedir.

Gülen Hareketi, İran Devrimi, 11 Eylül, 28 Şubat ve Oryantalizm eliyle üretilen İslamofobik travmaların etkisiyle “gülümseyen İslam” “merhametli Allah” “korkunç değil, sevimli Tanrı” gibi, bu travmaların ürettiği komplekslerin bir sonucu olarak bazı Allah tasavvurlarını giderek vurgulamaya, adeta İslamofobik enstrümanlara karşı bir tepkisel karşı koyuş stratejisi geliştirmeye çabalamıştır. Ancak neticede bu çaba, zamanla, Allah’ın 99 isminden, “seç- beğen-al” tarzı bir Allah tasavvurunun, Altın Neslin bilinçlerinde yer tutması ile sonuçlanmıştır. Artık kendisinden korkulmayan, sadece merhamet eden, azap etmeyen, yakmayan, müdahale etmeyen bir tanrı tasavvurunun üretilmesinin taşeronluğu gerçekleşmiştir. Yani, artık bu grubun üyeleri “Allah var, gam yok” diyebilirsiniz, kıvamına getirilmiştir.

Bütün dert buymuş gibi, Gülen’in Altın Nesli, ne peşinden körü körüne koştukları ve ilahlaştırdıkları Gülen’e karşı ne de amaçlarına, hedeflerine karşı en ufak bir kuşku duymadan başarı, kariyer ve iktidar peşinde dolaşarak durmaktadırlar. Bunlar; hep, “*Rahiplerini papazlarını (rubbanlarını) Allah’tan başka Rabb edinmenin sonuçlarıdır...*”<sup>7</sup> Doğru bir Allah tasavvuru ve itikadı asla böylesi bir körlüğe izin vermez.

Burada işlevsel açıdan Tanrı kavramı pasifize edilerek adeta grubun liderine koşulsuz bir körü körüne itaatın amaçlandığı da anlaşılmaktadır. Böylece örgüt dikey bir katı hiyerarşik itaat zinciriyle iyice kontrol altına alınabilecekti. Kör itaate eleştirel bir yaklaşım bağlamında, Osman Eyüpoğlu’nun “Kur’an’da İtaat Kavramının Sosyal Psikolojik Tahlihi” adlı çalışmaya bakılabilir.

## 2.2. İslam Korkusundan Medet Uman Siyaset Tarzı ve Fetö

Gülen Hareketinin Paralel Yapılanması, “dünya genelinde yayılan İslamofobik kampanyanın etkisi ve kompleksiyle son dönemlerde Müslümanların laiklikle ilgili bildik rezervlerini yeniden gözden geçirmeleri gerekir mi?” tarzında bir sorunun sorulmasını ısrarla örgütlemeye çalışmıştır. Sibel Eraslan, bu kampanyanın ilk fark edenlerinden biri olarak köşesinde bu konuyla ilgili eleştirel anlamda cevabi yazılar yazmıştır.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Tevbe, 9/31.

<sup>8</sup> Sibel Eraslan, “Cemaat ve AK Parti çatışmasında hakem kim olacak?”, *Star Gazetesi*, 6 Aralık 2013.



Aynı günlerde, Hilal Kaplan da köşesinde durumu betimleyen ve analiz eden bir yazı yazarak, aslında Kemalist laik anlayışın baskılaması sonucu bazı cemaatlerin ve tarikatların hayatiyetlerini sürdürebilmek için denetlenemeyecekleri bir şekilde örgütlenerek, şeffaf olmayan, denetimsiz adeta merdiven altı yapılara zorlandığını ifade etmişti. Hilal Kaplan; Paralel Yapı örneğinde olduğu gibi bu şekilde, çarpık din anlayışları ve algılarına dair, örgütlenmeler ortaya çıktığını, aslında kabul edilemez bu zemini ve durumu doğuranın Kemalist laik vesayet baskısı olduğunu, “Cemaat Laikliğin Eseridir” başlıklı yazısında Kaplan, bu durumu izah etmeye çalışmıştır.<sup>9</sup>

Cemaatleri, yeraltında şeffaf olmayan ve denetlenemez yapılara dönüştüren bu süreci yıllardır yaşayan bazı cemaatler bu şekilde yaşamını sürdürmenin ayakta kalmanın türlü yollarını bulmuşlar ve bu durum adeta bu cemaatlerin kurumsal bir kültürü haline gelmiştir. Baskıların azaldığı, baskıların kaynağı olan vesayetçi odakların geriletildiği ve gücün baskının adresi olarak cemaatin öne çıktığı 2000’li yıllar boyunca da cemaat her ne kadar açıkça görünürlük kazanıp Ak Parti ile açıktan bir birliktelikle siyaset arenasında var olsa da yedeğinde bulundurduğu yeraltı alışkanlıklarından vazgeçmemiştir. Bu durum, Gülen hareketinin düşünce, eylem ve söz anlamında normalleşmesinin şeffaflaşmasının önünü kesmiştir. İslamî kesimin pek çok kanadında Kemalist baskı uygulamalarıyla geçmişe dayalı yaşanmış bazı travmatik tecrübelerin, bir gün tekrar yaşanabileceği korkusu fobik bir reaksiyon şeklinde cemaatlerin eylem tarzlarını ve kamusal hayat içindeki tavırlarını belirlemiştir. Bu durum, aynı zamanda normal bir güncelleme yapmayı da engellemiş söylemler ve düşüncelerde birçok ezberle yol almayı doğurmuştur.

### ***2.3. Fetö’nün Endişeli Modernlerin Korkusunu Bir İktidar Fırsatına Dönüştürme Çabaları***

Aynı sorunu uzun zamandır Türk solu yaşamaktadır. Türk solunun soğuk savaş bakiyesi söylemlerle, jargonlarla ya da örgütlenme tarzlarıyla hareket etmesi, düşmanlarının özsel olarak hep aynı hedefler olması ve değişmemesi bundandır.

İslamcılarının bir kısmı da 90’lı yılların İslam algısıyla oluşturdukları ez-

<sup>9</sup> Kaplan, “Cemaat Laikliğin Eseridir”

berleri ve bariyerleri aşmakta bu yüzden zorlanmaktadır. Çünkü ezberler kolay bozulmaz, kültür haline gelen alışkanlıklar da bunlara zemin oluşturmaktadır. Bu yüzden, Hilal Kaplan söz konusu yazısını “*O yüzden acil ihtiyaç duyduğumuz laiklik değil, din alanının özgürleşmesidir!*” sözleriyle bitirmektedir.<sup>10</sup> Nitekim 15 Temmuz kalkışması sonrasında MGK Kararlarıyla artık bir terör örgütü olarak kabul edilen Gülen hareketi, kendisini doğuran Nur hareketinin bir uzantısı olarak, takiyye kültürünü veya kadro hareketi tarzını bu yüzden tercih etmiştir. Çünkü, dinin görünürlüğüne adeta tahammül edilemeyen Kemalist ideoloji döneminde hayatta kalmanın, Müslümanlara başkaca bir seçeneği bırakılmamış gibiydi. Son on yıllık süreçte Kemalist vesayetin gücünün azaltıldığı bir dönemde Gülen hareketinin halen hayatiyetini bu gibi şeffaf olmayan yapılanma tarzı ile sürdürme ısrarı, biraz zamanın ruhuna uyma adapte olma melekelerinin olmamasına ve biraz da takiyyenin artık bir kültür haline gelmesi ile ilgilidir. Baskı dönemlerinde edinilen alışkanlıkların ve bu dönemlere has örgütlenme tarzlarının terkedilememesinin ortaya çıkardığı çarpık görüntü biraz da bu hususla alakalıdır.

Binnaz Toprak’ın sosyolojiye kazandırdığı bir kavramsallaştırma olan “Endişeli Modernlik” kavramı, Gülen Hareketinin siyasi stratejilerini belirlerken gözettiği bir kitleye ve onun hassasiyetlerine tutum ve tavırlarına işaret eden çok kullanışlı bir kavramdır.<sup>11</sup> Bu kavram, dünya çapında yaşanan bir durum olarak Müslümanların ve nişanelerinin çoğalması, görünürlüklerinin artması ile belli bir kesimde oluşmaya başlayan korkuya, endişeye işaret etmektedir. Bu korkunun, endişenin üretildiği devasa bir kültür endüstrisi tezgâhı var ve bu tezgâh günden güne PR çalışmalarıyla reklamcılık, sinema ve pazarlama tekniklerini ustaca kullanarak seri halde İslam ve Müslümanlardan korkan, endişeye kapılan kitleler üretmektedir. Söz konusu korku ve endişeye gark olan kesimler arasında Türkiye’nin seküler çevrelerine işaret eden bu kavram, sosyal bilimcilere yerli İslamofobiklerin durumlarını anlamada da çok verimli imkanlar sağlamaktadır.

<sup>10</sup> Kaplan, “Cemaat Laikliğinin Eseridir”.

<sup>11</sup> Binnaz Toprak, “Endişeli Modernler’ ve ‘Sınırlayıcı Modernler’ Tanımlamaları Üzerine”, *Radikal Gazetesi*, 13 Aralık 2010.

Gülen hareketinin modernleri endişeye sürükleyen, İslamofobik kampanyanın tesirinde kalmasının tarihi, bizim endişeli modernlerin endişe etmeye başlamalarından çok daha eskilere dayanıyor. Dünyadaki Batı merkezli İslamofobia endüstrisine karşı argümanlar yetiştirme motivasyonu ile İslam'da reform ya da çarpıtma yoluna tevessül eden bu hareket, neredeyse Allah'ın sıfatlarında bile değişiklik yapacak derecede aşırı yorumlara meyletmiştir. Söz gelimi Allah'ın azabı, gazabı, muntakiyim olma sıfatlarını örtbas eden; rahmetini, merhametini vurgulayan çabalar; “gülen İslam”, “gülen Tanrı”, “merhametli Allah”, “Gül ve Rahmet Peygamberi” gibi vurgular, hep bu tarzda bir İslâmî, Müslümanlara şirin gösterme kompleksiyle ilgilidir.

Kısaca, bu kompleksin oryantalizmden İslamofobia'ya, Kemalist baskıcı anlayıştan endişeli modernlere kadar uzanan birçok nedeni sıralanabilir. Tüm bu korkulardan beslenen ve palazlanan uluslararası sistemin hassasiyetlerine riayet ederek, iç siyasette kendine alan açmak isteyen Gülen hareketi yıllardır, bu doğrultuda stratejiler geliştirmiş ve yayınlar yapmıştır. Bunu başarmaya çalışırken de uluslararası sistem ve iç siyasetin vesayetçi odakları nezdinde kendisine meşruiyet zeminleri oluşturma gayreti göstermiştir.

Paralel yapının, kendine meşru zemin elde etme takiyyesi, MİT turları hadisesinde olduğu üzere, DAESH Terör Örgütü üzerinden dünya sisteminde kendisine meşru alan üretme hokkabazlıklarına ve bu da Türkiye'yi uluslararası sisteme jurnallemeye kadar ileri gitmiştir. Bu örnek de gösteriyor ki İslam korkusu ve modernlerin endişelerinin ürettiği korku ikliminden beslenen entrikacı bir siyaset kurnazlığına fazlasıyla sahip olan FETÖ, bu durumu her fırsatta tepe tepe kullanmak istemektedir. Takiyeciliğin bu işlevselliğinden, endişeli modernler üzerinde medya kampanyaları ile şeriat korkusu, yaşam tarzına müdahale tehdidi ve çeşitli PR numaralarından yararlanılmak istenmiştir. Çünkü, bu korkular ve endişeler art niyetli odaklara uzun vadede çok kullanışlı hareket zeminleri oluşturmaktadır. Bugün Ortadoğu'daki aktörlerin bu endişe verici durumları taşeron örgütleri olan DAESH üzerinden nasıl lehlerine çevirdikleri somut olarak gözlemlenebilmektedir. FETÖ de, 28 Şubat döneminde Hizbullah algısı üzerinden palazlanan Türkiye'deki vesayet odakları sayesinde bu oyunları ustalıklı ve küresel çapta oynamayı fazlasıyla öğrenmişti. PKK bile, DAESH ve onun ürettiği korku üzerinden Ortadoğu'da kendisine hatırı sayılır bir ulusla-

rarası destek alabilmektedir. Binlerce insanın soykırımcısı katil Esed bile varlığının meşru zeminlerini Batıya karşı DAESŞ korkusu üzerine temellendirmektedir.

#### **2.4. Korkutanına Değil Merhametlisine İnanılan Bir Allah Düşüncesi**

Her şey, 'korkutan değil merhamet eden Allah'ı anlatım' dediklerinde başladı...". Böylece, herkesin taptığı bir tanrısı oldu. DAESŞ'inin elinde sadece gazabı olan, Gülen hareketinin hizmetlisinin elinde ise sadece bağışlayan bir Tanrı vardı. Kiminin tanrısı yeryüzüne uğramaz, kimininki yeryüzüne çakılı kalmış. Kimininki insanların suretinde ve bir yanılmaz, hata yapmaz bir şeyh, bir hocaefendi, kimininki ise insanlarla ilgisiz; bir gönül ezberi, kalbe hapsedilmiş, etkisi suretlere yansımaz. Tüm hiyerarşileri alaşağı eden küresel dünya, önce erkekle kadını eşitledi, sonra çocukları anne ile babayla eşitledi, yetmedi herkesi herkesle eşitledi. Görenle görmeyeni, bilenle bilmeyeni, köle ile efendiyi, hoca ile öğrenciyi, alimle cahili. En sonunda kulla Yaratanına sıra geldi. Bunu da Yaratanı kullarına benzeterek yapıyor.

Tüm hiyerarşiler, feodal döneme kadar geri gidilerek yeniden tesis edilmedikçe; Allah tasavvuru da asli kaynaklarına gidilerek yeniden oluşturulmadıkça, biz bu sonuçlarla daha çok karşılaşabiliriz. Aslıolan bu sonuçları doğuran nedenleri belirleyip onları kontrol etmektir.

Müslüman erkek ve bayanların üzerinde sakal, çarşaf ya da başörtüsü görme konusunda giderek artan bir olumsuz hassasiyet, İslami canlanışı yadırgama ya da fanatizme işaret olarak görmeye dair tutumlar ciddi İslamofobik belirtilerdir. Yıllarca gizli amaca ulaşmak için başörtüsü ve sakal tarzı İslâmî nişaneleri Gülen Hareketi özelinde de gördüğümüz gibi furuattan sayma tutumu, zamanla seküler nişanelerin nasıl bir içselleştirildiğini göstermektedir.

Seküler çevrelerde çevrelerde; İran, şeriat, cihat gibi kavramların nasıl bir infial yarattığı ortadadır. Bunlar karşısında hemen dünyayı "-Eyvah! El Kâide geliyor" diye ayağa kaldırıyorlar. "Gülümseyen İslam" ve "Gülen Tanrı" itikatları da giderek bu İslamofobik semptomlar nedeniyle kuvvetlenmektedir. Nedeni sorulduğunda "İslamofobi'ye karşı stratejidir bunlar" derler ama bir bakıma bu infialin sadece kendilerini korkuttuğunu fark etmemektedirler. Bu tür Takiyyeci dini gruplar, İslamofobia üzerinden İslam

dünyasını talan eden çevrelerde gerçek bir İslam korkusu olduğu zannı ve saflığıyla malzeme taşıdıklarından adeta habersizdir. Aslında, kendi imatları olan korkularının boyunduruğuna teslim olmuş tiplere dönüştüklerinden de haberleri yoktur. Yıllarca yerli oryantalistler üreten tezgâh, veya kültür endüstrisi, giderek bizim mahalleye de kurulmuş ve yeni mamulleri arasına endişeli islamofobikleri bizim haberimiz olmadan sokabilmiştir.

### ***2.5. Dinler Arası Diyalog ve Hoşgörü Söylemleriyle İnşa Edilen Kimliksizlik***

FETÖ yapılanmasına kendini kaptırmış bireylerin dinlerarası diyalog ve hoşgörü söylemleriyle yoğrulmuş ve yıllar sürecekt derecede kökleşmiş alışkanlıklarının zihin dünyalarında oluşturduğu tahribatlar saymakla bitmez. Bunlardan birincisi ve en önemlisi; bir FETÖ mensubunun zihin dünyasında Allah mefhumu, doksan dokuz isminden veya sıfatlarından bazılarının seçilerek diğerlerinin ayıklanarak oluşmasıdır. Söz gelimi, bu bireylerin inandıkları Allah; sadece merhamet sahibidir, azabı, gazabı şefkat tokadı şeklindedir. Ayrıca tüm hesapları büyük oranda bu dünyada görür ve ahirete intikal edecek bir cezası neredeyse yoktur. Allah'ın bu dünyada suçlu kullarından hesap sorması veya onların hesabını görmesi, dünyevi işlerinde onu başarılı ya da başarısız yapması şeklindedir...Bu yüzden Paralel Yapıda, dünyevi başarılar odaklı ve başarıyı kutsayan; cenneti hemen bu dünyada, cehennemi de hemen bu dünyada arzulayan bir dünyaperestliğe doğru bir itikat evrilmektedir. Protestan püritenliğinin de Batıdaki hikayesi böyle yazılmamış mıydı zaten?

Kelime-i Şehadetin “abduhu ve Rasuluhu” kısmını, dinler arası diyaloga feda eden bir yapının zihin dünyasında, Allah'ın bazı sıfatlarının yok sayılması olağan işlerdendir. Cemaatin yıllarca mensuplarına ve kamuoyuna ezberlettiği “gülen İslam”, “gülen Tanrı” ve “Rahmet Peygamberi” gibi anlayışları tipik bir müjde öğretisi ile yoğrulmuş Hıristiyanlık izleri taşır.

İkincisi; FETÖ mensubu bireylerde, öteki ile yerli yersiz girilen ve önemli her platformda vurgulanan diyalog ve hoşgörü söylemlerinin yıllara sâri pratiği ile bu yapının bireylerinde artık “öteki” diye bir algının kalmaması, dolayısıyla kimliksizliğin artık kırmızı çizgileri olmayan bir din algısıyla beraber yaşanmasına neden olmasıdır. Artık, Müslümanla Gayrimüslim;

kâfir ile mümin arasındaki ayrımın önemsenmediği bir zihin dünyasıyla karşılaşmaktayız. Dolayısıyla haram ile helalin de ortadan kalktığı, seküler bir değersizlik bunalımına doğru yürüyen bir din algısı ortaya çıkmaktadır.

Fethullah Gülen'in haçlı işgaline bile sempati ile bakan vaazının, cemaat bireylerinde hiçbir tepki üretmemesi, HDP, CHP ve PKK ile izahı imkânsız gibi görülen ittifakların cemaat bireylerince hemen kabul görmesinin ve meşruiyet kazanmasının arka planında bu yıllara sâri zihinsel hazırlığın inşa ettiği kimliksizliğin büyük rolü vardır. Bu durum, FETÖ mensubu bireylerin, 15 Temmuz sonrasında gerçeği görüp aydınlanacağı ve yapıyı terk edeceği gibi bir beklentiyi oldukça anlamsız göstermektedir. 17-25 Aralık, MİT Krizi ve 7 Haziran seçim sonuçları sonrasında PKK terörüne verilen destek anlamında gördüğümüz gibi, yapının içinde yıllarca bu zihinsel inşa ile yoğrulmuş ve pratik kazanmış bu bireyler, yapının tüm kirli ilişki ve hareket stratejilerini doğru, meşru ve anlamlı görmek konusunda oldukça katılmış bir perspektife sahipler ve bu perspektifin değişmesi yapının içinde kemikleşmiş bireylerde mümkün görünmemektedir.

FETÖ için kimliksizlik üreten dinamiklerin üçüncüsü de vatansızlık ideolojisine dönüşen yeni formasyonudur. İslam dünyası için, dünya sisteminin iki habis uru olan iki ülkenin yapının mensuplarıncaya gayet iştahlı bir şekilde “Güneyin sevilen ülkesi İsrail”, “Anavatan ABD ” olarak değerlendirilmesi kimliksizliğe ek olarak vatansızlık ideolojisi de üreten, ait oldukları topraklara ve millete dair hiçbir aidiyet bağı ve sempatisi hissetmeyen bu yapının, bireylerinde gerçekleştirdiği zihinsel deformasyon sürecinin sonuçlarıdır.

FETÖ bireylerindeki bu vatansızlık ve ümmete, millete yabancılaşma formasyonu örgütün özellikle, 28 Şubat sonrası dünyanın dört bir tarafına Türk okulları ile açılması ve yerelden çok artık küresel çapta amaçlar edinen bir yapıya dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu da neredeyse bir kuşak FETÖ üyesinin 20-25 yıllık bir tecrübe birikimi ile oluşmuştur. İlk yıllarında FETÖ, vatan, bayrak sevgisini, ülkenin bölünmez bütünlüğü, Türklük ve Türkçe ile ilgili söylemlerini kimse ile paylaşmayacak kadar sahipleniyorken şimdilerde bu söylemleri ve aidiyetleri sahiplenilen millete tanklarla, F16'larla, kurşunlarla cevap verecek kadar vatansızlaşma semptomları göstermekte, küresel kapitalist sistemin de çok gönüllü bir taşıyıcısı olarak işlev görmektedir.

FETÖ yapılanmasının kimliksizlik üreten dinamikleri sadece bu üç nokta ile sınırlı değildir. Bundan başka takiyye kültürünün örgütün varlık kazanmaya başladığı ilk yıllardan günümüze, büyük bir disiplinle uygulanması da kimliksizlik üreten faktörler arasındaki en önemli dinamiklerdendir. Bu takiyyeye ek olarak uygulanan makyavelist bir amaç-araç ilişkisi de bu dinamikler arasında sayılabilir.

Yapı içinde oluşan güç temerküzünün ürettiği hiyerarşik düzen ve bu düzenden kazanılan statüler, çıkarlar da FETÖ mensubu bireylerin kimliksizlik sorununun derinleşmesine ve bu yapı ile birlikte kazanılan olumsuz kimliğin güçlenmesine, dolayısıyla yapıdan kopuşun imkansızlaşmasına neden olmaktadır. Buna rağmen şu soru ya da sorun önümüzdeki on yıllar boyunca cevap ya da çözümünü bekleyecektir: “FETÖ Mensubu bireyler nasıl iyileştirilebilir?”

FETÖ Mensubu bireylerin bu alışkanlıklarla yoğrulmuş zihin dünyalarından Paralel Din algısını söküp çıkartmak çok zordur. Ciddi bir teolojik eğitim gerektirmektedir. İtikâdî olarak Müslüman kimdir? Sahih bir Allah mefhumu nasıl olmaktadır? Müslümanla gayrimüslim arasında nasıl bir derin ayrım, fark vardır? İslam ümmeti kimdir ve önemi nedir? gibi temel sorularla başlayan ve bu bireylerde derinleşmiş kimliksizlik ve değersizlik fikrini iyileştirecek bir kimlik ve değerler eğitiminin de izlemesi gerekir.

## SONUÇ

Paralel Yapının mensuplarının dünya ve ahiret anlayışı başarı temeli üzerine kurulu sapkın bir teolojiden besleniyor. Gülen Hareketinin mensupları, bir olayda başarılı olurlarsa “Allah bize yardım etti.” başarısız olurlarsa “Allah şefkat tokadı attı.” şeklinde durumlarını izah ediyorlar. Bu yönleriyle de cennetin de cehennem de bu dünyada olduğuna inanan püriten Protestan ahlakın temsilcileri gibidirler. Yıllarca “Kalp Gözü” ve “Sır Kapısı” tarzı programlarla eğitildiler. Ahiret, hesap günü mahşer kıyamet hepsi bu dünyada yaşıyordu o programlarda.

Dünyaya, dünyevi başarılarla iktidara kilitlenmiş dünyaya çakılmış bir dünyaperestlik, cemaat bireylerinin tüm fertlerinin iliklerine kadar sinmiş vaziyettedir artık. Hesap gününe ertelenecek bir dertleri yok, hemen burada bu dünyada isterler hesabı. Çünkü ahiret yok, kalmamış itikatlarında.

Bedeni Müslüman; özü, itikadı Protestan Hıristiyan olan bireylerle karşı karşıyayız ki Mesihleri belli. Dinler arası diyaloglara önem vermeleri de bu yüzden, çünkü dinler arasında fark göremeyecek kadar körleşmişlerdir.

Zeki, zengin, başarılı tiplerle irtibatlı olmaları, muhabbetlerinin derin olması, onları Allah'ın sevgili kulları görmeleriyle de ilgilidir. Protestanlar, iyi, zengin, başarılı olmalarını Allah'ın üzerlerindeki laneti kaldırmasının bir göstergesi sayarlar. Bunlar da başarılı olduklarında, iyi halli, zeki ve zengin olduklarında ancak, Allah'ın sevgili kulları olacaklarını düşünmektedirler. Fakire, ezilmiş, mazluma ilgisizlikleri, sevgisizlikleri, merhametsizlikleri bundandır. "Allah'ın iyi kulları olsalar, bu hallerde olmazlar" düşüncesi, bilinçaltlarına işlemiştir. Püriten ahlakın, Protestan anlayışın, bilinçaltına yedirildiği tuhaf bir hastalıklı grupta ve yılların bunlarda bıraktığı hasarla da yüzleşmeliyiz ki, bunun tabanı, ortası, tavanı da aynı durumdadır.

Lakin sosyolojik bir realitedir ki, içtimai gruplarda daima ezilen veya hizmet kölesi edinilen tabakalar birgün kandırıldıklarını anladıklarında o zaman da tersinden yani olumlu bir uyanış hareketi başlayabilmektedir. Bu nedenle daima grup tabanlarına daha bir ümitle yaklaşılmakta; bunlar adeta kandırılan ibadet tabanı olarak telakki edilmektedir. Tedaviye de bu noktadan başlanabilir.

Kısacası; artık Gülen Hareketi, ahiret inancı olmayan, tanrısı başarı olan ve bunun için de her tür kılığa Makyavelizme rahmet okutturacak tarzda girebilen, takıyyeyi sözde amansız düşmanı olduğu Şia'dan bir itikat ilkesi olarak devralmış dünyaperest bir harekettir. Şia'dan sadece bunu değil, geleneksel Emevî karşıtlığı söylemini de son zamanlarda devralmış, Yezit karşıtlığını retorğinde sıkça kullanmaya başlayan ve mut'aya, sözde amansız düşmanlık beslerken, her tür grup ve klikle, terör örgütüyle, CIA ve Mossad'la, siyasal partilerle(CHP-HDP'yle) mut'a yapmaktan geri kalmayan, amaca götüreceği her yol ve ilişkiyi mubah gören, helali ve haramı olmayan bir harekettir.



### KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin. (2014), “Öncesi ve Sonrasıyla 17-25 Aralık-Neye Himmet Neye Hizmet”, Tezkire Yayınları, Ankara
- Eraslan, Sibel.(2013), “Cemaat ve AK Parti çatışmasında hakem kim olacak?”, *Star Gazetesi*, 6 Aralık
- Eyüpoğlu, Osman (2016), “Kur’an’da İtaat Kavramının Sosyal Psikolojik Tahlili”, İz Basma, Bişkek
- Kaplan, Hilal. (2014), “Cemaat Laikliğin Eseridir”, *Yenişafak Gazetesi*, 2 Şubat
- Kaplan, Hilal. (2014), “Gülen Camiası Nurcu Mudur?”, *Yenişafak Gazetesi*, 24 Şubat
- Kaplan, Hilal. (2016), “Gülen’in Kemalistlere Uzattığı el”, *Sabah Gazetesi*, 2 Ağustos
- Karabaşoğlu, Metin. (2013), “Bediüzzaman İslamcı mıydı?”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Bildirileri Kitabı* içinde. Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul
- Toprak, Binnaz. (2010), “Endişeli Modernler’ ve ‘Sınırlayıcı Modernler’ tanımlamaları üzerine”. *Radikal Gazetesi*, 13 Aralık
- Yavuz, M. Hakan.(2004), “Neo Nurcular: Gülen Hareketi”. *İslamcılık Derlemesi*, s. 270-295, İstanbul: İletişim Yayınları,
- Yavuz, M. Hakan. (2004), “Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk”. *İslamcılık Derlemesi*, s.264-270, İletişim Yayınları, İstanbul
- <http://kuran.diyadin.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1266/31-ayet-tefsiri> Erişim Tarihi:20 /05/2017

#### Kısaltmalar:

**FETÖ:** Fethullahçı Terör Örgütü

**PYH:** Paralel Yapı Hareketi

**PDY:** Paralel Devlet Yapılanması

**MGK:** Milli Güvenlik Kurulu

**RNK:** Risalei Nur Külliyyatı



## İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN TEK CİNSİYETLİ EĞİTİM MODELİNE BAKIŞI (SİİRT ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

İlyas Erpay\*  
Necati Sümer\*\*

### Öz

Bu çalışma Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yapılmıştır. Amaç, tek cinsiyetli eğitim modelinin ilahiyat öğrencileri tarafından nasıl görüldüğüdür. Basit tesadüfi örnekleme yöntemi ile fakülte öğrencileri arasında rastgele farklı sınıflardan örneklemler alınmıştır. Buna göre Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri çoğunlukla tek cinsiyetli eğitim modelinden yana olduklarını ifade etmişlerdir. Bu modelin fakülte öğrencileri açısından yararları olduğu gibi sınırlılıkları da tespit edilmiştir. Fakat genel görüş, karma eğitimin tek cinsiyetli eğitim modeline göre sınırlılıklarının daha fazla olduğu yönündedir. Tek cinsiyetli eğitim modelinin öğrencilerin akademik, duygusal ve kişilik gelişimine katkısı anlamlı bir veri sunmamakla birlikte öğrencilerin kendilerini bu modelde daha rahat ifade ettikleri bir gerçek olarak ortaya çıkmıştır. Tek cinsiyetli veya karma modelin öğrencilerin psiko-sosyal gelişimi ve akademik başarısına katkısını ölçme anlamında Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneğinde yapılması alanında özgün sayılabilecek bir çalışma giri-

\* Dr. Öğrt. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, ilyaserpay@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-2350-6998

\*\* Dr. Öğrt. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, necatisu-merr@gmail.com, orcid.org/0000-0002-7875-667

şimidir. Bu çalışma ile hem Siirt hem de ilahiyat fakültelerinin tek cinsiyetli modele bakış açısı bir ölçüde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

*Anahtar Kelimeler:*

*Din Eğitimi, İlahiyat, Eğitim, Karma Model, Tek Cins Model, Siirt.*

*Abstract*

*A Study of The Faculty of Theology View to One-Sex Education Model (Siirt University Example)*

This study was carried out on the students of the Faculty of Theology of Siirt University. The aim is to see how the one-sexed education model is seen by the students of theology. In the questionnaire, cross-analysis evaluation technique was used to evaluate the data. According to this, the students of the Faculty of Theology of Siirt University stated that they were in favor of a one-sex education model. This model has benefits for faculty students as well as their limitations. However, the general view is that the mixed education is more limited than the one sex education model. Although the contribution of single gender education model to students' academic, emotional and personality development does not provide any meaningful data, it has emerged as a fact that students express themselves more easily in this model. It is a study initiative that can be considered as original in the field of the study of the Faculty of Theology of Siirt University in terms of measuring the contribution of single-sex or mixed model to students' psychosocial development and academic success. With this study, the point of view of both Siirt and theology faculties to the single-sex model was tried to be revealed.

*Keywords:*

*Religion Education, Theology, Education, Mixed Model, One-sex Education Model, Siirt.*

## **GİRİŞ**

**S**on yıllarda ülkemizde ilahiyat fakültelerinde ve imam hatip okullarında erkeklerin ve kadınların eğitimde karma ve tek cinsiyete dayalı eğitim modelleri tartışılır hale gelmiştir. Bu iki cins arasında fiziksel, zihinsel, duygusal ve kişisel özellikler bakımından farklılık vardır.<sup>1</sup> Ayrıca, öğrenme stratejilerini belirleyen unsurlardan birisi de cinsiyettir. Sosyal bilgiler

<sup>1</sup> Dilek Gençtanırım, *Eğitim Psikolojisi*, Edt. Şerife Işık 4. Baskı, (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 271-279.

dersinde öğrenme stratejileri üzerinde yapılan bir araştırmaya göre erkek öğrencilere göre kız öğrenciler daha fazla öğrenme stratejisi kullandıkları ortaya konmuştur.<sup>2</sup> Eğitim modelleri her iki cinsin bu farklılıklarını dikkate alarak oluşturulmuştur. Bu modellerin birbirine göre yararları ve sınırlılıkları vardır. Hangi modelin daha ideal olduğu yapılan çalışmalarda farklılık göstermektedir. Bu modeller dünyanın farklı ülkelerinde siyasi erkin yönetsel anlayışına göre değişebilmektedir. Ülkelerin yönetim biçimleri, ekonomik durumları ve eğitime bakış açıları hangi modelin uygulanacağına dönük bir bakış açısı sunmaktadır.<sup>3</sup>

Türkiye’de eğitim modeli ilk, orta dereceli okullarda ve yükseköğretimde farklılık arz eden bir görünüm sergilemektedir. Çalışmanın alanı bağlamında yükseköğretimde ilahiyat fakültelerinde hem karma hem de tek cinsiyetli eğitim modeli uygulanmaktadır. Bu modeller fakülterlere göre farklılık göstermektedir<sup>4</sup>

Tek cinsiyetli eğitim modelini uygulayan fakültelerden biri de Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesidir. 2011 yılında kurulan Siirt İlahiyat Fakültesi eğitim öğretime başladığı günden beri tek cinsiyetli eğitim modelini uygulamaktadır. Uygulanan bu modelin karma modele göre çeşitli avantajları ve dezavantajları vardır. Öğrencilerin kendilerini hangi sınıf modelinde akademik, sosyal ve duygusal yönden rahat hissettikleri eğitimin kalitesi açısından önemli bir problemdir. Dolayısıyla bu çalışmada Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örnekleminde öğrencilerinin tek cinsiyetli eğitime bakışları ele alınmaktadır. Siirt İlahiyat öğrencilerin kendilerini akademik, sosyal ve duygusal yönden tek cinsiyetli eğitim sınıflarında nasıl hissettiği bu çalışma açısından önemli bir sorunsaldır. Bu bağlamda fakültede tek cinsiyetli modele bakış açısını ortaya koymak için anket çalışması yapılmıştır.

Karma eğitim, erkek ve kız öğrencilerinin aynı okulda ve sınıfta eğitim öğretim gördükleri modeldir. Erkek ve kız öğrencilerin aynı okulda fark-

<sup>2</sup> Özkal, N., Çetingöz, D., Akademik Başarı, Cinsiyet, Tutum ve Öğrenme Stratejilerinin Kullanımı, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, Sayı 46, ss:266, 2006.

<sup>3</sup> Halit Ev, *Din Eğitimi*, Edt. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, 4. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 281-286.

<sup>4</sup> Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’nin Din Eğitimi*, 3. Baskı, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 135-153.

lı sınıflarda veya farklı okullarda farklı sınıflarda eğitim gördükleri model ise tek cinsiyetli eğitim modelidir. Türkiye’de milli eğitim kanunları çerçevesinde bazı durumlarda tek cinsiyetli eğitim sistemine onay verilmiştir. Türkiye’de Mili Eğitim Bakanlığı kanunlarda karma eğitimle ilgili kavrama yer vermiştir. Buna göre 1739 sayılı Mili Eğitim Temel Kanunu’nda karma eğitim hangi şartlarda olacağı ifade edilmiştir.

“2. Bölüm Madde 15 – Okullarda kız ve erkek karma eğitim yapılması esastır. Ancak eğitimin türüne, imkân ve zorunluluklara göre bazı okullar yalnızca kız veya yalnızca erkek öğrencilere ayrılabilir.”<sup>5</sup>

Bu maddeden anlaşılacağı üzere kanunlar karma eğitimin esas olduğu fakat zorunlu hallerde bazı okullarda tek cins eğitim sınıflarının oluşturulabileceğine yönelik açık kapı bırakmaktadır. Bu çerçevede gerek orta-öğretimde gerekse de yükseköğretimde karma sınıf modeli uygulanmakla birlikte tek cins eğitim modelinin de giderek yaygınlık kazandığı gözlemlenmektedir.

İlahiyat fakültelerindeki din eğitimi ile ilgili yapılan birçok bilimsel çalışmalarda karma eğitim ve tek cins eğitim konusu, genellikle alt konu olarak irdelenmiştir. Bu çalışmaların öncüleri Erdoğan Fırat’ın “Bir Eğitim Problemi olarak cinsiyet eğitimi”<sup>6</sup>, yine Fırat’ın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasında yapmış olduğu “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular”<sup>7</sup> başlıklı çalışmasındaki bulgular seksenli yıllarda bir kısım ilahiyat öğrencilerinin karma eğitim taraftarı olmadıklarını göstermiştir. “İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin problemleri –Dicle Üniversitesi örneği” başlıklı Ejder Okumuş’un<sup>8</sup> (2007) çalışmasında, ilahiyat fakültesinde kız-erkek ilişkilerinin gelişmekte olduğunu belirtenler oranı %24,4 iken, kız-erkek birbiriyle arkadaşlık kurmak istemekte, ama çevrenin buna engel olduğunu düşünenler oranı ise %43,9’dur. İki binli yıllarda, kız ve erkek öğrenciler arası ilişkilerin kolay ve

<sup>5</sup> <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf> Erişim (23-09-2018).

<sup>6</sup> Erdoğan Fırat, Bir Eğitim Problemi Olarak Cinsiyet Eğitimi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 3, s. 19-28.

<sup>7</sup> Erdoğan Fırat, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 6, s. 17-42.

<sup>8</sup> Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği–”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007): 72.

rahat olması gerektiğini savundukları ve buna engel çevre baskısından şikayet ettikleri görülmektedir. Recep Uçar'ın (2017) "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)"<sup>9</sup> başlıklı çalışmasında ise kız-erkek karışık bir sınıf ortamı istemeyen öğrenci kitlesi olduğu, karma eğitimin bazı öğrencilerde çekinmeye neden olduğu ve bazı öğrencilerin derse katılmama nedeni olarak karma eğitimi gösterdikleri tespit edilmiştir. Yine Ali Özenç'in (2017) "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)"<sup>10</sup> başlıklı çalışmasında öğrencilerin % 27'si karma eğitime devam edilmesi gerektiğini, % 57,3'ü eğitimin kız-erkek ayrı verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu bakımdan çalışmamız kendi alanında özgün ve öncü niteliktedir. Çünkü tek cinsiyetli eğitim modelini derinlemesine ve diğer çalışmalardan farklı olarak ele almıştır.

## 1. METODOLOJİ

Öğrencilerin ilahiyat fakültelerinde tek cinsiyetli eğitim uygulamasına yönelik görüşleriyle ilgili bilgi edinmek amacı ile "Basit Tesadüfi Örneklem" yöntemi<sup>11</sup> kullanılarak hazırlanan bu çalışma, 2016-2017 öğretim yılı içerisinde tek cinsiyetli eğitim modelini uygulayan fakültelerden olan Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine uygulanmıştır.

### 1.1. Problem

Eğitimde müfredatlar ve uygulamalar, genellikle öğrencilerin görüşleri dikkate alınmadan yetkili merciler tarafından doğrudan faaliyete geçirilmektedir. Öğrencilerin bu tür uygulamaları isteyip istemedikleri genellikle önemsenmeden, yeterli bilimsel çalışmalar yapılmadan veya yapılan çalış-

<sup>9</sup> Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (27 Aralık 2017): 97-170.

<sup>10</sup> Ali Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)", *International Journal of Kurdish Studies* 3/January (2017): 1-30.

<sup>11</sup> **Basit tesadüfi Örneklem Yöntemi:** Basit tesadüfi yöntemde örnekleme oluşturan her elemanın örneğe girme şansı eşittir (Büyüköztürk, 2012: 6).

malar dikkate alınmadan doğrudan uygulamaya konulmaktadır. Bu doğrultuda alınan kararlar, öğrenci merkezli olmadığından başarısız sonuçlar doğurabilmektedir. İlahiyat fakültelerinin geçmişine bakıldığında genellikle ilk yıllarda uygulanan eğitimin karma veya tek cinsiyetli oluşu, öğrencilerin kararına bağlı değildi. Bugünkü uygulama da bundan farklı değildir.

Mevcut durumda ilahiyat fakültelerinin çoğunluğunda karma eğitim yapılırken Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneğinde olduğu gibi 20 ilahiyat fakültelerinde tek cins eğitim yapılmaya başlanmıştır. Yapılan çalışmalara bakıldığında tek cins eğitim modeli uygulanan İlahiyat öğrencilerinin karma ve tek cins eğitim modeline karşı tutumlarını ölçek üzerinde inceleyen bir araştırma bulunmamaktadır. Bu amaçla yapılan çalışmada, tek cins eğitim modeli uygulanan ilahiyat öğrencilerinin, tek cins eğitime karşı olumlu veya olumsuz tutumları; tek cins eğitimin derslere, sınıf ortamına ve sosyalleşme üzerindeki muhtemel etkilerine yansımaları problem edinmektedir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin problemleri, aldıkları eğitimle ilgili memnuniyet durumları, beklentileri gibi konularda bir dizi araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların bazılarında kısmi olarak karma eğitimin sorun olduğu konusuna değinilmiştir. Erdoğan Fırat, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eğitimle ilgili problemlerini tespit etmek için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 1981 yılında ve Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesinde 1986 yılında bir araştırma yapmıştır. Buna göre Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrencilerin %10'undan fazlası, Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesinde ise kız ve erkek öğrencilerin %5'i bir arada eğitim görmeyen sakıncalı olduğunu ifade etmiştir. Araştırmaya göre aynı orandaki öğrenciler yine ayrı sınıf, ayrı Kur'an hocası, ayrı yemekhane, ayrı kantin talebinde bulduklarını beyan etmişlerdir.<sup>12</sup>

Ejder Okumuş, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin problemlerini irdelediği çalışmasında, kız-erkek öğrenciler arasındaki ilişki düzeyini ele almıştır.<sup>13</sup> Recep Uçar, 2015-2016 eğitim-öğretim yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Lisans Programı ve DKAB programı öğrencilerine yaptığı çalışmada öğrencilerin profili, akademik eğilimleri ve aldıkları eğitime ilişkin bir mem-

<sup>12</sup> Erdoğan Fırat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VI, ss. 35, 1989.

<sup>13</sup> Ejder, Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri – Dicle Üniversitesi Örneği-" *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13), 2007.



nuniyet anket çalışması yapmıştır. Araştırmada karma sınıf ortamı istemeyen bir öğrenci grubu çekingenlik ve derse rahat bir şekilde katılamama gibi nedenlerle tek cinsiyetli eğitim taraftarı olduklarını vurgulamışlardır.<sup>14</sup>

Bu tür çalışmalar ışığında makalede Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri bağlamında tek cinsiyetli eğitim gören öğrencilerin karma ve tek cinsiyetli eğitim modeline bakışları ele alınacaktır.

### **1.2. Araştırmanın Hipotezleri**

Çalışmamızın hipotezleri şu öncüllerden oluşmaktadır:

$H_0$  “Öğrenciler, karma eğitim modeli taraftarıdır.”

$H_1$  “İmam hatip mezunu veya medrese eğitimi almış öğrenciler karma eğitim modelinden yana değildir.”

$H_2$  “Tek cins eğitim modelinin akademik başarıya olumlu etkisi olduğunu düşünen öğrenciler, ilahiyat fakültelerinde tek cins eğitim modeli uygulanması taraftarıdır.”

$H_3$  “Tek cins eğitim modelinde karşı cins öğrencilerle iletişimde problem yaşayan öğrenciler, ilahiyat fakültelerinde karma eğitimden yanadırlar.”

$H_4$  “Öğrencilerin Siirt üniversitesi İlahiyat fakültesini tercih etmelerinin nedeni tek cins eğitim modelinin uygulanması değil bölgesel yakınlıktır.”

### **1.3. Ana Kütle ve Örneklem**

Araştırmanın ana kütlelerini Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016-2017 eğitim-öğretim yılında okuyan 1, 2, 3 ve 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Bu sınıflardaki toplam 895 öğrenci arasından basit tesadüf örnekleme yöntemi ile 167 öğrenciye anket yapılmıştır.

### **1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi**

Araştırmada veri toplama yöntemi olarak anket tekniği kullanılmıştır. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ilahiyat fakültelerinde uygulanmakta olan tek cins eğitim modeline yönelik bakış açlarına ilişkin

<sup>14</sup> Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), p. 156, 2017.

veri toplamak amacı ile ankette çoktan seçmeli 16, açık uçlu 2 soru sorulmuştur. Ankete 167 öğrenci katılmış ancak anket formunu geri vermemesi sebebiyle 4 öğrencinin anketi değerlendirilmeye alınmamıştır. Anket iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öğrencilerin genel ve sosyal durumlarını belirlemeye yönelik 7 soru yer almaktadır. İkinci bölümde ise öğrencilerin tek cins eğitim modeline yönelik görüşleriyle ilgili bilgi edinebilmek amacı ile 11 soru sorulmuştur. Elde edilen ham veriler bilgisayar ortamında SPSS 20 istatistik analiz programında değerlendirilmiştir. İstatistiki analizlerde ankete katılanlar hakkındaki bilgi formundan elde edilen verilerin dağılımına bakmak için betimsel istatistik olan frekans dağılımı (yüzde%) analizi tekniği, değişkenler arasındaki ilişkiyi görmek amacı ile çapraz tablo analizi (crosstabs) ve son olarak değişkenler arasındaki ilişkinin anlamlılığını analiz edebilmek amacı ile de ki-kare ( $\chi^2$ ) analizi kullanılmıştır.

## 2. BULGULAR

Araştırmada elde edilen bulgular dört başlık altında ele alınabilir. Bunlar öğrencilerin genel durumlarına ilişkin değerlendirme, öğrencilerin tek cinsiyetli eğitim modeline bakışına ilişkin değerlendirme, değişkenler arasındaki ilişkilerin değerlendirilme ve hipotezleri değerlendirme şeklindedir.

### 2.1. Öğrencilerin Genel Durumuna İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi

Bu başlıkta araştırmaya katılan öğrencilerin yaş, cinsiyet, mezun olduğu okul, ailenin gelir durumu, yaşadığı yer gibi genel ve sosyal durumları belirlemeye yönelik çeşitli sorular yer almaktadır. Elde edilen bulgulara aşağıda yer verilmiştir.

**Tablo 1. Öğrencilerin Cinsiyete Göre Dağılımı**

Cinsiyetiniz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Kadın	87	53,4
Erkek	76	46,6
Toplam	163	100,0

Katılımcıların cinsiyete göre dağılımı incelendiğinde; %53,4'ü kadın, %46,6'sı erkek öğrenciler oluşmaktadır.

**Tablo 2. Öğrencilerin Mevcut Durumda Okumakta Olduğu Sınıf**

Sınıfınız?	Kişi Sayısı	Yüzde
1.sınıf	38	23,3
2.sınıf	45	27,6
3.sınıf	45	27,6
4.sınıf	35	21,5
Toplam	163	100,0

Çalışmaya katılan öğrencilerin %23,3'ü 1. sınıfta, %27,6'sı 2. sınıfta, %27,6'sı 3. sınıfta, %21,5'ini ise 4. Sınıfta okumaktadır. Bu tablo deneklerin oransal olarak birbirine yakın olduğunu göstermektedir.

**Tablo 3. Öğrencilerin Mezun Olduğu Lise Türü**

Mezun olduğunuz lise türü hangisidir?	Kişi Sayısı	Yüzde
İmam Hatip	109	66,9
Düz Lise	40	24,5
Açık Öğretim	14	8,6
Toplam	163	100,0

Öğrencilerin mezun olduğu lise türüne bakıldığında %66,9'u İmam Hatip Lisesi, %24,5 ile Düz Lise ve %8,6'sı Açık Öğretim Lisesinde öğrenim gördükleri görülmektedir. Oranlar katılımcıların büyük çoğunluğunun İmam Hatip Lisesinden ilahiyat fakültesine geldiklerini ortaya koymaktadır.

**Tablo 4. Öğrencilerin Aileleri ile Birlikte Yaşadığı Bölge**

Ailenizle birlikte yaşadığınız coğrafi bölge hangisidir?	Kişi Sayısı	Yüzde
Güneydoğu	110	67,5
Karadeniz	4	2,5
İç Anadolu	7	4,3
Doğu Anadolu	13	8,0
Ege	5	3,1
Marmara	6	3,7
Akdeniz	18	11,0
Toplam	163	100,0

Öğrencilerin ailesi ile yaşamakta olduğu bölgeye bakıldığında, araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre %67,5 Güneydoğu Anadolu Bölgesi, %11 Akdeniz Bölgesi ve %8'nin ise Doğu Anadolu Bölgesi olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesini çoğunlukla Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşayan öğrenciler tercih etmekte iken; %2,5 ile en az Karadeniz Bölgesi'nden öğrenciler tercih etmektedir. Fakültenin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki öğrenciler tarafından tercih edilmesinin en önemli sebebi bölgesel yakınlık olarak değerlendirilebilir. Fakültenin diğer bölgelerdeki öğrenciler tarafından az tercih edilmesinin sebebi psikolojik, sosyal, kültürel ve terör gibi özel sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir. Bir diğer etmen ise şehrin sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi olarak görebilir. Kalkınma Bakanlığının yapmış olduğu "İllerin ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırmasına (SEGE-2011)" göre Siirt 81 il içerisinde 77. Sıradadır. Bu durum sosyo-ekonomik sebeplerin tercihte önemli bir etki olduğu savını güçlendirmektedir.<sup>15</sup>

**Tablo 5. Öğrencilerin Aileleri ile Birlikte Yaşadığı Yerleşim Birimi**

Aileniz ile birlikte yaşadığınız yerleşim birimi?	Kişi Sayısı	Yüzde
Şehir Merkezi	88	54,0
İlçe Merkezi	46	28,2
Köy	29	17,8
Toplam	163	100,0

Araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre öğrencilerin %54'ü ailesi ile birlikte şehir merkezlerinde, %28,2'si ilçe merkezlerinde, %17'8'i ise köyde yaşamaktadır. Siirt İlahiyat'ı tercih edenlerin çoğunluğunun şehirlerden geldiği gözlemlenmektedir.

<sup>15</sup> T.C. Kalkınma Bakanlığı, İllerin ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırmasına (SEGE-2011) <http://www3.kalkinma.gov.tr/PortalDesign/PortalControls/WebContentGosterim.aspx?Enc=51C9D1B02086EAFB13C239EE2D6723BE>.

**Tablo 6. Öğrenci Ailelerinin Gelir Durumu**

Ailenizin aylık gelir durumu?	Kişi Sayısı	Yüzde
0-1603 TL	77	47,2
1604-3000 TL	60	36,8
3000+	26	16,0
Total	163	100,0

Öğrenci ailelerinin gelir durumu incelendiğinde; %47,2'sinin asgari ücret ve altı, %36,8'nin 1604-3000 TL arasında, %16'sının ise 3000 TL ve üzeri olduğu görülmektedir. Bu bulgulara göre Siirt İlahiyat Fakültesi Öğrenci ailelerinin genel olarak çok düşük gelir grubunda yer aldıkları söylenebilir.

**Tablo 7. Öğrencilerin Medreselerde veya Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kuran Kursu'nda Eğitim Alma Durumu**

Medrese ya da Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kuran Kursu'nda eğitim aldınız mı?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	54	33,1
Hayır	109	66,9
Toplam	163	100,0

Bu soruya verilen cevaplara bakıldığında öğrencilerin %33,1'i eğitim aldıklarını %66,9'u ise bu kurumlarda eğitim almadıklarını ifade etmiştir. Buna göre eğitim almayanların oranı daha yüksektir.

## **2.2. Öğrencilerin Tek Cinsiyetli Eğitim Modeline Bakışına İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi**

Araştırmanın bu başlığında öğrencilerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde uygulanmakta olan tek cinsiyetli eğitim programında kendilerini akademik, sosyal ve duygusal yönden nasıl hissettiklerine yönelik soruların analizine yer verilmiştir.

**Tablo 8. Öğrencilerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni Tercih Etmelerinde Tek Cins Eğitim Modeli Uygulanmasının Etkisi**

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tercih etmenizde üniversitemizde tek tip eğitim modeli uygulanması bir etkisi var mıdır?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	22	13,5
Hayır	133	81,6
Kısmen	8	4,9
Toplam	163	100,0

Araştırma sonucu ulaşılan bulgulara göre öğrencilerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tercih etmelerinde tek cinsiyetli eğitim modelinin %81,6 oranında etkisinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Tek cins eğitim modelinin, %13,5 oranında öğrencinin tercih sebebi olduğu, %4,9 oranında öğrenci için ise kısmen etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Tablo 9. Tek Cins Eğitim Modelinin Kişilik Gelişimine Katkısı**

Sizce tek cins eğitim modelinin kişilik gelişimine ne tür katkısı vardır?	Kişi Sayısı	Yüzde
Olumlu	43	26,4
Olumsuz	60	36,8
Etkilemez	60	36,8
Toplam	163	100,0

Katılımcılar, tek cins eğitim modelinin kişilik gelişimine katkısının %26,4 oranında olumlu, %36,8 oranında olumsuz, %36,8 oranında ise nötr olduğunu belirtmişlerdir.

**Tablo 10. Tek Cins Eğitim Modelinin Akademik Başarı Üzerinde Yaratması Beklenen Olumlu Etki Durumu**

Tek cins eğitim modelinin akademik başarınız üzerinde olumlu etki yarattığını düşünüyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	56	34,4
Hayır	79	48,5
Kısmen	28	17,2
Toplam	163	100,0

Araştırma kapsamında tek cins eğitim modelinin akademik başarı üzerinde olumlu etki yaratıp yaratmadığı öğrencilere sorulmuştur. Buna göre %34,4 oranında öğrenci olumlu etki yarattığı, %48,5 öğrenci ise hayır cevabını vererek akademik başarıları üzerinde olumlu bir etki yaratmadığını söylemişlerdir. Ayrıca %17,2 oranındaki katılımcı ise tek cins eğitim modelinin kısmen akademik başarıları üzerinde olumlu etki yarattığını belirtmişlerdir.

**Tablo 11. Tek Cins Eğitim Modelinde Öğrencilerin Sınıf İçerisinde Kendilerini Daha Rahat İfade Edebilme Durumu**

Tek cins eğitim modelinde sınıf içerisinde kendinizi rahatça ifade edebiliyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	113	69,3
Hayır	22	13,5
Kısmen	28	17,2
Toplam	163	100,0

Katılımcı öğrencilerin %69,3'ü tek cins eğitim modeli nedeni ile sınıf içerisinde kendilerini rahat hissettiğini, %17,2'si kısmen rahat ifade edebildiğini belirtmiştir. %13,5 oranındaki katılımcı ise tek cins eğitim modeli sınıf ortamında kendilerini rahat ifade etmediğini vurgulamıştır. Tek cins eğitim modelinde sınıf içerisinde kendisini rahatça ifade edebilen öğrencilerin %70,1'ini kadın, %68,4'ünü ise erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Bu bağlamda tek cins eğitim modelinin, sınıf içerisinde genel olarak öğrencilerin kendilerini daha rahat ifade edebilmelerine olanak sağladığını söylemek mümkündür.

**Tablo 12. Tek Cins Eğitim Modelinin Öğrencilerin Özgüveni Üzerinde Yarattığı Olumlu Etki Durumu**

Size göre tek cins eğitim modelinin özgüveniniz üzerinde olumlu etkisi var mıdır?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	51	31,3
Hayır	88	54,0
Kısmen	24	14,7
Toplam	163	100,0

Araştırma kapsamında katılımcı öğrencilere “Tek cins eğitim modeli özgüveniniz üzerinde olumlu etki yaratmakta mıdır?” sorusu sorulmuş, buna göre öğrencilerin %31,3 özgüvenleri üzerinde olumlu katkısı olduğunu, %54 oranında öğrenci olumlu katkısı olmadığını %14,7 oranında öğrenci ise kısmen olumlu katkısı olduğunu ifade etmiştir.

**Tablo 13. Öğrencilerin Karşı Cins Öğrencilerle Dersle İlgili Doküman Alışverişinde Bulunma Durumu**

Karşı cins öğrencilerle dersle ilgili doküman alışverişinde bulunuyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	34	20,9
Hayır	101	62,0
Kısmen	28	17,2
Toplam	163	100,0

Öğrenciler arasındaki bilgi alışverişini ölçmek için katılımcılara “Karşı cins öğrencilerle dersle ilgili doküman alışverişinde bulunuyor musunuz?” sorusu sorulmuş, buna göre öğrencilerin %62’si karşı cins öğrencilerle dersle ilgili doküman alışverişinde bulunmazken, %20,9’u doküman alışverişinde bulunmakta, %17,2’si ise kısmen bulunmaktadır.



**Tablo 14. Öğrencilerin Karşı Cins Öğrencilerle Ders Dışında Herhangi Bir Sosyal Etkinlik Yapma Durumu**

Karşı cins öğrencilerle ders dışında herhangi bir sosyal etkinliğiniz var mı?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	25	15,3
Hayır	109	66,9
Kısmen	29	17,8
Toplam	163	100,0

Öğrenciler arasındaki sosyal etkinlikleri gözlemlemek için “Karşı cins öğrencilerle ders dışında herhangi bir sosyal etkinliğiniz var mı?” sorusu sorulmuştur. Buna göre öğrencilerin %66,9’u ders dışında karşı cins öğrencilerle herhangi bir sosyal etkinlik gerçekleştirmediğini, %15,3’ü herhangi bir sosyal etkinlik gerçekleştirdiğini ve %17,8 oranında öğrenci ise ders dışında kısmen karşı cins öğrencilerle sosyal bir etkinlik gerçekleştirdiğini ifade etmiştir.

Araştırmaya göre karşı cins öğrenciler ile ders dışında herhangi bir sosyal etkinlik yapan öğrencilerin oranı %16,1 kadın, %14,5’ini ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Ders dışında karşı cinsle herhangi bir sosyal aktivite yapmayan öğrencilerin %67,8’ini kadın, %65,8’inin erkek öğrenciler oluşturmaktadır, ders dışında karşı cinsle kısmen de olsa herhangi bir sosyal etkinlik yapan öğrencilerin %16,1’ini kadın, %19,7’sini ise erkek öğrenciler oluşturmaktadır.

**Tablo 15. Öğrencilerin Tek Cins Eğitim Modelinde Karşı Cinsle İletişim Problemi Yaşama Durumu**

Tek cins eğitim modelinde karşı cins öğrencilerle iletişimde problem yaşıyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Evet	63	38,7
Hayır	73	44,8
Kısmen	27	16,6
Toplam	163	100,0

Araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre tek cins eğitim modelinde öğrencilerin %38,7’si karşı cinsle iletişim kurmada problem yaşamakta

iken, %16,6'sı kısmen problem yaşamaktadır. Ancak %44,8 oranındaki öğrenci ise karşı cinsle iletişim kurmada herhangi bir problem yaşamamaktadır. Eğitimde karşı cinsle sağlıklı iletişim, kişinin kendisini daha rahat ifade etmesinde önemli olanak sağlamaktadır. Tek cinsiyetli eğitim modeli, bu anlamda kişinin diğerleriyle iletişim sağlamanın önünde engel değildir.<sup>16</sup>

### 3. DEĞİŞKENLER ARASINDAKİ İLİŞKİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu başlık altında değişkenler arasındaki ilişkiler çapraz analizlerle değerlendirilmiştir.

**Tablo 16. Öğrencilerin Öğrenim Gördüğü Sınıf Düzeyi ile Tercih Edilen Eğitim Modeli Arasındaki İlişki**

	Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?			
		Karma Eğitim	Tek Cins Eğitim	Toplam
Sınıfınız	1.Sınıf	15 39,5%	23 60,5%	38 100,0%
	2.Sınıf	25 55,6%	20 44,4%	45 100,0%
	3.Sınıf	22 48,9%	23 51,1%	45 100,0%
	4.Sınıf	17 48,6%	18 51,4%	35 100,0%
Toplam	79 48,5%	84 51,5%	163 100,0%	

Öğrencilerin okuduğu sınıfa göre tercih ettikleri eğitim modeli incelen-

<sup>16</sup> Aytekin Bulut, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*, 1. Baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 121.

diğinde; sadece 2. sınıf öğrencilerinin %55,6'sının karma eğitim modelini bunun dışındaki sınıfların ise çoğunluk olarak tek cins eğitim modelini tercih ettikleri görülmektedir.

### Ki-Kare Testi

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	2,139 <sup>a</sup>	3	,544

Pearson Ki-Kare ,544>0,05'ten büyük çıktığı için değişkenler arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Yani öğrenim görülen sınıf düzeyi ile tercih edilen eğitim modeli arasında bir ilişki bulunmamaktadır.

**Tablo 17. Cinsiyet ile Tercih Edilen Eğitim Modeli Arasındaki İlişki**

		Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?		
		Karma Eğitim	Tek Cins Eğitim	Toplam
Cinsiyetiniz	Kadın	52 59,8%	35 40,2%	87 100,0%
	Erkek	27 35,5%	49 64,5%	76 100,0%
Toplam		79 48,5%	84 51,5%	163 100,0%

Öğrencilerin cinsiyete göre tercih ettikleri eğitim modeli ele alındığında elde edilen bulgulara göre %59,8 kadın öğrencilerin karma eğitimden yana oldukları, %64,5 erkek öğrencilerin ise tek cins eğitim modelinden taraf olduğu ortaya çıkmıştır. Buradan kadın katılımcıların tek cins eğitim modelini istemedikleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Erkekler ise tek cins eğitim modelini tercih etmektedir.

### Ki-Kare Testi

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	9,546 <sup>a</sup>	1	,002

Cinsiyet ve tercih edilen eğitim modeli arasındaki ilişki

ilişki incelendiğinde Pearson Ki-Kare ,002< 0,05 olduğu bu bağlamda cinsiyet ile tercih edilen eğitim modeli arasında anlamlı bir ilişki olduğu ve cinsiyete göre tercih edilen eğitim modelinin farklılık gösterdiği görülmüştür.

**Tablo 18. Tek Cins Eğitim Modelinde Sınıfta Kendini Rahat İfade Edebilme Durumu ile Tercih Edilen Eğitim Modeli Arasındaki İlişki**

		Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?		Toplam
		Karma Eğitim	Tek Cins Eğitim	
Tek Cins Eğitim Modelinde Sınıf İçerisinde Kendisinizi Rahatça İfade Edebiliyor Musunuz?	Evet	41 36,3%	72 63,7%	113 100,0%
	Hayır	16 72,7%	6 27,3%	22 100,0%
	Kısmen	22 78,6%	6 21,4%	28 100,0%
Toplam		79 48,5%	84 51,5%	163 100,0%

Tek cins eğitim modelinde kendisini sınıf içinde rahatça ifade ettiğini düşünen öğrencilerin %36,3'ü karma eğitim modelinde yana olduğunu %63,7'si ise tek cins eğitim modelinden yana olduğunu ifade etmiştir. Tek cins eğitim modeli uygulamasında kendisini rahatça ifade edemediğini düşünen öğrencilerin %72,7'si karma eğitim modelini, %27,3'ü tek cins eğitim modelini tercih etmektedir. Ayrıca tek cins eğitim modelinde sınıf içerisinde kendisini kısmen ifade edebildiğini düşünen öğrencilerin %78,6'sı karma; %21,4'nü ise tek cins eğitim modelinden yana olduklarını söylemişlerdir. Mevcut durumda tek cins eğitim modelinde kendisini rahat ifade ettiğini düşünen öğrencilerin tercihi tek cins eğitim modelinin devam

ettirilmesi şeklindeken kendisini ifade edemeyenler ve kısmen ifade edenlerin tercihi karma eğitim modelinden yana olmuştur.

### Ki-Kare Testi

	Value	Df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	22,060 <sup>a</sup>	2	,000

Değişkenler arasında Pearson Ki-Kare değerinin ,000 < 0,05 olduğundan değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Tek cins eğitim modelinde kendisini rahatça ifade edemeyen öğrencilerin ve kısmen ifade edebilen öğrencilerin ilahiyat fakültelerinde karma eğitim modelinden yana oldukları, buna karşı tek cins eğitim modelinde kendilerini sınıf içerisinde rahatça ifade edebilen öğrencilerin ise tek cins eğitim modelinden yana oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

**Tablo 19. Tek Cins Eğitim Modelinin Kişilik Gelişimine Katkı Durumu İle Tercih Edilen Eğitim Modeli Arasındaki İlişki**

		Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?		Toplam
		Karma Eğitim	Tek Cins Eğitim	
Sizce Tek Cins Eğitim Modelinin Kişilik Gelişimine Ne Tür Katkısı Vardır?	Olumlu	2 4,7%	41 95,3%	43 100,0%
	Olumsuz	49 81,7%	11 18,3%	60 100,0%
	Etkilemez	28 46,7%	32 53,3%	60 100,0%
Toplam		79	84	163
		48,5%	51,5%	100,0%

Araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre tek cins eğitim modelinin

kişilik gelişimine olumlu katkı sağladığını düşünen öğrencilerin %95,3'ü tek cins eğitim modelinden yana olduklarını belirtmiştir. Tek cins eğitim modelinin kişilik gelişimine olumsuz katkı sağladığını düşünen öğrencilerin %81,7'sinin karma, %18,3'nün ise tek cins eğitim modelinden yana oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca tek cins eğitim modelinin kişilik gelişimine olumlu ya da olumsuz bir katkı sağlamadığını düşünen öğrencilerin ise %51,5'inin ilahiyat fakültelerinde tek cins eğitim modelini, %48,5'nin ise karma eğitim modelini tercih ettikleri görülmektedir.

### Ki-Kare Testi

	Value	Df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	59,608 <sup>a</sup>	2	,000

Pearson Ki-Kare ,000<0,05'ten küçük olduğu için değişkenler arasında anlamlı bir ilişki vardır. Yani tek cins eğitim modelinin kişilik gelişimine olumlu katkı sağladığını düşünen öğrencilerin tercihi ile olumsuz etkilediğini düşünen öğrencilerin tercihleri arasında anlamlı bir farklılık söz konusudur.

**Tablo 20. Tek Cins Eğitim Modelinin Öğrencilerin Öz güveni Üzerinde Yarattığı Olumlu Etki Durumu ile Tercih Edilen Eğitim Modeli Arasındaki İlişki**

		Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?		
		Karma Eğitim	Tek Cins Eğitim	Toplam
Size Göre Tek Cins Eğitim Modelinin Öz güveniniz Üzerinde Olumlu Etkisi Var mıdır?	Evet	6 11,8%	45 88,2%	51 100,0%
	Hayır	61 69,3%	27 30,7%	88 100,0%
	Kısmen	12 50,0%	12 50,0%	24 100,0%
Toplam		79	84	163
		48,5%	51,5%	100,0%

Tek cins eğitim modelinin öğrencilerin özgüvenleri üzerinde olumlu etkisi olduğunu düşünen öğrencilerin %88,2'sinin tek cins eğitim modelini, %11,8'inin ise karma eğitim modelini tercih ettikleri görülmektedir. Özgüvenleri üzerinde olumlu katkısı olmadığını düşünen öğrencilerin %69,3'ünün karma eğitim modelini, kısmen olumlu katkı sağladığını düşünen öğrencilerin ise %50'nin karma eğitim modelini tercih ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede ilahiyat öğrencileri, özgüvenlerini yapacakları sosyal etkinliklerle ve karşılıklı ikili ilişkilerle geliştirebilirler.<sup>17</sup> Tek cinsiyetli eğitim modeli böyle bir imkânı sunma açısından sınırlılığa sahip değildir.

### Ki-Kare Testi

	Value	Df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	42,847 <sup>a</sup>	2	,000

Pearson Ki-Kare ,000<0,05'ten küçük olduğu için değişkenler arasında anlamlı bir ilişki söz konusu olup, tek cins eğitim modelinin öğrencilerin kendi özgüvenleri üzerinde olumlu etkisi olduğunu düşünen öğrencilerin tek cins eğitim modelini tercih ettikleri, olumlu etkisi olmadığını düşünen öğrencilerin ise karma eğitim modelini tercih ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda tek cins eğitim modelinin öğrencilerin özgüveni üzerinde olumlu katkı sağlayıp sağlamadığı düşüncesi, ilahiyat fakültelerinde uygulanması gereken eğitim modeli tercihlerini etkilemektedir.

### 4. HİPOTEZLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu çalışma ile Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ilahiyat fakültesinde uygulanmakta olan tek cinsiyetli eğitim modeline yönelik mevcut görüşleri irdelenmeye çalışılmış ve bu doğrultuda bazı hipotezler oluşturulmuştur. Metodoloji alt başlığında verilen hipotezler bu başlık altında değerlendirilecektir.

Ana hipotezimiz olan; **H<sub>0</sub>** “Öğrenciler karma eğitim modeli taraftarıdır” hipotezi araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre reddedilmiştir.

<sup>17</sup> Mehmet Emin Ay, *Yükseköğretimde Rehberlik*, 2. Baskı, (Bursa: Düşünce Yayınevi, 2005), 242-243.

**Tablo 21. İlahiyat Fakültelerinde Öğrencilere Göre Uygulanması Gereken Eğitim Modeli**

Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?	Kişi Sayısı	Yüzde
Karma Eğitim	79	48,5
Tek Cins Eğitim	84	51,5
Toplam	163	100,0

Araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre öğrencilerin %48,5'i karma eğitim uygulaması taraftarı iken %51,5'i karma eğitim modelinin uygulanmasından yana olmadığını, tek cins eğitim modelinin devamını istediğini belirtmiştir.

Tek cins eğitim modelini tercih eden öğrencilere, “Niçin tek cins eğitim modeli?” sorusu açık uçlu olarak sorulmuştur. Alınan cevaplar, tablo 11 ile paralellik gösterecek şekildedir. Buna göre öğrencilerin tek cins olmasını istemelerinin en önemli nedeni sınıf içinde rahat ortam olması ve düşüncelerini daha rahat ifade edebilmeleridir. Katılımcıların tek cins eğitim modelini tercih etmelerinin diğer nedenleri ise imam hatip liselerinde tek cins eğitim modelinde okuma kültürü, derslerde etkili katılım imkânı sunması, sınıf içi doğal davranmaya imkân sağlaması, öğrenciler arasında olumlu tutum geliştirmesi, karma eğitimin din eğitimi açısından sakıncalı bulunması, karma eğitimin Kur’an ve sünnetle uyuşmadığının düşünülmesi şeklinde sıralanabilir.

Karma eğitim modelini tercih eden öğrencilere, “Niçin karma eğitim modeli?” sorusu açık uçlu olarak sorulmuştur. Karma eğitimi isteyen öğrenciler şu savlarını öne sürmüşlerdir: Toplumda kadın ve erkek bir arada yaşamak zorundadır, okullar ve üniversiteler beraber yaşama kültürünü öğreten eğitim kurumlarıdır, tek cins eğitim modeli insanın içine kapanmasına neden olabilmektedir, karma eğitim modeli insanın sosyalleşmesini arttırmaktadır. Karma eğitimi işaretleyen öğrencilerden bazıları ise kadın, kendini hiçbir ortamdan soyutlamamalı aksine her ortamda kendini rahatça ifade edebilmeli, kadın ve erkek birbirini birey olarak görebilmeli ve nesnelleştirmemeli, karma eğitim yapılan sınıflarda karşı cinsler birbirleri-



ne daha saygılı davranmalı gibi cevaplar vermişlerdir. Karma eğitimi tercih eden öğrencilerin büyük çoğunluğu, tek cins eğitimin sosyalleşmeyi olumsuz etkilediğine, karşı cinsle olan münasebetlerde yanlış anlaşılmalara sebep olduğuna, cinsler arasındaki ilişkilerin arkadaşlık düzeyinde gelişmesine olanak tanımadığına dikkat çekmişlerdir. Ayrıca tek cins eğitim modelinin fakülte içerisinde sosyal ilişkiler üzerinde ve iletişimde bir baskı oluşturduğu da bu katılımcılar tarafından dile getirilmiştir. Bunun yanı sıra kızlar tek cins eğitim modelinden dolayı kendilerini erkeklerle aynı ortamda rahat hissetmediklerini, onların olduğu ortama giremediklerini belirtmiştir. Okumuş, karma eğitimin olduğu Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada bu sorunun kız öğrencilerle erkek öğrenciler arasındaki ilişkilerden kaynaklandığını ortaya koymuştur.<sup>18</sup> Bu da göstermektedir ki ilahiyat fakültesindeki kız öğrenciler ile erkek öğrenciler arasındaki ilişkilerin normalleşmesinde tek cins eğitimin veya karma eğitimin dışında farklı etmenlerin de rolü bulunmaktadır.

Alternatif hipotezlerimizden bir diğeri olan; “İmam hatip mezunu veya medrese eğitimi almış öğrenciler karma eğitim modelinden yana değildir.” H<sub>1</sub> hipotezi araştırma sonucu elde edilen verilere göre kabul edilmiştir.

**Tablo 22. İmam Hatip Lisesi Mezunu Öğrenciler ve Medreselerde Kuran Kursu Eğitimi Almış Öğrenciler ile Tercih Edilen Eğitim Modeli Arasındaki İlişki**

	Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?		Toplam
	Karma Eğitim	Tek Cins Eğitim	
İmam Hatip Lisesinden Mezun Olan Öğrenciler	50	59	109
	45,9%	54,1%	100,0%
Medrese veya Diyanette Kuran Kursu Eğitimi Alan Öğrenciler	25	29	54
	46,3%	53,7%	100,0%

<sup>18</sup> Okumuş, Ejder, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri – Dicle Üniversitesi Örneği-” Değerler Eğitimi Dergisi, 5 (13), ss. 59-94, 2007.

İmam hatip lisesi mezunu olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin %54,1'i, Medrese veya Diyanette Kuran Kursu eğitimi alan öğrencilerin ise %53,7'si tek cins eğitimden yana olduklarını ifade etmişlerdir. Buna karşın imam hatip lisesinden mezun olan öğrencilerin %45,9'unun, medrese veya diyanette Kuran Kursu eğitimi alan öğrencilerin ise %46,3'ünün karma eğitimden yana olduğu tespit edilmiştir.

“Tek cins eğitim modelinin akademik başarıya olumlu etkisi olduğunu düşünen öğrenciler, ilahiyat fakültelerinde tek cins eğitim modeli uygulanması taraftarıdır.”  $H_2$  hipotezi kabul edilmiştir.

**Tablo 23. Tek Cins Eğitim Modelinin Akademik Başarıya Olumlu Etkisinin Olduğunu Düşüncesi ile Tercih Edilen Eğitim Modeli Arasındaki İlişki**

		Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?		Toplam
		Karma Eğitim	Tek Cins Eğitim	
Tek cins eğitim modelinin akademik başarınız üzerinde olumlu etkisi olduğunu düşünüyor musunuz?	Evet	9 16,1%	47 83,9%	56 100,0%
	Hayır	60 75,9%	19 24,1%	79 100,0%
	Kısmen	10 35,7%	18 64,3%	28 100,0%
Toplam		79	84	163
		48,5%	51,5%	100,0%

Tek cins eğitim modelinin akademik başarı üzerinde olumlu etkisi olduğunu düşünen öğrencilerin %83,9'unun ilahiyat fakültelerinde aynı zamanda tek cins eğitim modeli uygulamasından yana oldukları görülmektedir. Bunun yanı sıra tek cins eğitim modelinin akademik başarı üzerinde “kısmen” olumlu etki yarattığını düşünen öğrencilerin %64,3'ün yine İlahiyat Fakültelerinde tek cins eğitim modeli uygulamasından yana oldukları tespit edilmiştir.

**Ki-Kare Testi**

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	49,243 <sup>a</sup>	2	,000

Pearson Ki-Kare ,000<0,05'ten küçük olduğu için değişkenler arasında anlamlı bir ilişki söz konusudur. Yani tek cins eğitim modelinin kendi akademik başarısı üzerinde olumlu etkisinin olduğunu düşünen öğrencilere göre ilahiyat fakültelerinde tek cins eğitim modeli uygulanmalıdır.

Bir diğer hipotez olan “Tek cins eğitim modelinde karşı cins öğrencilerle iletişimde problem yaşayan öğrenciler, ilahiyat fakültelerinde karma eğitimden yanadırlar.”  $H_3$  savı da araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre kabul edilmiştir.

**Tablo 24. Tek Cins Eğitim Modelinde Karşı Cins Öğrencilerle İletişimde Problem Yaşama Durumu ile Tercih Edilen Eğitim Modeli Arasındaki İlişki**

		Sizce İlahiyat Fakültelerinde Hangi Tür Eğitim Modeli Uygulanmalıdır?		Toplam
		Karma Eğitim	Tek Cins Eğitim	
Tek Cins Eğitim Modelinde Karşı Cins Öğrencilerle İletişimde Problem Yaşıyor musunuz?	Evet	43 68,3%	20 31,7%	63 100,0%
	Hayır	25 34,2%	48 65,8%	73 100,0%
	Kısmen	11 40,7%	16 59,3%	27 100,0%
Toplam		79	84	163
		48,5%	51,5%	100,0%

“Tek cins eğitim modelinde karşı cinsle iletişim problemi yaşıyor musunuz?” sorusuna evet cevabını veren öğrencilerin %68,3'üne göre ilahiyat fakültelerinde karma eğitim uygulanmalıdır. Bu bağlamda tek cins eğitim modelinde öğrenim gören öğrencilerin tek cins eğitim modelinin karşı cins

ile iletişimi olumsuz yönde etkilediğini düşündüklerini bu sebeple de karma eğitim uygulanmasından yana olduklarını söylemek mümkündür. Tek cins eğitim modelinde karşı cins ile iletişim kurarken herhangi bir problem yaşayan öğrenciler cinsiyete göre değerlendirilmiştir.

### Ki-Kare Testi

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	16,431 <sup>a</sup>	2	,000

Pearson Ki-Kare ,000<0,05'ten küçük olduğu için değişkenler arasında anlamlı bir ilişki söz konusudur. Tablo 24 incelendiğinde tek cins eğitim modelinde karşı cinsle iletişimde problem yaşayan öğrencilerin çoğunluğunun karma eğitim modelinden yana olduğu; karşı cinsle iletişimde problem yaşamayanların çoğunluğunun (%65,8) tek cins eğitim modelinden yana oldukları görülmüştür. Tek cins eğitim modelinde karşı cinsle iletişimde kısmen problem yaşayan öğrencilerin çoğunluğu (59,3%) ise tek cins eğitim modelini tercih ettiğini ifade etmiştir.

“Öğrencilerin Siirt üniversitesi İlahiyat fakültesini tercih etmelerindeki neden tek cins eğitim modelinin uygulanması değil bölgesel yakınlıktır.”  $H_4$  hipotezi de araştırma bulgularına göre kabul edilmiştir.

### Tablo 25. Öğrencilerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Nedeni

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tercih etmenizden üniversitede mevcut tek tip eğitim modeli uygulamasının bir etkisi var mıdır?	Kişi Sayısı	Yüzde	Ailenizle birlikte yaşadığınız coğrafi bölge hangisidir?	Kişi Sayısı	Yüzde

Evet	22	13,5	Güneydoğu Anadolu	110	67,5
Hayır	133	81,6	Karadeniz	4	2,5
Kısmen	8	4,9	İç Anadolu	7	4,3
Toplam	163	100,0	Doğu Anadolu	13	8,0
			Ege	5	3,1
			Marmara	6	3,7
			Akdeniz	18	11,0
			Toplam	163	100,0

Öğrencilerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tercih edenlerin %67,5'i Güneydoğu Anadolu bölgesindedir. Dolayısıyla öğrencilerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tercih etmelerindeki asıl neden tek cins eğitim modeli değil bölgesel yakınlıktır.

### SONUÇ

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde karma veya tek cinsiyetli eğitimin psiko-sosyal ve akademik başarıya bilimsel etkisini ölçmek amacıyla basit tesadüfi örnekleme yöntemi ile rastgele denek seçimiyle anket çalışması yapılmıştır. Öğrencilerin fakülteyi tercihinde tek cinsiyetli eğitim sisteminin uygulanmasının etkisi (%13,5) çok az bir oran olarak tespit edilmiştir. Bu durum tercih sürecinde önemli bir etkiye sahip değildir. Anket sonuçlarına göre katılımcılar tek cinsiyetli eğitimin (%36,8) kişilik gelişimlerine olumsuz katkısı olduğu görüşündedir. Bunun sınıf içi ve sınıf dışı bazı etkenlerle açıklamak mümkündür. Tek cinsiyetli eğitim modelinin akademik başarıya katkısını katılımcıların %48,5'i olumsuz olarak değerlendirmiştir. Tek cinsiyetli eğitim modeli Siirt ilahiyat öğrencileri tarafından, özellikle kızların %70,1'i tarafından kendilerini sınıf içinde rahat hissetme ve ifade edebilme bağlamında olumlu olarak bulunmuştur.

Tek cinsiyetli eğitim modelinin öğrencilerin özgüveni üzerinde olumlu etkisi olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede öğrencilerin büyük bir kısmı karşı cins öğrencilerle dersle ilgili bilgi alışverişinde bulunma konusunda çekinceli olduğu görülmüştür. Aynı durum ders dışındaki sosyal ve kültürel

etkinliklerde de gözlemlenmiştir. Buna göre tek cinsiyetli eğitim modelinde öğrenciler karşı cinsle daha sınırlı bir şekilde iletişim kurmaktadır.

İmam hatip mezunu veya medrese eğitimi almış öğrencilerin çoğunluğu karma eğitim modelinden yana değildir. Tek cinsiyetli eğitim modelinin akademik başarıya olumlu etkisi olduğunu düşünen öğrenciler, ilahiyat fakültelerinde tek cinsiyetli eğitim modelinin uygulanmasının daha uygun olduğu görüşündedirler. Tek cinsiyetli eğitim modelinin hem akademik başarıya katkısı olduğunu hem de bu modelin yararlı olduğunu düşünenlerin imam hatip veya medrese eğitimi görmüş öğrenciler olması ortaya çıkan başka bir tespittir.

Araştırmada elde edilen başka bir sonuç ise tek cinsiyetli eğitim modelinde karşı cins öğrencilerle iletişimde problem yaşayan öğrencilerin karma eğitimi savunmalarıdır. Dolayısıyla bu modelde öğrenim gören öğrenciler, tek cinsiyetli eğitim modelinin karşı cins ile iletişimi olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Verilere göre Siirt Üniversitesi İlahiyat öğrencileri arasında kadınlar, erkeklere göre bu modelde daha az iletişim sorunu yaşamaktadır. Bu çerçevede karşı cinsle iletişimde problem yaşamayanların çoğunluğunun tek cinsiyetli eğitim modelinden yana oldukları sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin çoğunluğu Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bölgesel yakınlıktan dolayı tercih etmektedir. Burada tek cinsiyetli eğitim modelinin uygulanmasının öğrencilerin fakülteyi tercih nedeninde önemli bir etkisi bulunmamaktadır. Fakülteadaki öğrencilerin sınıf düzeylerine bakıldığında 2. sınıf öğrencilerinin karma eğitim modelini, diğerlerinin ise tek cinsiyetli eğitim modelini benimsedikleri ortaya çıkmıştır. Cinsiyet açısından bakıldığında fakülte kadınlara erkeklere oranla tek cinsiyetli eğitime karşı çıkma oranlarının daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Başka bir deyişle erkekler çoğunlukla tek cinsiyetli eğitim modelinin uygulanmasını isterken kadınlar karma eğitim modelinden yana tavır koymaktadırlar.

Tek cinsiyetli eğitim modelinde öğrenciler kendilerini sınıf içi ortamda daha rahat hissetmektedirler. Aynı şekilde kendisini sınıf ortamında rahat hissetmeyenlerin de karma eğitimden yana oldukları ortaya çıkmıştır. Tek

cinsiyetli eğitim modelinin kişilik gelişimine olumlu katkı sağladığını düşünen öğrenciler bu modelden yana tavır koymuşlardır. Bunun tersini düşünen öğrenciler karma modelden yana olduklarını belirtmişlerdir. Benzer şekilde tek cinsiyetli eğitim modelinin öğrencilerin kendi özgüvenleri üzerinde olumlu etkisi olduğunu düşünen öğrenciler, tek cins eğitim modelini uygun bulmuştur. Bu eğitim modelinin öğrencilerin kendi özgüvenleri üzerinde olumlu bir etki yaratmadığını düşünen öğrenciler ise karma eğitim modelinden yana olduklarını ifade etmişlerdir.

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bağlamında öğrencilerin tek cinsiyetli eğitime bakışlarını ölçmek amacıyla yapılan çalışma genel olarak değerlendirildiğinde öğrencilerin çoğunluğunun tek cinsiyetli eğitim modelini akademik, duygusal ve sosyal yönden karma eğitime tercih ettikleri sonucuna varılmıştır. Öğrenciler, tek cinsiyetli eğitim modelini bazı yönlerden olumsuz olarak nitelendirse de genel eğilim bu modelin öğrencinin sınıf içinde kendini rahat etmesinde ve akademik başarısının artmasında önemli rol oynadığı yönündedir. Öğrencilerin çoğunluğu tek cinsiyetli eğitimin akademik başarı ve özgüven üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığını ifade etse de bu modelin kendilerini daha rahat ifade etmede etkili olduğunu düşünmektedir.

### KAYNAKÇA

- Ay, Mehmet Emin. *Yükseköğretimde Rehberlik*. 2. Baskı. Bursa: Düşünce Yayınevi, 2005.
- Bulut, Aytekin. *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*. 1. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'nin Din Eğitimi*. 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Ev, Halit. *Din Eğitimi*. Edt. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. 4. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Fırat, Erdoğan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI: 1989.
- Fırat, Erdoğan, Bir Eğitim Problemi Olarak Cinsiyet Eğitimi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3,1986.

- Gençtanırım, Dilek. *Eğitim Psikolojisi*. Edt. Şerife Işık. 4. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf> Erişim (23-09-2018).
- Okumuş, Ejder, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri – Dicle Üniversitesi Örneği-” *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13), 2007.
- Özkal, N., Çetingöz, D., Akademik Başarı, Cinsiyet, Tutum ve Öğrenme Stratejilerinin Kullanımı, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, Sayı 46, 2006.
- Özenç, Ali. “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”. *International Journal of Kurdish Studies* 3/January (2017): 1-30.
- T.C. Kalkınma Bakanlığı, İllerin ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırmasına (SEGE-2011) <http://www3.kalkinma.gov.tr/Portal-Design/PortalControls/WebContentGosterim.aspx?Enc=51C9D1B02086EAFB13C239EE2D6723BE> Erişim (24-10-2018).
- Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8(2), 2017.



## الصور البيانية في التفسير المخطوط «بصيرة القلوب في كلام علام الغيوب» للملا خليل الإسعدي

Muhammed ÖMER ELNECCAR\*

(سورة البقرة نموذجاً)

د. محمد عمر النجار \*

الخلاصة

جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على الصور البيانية في تفسير الملا خليل المخطوط والمعنون باسم (بصيرة القلوب في كلام علام الغيوب) وتناولت الدراسة ما جاء في تفسيره من تشبيه ومجاز مرسل واستعارة وكناية وتعريض، واقتصرت الدراسة على تفسير سورة البقرة لطولها ولتكون فاتحة بحث وتنقيب في هذا السفر الكبير، وكانت المقالة استقرائية نقدية مقارنة حاولت تتبع ما جاء في تفسيره من صور بيانية ثم رُتبت كما في كتب البلاغة المقننة؛ لما لهذه الطريقة من فائدة لطلاب العلم، وكانت المادة العلمية في التشبيه أكثر منها في الكناية والتعريض، وجيدة في المجاز بنوعيه، ثم أنهيت المقالة بخاتمة ضمنت أهم نقاط البحث.

الكلمات المفتاحية: استعارة- تشبيه- مجاز- تفسير- كناية - بلاغة- خليل..

\* Dr. Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,  
drmonajjar@gmail.com orcid.org/0000-0001-7547-607

Öz

*Molla Halil Es-Siirdi'nin "Basiretu'l-Kulüb Fi Kelami Allami'l-Ğuyüb" Adlı Eserinde  
Beyân Sanatları  
(Bakara Süresi Örneği)*

Bu çalışma Molla Halil Es-Siirdi'nin el yazması "Bäsiratul-Kulüb fi Kelâmi Allâmil-Ğuyüb" isimli tefsirinin beyân ilmi konularına ışık tutmakta, eserde geçen teşbih, mecâz-ı mürsel, istiâre, kinâye, târîz gibi konuları ele almaktadır. Bu incelemede uzun olması ve bu hacimli kitap için yeni araştırmalara kapı aralaması hasebiyle sadece Bakara Suresi ile sınırlı kalmıştır. Bu makale, mukayeseli olarak eleştirel bir bakışla ele alınmış olup tümevarım yöntemine dayanmaktadır. Öncelikle söz konusu tefsirdeki beyân türlerini tespit etmeye çalışıldı, sonrasında talebelerin faydasına olacağı mülahazasıyla bunları Belâğat kitaplarındaki yerleşik düzene göre sıralandı. -Teşbih konusu, kinaye ve târîz konularına nazaran daha çok yer almış. Yine mecazın her iki türüne de (mecaz-ı mürsel ve istiâre) fazlaca yer verilmiş. - Daha sonra da makaleyi sonuç ve araştırmanın önemli noktalarını hatırlatmakla bitirildi..

*Anahtar Kelimeler:*

Arap Dili ve Belagati İstiare, Teşbih, Mecaz, Tefsir, Kinaye, Belagat, Halil.

*Abstract*

*The Rhetorical Efforts of Mullah Khalil In His Interpretation of The  
Manuscript (Al-Baqarah Model)*

This study is intended to shed light on the figures of speech in the interpretation of Mullah Khalil, written in the name of " the insight of the hearts in the words of Allam al-Ghiob. (Allah, The All-knowlagable of the Unseen) ". The study has dealt with pictures of simile, synecodche, metonymy, metaphor and innuendo in the interpretation. It is limited to the interpretation of Surah Baqarah only and can be considered as the beginning of research and exploration in this great field. The article's method is comparative, critical and inductive. It has tried to follow the figures of speech in his interpretation, and to arrange them as in the rehtorical science books because of the benefit of this method for students of this science. The study material has included more simile than metonymy and innuendo and good imagery of synecdoche in its two kinds. The article has ended with a conclusion and recommendations including the most important points of research and recommendations by researchers.

*Keywords:*

*Arabic Language and Rhetoric, Metaphor, Simile - synecdoche -  
interpretation - metonymy - rhetoric speech- Khalil .*

## المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وعلى من سار على نهجهم إلى يوم الممات، أما بعد فأقول: لما شرفت بالمشاركة في مؤتمر الملا خليل في جامعة إسعد سنة 2018، وكانت مشاركة مائعة نافعة سمحت لي بالاطلاع على تراث الشيخ الكبير، ومن خلال هذا الاطلاع وجدت أن المؤلف يتعرض كثيراً للمسائل البلاغية في تفسيره المخطوط حتى إن هذا العرض بدا وكأنه نهج انتهجه عن قصد: لذا أردت أن البحث في تفسيره عن هذا النهج عسى أن أصل إلى طريقة خاصة به؛ ولما كان الجهد البلاغي فيه كبيراً اقتصر على تفسير سورة البقرة وجاءت سورة البقرة في 60 صفحة ليكون أنموذجاً لدراسات لاحقة وتبسيطاً للضوء على هذا الكنز المخبوء ولمعرفة أسلوب الشيخ في تفسيره، ولا سيما قد استقى تفسيره من الكشاف وأنوار التنزيل وحاشية عصام الدين والشيخ زاده على البيضاوي. وللعلم فإن القارئ تفسير الملا خليل (بصيرة القلوب في كلام غلام الغيوب) يشعر أنه أمام تفسير بلاغي، فندر أن يمر بمسألة بلاغية (معان- بيان- بديع) إلا يقف عندها شارحاً ومبيناً سرها أحياناً، وهذه خصيصة تجعل من السهل تصنيفه ضمن التفاسير المهمة بالبلاغة.

## أهمية البحث والدراسات السابقة.

تأتي أهمية البحث من أنه يبحث في الصور البيانية في تفسير بكر، لم يزل مخطوطاً، ولم يكتب فيه من قبل أي بحث بلاغي ولا غيره. مع أن هناك عدة دراسات عن تفسير الإسعدي باللغة التركية شرفت بالتعرف عليها وعلى أصحابها في مؤتمر الملا خليل الثاني وغيره، وهناك على ما بلغني رسالة ماجستير للدكتور عمر باكيش ورسالة دكتوراه للدكتور عبدالله أوزجان حول شخصية الملا خليل هذا بالإضافة إلى أبحاث علمية أخرى نشر معظمها في كتاب مؤتمر إسعد الأول والثاني، كما أن هناك عشرات الرسائل العلمية عن شخصية الملا خليل العلمية، وهناك دراسة قيمة أخرى للباحث على الدوسكي في آراء ملا خليل العقدية من خلال كتابه «نهج الأنام» باللغة العربية، وهناك بحث عن البلاغة في تفسيره المختصر المطبوع للباحث مصطفى أونجو<sup>1</sup> وهي بداية جيدة في تبسيط الضوء على إثر هذا العالم الجليل وقد تعرض لذكر أمثلة قليلة من التفسير المختصر على علوم البلاغة الثلاثة بعجالة من غير مقارنة، ومع هذا لم أجد من كتب بخصوص آراء الملا خليل البلاغية في تفسيره المخطوط، ناهيك عن التقصي والمقارنة والترجيح، وهذا ما ماز به هذا البحث.

<sup>1</sup> ضمن أبحاث المؤتمر الدولي للعلوم الإسلامية بين المدارس الدينية التقليدية والكليات الدينية المعاصرة (2012) وقد نشرته جامعة بن كول سنة 2013.

## أسباب اختيار الموضوع:

1. إظهار منهج الملا خليل في سرد الصور البيانية التي جاءت في تفسير سورة البقرة.
2. ربط الباحثين بالتفسير فهو الساحة الواسعة للتطبيقات البلاغية.

## إشكالية البحث:

ما الصور البيانية التي ذكرها الملا خليل في تفسير سورة البقرة؟ وما طريقته في تناولها مع المقارنة والترجيح؟.

## أهداف البحث:

1. إبراز الصور البيانية في سورة البقرة، وما يُفاد منها.
2. توضيح ما تضمنته السورة من أسرار بيانية.
3. إظهار أسلوب الملا خليل في تناوله الصور البيانية وموقفه منها.
4. مناقشة الملا خليل فيما ذكره ومقارنته بغيره واختيار الأرحح.

## منهج البحث:

وكانت طريقة البحث استقرائية نقدية مقارنة، فلم أفق ناقلاً فحسب، بل مقارناً وناقداً ومرجحاً أحياناً بين ما ذكره وما قاله العلماء من قبل ولا سيما أئمة التفسير: لأن التفسير هو الساحة العملية للتطبيقات البلاغية.

ولم يضع الباحث اسم سورة البقرة عقب كل آية يستشهد بها لتكرارها واكتفى بذكر رقم الآية بين قوسين معكوفين ضمن قوسين مزهرين {الآية [رقمها]} إلا إن كانت الآية من سورة أخرى فيذكر رقم الآية مع سورتها هكذا: [المائدة: 10].

وجاءت المقالة في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة وثبت بالمراجع، فكانت المقدمة لبيان قيمة الموضوع وأسباب اختياره، وخطة البحث ومنهج دراسته.

وعقبت بالتمهيد، وتناولت فيه مطلبين: الأول: التعريف بالعلامة خليل حياته ووفاته،

وفي الثاني تناولت تفسيره من حيث التوثيق والتوصيف.

وفي المبحث الأول كان الحديث عن التشبيه مجلباً صورته وأنواعه.

ووقف المبحث الثاني على المجاز وعلاقاته.

وعرض المبحث الثالث الكناية والتعريض.

وختم البحث بخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات وما أضافه البحث إلى الساحة البلاغية،

ثم ذكر أهم المراجع التي اعتمد عليها ومرفقاً من الكتاب المخطوط.

## التمهيد

### المطلب الأول: التعريف بالعلامة خليل وحياته ووفاته.

هو الشيخ خليل بن الشيخ حسين بن الشيخ خالد الخيزاني الشافعي، ولد في قرية كل بيك (Gülpik) من قضاء خيزان (Hizan) التابع ولاية بدليس العثمانية (Bitlis) سنة (1167هـ). بعد أن تلقى الشيخ خليل علومه الأولى في منطقتة على يدي والده وعلماء بلده في خيزان و(إسعد) وما حولها مع كثرة علمائها ومدارسها التي تجاوزت (60) مدرسة- تجول طالباً العلم من أربابه في الولايات الشرقية للدولة العثمانية ومنها: شمال العراق ذو الأغلبية الكردية. ثم سافر إلى جزيرة ابن عمر فقرأ شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع الحواشي، ثم قصد (العمادية) فقرأ عدة كتب منها: شرح الفناري على إيساغوجي في المنطق مع حاشيته (قول أحمد بن محمد العمري) على الرسالة الأبهريّة وشرح عصام الدين على الرسالة العضدية في علم الوضع، ورسالة في الاستعارة. كما أنه منح الإجازة العلمية من مفتي العمادية الشيخ محمود البهديني (1202هـ). ومن مشايخه في بدليس الشيخ رمضان الخرويتي الذي قرأ عليه قدراً من التصريف، والشيخ حقي أفندي في (تلو) وطاف كثيراً في ذلك الإقليم ونهل من علمائه. 2

وبعد أن أخذ الشيخ خليل حظه من التعلم قام بالتعليم في عدة مدارس في الشرق العثماني، ثم عاد إلى مدينة إسعد بناء على طلب والده ليدرس في مدرستها الفخرية ومكث فيها قرابة ثلاثين سنة، 3، حتى لقب «أستاذ الكل في الكل»، وما تركه من مؤلفات تجاوزت الثلاثين في التفسير والفقه والحديث والمنطق والعقيدة والتجويد وعلوم العربية والتصوف كان لها الأثر النافع -خيرٌ شاهد على صدق اللقب؛ 4 منها: أزهار الغصون من مقولات أرباب الفنون، وأصول الفقه. وتأسيس قواعد العقائد على ما سنح من أهل الظاهر والباطن من الفوائد، وبصيرة القلوب من كلام علام الغيوب. وهو مختصر في التفسير. طبع بتحقيق الشيخ صبغة الله الزوقدي، وزيادة ما في فتاوى الحديث، وشرح الشاطبية، وشرح الهمزية. وضياء بصيرة قلوب العرف في التجويد والرسم وفرش الحروف. والقاموس الثاني في النحو والصرف والمعاني، والمنظومة الزمرديّة في نظم تلخيص المفتاح، ومنهاج السنة السنّية في آداب سلوك الصوفيّة. ونبذة من المواهر

2 للاستزادة بنظر كتاب القاموس الثاني 5-9.

3 نفلًا عن شرقيات ص 271 سنة 2007 بنظر مقالة المدارس القديمة ودورها في تعليم العربية للناطقين بغيرها. المجلد الرابع كلية الإلهيات جامعة إسعد

4 رسالة في النذر. حامد سفكيلى 136.

المدنية في الشطحات والوحدة الذاتية، ونهج الانام في العقائد والأخلاق. ورسائل في المناظرة، وفي المجاز والاستعارة. وفي المعفوات، وفي المنطق، وفي الوضع 5. وتوفي رحمه الله في مدينة إسعد سنة (1255هـ)، وقيل سنة (1259) - كما ذكر محقق كتابه (الكافية الكبرى)، ودفن فيها، وعاش أكثر من تسعين سنة قضاها في التعلم والتعليم والتأليف.

**المطلب الثاني:**

### 1- توثيق المخطوط

جاء المخطوط في 304 صفحة من القطع الكبير، حتى نهاية سورة الإسراء ثم وجدت عشرين ورقة أخرى فيها تفسير سورتي الكهف ومريم حتى قوله تعالى: { وَأَحْسَنُ نَدِيًّا (73) } وكل صفحة من الجلد الأول فيها 23 سطراً وفي كل سطر قرابة (27) كلمة. ما عدا الطرر (الهوامش) وما كتب بين الأسطر. والنسخة نظيفة وواضحة جداً بخط النسخ، وخطها أجمل بكثير من الورقيات العشرين. ولم أعثر على خطأ نحوي يذكر إلا نادراً، وإن وجدت بعض الأخطاء الكتابية أو الإملائية، ولا بياض في الورقات كلها أو محو.. ويظهر لي أن المؤلف أنجر التفسير كاملاً إلا أن الموجود منه ما أسلفت.. لأنه يحيل إليه كثيراً بقوله: « كما سيأتي في سورة المؤمن وسيجيء في سورة المؤمن بيان أن فرعون وفرعون يوسف واحد.» ص 13. س 14.

ونسبة كتابة المخطوط إلى حفيد الملا خليل الشيخ عبد القهار بن محمود لا جدال فيها: فهو يقول في نهاية الجلد الأول

« تم هذا الجلد من الكتاب بعون الله الملك الوهاب على يدي الحقير الفقير الراجي عفو الملك القدير عبد القهار بن الشيخ محمود بن الشيخ خليل المؤلف لهذا الكتاب الجزيل سقاها الله من كأس السلسيل ومزاجه الزنجبيل بحرمة من هو في الحشر دليل في قرية تيلو (تيل) يوم الأربعاء منقولاً من مسودة المصنف - رحمه الله - كتبه لأجل نفسه بمشقة شديدة عند الأستاذ الملا هيبه الله في سنة التي توفي فيها الملا رسول البكي، وهي سنة الألف ومئتين وثلاث وثمانين سنة من الهجرة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأكمل التحية اللهم احشرونا تحت لوائه أمين يارب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. ص 304 س 17.

### 2- منهج بصيرة القلوب في كلام علام الغيوب

يتسم منهج الشيخ في تفسيره بخصائص يحيط بها كل من قرأ كتابه، ومن هذه السمات:

1- سهولة الشرح والتفسير: إن «بصيرة القلوب في كلام علام الغيوب» الذي أمامنا كتاب متوسط، حاو الصحيح من الأقوال، عار عن الغموض والتكلف في توضيح النص القرآني، بلفظ سهل موجز، لا تكلف في لغته ولا تطويل ولا تكرار بحيث يفهمه المتخصص وغيره ففي قوله تعالى: {لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (26)} [يونس]. لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْإِيمَانِ الْحُسْنَىٰ [المثوبة الحسنی] وَزِيَادَةٌ [على المثوبة كالنظر إلى وجهه الكريم] {لَا يَرْهَقُ أَي يَغْشَىٰ وَجُوهَهُمْ قَتَرٌ} و أي غيرة فيها سواد {وَلَا ذِلَّةٌ} هوان كما يرهق وجوه أهل النار والمراد منهما نفي أسباب الخوف والحزن والذل عليهم ليعلم أن ما ذكره الله خالص لا يشوبه شيء من المكروهات . ص224 س10.

2- ندرة استعانتته بالشعر لتوضيح المعنى الإجمالي، ومن النادر ما قاله في قوله تعالى: {ومن يتبدل الكفر بالإيمان} فالباء داخله على المتروك هو القياس في باب التبدل والتبديل والاستبدال على عكس الأبدال لكن قد يخالف فيدخل فيه على المتروك وفيها على المأخوذ كما في قول الطفيل بن عمرو الدوسي لما أسلم في وصف النبي عليه السلام: فألهمني هداي الله منه وبدل طالع نحسي بسعدي وذلك لأن الشيء قد يتعاقب عليه الأخذ والترك باعتبارين، فيتعاقب عليه (أبدل) ومقابلة رعاية لهما، فالسعد هنا متروك باعتبار ما كان ومأخوذ باعتبار ما سيكون؛ لأن الطالع في نحس يدعو حصول السعد“. ص25 س9.

3- مروره على الكلمات التي سبق تفسيرها دون شرح، وإذا كانت من المصطلحات يشير إلى ذكرها من قبل كما في تفسير الكلاله من آخر سورة النساء قال حرفياً « سبق تفسيرها. ص119 س 15. وكما في أول سورة الحجر: «وقد مر التوضيح في أول سورة يوسف». ص272 س6 وكما في قوله تعالى: { وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ } [الحجر]. وقد مر لهذا زيادة في الأعراف». ص274 س13.

4- تصديده كل سورة بكونها مكية أو مدنية وعدد آياتها وهل فيها منسوخ أو لا. ففي سورة المائدة قال: «مدنية وهي مئة وثلاث وعشرون آية، والإجماع على أن هذه السورة لم ينسخ منها شيء». ص119 س19. وقال في سورة إبراهيم: مكية، قيل إلا ألم تر إلى الذين بدلوا الآيتين وهي إحدى وخمسون آية ص266 س11. وقال: سورة النحل مكية إلا وإن عاقبتهم إلى آخرها، فإنها مدنية، قيل (نزلت) بعد قتل حمزة، وهي مئة وثمان وعشرون آية. ص278 س21.

### المبحث الأول: التشبيه وصورة.

نالت دراسة التشبيه عناية فائقة من الباحثين في القرآن وتفسيره، فاجتهدوا في الكشف عن أسرار التشبيه ومواطن التأثير فيه من غير إهمال الناحية التركيبية، فأثر التشبيه يعتمد في الدرجة الأولى على مقدار تماسك أجزاء الكلام وتناسبه مع السياق قبل وبعد. وللتشبيه دور لا يخفى في تصوير المعاني.

ولقد عني به العرب عناية فائقة، وجعلوه أحد مقاييس البراعة، وكتبرته في الشعر والنثر توالى علماء البلاغة على جعله مستقلاً ضمن علم البيان؛ لما له من تفرعات، وقدمته في الذكر على المجاز؛ لتوقف بعض أنواع التجوز عليه. ثم ثبتت بالمجاز، وذكرت فيه الاستعارة والمجاز المرسل، وثلثت بالكناية والتعريض للاختلاف فيهما.

### المطلب الأول: التشبيه المفرد والمركب.

والتشبيه: هو إلحاق شيء بشيء بواسطة أداة لشبه ما، ولا بد من وجود ركني التشبيه: المشبه والمشبه به لفظاً أو تقديراً فإن استغني عن أحدهما سمي استعارة. فإن حذفت أداة التشبيه ووجه الشبه كان تشبيهاً بليغاً، وأدخله بعضهم في الاستعارة، وأول من ذكر أنه تشبيه، ولم يدخله في الاستعارة، أبو هلال العسكري المتوفى بعد (395) هـ وإن أدخل بعضاً من الاستعارة في باب التشبيه (2). والملا خليل ممن تعرض لهذا الاختلاف في التشبيه وعدّه استعارة كما عليه محققو البلاغة ففي قوله تعالى: { نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ [223]}. يقول « كمواضع حرث لكم تزرعون فيها على حذف مضاف، والتشبيه البليغ مفرغ على تشبيه ما يلقي في أرحامهن من النطف بالبذر ». ص45س14.

وتقدير الملا خليل كلمة (مواضع) قبل (حرث) ليتسنى الإخبار عن الجثة بالمصدر؛ لأن المقام ينبو عنه. وقدّره غيره بذاوت6. والمعنى واحد.

ومعنى كلام الشيخ في بناء التشبيه البليغ على تشبيه آخر واضح إذ شبه النساء بمواضع الحرث أولاً، وسوّغ هذا التشبيه وجود شبه بين النطف الملقاة في أرحامهن والبذر الملقى في الأرض ترتب اللازم على الملزوم7.

وظاهر من هذا أن الملا خليل جعل حذف الأداة ووجه الشبه من قبيل التشبيه البليغ وليس من الاستعارة. وفي اصطفاء تشبيه المرأة ب (الحرث) دون كلمة (الأرض) أو (الحقل). « لما فيها من لطف الكناية في ذلك التشابه بين صلة الزارع بحرثه وصلة الزوج بزوجه في هذا المجال

6 الباب في علوم الكتاب4/78.

7 ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الكشاف د. أبو موسى ص411.



الخاص، وبين ذلك النبت الذي يخرج الحرت وذلك النبت الذي تخرجه الزوج وما في كليهما من تكثير وعمران وفلاح. بينما هذه اللطائف لا تستفاد من كلمة (الأرض) إذ قد تكون جذباء لا تصلح لحرارة الزرع، وكذلك الحقل فإنه لا يدل على عمل المالك فيه بل تدل الكلمة على شيء جاهز لا دخل فيه لبذر الحارث<sup>8</sup>.

ونجد أن الملا خليل أكثر صراحة في عدّ محذوف الأداة والوجه تشبيهاً لا استعارة مع حذف المشبه كما جاء منه في قوله تعالى: { وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ [187] } «الفجر الصادق بيان للخيط الأبيض وبيان الأسود محذوف أي من الليل للدلالة المذكور عليه، شبه ما يبدو ممتداً في الأفق من البياض وما يمتد معه في ظلمة الليل بخيطين أبيض وأسود في الامتداد وهو من التشبيه لا استعارة لذكر طرفي التشبيه الخيطين وأحد المشبهين وهو الفجر». ص 38 س 5.

وواضح من كلام الشيخ أن المذكور في الآية تشبيه. وأراه متعدداً إذ شبه الفجر الصادق بالخيط الأبيض، وهذا لا إشكال فيه عند المحققين لذكر كلمة الفجر المبين للمشبه، والفرق الذي ذكره الشيخ بين الاستعارة والتشبيه هو المعتمد عند المحققين كما ذكر الزمخشري وغيره. 9 وقد تساءل الزمخشري (ت538هـ) عما جاء في آية الصيام أياً كان من قبيل الاستعارة أم التشبيه؟ فأجاب: «: قوله: (مِنَ الْفَجْرِ) أخرجه من باب الاستعارة، كما أن قولك: رأيت أسداً مجاز. فإذا زدت «من فلان» رجع تشبيهاً.

وتساءل ثانية لم ذكر (من الفجر) حتى عدت الآية تشبيهاً مع أن الاستعارة أبلغ وأدخل في الفصاحة؟ فأجاب أيضاً « من شرط المستعار أن يدل عليه الحال أو الكلام، ولو لم يذكر (مِنَ الْفَجْرِ) لم يعلم أن الخيطين مستعاران، فزيد (مِنَ الْفَجْرِ) فكان تشبيهاً بليغاً وخرج من أن يكون استعارة. 10

ومآل كلام الزمخشري أن تم تشبيه طلوع الفجر في الأفق بالخيط الأبيض. والذي أخرجه عن الاستعارة ذكر (من الفجر) ولولاها لعدت استعارة مصرحة. قال الطيبي (ت743): «لأن الاستعارة هي: أن يذكر أحد طرفي التشبيه ويراد به الطرف الآخر. وههنا الفجر هو المشبه، والخيط الأبيض المشبه به، وهما مذكوران فلا يكون استعارة<sup>11</sup>.

8 مباحث في إعجاز القرآن: د مصطفى مسلم، 138.

9 ينظر الكشف 1/77 والإيضاح 3/385، خلافاً لمن ذكر أن بلغاء المحققين يتناسون المشبه ويضربون عن توهمه صفحاً. ينظر إعراب القرآن وبيانه 1/50. والفرق المعتمد بين الاستعارة والتشبيه البليغ أن المتروك في التشبيه منوي مراد، وفي الاستعارة منسي غير مراد ينظر حاشية الطيبي 2/257.

10 ينظر الكشف 1/231.

11 فوج الغيب في الكشف عن قناع الرب (حاشية الطيبي على الكشف) شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (743 هـ) الناشر: جائزة دبي

ولكن ألمح التشبيه أيضاً في تشبيهه سواد الليل بالخيض الأسود - فالمشبه - وإن حذف في اللفظ - ملحوظ لدلالة المذكور وهو (الفجر) عليه وهو المعروف بلاغياً بالملحوظ تقديراً، وقد عدّه الملا خليل تشبيهاً؛ لعدم انخراط قاعدة التشبيه عنه .

وأكدّ الملا خليل أن مثل هذا تشبيه لا استعارة في قوله تعالى: { صُمَّ بُكُمْ عُمِّي فَهَمَّ لَا يَرِحُّونَ [18] } فقال: أي هم كصم من حيث إنهم لا يصغون إلى الحق بكم أي كخرس لا ينطقون به عمي أي كعم لا يبصرون الآيات كي يهتدوا فحذف أداة التشبيه للمبالغة. ص 5 س 10.

ويقصد رحمه الله بالمبالغة أي عدم استفادة كل واحد منهم من آثار هذه الحواس. وتأتى هذه المبالغة من حذف أداة التشبيه وهذا مدعاة إلى أنهم أصبحوا صمّاً بكماً عمياً حقيقة لعدم استعمال هذه الحواس فيما خلقت له. ثم إن ذكره كلمة (التشبيه) إشارة واضحة أنه تشبيه لا استعارة؛ لأن حذف المشبه في مثل هذا المقام استعمال شائع عند العرب معروف عند السامع أي هم صم بكم عمي، وسمي السكاكي هذا الحذف «الحذف الذي اتبع فيه الاستعمال الوارد على تركه»<sup>12</sup>. ولذا لا يدخل ضمن الاستعارة خلافاً لمن وهم فعده استعارة<sup>13</sup>.

وفي آيات كثيرة لا يصرح الملا خليل بالتشبيه مكتفياً بشرح الآية على أساسه. وهذا كثير ففي قوله تعالى: { الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً.. [24] } يقول: « جعل لكم الأرض فراشاً متوسطة في الصلابة والرخاوة صالحة للاستقرار كالفراش المبسوط {وَالسَّمَاءَ بِنَاءً} أي كقبة مضروبة عليكم ص 6 س 10.

فهنا ذكر الملا خليل في تفسيره المشبه والمشبه به ووجه الشبه وأداة التشبيه، وذكر الملا خليل التشبيه المقلوب وأسماء عكس التشبيه ففي قوله تعالى: { ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا [275] } . يقول: « الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا فِي الْجَوَازِ: لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْإِفْضَاءِ إِلَى

الدولية للقرآن الكريم: الأولى، 2013م 3/249 ولربما قال عن الآية بعض المتقدمين إنها استعارة كالشريف الرضي فمرد ذلك إلى النجوز في اطلاق المصطلحات وعدم تعيينها بشكل منظم بعد كما سار عليه محققو البلاغة وهذا نص كلام الشريف الرضي: وهذه استعارة عجيبة والرماد بها بياض الصبح وسواد الليل والحيطان هاهنا مجاز وإنما شبههما بذلك لأن بياض الصبح يكون في أول طلوعه مشرقاً خافياً، ويكون سواد الليل منقضيّاً موكباً، فهما جميعاً ضعيفان إلا أن هذا يزداد انتشاراً وهذا يزداد استساراً، إلا أن ابن عاشور في التحرير والتنوير 2/183 لم يرتض التشبيه وظاهر كلامه يشي أنه من قبيل الحقيقة بلا تشبيه ولا مجاز فقال: وجعله في «الكشاف» تشبيهاً بلاغياً، فلعله لم يثبت عنده اشتهاً لإطلاقه على هذا المعنى في غير بعض الكلام، كآلية وبيت أبي ذؤاد، وعندني أن القرآن ما أطلقه إلا لكونه كالنص في المعنى المراد في اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه لأنه ليس بتشبيه واضح . والحق أن الآية مجال مناقشة قديماً وحديثاً وما ذهب إليه الملا خليل هو ما سار عليه الدرس البلاغي منذ عهد السكاكي والخطيب القزويني ومن جاء بعدهما. والله أعلم.

<sup>12</sup> ينظر التحرير والتنوير 1/313 وينظر المفتاح.

<sup>13</sup> عددها محي الدين درويش استعارة ينظر إعراب القرآن وبيانه 1/240. دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص - سورية، الطبعة: الرابعة،

الريح، وهذا من عكس التشبيه مبالغة فقال رداً عليهم: { وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا } فقياسكم باطل: لمعارضته هذ النص: فلا تعملوا به بعده ص58س2.

وهذا تشبيه تام الأركان لذكر المشبهين وأداة التشبيه وجه الشبه وهو (الجواز) من حيث إفضاء كل منهما إلى الريح ، ولكن هذا القياس بين البيع والربا قياس مع الفارق فلا يقتضي الاشتراك في الريح جواز المقيسين معاً ، ولكنهم جعلوا الأصل المحرم، والبيع هو المقيس: ليصلوا إلى ما ييغون وهو تحليل ما حرم الله<sup>14</sup>.

والتشبيه المقلوب في بابه من أعلى مراتب التشبيه لادعاء أن المشبه في الأصل وهو الربا قد بلغ منزلة لا تخفى في الحل والإباحة حتى غدا مقيساً عليه ، وعليه قول الشاعر:

وأرض كأخلاق الكريم قطعتها كأن فسيحها صدر الحليم.

وقول الآخر:

وبدا الصباح كأن غرته وجه الخليفة حين يمتدح.

وسماه ابن جني غلبة الفروع على الأصول ، وسماه ابن الأثير في البيان بالطرده والعكس: لأن حق المشبه به أن يكون أعرف بجهة التشبيه وأقوى، فإذا عكس صار المشبه أقوى من المشبه به. 15

وذكر الملا خليل أيضاً التشبيه التمثيلي وتناسبه مع ما قبله فقال: « ولما ذكر تركهم النظر واختيار التقليد ضرب فيهم المثل تنبيهاً على أنهم إنما وقعوا فيه بسبب ترك الإصغاء وقلة الاهتمام بالدين فقال: { وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً.... [171]! ومثل داعي الذين كفروا معهم كمثل الذين فهو على حذف المضاف في المشبه، ويجوز تقديره في المشبه به بل هو الأولى أي مثلهم كمثل بهائم الشخص الذي ينطق بصوت بما لا يسمع إلا دعاء ونداء أي هم في سماع الموعظة وعدم تدبرها كالبهائم تسمع صوت راعيها ولا تفهمه». ص34س10.

وبناء على أنه (هو الأولى) وحسب تصدير الكلام للمثل يكون تشبيهاً تمثيلاً؛ فليس المراد تشبيه الكفار بالبهائم، بل المقصود تشبيه حال الكفرة وعدم إصاحتهم إلى ما يتلى عليهم وفقه مضمونه بحال البهائم التي ينطق عليها فتسمع الصوت ولا تعرف مغزاه، في أنهم لا يفهمون. فعندنا في هذه الصورة البيانية في جانب المشبه الكفار المدعوون وداعيهم وهو الرسول وموعظة، وفي جانب المشبه به البهائم وراعيها وصوت منه إليها. والجامع بين الهيئتين

14 ينظر البيضاوي 1/163.

15 ينظر الخصائص لابن جني 1/302 والمثل السائر 2/125. وعلم البيان د.عتيق 98.

عدم الفهم والإعراض عما فيه خير الهيئتين، وبسطها العلامة ابن عاشور فقال: فكل من الحالة المشبهة والحالة المشبه بها يشتمل على أشياء: داع ومدعو ودعوة، وفهم وإعراض وتصميم، وكل من هاته الأشياء التي هي أجزاء التشبيه المركب صالح لأن يكون مشبهاً بجزء من أجزاء المشبه به، وهذا من أبداع التمثيل، وقد أوجزته الآية إيجازاً بديعاً..... ومثل الذين، صريح في أنه تشبيه هيئة بهيئة... وإذا كان كذلك كانت أجزاء المركبين غير منظور إليها استقلالاً، وأيها ذكرت في جانب المركب المشبه والمركب المشبه به أجزاءك<sup>16</sup>.

والرأي الأول المرجوح الذي أشار إليه الملا خليل هو قول الأخفش (ت 215) والرجاح (ت 311) وابن قتيبة (ت 276)، فتقديره: ومثل داعي الذين الذين كفروا كمثل الناعق بغنمه: في كون الكافر لا يفهم مما يخاطب به داعيه إلا دوي الصوت، دون إلقاء فكر وذهن. كما أن البهيمة كذلك<sup>17</sup>، وهو أيضاً تشبيه تمثيلي. ولم يصرح بالداعي في نص القرآن وهو الرسول تمثيلاً مع الأدب الرفيع في حسن التلطف بخطاب النبي صلى الله عليه وسلم، قال د. أحمد بدوي (1384هـ): « حذف المضاف وهو داعي، رفعاً لشأنه في اللفظ، عن أن يقرن بهذا الذي ينعق بما لا يسمع»<sup>18</sup>.

ومثل هذا التقدير حتى يحسن التشبيه ولا يقبح ما قدره في قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ [264]}. فذوات المنفقين لا يحسن أن يوقع فيها التشبيه لانعدام المناسبة بينهم والحنة<sup>19</sup>. يقول الملا خليل: « فهو تشبيه بإبطال صدقة المؤمن بالمن والاذى بإبطال الكافر صدقته بالرياء وعدم الإيمان فإن إبطاله بذلك لا بالمن والأذى، وفيه إشارة إلى أن منشأ الوقوع فيهما هو الإنفاق للرياء، لا لرضاء الله، فمن أراد التحفظ عنهما فليتخلص عنه. ص 56س 1.

ومن التمثيلي أيضاً وإن لم ينص عليه الملا خليل ما قاله في قوله تعالى: { فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ [264] }. « ولا يخفى حسن تشبيه المرائي الذي في قساوة القلب كالحجر بالصفوان» ص 7س 4. فالمشبه هيئة المرائي مع قساوة

16 ينظر التحرير والتنوير 2/111 والبيضاوي 1/119 واللباب لابن عادل 3/164.

17 اللباب 3/164.

18 من بلاغة القرآن د. أحمد بدوي 99.

19 حاشية الطيبي 3/524.

قلبه الذي هو كالحجر بهيئة الصفوان وقد علاه التراب والجامع بينهما مظهر الشيء بخلاف مخبره أو النعومة ظاهراً والقسوة باطناً. فوجه الشبه منتزع من متعدد .

وأجد توصيف د, أحمد البدوي ماتعاً إذ يقول: « ألا ترى في اختيار كلمة الصفوان هنا ما يمثل لك هذا القلب الخالي من الشعور الإنساني النبيل والعطف على أبناء جنسه عطفاً ينبع من شعور حى صادق، ولكن الصدقة تغطيه بثوب رقيق حتى يخاله الرائي قلباً ينبض بحب الإنسانية، ويبنى عليه كبار الآمال فيما سوف يقدمه للمجتمع من خير، ولكن الرياء والمن والأذى لا تلبث أن تزيل هذا العشاء الرقيق، فيظهر القلب على حقيقته قاسياً صلباً لا يلين.»<sup>20</sup>

وبالنسبة للجامع بين الهيئتين فليس من الواجب أن يكون له وجود محسوس بهيئته التركيبية في الواقع وإن اقتضى ضرورة أن تكون العناصر بمفردها موجودة ففي قوله تعالى: { مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ } [البقرة:261] . يقول الملا خليل: « ولا يقتضي التشبيه وجود حبة بهذه الأوصاف بل يقتضي وجود هذه الأجزاء فقط على أنها قد توجد في الذرة و الدُّخْن وفي البر في الأراضي المغلة<sup>21</sup> وفي التشبيه بها تنبيه على أنه لا بد من انتظار في إدراك الجزء ومن حفظ السنبلات من المهلكات ومن تربيتها بإدامة الإخلاص وإقامة شرائط العبودية ”. ص 55 س 15

والغرض من التشبيه هنا توضيح المعنى وتقريبه للأذهان أولاً، ثم تأييده بالدليل المحسوس الذي لا يكابر فيه المكابر، ولا يتعنّت فيه المتعنّت ثانياً، ثم تزيين المشبه وتجميله، وإلهاب الرغبة فيه، بحيث لا يتردد أحد في الإنفاق بعد أن رأى بعينه سلفاً ما أعد له من جزاء ثالثاً.

»22 .

### المطلب الثاني: أغراض التشبيه

التشبيه كما هو وسيلة للاستعارة هو مقصود بذاته وله أغراض تقصد به يقول الخطيب القزويني: اعلم أنه [التشبيه] مما اتفق العقلاء على شرف قدره وفخامة أمره في فن البلاغة، وأن تعقيب المعاني به لا سيما قسم التمثيل منه يضاعف قواها في تحريك النفوس إلى المقصود بها مدحاً كانت أو ذمماً أو افتخاراً أو غير ذلك<sup>23</sup>

ومن الأغراض التي جاءت في تفسير سورة البقرة وأوردها الملا خليل

20 من بلاغة القرآن : 162.

21 ذكر هذا الكرمانى في غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1/230. والكشاف : 1/310 و المحرر الوجيز :ابن عطية الأندلسي 1/158

22 إعراب القرآن وبيانه 1/406.

23 الإيضاح 3/ 385.

- التزيين والتحبیب كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ [25]﴾ أي قبله في الدنيا لأن ثمرتها جعلت من جنس ثمرة الدنيا لتميل إليها الطبايع أول ما ترى فإنها مائلة إلى المألوف ثم يبين لها مزيتها إذ ليس منها في الدنيا إلا الاسم. أو في الجنة لتشابه ثمرها صورة «ص 7س 23.

وهذا من تشبيه غير المرئي غداً بالمرئي الآن حكاية عن نعيم الجنة ، والهدف تزيين ذلك للمخاطبين ببعض ما يعرفون لقصدهم إمالتهم للدين الحق. و إذا كان المشبه به ثمار الجنة والمشبه أيضاً ثمارها؛ فهذا من قبيل التعجب والدهشة فالتشابه على الأول في الاسم فقط، وعلى الثاني التشابه في اللون فقط فإذا أكلوا وجدوا طعمه غير ذلك. "وهذا من التشبيه بغير الأداة، وهو أبلغ مراتب التشبيه، كقولهم: أبو يوسف أبو حنيفة".<sup>24</sup>

- ومنها الترغيب والتهوين على المخاطبين كما في ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ [183]﴾: وفيه تطيب النفس وترغيبها على الفعل فإن البلية إذا عمت طابت ، والتشبيه عائد إلى أصل الإيجاب لا الكمية والوقت. «...». ص36س-19. 21.

والقصد من تشبيه صيامنا بصيام من قبلنا تهوين هذه الفريضة على المكلفين قال ابن عاشور: «إن في الاقتداء بالغير أسوة في المصاعب، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من المشركين فيمنعه وجوده في الإسلام من الإيمان ولمن يستثقله من قريبي العهد بالإسلام»<sup>25</sup>

### المبحث الثاني المجاز اللغوي

تمهيد

الحقيقة في الاصطلاح: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب . (26) والمجاز نقل الكلمة من معناها الحقيقي إلى معنى مجازي لعلاقة بينهما مع قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي (27)، فإذا كانت هذه العلاقة المشابهة فاستعارة ، وإذا كانت غيرها فمجاز مرسل . وهو نوعان: مفرد ، و مركب . والثاني: هو اللفظ المركب المستعمل بهيئته المركبة فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه . (28) كقولهم ((الضيف ضيعت اللبن)).

24 ينظر الانتصاف 1/108.

25 ينظر التحرير والتنوير 2/157.

26 الإيضاح بهامش البغية 3/76.

27 الإيضاح 394.

28 الإيضاح 438.

ولم أدخل التعبير بالماضي عن المستقبل وعكسه وإن كان قريباً من المجاز المرسل؛ لأنه من أنواع التفنن في الأساليب فهو من قبيل الالتفات كما ذكر ابن الأثير<sup>29</sup>، ومحلّه في علم المعاني أولى من علم البيان أو البديع.<sup>30</sup>

وفرق الملا خليل بين المجاز والكناية والتعريض والتلويح والتشبيه في آية { نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ... [ 223 ] } لم يقل إنها (مجاز) كما ذكر الزمخشري، بل صرح أنها تشبيه كما مر من قبل. وقال أيضاً: «التعريض والتلويح إبهام المقصود بما لا يوضع له حقيقة ولا مجازاً ولا كناية بأن يستعمل اللفظ في ملزوم ذلك المقصود اعتماداً على أن المخاطب ينتقل إليه من غير أن يقصد باللفظ، ويترك المعنى المراد منه عن القصد كقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك، فكأنه أمال الكلام إلى عرض يدل على المقصود، ويلوح منه المقصود. وقد يخصان باللفظ المركب. والمفهوم من تلخيص الخطيب نقلاً عن السكاكي أنهما والرمز والإيماء والإشارة من أقسام الكناية فراجعه. والكناية هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه وروادفه فيكون انتقالاً من التابع إلى المتبوع كما هو رأي صاحب المفتاح فوّقاً بينها وبين المجاز فإنه عنده الانتقال من المتبوع إلى التابع ومنهم من لم يفرق بذلك بل بجواز إرادة المعنى الحقيقي معها دونه ص 49 س 1.

وفي كلامه هنا نقاط ينبغي الإشارة إليها

1- التعريض والتلويح ليسا بكناية وهذا تفريق دقيق والتعريف الذي ذكره مع مثاله ذكره الزمخشري وقد سمي التعريض تلويحاً<sup>31</sup> ما جعل الطبيعي يستدرك قائلاً: «التلويح: أن تشير إلى مطلوبك من بعد، كقولك: «فلان كثير الرماد»، فإنه يدل على كثرة إحراق الحطب ثم على كثرة الطبخ ثم على كثرة تردد الضيفان ثم على أنه مضياف، وفي كلام المصنف تسامح»<sup>32</sup>.

2- قوله: وقد يخصان اللفظ المركب. أظن أن ثمة خطأ في التركيب فلو حذف قد لكان صحيحاً فالتعريض من خصائص اللفظ المركب، ولا يأتي في اللفظ المفرد

29 ينظر الكشاف 1/77 خلافاً لمن ذكر أن بلغاء المحققين يتناسون المشبه ويضرون عن توهمه صفحا. ينظر إعراب القرآن وبيانه 1/50. والفرق بين الاستعارة والتشبيح البليغ يعتمد أن المتروك في التشبيه منوي مراد، وفي الاستعارة منسي غير مراد ينظر حاشية الطيبي 2/257.

30 ينظر المثل السائر 2/135 وما بعد. وأساليب بلاغية 275 وما بعد وعلم البديع. عتيق 147 وما بعد. وقد جعله نوعاً من الالتفات، والالتفات من علم البديع.

31 ينظر الكشاف 1/282 والمثل السائر.

32 ينظر حاشية الطيبي 3/428-429.

البتة. والكناية تشملهما كما يذكر ابن الأثير<sup>33</sup> ويمكن حمل (قد) على التحقيق لا التقليل فيزول الإشكال.

3- الكناية ليست حقيقة ولا مجازاً.

4- التفريق بين الكناية والمجاز وذكر خلاف العلماء فيهما. وكلامه واضح هنا أن الكناية انتقال من المعنى اللازم إلى المعنى الملزوم بخلاف المجاز (المرسل)، ولا يسلم أن المجاز انتقال من المعنى الملزوم إلى اللازم فمن العلاقة السببية والمسببية: فاعتماد الفرق بينهما بجواز إرادة القرينة أو منعها أولى. وأن الفرق بين الكناية والتعريض استعمالها في غير ما وضعت له، واستعماله في معنى دل بذلك المعنى على معنى آخر لم يذكر؛ فاللفظ هنا مستعمل في المعنى الآخر الذي هو المعرض به، ويمكن للتعريض أن يصاحب المعنى الحقيقي والمجازي والكنائي لعدم تعلقه باللفظ بل هو معنى يرتكز على معنى لكلام مقول. والله أعلم.

#### المطلب الأول: المجاز المرسل وعلاقاته

علم أن المجاز المرسل نقل الكلمة من معناها الحقيقي إلى معنى مجازي لعلاقة بينهما غير المشابهة مع قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي وذكر الملا خليل أنواعاً من علاقات هذا المجاز في تفسير سورة البقرة، ومن العلاقات التي ذكرها

1- السببية والمسببية (إطلاق السبب وإرادة المسبب وعكسه)

وجمعت بينهما لأنهم كما يقول الزمخشري ينزلون كل واحد من السبب والمسبب منزلة الآخر لالتباسهما واتصالهما<sup>34</sup> فمن السببية ما قاله في قوله تعالى: { وَأذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } [63] « وَأذْكُرُوا مَا فِيهِ بِالدرس أو الفكر على أنه من ذكر اللسان أو القلب أو اعملوا به على أنه من قبيل ذكر السبب وإراد المسبب. ص 16 س 16

وكلامه رحمه الله يقصد به أن الذكر هنا يحتمل الذكر اللساني والقلبي، فالذكر لفظاً أو فكراً لا تجوز فيه، بل التجوز في قوله «أو اعملوا به» وهذا مجاز مرسل علاقته السببية ذكر السبب وهو الذكر وأراد المسبب وهو العمل. وهذا المعنى المجازي ليس بعيداً عن المعنى الحقيقي فالذكر باللسان أو القلب هو عمل في النهاية، وشرط المجاز هنا غير متاح لإمكان إرادة المعنى الحقيقي إلا على تعريف المجاز أنه انتقال من المتبوع إلى التابع ولكنه غير منضبط كما ذكرت آنفاً؛ ولذا أرى أن هذه الآية من قبيل الكناية أو الاستعارة أي اعملوا به ولا تتركوه كالمنسي

<sup>33</sup> ينظر المثل السابق 3/57.

<sup>34</sup> ينظر الكشاف 1/326.



وهو كناية عن ذلك أو مجاز. وإليه يشير كلام الألويسي (ت1384هـ) رحمه الله. (35) ومثل هذا قاله الملا خليل- على قول - في قوله تعالى { وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ [143] } «... أو ليميز على أنه من إطلاق اسم السبب وهو العلم على المسبب أي التمييز ص 30 س9.

فالتمييز المسبب عن العلم بمعنى نجعل المؤمن متميزاً من غيره. والذي سوغ هذا المجاز أن العلم نفسه يوجب تمييزاً ما، ولذا كانت عبارة الشهاب الخفاجي (ت1069هـ) أدق في الدلالة المجازية إذ قيد التمييز بقوله « في الخارج فيتميز عند الناس » (36). ولكن نلاحظ أنه ذكر المجاز في الآية نفسها: { وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ } من قبيل ذكر السبب إرادة المسبب ص 30. س13

أي ذكر الإيمان وأراد الصلاة والمسوّغ للمجاز أن الإيمان لا يتم إلا بها، ولا شتمها على نية وقول وعمل مع أن غيره يذكر هذا المجاز في العلاقة الكلية؛ فالصلاة بعض الإيمان أو من إطلاق اللازم على ملزومه (37). والثاني لا يبعد عن السببية.

ولا أريد الدخول في المنحى العقدي لهذه التأويلات، بل أشير إلى أن الصلاة هي جزء من الإيمان في نظر من قال: إن الإيمان قول وعمل ونية، والإيمان يستلزم فعل شعائر الإسلام وعلى رأسها الصلاة وكون الإيمان سبباً في الصلاة لا يحتاج دليلاً وهو قريب من اللزومية. ولا خلاف في تعدد ذكر العلاقات؛ لأنها بنيت على وجهات نظر مختلفة، وهذا المجاز- بعيداً عن الخلاف العقدي- يؤكد على أهمية الصلاة ومنزلتها في الدين.

وأما المسببية فقد نص عليها في مسألة فقهية وإن خالفت مذهبه، وذلك في قوله تعالى { فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ [196] } يقول: « ..... قيل إذا فرغتم من أعمال الحج من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب ص40 س5.

فاعتبار المجاز هنا موافق لمذهب الجمهور (الحنفية والمالكية والحنابلة) وهو قول عند الشافعية، إذ المراد من الرجوع الفراغ من الحج؛ لأنه سبب الرجوع إلى أهله، فكان الأداء بعد السبب (38). فالعلاقة من إطلاق المسبب وإرادة السبب.

وكذا تفهم المسببية في قوله تعالى: { أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ [4] } : «الآن لأنه سبب النار فكأن أكله أكلها. أو في المال حيث يأكلون عين النار». ص34 س20.

35 روح المعاني 5/93.

36 حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي 7/199 وروح المعاني 1/405.

37 ينظر حاشية الطيبي 14/92؛ وروح المعاني 1/406.

38 الموسوعة الكويتية 14/ 14.

فلفظ (النار) على التأويل الثاني حقيقة لا مجاز فيها، وعلى القول الأول مجاز عن أخذ المال الحرام كالرشا وعلاقته المسببية، فنار يوم القيامة هنا مسببة عن تحريف كتاب الله ثم بيعه وأخذ الرشا عليه، والنكته في المجاز التنفير من تحريف كتاب الله ثم بيعه وأخذ الرشا عليه. 39

## 2- اللزومية (إطلاق الملزوم وإرادة اللازم وعكسه):

جعلتها بعد السببية لقرينها علاقياً حتى لم يعدّها بعض البلاغيين علاقة مستقلة، وعلاقة الملزومية هي من قبيل المجاز المرسل كما ذكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي<sup>40</sup> ولولا أنني رأيت الملا خليل خصصها بالذكر لما أفردتها رغبة في تقليل العلاقات ما أمكن. يقول الملا خليل في قوله تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ} [9]:

« أي ما يضرّون إلا إياها إذ يفتضحون في الدنيا بإظهار الله حالهم للنبي صلى الله عليه وسلم ويعاقبون في الآخرة فهو مجاز من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم الذي هو الضرر: لأن الخدع منهم كان مع الله والمؤمنين فلا يتصور قصره على أنفسهم وذواتهم. ص 3 س 21 والمجاز هنا (الضر) لازم عن مجاز آخر هو الاستعارة في (يُخَادِعُونَ اللَّهَ): لأن الذي يعامل بالمكر والاستخفاف يتصدى للانتقام من معاملته فقد يجد قدرة من نفسه أو غرة من صاحبه فيضربه ضرباً فصار حصول الضر للمعامل أمراً عرفياً لازماً لمعامله (41). أي أطلق الخداع وأراد اللازم عنه أي المسبب عنه وهو الضرر.

ومثله أيضاً ما قاله في قوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا} [26]: أي لا يترك ترك من يستحي أن يمثل بالحقير فهو من قبيل ذكر الملزوم الذي هو انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم وإرادة اللازم. ص 8 س 7.

فجبر بالحياء عن الترك، لأن الترك من ثمرات الحياء، ومن استحيها من فعل شيء تركه. كما قرر الزمخشري في تفسيره<sup>42</sup>.

وأما اللزومية: (إطلاق اسم اللازم وإرادة الملزوم): فقد ذكرها وإن لم ينص على كونها مجازاً

39 ذكر الألويسي أن الصورة هنا استعارة تمثيلية بأن شبه الهيئة الحاصلة من أكلهم ما يتلبس بالنار بالهيئة المنتزعة من- أكلهم النار- من حيث إنه يترتب على- أكل- كل منهما من تقطع الأمعاء والألم ما يترتب على الآخر، فاستعمل لفظ المشبه به في المشبه. وهذا أليق بمقام الوعيد ينظر الألويسي 1/441. وهو ما أفهمه من قول الملا خليل (كان أكله أكلها).

40 بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: عبد المتعال الصعيدي (المتوفى: 1391هـ): مكتبة الآداب، الطبعة: السابعة عشر: 1426هـ- 2005م 1/109 وله كلام آخر في هذه العلاقة ينظر 1/ 197 والبلاغة العربية 2/276 وذكر الشهاب: أن كل مجاز مرسل كان أو استعارة ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم غاية أنه يكون اللزوم في الاستعارة بطريق التشبيه مبالغة لادعائه أنه منه 2/84.

41 ينظر التحرير والتنوير 1/277.

في قوله تعالى: { وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } [117]}. أي: أراد من قبيل ذكر اللازم أي القضاء الذي هو إتمام الشيء قولاً أو فعلاً وإرادة الملزوم أي الإرادة ص 26 س 12.

### المحلية الحالية

وتعرض رحمه الله لعلاقة المحلية في قوله تعالى {أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} [25] فقال: «أي مائها على حذف مضاف أو تسمية الحال باسم المحل ص 7 س 20.

وما ذكره الشيخ مبني على أن النهر هو المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر. أما إذا كان بمعنى الماء فلا تحوُّز في الآية ولا حذف. لأن أوصاف الجنة على خلاف المشاهد. فعن مسروق أن أنهار الجنة تجري في غير أخطود». (43). وهذا ما أميل إليه لأن فيها «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر مصداق ذلك في كتاب الله: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}. [السجدة: 17]». «كما جاء في الصحيح (44).

### الجزئية- الكلية (إطلاق الجزء وإرادة الكل وعكسه).

وذكر- رحمه الله- العلاقة الكلية مراداً بها الجزئية في قوله تعالى: {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ} [19] يقول: «أي أناملهم من إطلاق الكل وإرادة الجزء».. ص 5 س 14.

وقرينة الكلية المانعة من إرادة معناها استحالة إدخال الأنملة كلها بله الأصبع في الأذن، بل المراد رؤوس الأصابع. وسر جمالية هذا المجاز مبالغتهم في ضغط أصابعهم على آذانهم، فلو كان الواقع يسمح بدخولها كلها في آذانهم لفعلوا من شدة ذعرهم وحذرهم، وهذا معنى بديع يضيفي على الكلام زينة حلوة. (45)

ومما يحتمل المسيبية والكلية ما قاله في قوله تعالى: { وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ ... } [102]»: أي لم يعمل السحر، عبر عنه بالكفر؛ لأن اعتماده وبعض أنواعه، وهو ما يكون فعلاً مكفراً كفر. ص 23 س 10.

فاعتماد السحر على الكفر من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب، ويمكن ألا يكون من قبيل الكلية؛ فالاعتماد قد يكون بسبب عدم نهوضه إلا به وهو معترف به من بعض من تاب من السحر، وهذا ما أشار إليه الملا خليل بقوله «... وبعض أنواعه، «قال القرطبي وأبو حيان:» ولم

43 ينظر حاشية الطيبي على الكشاف 2/357 بتصرف .

44 متفق عليه عن أبي هريرة - أخرجه البخاري باب صفة الجنة وأنها رها برقم 3244 وأخرجه مسلم في أوائل كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها برقم 2824.

45 ينظر البلاغة العربية لجنينة 1/44 2/129.

يتقدم في الآية أن أحداً نسبته إلى الكفر، ولكن اليهود نسبتته إلى السحر، ولكن لما كان السحر كفرةً صار بمنزلة من نسبته إلى الكفر. (46)

وعكسها أي من التعبير عن الكل بالجزء أو البعض بالكل ما قاله في قوله تعالى: { وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ [43] } «وإنما عبر بالركوع عن الصلاة احترازاً عن صلاة اليهود فإنها كانت بلا ركوع». ص 12 س 17.

فالركوع - كما لا يخفى - جزء من الصلاة بمعنى: صلوا مع المصلين كما عبر عن الصلاة بالسجود والقيام والتسبيح في آيات أخر. لكن الملا خليل أعطى السر وراء هذا التعبير وهو الاحتراز من صلاة اليهود أو التعريض بصلاتهم. وقد يقال إذا كانت هنا بمعنى الصلاة فما الفائدة من ذكرها بعد قوله تعالى { وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ } مع أنها داخلة في مفهوم إقامة الصلاة. قال الزمخشري: كأنه قيل: وأقيموا الصلاة وصلوها مع المصلين لا منفردين. (47)

وقرب من العلاقة الكلية علاقة الأكثرية أي إقامة الأكثر مقام الكل ففي قوله تعالى: { قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [142] }. «أي الجهات كلها ..... فهو من إقامة الأكثر مقام الكل لتناولهما أكثر النواحي بسبب تبدلها صيفاً وشتاء ص 30 س 2. وأشار إلى العلاقة المآلية (اعتبار ما سيكون) وذلك في قوله تعالى { فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ [54] } يقول الملا خليل: « فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ بقتل الشهوات أو تسليمها إلى البارئ [البريء] منكم: ليقتلها فعلى هذين القتل مجاز عن التذليل أو التسليم، أو ليقتل بعضكم بعضاً ففي (أنفسكم) تشبيه بليغ وادعاء كون المقتول عين القاتل». ص 14 س 12.

فعلى القول الأول المجاز مرسل وعلاقته اعتبار ما سيكون أي نتيجة قتل النفس التذليل أو التسليم للبريء. والمعنى الأول منهما وإن كان له وجه في العربية لكن ابن عاشور استبعده قائلاً: « وفيه بعد عن اللفظ بل مخالفة لغرض الامتنان: لأن تذليل النفس وقهرها وتسليمها لله تعالى شريعة غير منسوخة » 48. وعلى القول الثاني هو حقيقة لكنه نسخ فيهم بعد كما جاء في آيات القرآن { وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ 84 }، ومبنى التشبيه البليغ أن كلاً من المشبه والمشبه به مذكوران، ولكن شبه جزء من المخاطبين بالنفس: لأنهم سواء في فعل المعصية وكذا حين يقتل الأخ أخاه هو في الحقيقة يقتل نفسه ومنه في غير باب التشبيه البليغ

46 ينظر تفسير القرطبي 2/43 والبحر المحيظ 1/523.

47 ينظر الكشاف على هامش حاشية الطيبي 2/461.

48 ينظر التحرير والتنوير 1/503.

هَذَا الْمُؤْمِنِينَ يَهْتَمُّ رَاحَهُمْ وَرَاحَةَ أَوْلَادِهِمْ وَأَسْرَارَهُمْ وَرَاحَةَ عَمَلِهِمْ وَرَاحَةَ رِزْقِهِمْ وَرَاحَةَ سَائِرِ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى « . » 49.

ومن علاقات المجاز المحتملة التي أشار إليها (مجاز المقاربة أو المشاركة) كما يفهم من كلامه في قوله تعالى: { وَإِذَا طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ [231]} فبلغن أجلهن: قاربن انقضاء عدتهن ليترتب عليه فأمسكوهن بالمراجعة .....». ص 47س 13.

وبلوغ الأجل أصله انتهاء المدة المقدرة له كما يؤذن به معنى البلوغ الذي هو الوصول إلى المطلوب، وقد استعمل البلوغ في هذه الآية في مقاربة ذلك الانتهاء بمبالغة في عدم التسامح فيه قال الطيبي: «البلوغ حقيقة يطلق على الوصول إلى الشيء، ويتسع مجازاً في المشاركة والدنو». وقرينة المجاز هنا هو لفظ الأجل لأنه لا تتصور المراجعة بعد بلوغ الأجل لأن في ذلك رفع معنى التأجيل. (50). وعن الشافعي «دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين.... والعرب تقول: إذا قارت البلد تريده قد بلغت كما تقول: إذا بلغت والبولوج الآخر انقضاء الأجل». (51)، والثانية في قوله تعالى: {إِذَا حضر أحدكم الموت} أي غلب على ظنه الموت لظهور أماراته.

وذكر من العلاقات ما يمكن تسميته (إطلاق الخاص وإرادة العام) كما في قوله تعالى: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا} [275]. أي يأخذونه عبر عنه بالأكل لأنه أعظم منافع المال وأعظم ما يظهر منه الضرر من استعمال الحرام إذ به يصير جزءاً من البدن ص 57س 17 وهذا يمكن إدخاله ضمن العلاقة الجزئية كما لا يخفى.

ومن العلاقات التي ذكرها (إطلاق المقيد على المطلق) في قوله تعالى: { مِنْ دُونِ اللَّهِ } فقال: «إن دون في الأصل لأدنى مكان من الشيء ثم استعير لأدنى المرتبة تشبيهاً لها بالمكان ثم استعمل بمعنى التجاوز مجازاً من إطلاق المقيد على المطلق. ص 7س 7.

والمح من كلامه هنا مسألة أخرى، وهي: هل يبنى مجاز على مجاز؟ أي أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر فيتحوز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينهما وهو من غرائب مسائل المجاز وقد ذكره ابن السيد البطليوسي (52) وأثاره الزمخشري عند بيان الاستعارة في قوله تعالى: ﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا

49 أخرجه مسلم بَابِ تَرَاحِمِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَعَاطِفِهِمْ وَمَعَاضِدِهِمْ عَنِ الشُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ 4/1999.

50 ينظر التحرير والتنوير 28/307 للكشاف على هامش حاشية الطيبي مع الحاشية 3/406.

51 ينظر مختصر الزمن مع كتاب الأم 8/300 ويمكن أن تكون استعارة من تشبيه المتقارب الوقوع بالواقع، لأن الفعل الذي سيحصل قد قرب زمنه أو من قبيل التوسع في الكلام ينظر الشهاب 2/316-317 وينظر المباحث البلاغية 277.

52 وهو عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي صاحب كتاب الاقتضاب في شرح أدب الكاتب توفي 444هـ ينظر إنابة الرواة 2/141 والبرهان في علوم القرآن 2/298.

كَأَنَّهُمْ يَصْعُقُونَ ﴿ [ النحل :112]. وفي سواها (53). وظاهر كلام الملا خليل هنا جواز ذلك وإليه يشير كلامه أيضاً في قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا}: أي «خياراً وعدولاً مزكين بالعلم والعمل، وهو في الأصل اسم للمكان الذي يستوي إليه المساحة من الجوانب، ثم استعير للخصال الحميدة لوقوعها بين الإفراط والتفريط كالجود بين الإسراف والبخل والشجاعة بين التهور والحين، ثم أطلق على المتصف بها (54). مستويًا فيه الواحد وغيره كسائر الأسماء التي يوصف بها». ص 30 س 4.

وفي كلامه هنا استعارة ومجاز مرسل فاستعارة الوسط لدلالة على الخصال الحميدة بجامع التوسط بين طرفين استعارة مصرحة من استعارة المحسوس للمعقول، ثم إطلاق هذه الكلمة على الإنسان المتصف بالأخلاق الحميدة مجاز مرسل من إطلاق الحال وإرادة المحل كما أفاد الشهاب وتبعه الألوسي (55).

### المبحث الثاني الاستعارة

الاستعارة في اللغة: طلبُ شيءٍ ما للانتفاع به زمنًا ما دون مقابل، على أن يرده المستعير إلى المُعِير عند انتهاء المدّة الممنوحة له، أو عند الطلب. وهي في اصطلاح البيانين مستمدة من معناها اللغوي: فعرفها عبد القاهر بقوله: ((الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تُفصح بالتشبيه وتظهره... ثم ذكر نوعيها. (56)، وسلف تعريف الطيبي: «أن يذكر أحد طرفي التشبيه ويراد به الطرف الآخر. 57. وعرفها تفصيلاً الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني رحمه الله فقال: «استعمال لفظ ما في غير ما وُضع له في اصطلاح به التخاطب، لعلاقة المشابهة مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الموضوع له في اصطلاح به التخاطب. (58) وهي من قبيل المجاز اللغوي لا العقلي، وسأتناولها في ثلاثة مطالب: المصراحة، والمكنية، والتشبيهية.

### المطلب الأول: الاستعارة المصراحة

تعرض الملا خليل في تفسيره لصور الاستعارة المصراحة بنوعيها الأصلية والتبعية.

53 ينظر الكشاف 2/639 وأساس البلاغة 1/147.

54 هو محمل ما ذكره الراغب الأصفهاني في المفردات 329-328.

55 ينظر حاشية الشهاب 2/250 والألوسي 1/403.

56 دلائل الإعجاز 53 ثم شرح نوعيها فقال عن المصراحة: تحية إلى اسم المشبه به فُعيّر المشبه وتحرى عليه تُريد أن تقول: رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطلته سواء فتدع ذلك وتقول: ( رأيت أسداً ) و شرح المكنية بقوله: و ضربت آخر من الاستعارة وهو ما كان نحو قوله: إذ أصبحت بيد الشمال زمامها هذا الضرب وإن كان الناس يضمونه إلى الأول حيث يدكون الاستعارة فليسا سواءً وذلك أنك في الأول تجعل الشيء الشيء ليس به. وفي الثاني تجعل للشيء الشيء ليس له، تفسير هذا أنك إذا قلت: رأيت أسداً فقد أديعت في إنسان أنه أسد وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسداً، وإذا قلت: ( إذ أصبحت بيد الشمال زمامها ) فقد أديعت أن للشمال يداً. ومعلوم أنه لا يكون للرجح يد

57 فحوق الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف) 3/249

58 البلاغة العربية 2/229

فمن الاستعارة الأصلية - إجراء الاستعارة في اسم الجنس سواء كان اسم عين كالإنسان أم اسم معنى كالعلم - قوله تعالى: { وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ [14] } قال الملا خليل: "أي انفردوا مع كبارهم ورؤسائهم، عبر عنهم بالشياطين استعارة مصرحة، والشيطان إما من الشطن بمعنى البعد لبعده من الرحمة، أو من شاط إذا هلك وبطل، ويؤيده تسميته بالباطل" ص4س17.

وهذه الاستعارة واضحة فهم يشبهون الشياطين لبعدهم عن الرحمة أو لهلاكهم وخسران أعمالهم، أو لكلا الجامعين والقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي لفظية عقلية وهي كلمة (خلوا) إذ لا يتصور حقيقة الاختلاء بالشيطان.

ومنها قوله تعالى: { صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً [138] } قال الملا خليل: صبغة الله « صبغنا الله صبغة، والمراد بها دينه الذي فطر الناس عليه، سماه صبغة، لظهور أثره على صاحبه كالصبغ في الثوب، أو للمشكلة؛ لأن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون به تحق نصرانيتهم» ص29 س15

وهذه أيضاً استعارة مصرحة أصلية في المصدر، حيث شبهت فطرة الله أو دين الله بالحلية بجامع التأثير والظهور، ثم ترك المشبه به، ورمز له بشيء من رواده وهو الصبغ، والقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي إضافة الصبغة إلى لفظ الجلالة.

وعلى الوجه الثاني هي من قبيل المشكلة التقديرية، ولكنها ليست بين قولين، بل بين قول وفعل حسب ما جاء في الرواية عن النصارى. كما تقول إذا رأيت شخصاً يغرس أشجاراً اغرس غرس فلان، تعني كن كريماً تصطنع الناس، تريد حثه على الكرم والخير، وإن لم يجر ذكر الغرس؛ لأنه مشغول به. (59)». وثمة اختلاف في عدّ المشكلة من الاستعارة أم لا (60)»، وكلام الملا خليل مضطرب في المشكلة فكلامه في هامش الصفحة 4 ينص على أنها مجاز مرسل تعبيراً عن الشيء باسم مقابله ومصاحبه إلا أنه خالف ما نص عليه هناك فعده هذه المقابلة من قبيل التشبيه [أي المجاز المقام على التشبيه] في قوله تعالى: { فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ } [البقرة:194] فقال: «سميت المقابلة اعتداءً لشبهها بالمقابل له في الصورة». ص39س16. وأرى - وإن عدت استعارة فهي لفظية لا حقيقية- تصنيفها ضمن فن البديع.

ومن الاستعارة المصرحة الأصلية ما قاله في تسمية العصير المشد بالخمر في قوله تعالى: { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ } [البقرة:219]. فقال: الخمر في الأصل مصدر بمعنى الستر

59 ينظر بغية الإيضاح 4/589 وعروس الأفراح 199-198/2 وأصله في الكشاف 1/196 وحاشية الشهاب 2/247.

60 ينظر عروس الأفراح 2/239 و حاشية الطيبي 3/123.

سمي به لستره العقل كما سمي سكرًا؛ لأنه يسكر العقل أي يحجزه وحمل عليه في الحرمة كل مسكر مائعاً كان أو جامداً». ص 44س3.

فهنا شبه العصير المشتد أو المسكر أياً كان نوعه مائعاً أو جامداً بالخمير بجامع الستر أو المنع في كل، ثم حذف المشبه وصرح بالمشبه به، والقرينة عقلية.

وأما التبعية: أي إجراء الاستعارة في الفعل ومشتقاته، ومنها إجرائها في الحرف ودارت حول هذا التحوز في الحرف مقالات، خُص منها إلى أن الاستعارة فيه بمعنى أن الاستعارة في متعلقه أي في معناه كالظرفية والابتدائية والتعليلية كما ذهب لذلك السكاكي (626) (61) أو في مدخول الحرف أي مجروره وإليه ذهب الخطيب القزويني (ت739هـ) (62).

وقد ذكر الملا خليل الاستعارة التبعية في الفعل والحرف فمن إجرائها في الأفعال ما جاء في قوله تعالى: {وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ [3]} أي يعدلون أركانها؛ بحيث لا يقع فيها نقص مع تمام الخشوع. مستعار تبعية من أقام العود بمعنى قومه. ص 2س2.

فالاستعارة في الآية مصرحة تبعية حيث شبه تعديل أركان الصلاة وحفظها بحيث لا يقع فيها نقص مع تمام الخشوع بتقويم العود بجامع الاستقامة في كل منهما ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه والقرينة المانعة من المعنى الحقيقي كلمة «الصلاة».

ومنها {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى [16]} أي استبدلوها بالهدى الذي كان مجبولاً في فطرتهم أو استحبوها واختاروها، وهذا لا يقتضي أن يكون في أيديهم هدى بخلاف الأول، وعلى التقديرين فيه استعارة تبعية. ص 5س3.

فاشتري استعارة لاستبدال، والجامع بينهما الفائدة في كل منهما. والقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي كلمة «الضلالة»

ومنها قوله تعالى: {ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ [74]} أي غلظت وصلبت مثل ما للحجارة لبعدها عن التأثير من المواعظ والآيات ففيه استعارة تبعية لا مكنية على تشبيهها بالحجارة لعدم صحة التفرع الآتي. ص 18س11.

أي شبه غلظ قلوبهم وصلابتها لعدم تأثرها بالمواعظ والذكر بقساوة الحجر بجامع عدم قبول الأثر في كل. ثم حذف المشبه واشتق من القساوة قسى وادعي أن المشبه جزء من المشبه به فحذف وأقيم مقامه. وهذه الاستعارة ارتأها نظراً للتفرع بعد وهو تشبيهها بالحجارة فأجلى صفات الحجر الصلابة والقساوة. هذا ما فهمته من كلامه ولعله بهذا تبع أبا السعود فقد قال

61 مفتاح العلوم 491 .

62 الإيضاح 430 واختاره عبد الحكيم السيالكوتي كما في روح المعاني 20/46-47.



: القسوة عبارة عن الغلظ والحفاء والصلابة كما في الحَجَرِ اسْتُعِيرَتْ لثُبُوبِ قلوبهم عن التأثر بالعظات والقوارع التي تميغ منها الجبال وتلينُ بها الصخو (63). وأما المكنية التي رفضها الملا خليل فعلى تشبيه القلوب في عدم قبولها الحق وتحولها إليه بالحجارة بجامع عدم قبول التحول عن الحالة الموجودة إلى حالة تخالفها ثم حذف المشبه ورمز له بشيء من لوازمه وهو (قست) على سبيل الاستعارة المكنية. قال محيي الدين درويش: « تشبيهها لحال القلوب في عدم الاعتبار والاتعاظ بما هو مائل أمامها، ناطق بلسان الحال، بالحجارة النابية التي من خصائصها القسوة والصلابة. (64). ».

وذكر الاستعارة في المشتق كما في قوله تعالى: { وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ [19] } أي لا يفوتونه لشمول علمه وقدرته إياهم كمن أحاط شيئاً فففيه استعارة تبعية. ص 5 س15. فشبهت قدرة الله عليهم وعدم فوتهم من عذابه بإحاطة المحيط المحاط به على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية؛ لأنها أجريت في مشتق. وأجاز الألويسي وابن عاشور (65) أن تكون تمثيلية، ولكنها لا تخلو من تقدير محذوف، ولذا حسناً فعل الملا خليل حين اقتصر على صورة واحدة.

ويذكر الاستعارة في الحرف كما في قوله تعالى: { أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ [5] } فيقول: « مستقرُّون عليه كمن اعتلى شيئاً وركبه، فهو استعارة تبعية على تشبيه تمسكهم بالهدى باستعلاء راكب على مركوبه واستعمال (على) الموضوعه لهذا في ذلك» ص2 س17. شبه فيها تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار، فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء. ووجه الشبه الإيصال إلى الهدف المقصود في كل منهما. فاستعير لفظ «على» من جزئيات المشبه به، لجزئي المشبه.

وأوما إلى الاستعارة في الحرف في قوله تعالى: { وَإِذَا خَلَا بِعُضُوبِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ [76] } اللام للصيورة ص 8 س23. واكتفاؤه بهذا- والله أعلم- ليدل على أن اللام للصيورة وليست للتعليل؛ لأنهم لم يقصدوا ذلك، وإنما كان المأل والعاقبة إقامة الحجة عليهم في عدم إتباع الوحي مع قناعتهم بصدقه. وهذا يعني أنه استعار اللام الموضوعه للتعليل لمعنى الترتب والتعقيب على طريقة الاستعارة التبعية بجامع أن كليهما نتيجة الفعل.

63 ينظر إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم 1/115.

64 ينظر إعراب القرآن وبيانه 1/128.

65 ينظر الألويسي 1/176. والتحرير والتنوير 1/321.

وتحقيق الاستعارة المصّرحة التبعية في الحرف عند الملا خليل كأنه مأخوذ مما ذكره العلامة التفتازاني (66)، وأفصح عنه بشكل جلي الشيخ ابن عاشور رحمه الله في تفسيره فقال: (( شبه ترتب الشيء على شيء آخر ليس علةً فيه بترتب المعلول على العلة للمبالغة في قوة الترتب حتى صار كأنه مقصود لمن ظهر عنده أثره )) (67). إلا أن الملا خليل عدّ ما في قوله تعالى:

{اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ [16]} من قبيل الاستعارة التبعية على إحدى التأويلات فقال: أي يجازيهم باستهزائهم سمي استهزاء للمقابلة كما في مثل { وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ [54] }. { وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا } [الشورى: 40]. أو يعاملهم معاملة المستهزئين، أما في الدنيا فيأجروا أحكام المسلمين عليهم واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة على التمادي في الطغيان، وأما في الآخرة فبأن يفتح لهم وهم في النار باباً إلى الجنة فيسرعون نحوه فإذا صاروا إليه سد عليهم. وذلك قوله تعالى { فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ } [المطففين: 34]. فعلى التقديرين ليس على حقيقته حتى يقال: إنه مخالف لمقتضى الحكمة مستحيل في حقه تعالى. ص 4 س 20.

وما قاله لا يسلم له؛ فبناء على القول الأول هي من قبيل المجاورة (المشاكله) وعدّها علماء البلاغة ضمن المحسنات البديعية، فاللفظة الثانية لم تتواضع العرب على معناها السياق؛ لأن الاستهزاء نوع من اللهو والعبث، و لا يليق به تعالى، و سوغ وروده هنا وقوعه في سياق كلمة أخرى فهي مشاكله لفظية للفظه سابقة، وسماها الملا خليل مقابلة أي مقابلة الكلام بمثله وإن لم يكن في معناها. وعدّها من المجاز المرسل كما سلف من قبل، ويمكن أن تكون العلاقة السببية أي أطلق الاستهزاء وأراد جزاءه. وأما على التأويل الثاني فهي من قبيل الاستعارة التمثيلية حسب ظاهر كلامه، وإن ذكر في الهامش أنها تبعية تشبيهاً لذلك الصنع والمعاملة معهم بصورة صنع المهزؤ بالمهزؤ به على الثاني فإجراؤه الاستعارة بهذا الشكل يصدق على التمثيلية وليست التصريحية التبعية. (68).

وتعرض الملا خليل لما سمي بالاستعارة التهكمية وإن لم ينص على تسميتها صراحة عند قوله تعالى { فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ [22] }. أي شركاء في العبادة والند المثل المعاند وتسمية الأصنام بذلك على سبيل التهكم، وتشبيه حالهم في ترك عبادته إلى عبادتها، وتسميتها آلهة بحال من يعتقد أنها ذوات واجبة بالذات قادرة على مخالفة الله وإن لم يعتقدوا ذلك في

66 مختصر المعاني 233-234.

67 التحرير والتنوير 11/268.

68 وجوز في الهامش أن تكون تبعية أيضاً بطريق أخرى وهي التشبيه له بأصل الفعل في القادر على الأول. ص 4 أسفل الصفحة.

الواقع، بل كونها شفعاء لهم عنده فقط بدليل قولهم { مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ } [الزمر:3] « والحال أنتم تعلمون أنها لا تماثله في مقتضى العبودية.ص6 س21.

ففي تسمية الأصنام أناداداً مع أنها ليست كذلك؛ لأن الند في العربية بمعنى المثل ولا يقال إلا للمثل المناوئ، وهذا التهكم جاء من تشبيه حالهم ومن تسمية الأصنام أنادادا مع أنهم ما زعموا أبداً أنها تماثله في ذاته تعالى وصفانه ولا أنها تخالفه في أفعاله، ولكنها كانت كذلك حسب أفعالهم وأحوالهم. ويشير كلامه في تشبيه الأصنام بالأناداد إلى أنها من قبيل الاستعارة التصريحية التهكمية.

وذكر الملا خليل الترشيح أو الاستعارة المرشحة: أي ذكر ما يلائم المشبه به بعد إتمام الاستعارة كما في قوله تعالى: { فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ } [البقرة:16] فماريحت تجارتهم: ترشيح للاستعارة وإسناد الريح إلى التجارة مجاز عقلي إذ هو لأربابها.

قال الزمخشري مظهراً جمالية هذا الترشيح: «: هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تقفى بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تر كلاماً أحسن منه دياحة وأكثر ماء ورونقاً، وهو المجاز المرشح. (69) وسبب حسن هذا المجاز المرشح بروزه في صورة الحقيقة مرتين. مرة في الاستعارة وأخرى في الترشيح. ولا يمكن لكلمة الاستبدال أن تنوب مكان الشراء؛ لأنه لا يكون شراء إلا إذا كان فيه فائدة يقصدها المستبدل منه والشراء يكون بين متبايعين بخلاف الاستبدال، فالمعنى الذي تؤدي إليه الآية أن أولئك القوم اختاروا الضلالة على الهدى لفائدة لهم بإزائها يعتقدون الحصول عليها من الناس. (70)

### المطلب الثاني: الاستعارة المكنية.

الاستعارة المكنية وهي التي لم يصرح فيها بالمشبه به، واقتصر على ذكر شيء له به مزيد صلة. وقد ذكرها الملا خليل في مواضع معدودة وهي قليلة جداً مقارنته مع المصراحة، وكانت بشكل جلي في قوله تعالى: { الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ [27] }. فقال: « وفيه استعارة مكنية على تشبيه العهد بالحبل، وإثبات النقص الذي هو تفريق طاقات الحبل ومن ملائماته له تخييل ص 8س17.

وهذه الاستعارة لا مرء فيها ولم تعد كتب التفسير والبلاغة ما ذكره الزمخشري فيها (71)،

69 ينظر الكشاف 1/70.

70 ينظر إغراب القرآن وبيانه 1/43.

71 ينظر الكشاف 1/119-120.

فالجامع بين المستعار (الحبل) والمستعار له (العهد) أن كلاً منهما صلة وصل وربط بين شيئين، ثم ترك المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو النقص (تفريق طاقات الحبل) لإبطال العهد وهذا اللازم هو المانع من إيراد المعنى الحقيقي، وأضيف إلى العهد إيهاماً في تناسي المشبه به على سبيل الاستعارة المكنية التخيلية. قال الزمخشري: « وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روافده، فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه. (72)»، وهناك حالات أجاز الملا خليل أن تكون من الاستعارة المكنية وغيرها كما سيأتي

### المطلب الثالث: الاستعارة التمثيلية

عرفها الخطيب القزويني بقوله: (( وأما المجاز المركب فهو اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه )) (73). فالاستعارة التمثيلية على هذا هي ضرب من الاستعارة التصريحية، ففيها استعمال المشبه به مكان المشبه، والفصل بينهما جريان التصريحية في المفرد، والتمثيلية في المركب (74)

ومن المواضع التي صرح بكونها تمثيلية ما قاله في قوله تعالى: { وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [117] }. « ليس المراد حقيقة الأمر والامثال بل استعارة تمثيلية لسرعة نفاذ قدرته في تكوين الأشياء بلا توقف... » ص 26 س

وهذا القول الذي قدمه الملا خليل وجعل ما في الآية من قبيل التمثيلية تبع فيه القاضي البيضاوي (75) وهو ما عليه المعتزلة وكثير من أهل السنة خلافاً لمحققي السادة الحنفية (76) وكيفية بيان الاستعارة أن نقول: « شبهت الحالة التي تتصور من تعلق إرادته جلّ وعزّ بشيء من المكونات ودخوله تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف بحالة أمر الأمر النافذ تصرفه في المأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل، ولا يتوقف، ولا يكون منه الإباء، فيقول: افعَلْ كَذَا فَيَمْتَثِلْ، ثم استعير لهذه الحالة ما كان مستعملاً في تلك الحالة، من غير اعتبار استعارة في مفرداته. وكان أصل الكلام إذا قضى أمراً فيحصل عقبيه دفعة فكأنما يقولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ثم حذف المشبه، واستعمل المشبه به مقامه» (77).

ومنها قوله تعالى: { وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ .... [186] }؛ أي «منهم علمي ففي

72 ينظر الكشف 1/119-120. وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح للسبكي 2/198-199.

73 الإيضاح 438.

74 ينظر البلاغة الاصطلاحية ص 63.

75 ينظر البيضاوي 1/102-103، والكشاف 1/181.

76 ينظر الشهاب 2/228. والألوسي 1/366.

77 ينظر حاشية الطيبي 3/62 والشهاب 2/228. والألوسي 1/366.

الكلام استعارة تمثيلية على تشبيهه كمال علمه بأحوالهم وأفعالهم بحال من قرب مكانه ص 37 س 14. منهم».

وللزمخشري كلام يشبهه مع زيادة حيث يقول: «تمثيل لحاله في سهولة إجابته لمن دعاه، وسرعة إنجاحه حاجة من سأل به بحال من قرب مكانه، فإذا دعى أسرع تلبيته. «وما قاله الزمخشري وإن اختلف الجامع عما ذكره الملا خليل ولكنه مترتب عليه؛ فسهولة إجابته لمن دعاه، وسرعة إنجاحه عباده متعلق بعلمه بحالهم.

والذي دعا الملا خليل لجعل ما في الآية استعارة تمثيلية استحالة الجهة والمكان في حق الله تعالى، وهذا معتقد أهل السنة والجماعة وهو مذهب الخلف وبعض السلف بتأويل المتشابه. وللإمام الرازي كلام جزل متين في إبطال إرادة المعنى الحقيقي للقرب في حقه تعالى (78).

ومما ذكره من التمثيل في وجه ما قاله في قوله تعالى: { .. وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ } [189] «..... أو المراد به تمثيل حالهم في عكس السؤال عما يعينهم، ويختص بحال النبوة إلى ما لا يعينهم، ولا يختص به بحال من ترك باب البيت ودخل من ورائه مع قطع النظر عن أن ذلك حالهم في الواقع والمعنى ليس البر أن تعكسوا في مسائلكم ولكن البر من اتقى ذلك، ولم يقدم على مثله.» ص 39 س 2.

وبناء التمثيل هنا مقام على أسلوب عربي قديم ولا زال مستعملاً حتى اليوم يقال: أتى فلان من الباب: إذا طلب الشيء من وجهه، وادخل من الباب لا من الشباك، فأولئك عدلوا عن المنهج القويم بسؤالهم النبي صلى الله عليه وسلم عما ليس من العلم المختص بالنبوة.

ومن التمثيل الذي ذكره الملا خليل ما قاله أيضاً في قوله تعالى: { أَيَوَّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ } [266]

وهو تمثيل نفقة المرأى والمأن في ذهابها وعدم نفعها يوم القيامة عند شدة الاحتياج بمن هذا شأنه، وأشبههم به من غاص بسره في عالم الملكوت ثم صدّه الشيطان بالمعاصي وجعل سعيه هباءً منثوراً، وفي هذا التمثيل تحذير للمخلصين عن إبطال عملهم ولذا أخرج عن تمثيل إنفاقهم. ص 56 س 13 وهذا مثل لمن يعمل الأعمال الحسنة لا يبتغي بها وجه الله (79).

وهناك بعض الآيات تحتل أكثر من صورة بيانية نص عليها الملا خليل ويجوز حمل

78 ينظر مفاتيح الغيب 261-262/5.

79 ينظر حاشية الطيبي 3/526.

الشاهد القرآني عليها جواز حمل كما في قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً} .. [3] فذكر الملا خليل جواز الاستعارة التصريحية التبعية والمكنية والتمثيلية ثم ذكر رأي المعتزلة حول إسناد الختم إلى الله بناء على رأيهم بعدم إسناد القبح إلى الله وهذا من قبيل المجاز العقلي فقرأ ما كتب في الآية أعلاه: «أي غطاء والمعنى أحدث في نفوسهم بسبب غيهم وانهماكهم في التقليد هيئة تعودهم على استجاب الكفر والمعاصي واستقباح الإيمان والطاعة بحيث لا ينفذ في قلوبهم الحق ولا يطيب لأسماعهم استماعه ولا يتجلى لأبصارهم الآيات المنضوية عليه فاستعار لذلك الإحداث الختم والتغشية ثم اشتق ختم من الختم واستعاره لأحدث استعارة تبعية.

ويجوز أن تكون الاستعارة مكنية على تشبيه قلوبهم ومشاعرهم الممنوعة عن الانتفاع بأشياء يختم عليها ويحجب عن الانتفاع وإثبات الختم الذي هو من لوازمها للقلوب . أو تمثيلية بناء على أخذ المشبهين المذكورين حملتين.

والمعتزلة لما لم يجوزوا إسناد القبيح العقلي أيضاً إليه تعالى ذكروا في أمثال هذا وجوهاً من التأويل منها الإعراض عن الحق لما صار طبيعة لهم شبه بالوصف الخلقي المجبول عليه. وباقي الوجود في القاضي فراجعه».

ومما جوز فيه التبعية والتمثيلية قوله تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا} [9] يقول الملا خليل: «أي يخدعون بإظهار خلاف ما أبطنوه ليدفعوا عنهم الأحكام الدنيوية رسول الله على حذف مضاف لعدم تصور الخدع مع الله لعلمهم أيضاً أنه لا تخفى عليه خافية على أن بناء المفاعلة للمبالغة لكونها صيغة المبالغة ويؤيده كونه بيان (يقول)، وأما إذا حمل على الاشتراك فالخدع مجاز من الجانبين (80) سواء كان مع الله أو الرسول بأن يقال: استعير لصورة صنعهم مع الله من إظهار الإيمان واستبطن الكفر وصنع الله معهم بإجراء أحكام المسلمين عليهم استدراجاً مع خبثهم وامثال الرسول والمؤمنين أمر الله في إخفاء حالهم على وفق صنيعهم ما وضع لصورة صنع المخادعين تبعية أو تمثيلية ص 3 س 17

وكونها استعارة تمثيلية يتأتى على حمل يخادعون على الاشتراك وهو المفهوم من كلام الزمخشري والبيضاوي وسائر المفسرين (81). وكونها تبعية فهي كون صيغة المفاعلة للمبالغة

80 وذكر الملا خليل خليل في هامش الصفحة 3 كلاماً تجدر قراءته بتمعن وأنه لا يمكن حمل الخدع على الحقيقة والمجاز معاً من جهتين لامتناعه وإليك نصه: أما إذا كانت مع الله فالأنهم عالمون بإحاطة علمه فكيف يقصدون معه المخادعة الحقيقية، ومعلوم أنه لا مخادعة حقيقة من الله لتقيحها عند المعتزلة أو لاستزامها المحز عن إظهار ما كنتم كما هو عندنا وأما إذا كانت مع الرسول فلا إله وإن وجدت مخادعة منهم حقيقة لكن لا يتصور من جانبه مخادعة حقيقة فو أريد من جانبه المجاز ومن جانبهم الحقيقة يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك غير جائز إلا أن يقال بوجود المخادعة من الرسول والمؤمنين لإعلاء الدين ومصالحة فالمخادعة حقيقة من الجانبين.

بتشبيه الفعل لقوتها وشدة تأثيره بالفعل الصادر من فاعلين على وجه التبعية وأرى تقدير التمثيلية أولى من التبعية لما فيه من تصوير مركب مائع وفيه جزالة وصورة فنية تخلو منه التبعية في صيغة المبالغة فتصوير قوة فعلهم وأثره مهما قوي يبقَ ضعيفاً لأنهم أولياء الشيطان قال تعالى { إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا } [النساء:76]

#### خصائص الاستعارة

من خصائص الاستعارة التي جاءت في تفسير الملا خليل أنها تأتي للدلالة على التحقير بما في لفظها من كناية رمزية ففي قوله تعالى: { إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ [169] } يقول: « يزين لكم ويوسوسكم، عبر عنه بالأمر الدال على الاستعلاء مع فقدته تحقيراً لهم بأنهم كالمأمورين. 34س 5.

وهو ما يلمح من كلام الزمخشري: « شبه تزيينه وبعثه على الشر بأمر الأمر، كما تقول: أمرتني نفسي بكذا، وتحتته رمز إلى أنكم منه بمنزلة المأمورين لطاعتكم له وقبولكم وساوسه» (82). وصرح البيضاوي به فقال « واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تسفيهاً لرأيهم وتحقيراً لشأنهم (83) وقال الطيبي: الأمر مستعمل على المأمور ومتسلط فوقه، فكيف يستقيم هذا مع قوله: (لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ) [الحجر: 42]. وخلاصة الجواب: أن الكلام فيه استعارة، وفي الاستعارة كناية رمزية، نعى على سوء صنيعهم وتسفيه رأيهم وتحقير شأنهم، وذلك بأخذ الزيادة والخلاصة من الجملة (84).

وفي موضع ثانٍ ذكر الهدف من المثل وحسن موقعه وذلك في قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا [26] }. «ولما تضمنت الآيات المتقدمة أنواعاً من التمثيل، وإرشاداً لهم إلى ما يدل على أن المتحدى به وحي منزل. خاب من كفر به بعد ظهور أمره، وفاز من آمن به - شرع في جواب من طعنوا فيه من قولهم: لا يليق بشأن الله أن يضرب الأمثال أو يذكر الأشياء الخسيسة. وفي بيان حسن التمثيل وما هو الشرط فيه من كونه على وفق الممثل له من الجهة التي تعلق بها التمثيل في العظم والصغر والخسة والشرف: لأنه إنما يؤتى به لتوضيحه وإبرازه في صورة المشاهد لا تعلق له بالممثل» ص 8س 4.

#### المبحث الثالث: الكناية والتعريض

تعرض الملا خليل لتعريف التعريض والتلويح فقال: « والتلويح: إيهام المقصود بما لا

82 ينظر الكشاف 1/213.

83 ينظر البيضاوي 1/118.

84 ينظر حاشية الطيبي 3/191.

يوضع له حقيقة ولا مجازاً ولا كناية بأن يستعمل اللفظ في ملزوم ذلك المقصود اعتماداً على أن المخاطب ينتقل إليه من غير أن يقصد باللفظ، ويترك المعنى المراد منه عن القصد كقول المحتاج للمحتاج إليه جئتك لأسلم عليك فكأنه أمال الكلام إلى عرض يدل على المقصود، ويلوح منه المقصود، وقد يخصان باللفظ المركب. ص 49 س 1\_5.

وتعرض لتعريف الكناية مبدئياً الفرق بينها والمجاز فقال: «والكناية هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه وروادفه فيكون انتقالاً ممن التابع إلى المتبوع كما هو رأي صاحب المفتاح فوقاً بينها وبين المجاز فإنه عنده الانتقال من المتبوع إلى التابع، ومنهم من لم يفرق بذلك بل بجواز إرادة المعنى الحقيقي معها دونه». ص 49 س 1\_5.

وكلامه واضح هنا أن الكناية انتقال من المعنى اللازم إلى المعنى الملزوم بخلاف المجاز (المرسل)، ولكن البلاغيين اعتمدوا الفرق بين المجاز والكناية بجواز إرادة القرينة من عدمها (85) وقد سبق قبل التعليق على كلام الملا خليل.

والملا خليل خلال تقلب لتفسيره سورة البقرة ذكر الكناية عدة مرات منها ما يعد كناية عن صفة كما في قوله تعالى: { وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ [174] } { يقول الملا خليل: « كناية عن الغضب وحرمانهم الكرامة والزلفى من الله. فلا ينافي السؤال المصرح به نحو { فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلُنَّهُمْ أَجْمَعِينَ } [الحجر:92]. 35 س 1. فهذه جملة كنى بها عن صفة وهي الغضب ومثل هذه الكناية عن صفة ما قاله في قوله تعالى: { أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّغِيثُ إِلَى نِسَائِكُمْ [187] } : « كناية عن الجماع؛ لأنه في الأصل القول الفحش، ثم جعل اسماً للإفصاح بما يجب أن يكتفى عنه، ولا يصرح باسمه، ولما لم يخل الجماع واتباعه عن ذلك كنى به عنه». ص 37-38.

وأشار إلى نوع من الكناية عن صفة بطريق الإيماء كما في قوله تعالى: { وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [117] }

”..... وفي الكلام تقرير لمعنى الإبداع وإيماء إلى حجة خامسة وهي أن اتخاذ الولد إنما يكون بمهلة وأفعاله تعالى تستغني عن ذلك“. ص 26 س 16.

هذا ما وجدته من كلامه عن الكناية وهي كناية عن صفة ولم يتعرض للكناية عن موصوف أو النسبة. والله أعلم

وأما كلامه عن التعريض فكان أكثر فيقول في قوله تعالى: { قُلْ بِسْمِ اللَّهِ يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنَّ



كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ [93]]” بها كما زعمتم لكن لستم بمؤمنين ؛ لأن الإيمان لا يأمر بمثل هذا والمراد آباؤهم ، لكنه تعريض بهم أيضاً بأنهم ليسوا بمؤمنين بها لتكذيبهم النبي عليه السلام والإيمان بها لا يأمرهم به. ص 22س6.

والتعريض هنا تأتي من كون قلة الأنبياء آباءهم لا الأبناء، والذي سوغ إسناد فعل القتل إلى الأبناء أنهم فرع منهم فهو إسناد مجازي ، ومن ناحية أخرى هم راضون بفعل آبائهم فهو تعريض بأنهم ليسوا بمؤمنين كأبائهم لتكذيبهم النبي صلى الله عليه وسلم. كيف وقد هموا بقتله، ولكن لم ينالوا إلا سوء فعلهم. ومن ناحية أخرى لا يخفى أسلوب التهكم من نسبة الإيمان إليهم ثم التشكيك بإيمانهم.

وكذا نص على التعريض في قوله تعالى: { وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ [164]}. ... وفيه تعريض بأن الضلالة من سمات الكفر فليج الضال إلى الله ويستعد به من الكفر أو بأن الرياء والمن والأذى من صفاتهم ، لا بد للمؤمن التجنب عنها إن جعل متعلقاً بمجموع المشبه والمشبّه به ”ص 56 س4

#### الخاتمة :

- بعد أن حاولت جاهداً دراسة الصور في سورة البقرة عند الملا توصلت لنتائج منها :
- 1- يجدر عدُّ تفسير الملا خليل ( بصيرة القلوب) المخطوط ضمن التفاسير البلاغية .
  - 2- أن الملا خليل لم يخرج عما ذكره متأخرو علماء البلاغة العربية بل سار على سننهم ولا سيما في التشبيه المحذوف الأداة ووجه الشبه أو المحذوف أحد ركنيه لفظاً مع ملاحظته تقديراً .
  - 3- حدد الفرق بدقة بين المجاز والكناية والتعريض مع استشهاده بكلام السابقين.
  - 4- أثبت الملا خليل أن لا يمكن الجمع بين الحقيقة والمجاز معاً
  - 5- جواز بناء مجاز على مجاز بتناسي كونه مجازاً، وعدّه حقيقة بالنسبة لما بني عليه.
  - 6- لاحظت أن التشبيه والاستعارة أكثر وروداً من المجاز المرسل والكناية في تفسير سورة البقرة
  - 7- تضافرت الصور البيانية في سورة البقرة لتحقيق الأغراض المطلوبة التي تؤثر على المخاطب .

#### التوصيات :

أوصت الدراسة الطلاب والباحثين بدراسة الأسرار البلاغية في سور أخرى، ولعل الله يهيئ

من يدرس الكتاب بياناً ومعانيً وبديعاً في رسائل جامعية تفيد منه الأمة وتسلسل الضوء بوضوح على أسلوب الملا خليل في شتى علوم البلاغة.  
والله من وراء القصد

### المصادر والمراجع:

العظيم والسبع المثاني، ط1، تح، علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية 1415هـ).

i. Elalusi, Şihabuddin Mahmud B. Abdullah Elhuseyni, (1270h), Ruhul Maani Fi Tefsiri'l Kur'ani'l Azim Ve's-Sebi'l Mesani ,1.Baskı, Arş, Ali Abdulbari Atiyyeh (Beyrut: Darul Kutubi'l İlmiyye, 1415h.).

أحمد مطلوب أساليب بلاغية، ط1، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1980 م).  
ii. Ahmed Matlub, Esalibu Belağiyye, 1.Baskı, Elkuveyt: Vekalatu>L Metbuaat, 1980m.).

ابن الأثير، نصر الله بن محمد (637هـ) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ط4، تح، أحمد الحوفي، بدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر).

İbn Elasir, Nesrullah B. Muhammed (637h.) Elmasal Elsair Fi Edebi>L Katib ve Şaiir, 4.Baskı, Arş, Ahmed Elhufi, Bedevi Tabaneh, (Elkahira: Daru Nahdati Misr).

الإسعدي، الملا خليل بصيرة القلوب في كلام علام الغيوب (مخطوط).  
iii. Elisirdi, Elmilla Halil , Basiretu'l Kulup Fi Kelami Allemi'l Guyup ( Mahtut).

الإسعدي، الملا خليل، القاموس الثاني في النحو والصرف والمعاني، (تح: حمدي السلفي، ديار بكر).

iv. El-İsırdı Elmulla Halil, Elkamusu's Sanı Fi'n-Nahvı Fi's-Sarfı Ve'l Meanı , Arş. Hamdi's Selefı (Diyarbakır).

الإسعدي، الملا خليل، الكافية الكبرى في علم النحو ط1، تح، ألياس قبلان، (بيروت: دار صادر 1428هـ).

v. El-İsırdı Elmulla Halil. Elkifeyetu'l Kubre Fi İlmi'n Nehvi, 1.Baskı, Arş. İlyas Kıblan . (Beyrut: Daru Sadir 1428 H.).

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى (982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

vi. Ebu's-Suud'l İmedi , Muhammed B. Muhammed B. Mustafa(982 H.), İrşadu'l Akli's-Selim İle Mezeye'l Kitabı'l Kerim( Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l Arabi ).

إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، هدية العارفين إلى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: (1399هـ)، وكالة المعارف الجليلية، إستانبول (1951).

vii. İsmail B. Muhammed Emin B. Mir Selim Elbabani Elbeğdadi, Hedyetu'l Arifin İle Esmai'l Müalifin Ve Asaru'l Musanifin(1399h.), İstanbul: Vekaletu'l Mearifi'l Celileh 1951m.).

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع الصحيح ط1، تح، محمد زهير بن ناصر الناصر: (دار طوق النجاة، 1422 هـ).

viii. Elbuhari, Muhammed B. İsmail Ebu Abdullah , Elcamiu's Sahih, 1.Baskı Arş, Muhammed Zuhayir B. Nasir Elnasir (Daru Tavki'n Necet, 1422h) .

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد (685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار

التأويل، ط1، تح، محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ).  
ix. Elbeydavi, Nasiru>D-Din Ebu Said Abdullah B. Ömer B. Muhammed (685 H.) Envaru>T Tenzil Ve Asraru>T Tevil, 1.Baskı Arş: Muhammed Abdurrahmen Elmeraşlı, (Beyrut: Daru İhyai>T Turasi>L Arabi, 1418h.).

البدوي، أحمد أحمد عبد الله (1384هـ) من بلاغة القرآن، (القاهرة: نهضة مصر، 1426 هـ).  
x. Elbedevi Ahmed Ahmed Abdullah (1384 H.) Min Belağati'l Kur'an, (Elkahire: Nehdatu Mısır (1426 H.).

التفتازاني سعد الدين ، مختصر المعاني، ط1 (قم: 1411هـ).  
xi. Elteftazani Sadu'd-Din. Muhtasaru'l Meani 1.Baskı, (Kum 1411 H.).

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (745هـ) البحر المحيط، تح، صدقي محمد  
حميل،(بيروت: دارالفكر، 1420هـ).

xii. Ebu Hayyan, Muhammed B. Yusuf Elendelusi (745 H.), Elbehru'l Muhit ,  
Arş. Sıdkı Mumammed Cemil ,(Beyrut: Daru'l Fikr , 1420 H.)

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (471هـ)، دلائل الإعجاز: ط3،  
تح: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني / جدة: دار المدني 1413هـ).  
xiii. Elcurcani , Ebu Bekir Abdulkahir B. Abdurrahman B. Muhammed ( 471h.)  
, Delailü'l İcaz, 3. Baskı , Arş. Mahmud Muhammed Şakir,( Elkahire: Matbaatu'l  
Medeni / Cedde: Daru'l Medeni 1413 H.).

ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (392هـ) الخصائص، ط4، ( القاهرة:الهيئة المصرية  
العامّة للكتاب).

xiv. İbn Cini, Ebu Elfeth Osman B. Cini Elmusili (392h.) Elhasais; 4.Baskı (Elka-  
hira: Elheyet>Ul Misriyyetu>L Ammatu Lilkitap).

الخطيب القزويني (739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة ط3، تح، محمد عبد المنعم خفاجي،  
(بيروت: دار الجيل).

xv. Elhatip'l Kazvini (739h.) , Eliidah Fi Ulumi'l Belaga ,3 Baskı , Arş, Muham-  
med Abdulmunim Hafaci,( Beyrut: Daru'l Cil).

الخفاجي أحمد بن محمد (1069هـ)، عناية القاضي وكفاية الراضي ، (بيروت: دار صادر).  
xvi. Elhavaci, Ahmed B. Muhammed (1069 H.), İnayetu'l Kadi Ve Kifeyetu'r- Radi  
(Beyrut : Daru Sadir)

الرازي، فخر الدين، (606هـ) مفاتيح الغيب، ط:3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي،  
1420هـ).

xvii. Er-Razi Fehruttin (606h.). Mefatihu'l Gayib 3.Baskı, (Beyrut: Daru İhyahi't-  
Turasi'l Arabi. 1420 H.)

الراغب الأصفهانی، أبو القاسم الحسين بن محمد (502هـ) المفردات في غريب القرآن، ط1، تح، صفوان عدنان الداودي، (بيروت: دار القلم 1412 هـ) .  
xviii. Er-Rağib Elasfahani Ebu Kasim Elhuseyin Bin Muhamed, (502 H.). Elmufredet Fi Garibi'l Kur'an, 1.Baskı, Arş: Savvan Adnan Eldavudi, (Beyrut: Deru'l Kalem, 1412 H).

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (794هـ)، البرهان في علوم القرآن ط1، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1376 هـ) .  
xix. Elzerkeşi , Ebu Abdullah Bedru'd-Din Muhammed B. Abdullah B. Bahadır (H. 794 ), Elburhan Fi Ulumi'l Kuran, Arş. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim 1. Baskı (Elkahire: Daru İhyai'l Kutubi'l Arabiyye 1376 H.)

الرمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، (538هـ)الكشاف على هامش حاشية الطيبي، ط1، (جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013م).  
xx. Elzemeşeri Maahmud B. Amr B. Ahmed (538h), Elkeşaf Ale Hamişi Haşiyeti't- Tiybi 1.Baskı ( Caizetü Dübeyy'i D-Duveliyetu Lilkurani'l Kerim 2013m.)

الرمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، (538هـ)الكشاف ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ).  
xxi. Elzemeşeri, Mahmud B. Amr B. Ahmed, (538h) Elkeşşaf 3.Baskı,( Beyrut/Daru'l Kitabi'l Arabi, 1407h)

السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين ( 773 هـ) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ط1، تح، د.عبد الحميد هنداوي، (بيروت: المكتبة العصرية، 1423 هـ) .  
xxii. Elsubki, Ahmed B. Ali B. Abdulkafi Ebu Hamid Bahattin (773 H.) , Arusu'l-Afrah Fi Şerhi Talhisi'l Miftah, 1. Baskı, Arş. Dr. Abdulhamid Hindevi .( Lubnan / Beyrut ,Elmektebetu'l Asrıyye 1423h.).

السكاكي ، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر(626هـ) مفتاح العلوم، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1407 هـ).  
xxiii. Es-Sekkaki, Ebu Yakub Yusuf B. Ebi Bekir(626h) Miftahu'l Ulum, 2.Baskı,( Beyrut: Daru'l Kutübi'l İlmiyye, 1407h).

الطبيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (743 هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب ط1، (جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم: ، 2013م).

xxiv. Eltiybi, Şerefittin Elhuseyin B. Abdullah (743 H.). Futuhu'l Gayıp Fil Kaşfi An Kinai'r-Reyp, 1.Baskı Caizet Dubey Ed-Duveliyye Lilkur'ani'l Kerim( 2013 M.).

عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني الدمشقي (1425هـ) البلاغة العربية، ط1، (دمشق: دار القلم، 1416 هـ).

xxv. Abdurrahmen B. Hasan Habenneke Elmeydani'd-Dimaşki (1425 H.) , Elbelagatu'l Arabiyye Baskı (Dimaşk: Daru'l Kalem 1416 H.)

عبد المتعال الصعيدي (1391هـ)، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة ط17 ( القاهرة: مكتبة الآداب، 1426هـ).

xxvi. Abdulmuteaal Es-Seidi, (1391 H.) Buğyetu'l İdah Litahlisi'l Miftah Fi Ulumi'l Belaga 17.Baskı( Elkahire Mektebetu'l Adap 1426 H.).

عده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، (القاهرة: دار الفكر العربي 1991م).  
xxvii. Abdeh Abdulaziz Kulkile, Elbelagatu'l İstilahiyye,( Elkahire: Daru'l Fikri'l Arabi Baskısı,1991 M.)

عبد العزيز عتيق (1396هـ)، علم البيان. (بيروت: دار النهضة العربية، 1405 هـ).  
xxviii. Abdulaziz Atiik(1396 H.) , Ilmu'l Beyen,( Beyrut: Daru'n Nahdati'l Arabiyye 1405h.).

ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: (542هـ) ط1(تح، عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية ، 1422 هـ).

xxix. İbn Atiyye Elandelusi Ebu Muhamed Abdulhak Elmuhariri'l Vaciz Fi Tefsiri'l Kitabi'l Aziz (542 H.).1.Baskı, Arş: Abdu's-Selam Abdu-Şafi Muhe-med, (Beyrut: Daru'l Kutübi'l İlmiiyye (1422 H.).

ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي (775هـ) اللباب في علوم الكتاب، ط1، تح، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ).

Xxx. İbn Adil Ebu Hafs Siracciddin Ömer B. Ali (775 H.).Ellubab Fi Ulumi'l Kitap. 1. Baskı, Arş. Adil Ahmed Abdulmevcud Ve Ali Muhammed Muavved . (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiiyye 1419 H.).

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي (1393هـ)، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية، 1984هـ)،

xxxi. İbn Aşur Muhammedi't-Tahir B. Muhammed Eltunisi, Ettahrir Ve'ttenvir (Tunis: Ed' Deru't-Tunisiyye 1984 H.)

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن ط2، تح، أحمد البردوني وغيره، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384 هـ).

xxxii. Elkurtubi, Ebu Abdullah Muhammed B. Ahmed (671 H.) , Elcami Liahkemi'l Kuran, 2. Baskı Arş. Ahmet Elberduni Ve Başkaleri ( Elkahire: Daru'l Kutubi'l Mısıriyye 1384 H.).

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (646هـ)، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ط1، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1406هـ).

xxxiii. Elkıftı, Cemal'd-Din Ebu'l-Hasan Ali B. Yusuf, İnbahu'r-Ruvat Ala Anbahi'n-Nuhat(646h.) 1.Baskı, Arş. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, ( Elkahira :Daru'l Fıkrı'l Arabi , Beyrut: Muessesetu'l Kutub's-Skafıyye , 1406 H.).

الكرمانی، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم بهان الدين (505هـ)، غرائب التفسير وعجائب التأويل (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن).

xxxiv. Elkırmani, Mehmud B. Hamze B. Nasr , Ebu'l Kasim Burhanu'd-Din (505h.). Garaibu't-Tefsir Ve Acaibu't-Tevil (Cedde: Daru'l Kible Lis-Sakafeti'l İslamiyyeh- Muassasatu Ulumi'l Kur'an).

محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الكشاف وأثرها في الدراسات البلاغية، (القاهرة: دار الفكر العربي).

xxxv. Muhammed Ebu Musa , Elbelagatu'l Kuraniyye Fi Tafsiri'l Keşşaf Ve Aseriha Fi'd-Dirasati'l Belagiyye ( Daru'l Fıkrı'l Arabi )

محمود الزين، المباحث البلاغية في تفسير الإمام الطبري (علم المعاني) (رسالة دكتوراه في كلية اللغة العربية جامعة الأزهر).

xxxvi. Mehmud Ezzeyin. Elmebahisu'l Belagiyye Fi Tefsiri'l İmam Et-Tabari (İlmul-maani) Risalatu Doktorah Fi Kuliyeti'l-Luğati'l Arabiye Camiatu'l Azhar.

محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه ط4، (حمص - سورية، دار الإرشاد للشعون الجامعية، 1415 هـ).

xxxvii. Muhyi'd-Din Derviş , İrabu'l Kuran Ve Beyanîh , 4.Baskı ( Humus/Suriye: Daru'l İrşadi Lişşuuni'l Camiyye, 1415 H.)

المزني، إسماعيل بن يحيى أبو إبراهيم 264 هـ مختصر المزني، ط1 (بيروت: دار المعرفة، 1410 هـ).

xxxviii. Elmuzeni İsmail B. Yahya B. İsmail , Ebu İbrahim (264 H.).Muhtasaru'l Muzeni, 1.Baskı (Beyrut: Daru'l Merife (1410 H.)..

مسلم بن الحجاج (261 هـ)، الجامع الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

xxxix. Muslim B. Elhaccac ( 261 H.) ,Ec-Camiu'l-Sahih, Arş. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l Arabi ).

مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ط3 ( دمشق: دار القلم، 1426 هـ).

xl. Mustafa Muslim, Mebahis Fi İcazi'l Kuran, 3. Baskı (Dimeşk: Daru'l Kalem (1426 H.).

ابن المنير الإسكندري(683 هـ)، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407 هـ)

xli. İbnu'l Munir Eliskenderi (683 H) , Elintisaf Fime Tadammenehu'l Keşşaf, 3.Baskı (Beyrut: Daru'l Kitabî'l Arabi, 1407h.).

الموسوعة الفقهية الكويتية: صادر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

xlii. Elmevsuatu'l Fikhiyyetu'l Kuveytiyye.( Elkuveyt: Vezaratu'l Avkaf Ve Elşuuni'l İslamiyye.)



## MODERN ARAP ŞİİRİNDE "FASİH-AVAMCA" TARTIŞMALARININ GÖLGESİNDE "MEDİH"E KONU OLARAK "ARAP DİLİ"

Adnan Arslan\*

### Öz

Arap şiirinin kadim temalarından biri olan "medih", Cahiliye'den Modern'e tüm zamanlarda değişmez bir konu olarak şiirde yerini almıştır. Kimi zaman bir kabile reisinin, kimi zaman da bir şehrin övüldüğü bu "medhiye"lerden modern dönemde "Arap dili" de payını almıştır. Özellikle Mısır entelektüelleri arasında 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren süregelen ve zamanla kızışan "edebiyatta fasih-avam" tartışması Arap şiirine konu olmuştur. Napolyon'un 1798 yılında Mısır'ı işgali sonrası Arap modernizminin ortaya çıkışı ile halkçı ve reformist eğilimler bazı Arap aydınları arasında etkili olmuş ve halk dili olan Avamcanın yazı dili olarak kullanılmasına dair çağrılar yükselmeye başlamıştır. "Eski-yeni" ya da "fasih-avam" tartışmalarının gölgesinde bazı Arap şairleri teknolojik ve kültürel gelişmeler karşısında Arapçanın meziyetlerine ve yeniliklere uyum sağlayabilecek kapasitesine dair şiirler söylemişlerdir. Bu makalede, Arap şiirinde her ne kadar içerik olarak yeni bir konu olsa da aslında kadim bir tema olan "medih"ın tezahürü

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâğati Ana Bilim Dalı, adnan.arslan@bilecik.edu.tr orcid.org/0000-0002-3989-6612.

olan bu tür şiirlerden öne çıkan üç tanesi tanıtılacaktır. Girişte tartışmalı konunun kavramsal boyutuna dair kısaca literatür bilgisi verilecek daha sonra Arap dilinin medhe mazhar olduğu bu şiirler ele alınacaktır.

*Anahtar Kelimeler:*

*Arap Dili ve Belagati, Modern Arap şiiri, Medih, Arapça, Fasih*

*Abstract*

*The Arabic Language As A Subject of Praise (Madhiyya) In Modern Arab Poetry In The Shade of Disputes "Fusha/Ammiya"*

The praise which one of the ancient themes of Arabic poetry has been included in poetry as an unchanging subject from all times. Some of these praises (madhiya) -which were sometimes praised a tribal head or a city- took their place in the Arabic language in the modern period too. The debate on formal (fusha)/ informal (ammiyah) in literature which has been continuing since the last quarter of 19th century especially among Egyptian intellectuals has been the subject of Arabic poetry. On the fact that uprising of Arab modernism after Napoleon's invasion of Egypt in 1789 and the popular and reformist tendencies have been influential among some Arab intellectuals and calls for the using of the informal language as the written language have started to rise. Some Arab poets have told poems about the Arabic language's capacity to adapt to technological and cultural developments. This paper will study the poems which are the manifestation of madhiyya which is already an ancient theme in Arabic poetry. In introduction, brief information about the conceptual dimension of the controversial subject will be given and then poems will be searched.

*Keywords*

*Arabic Language and Rhetoric, Modern Arab Poetry, Praise, Arabic, Standart*

## **GİRİŞ**

**T**üm dünya edebiyatlarında şiirdeki temalar benzerlik arz etmektedir. Hangi milletin ve dilin şiiri olursa olsun onda birilerinin methedildiği ya da yerildiği görülür. Aşk konulu şiirleri olmayan bir ülke edebiyatı düşünülmesi mümkün değildir. Kendini kuşatan dağlardan, ormanlardan, nehirler ve pınarlardan, nebatat ve hayvanattan bahsetmeyen bir edebiyat

olamaz. Güzelliğe meftun, aşka her an namzet, emelleri ve hayal kırıklıkları ömürlük, beklenti ve şikâyetleri daimi, sevince başka, öfkelenince bambaşka, alevli ateşleri ölüm ve firakla anlamış insan tabiatının şiirde gazel, hiciv, methiye, mersiye gibi temaları işleme duyu yumağı halindeki insanın fitratının gereğidir. Seviyorsa insan, sevdiğine "medhiye"; ama ölüp gidivermişse, acısından "mersiye"<sup>1</sup>; nefret ediyorsa, rakibi ise "hiciv",<sup>2</sup> bir bakışın kıvılcımı ile tüm zerrati alev almışsa "gazel"; söz konusu namusu gibi vatanı, canı feda bayrağı ise "hamaset"; fani bir dünyadan tiksiniş, varlıktan iğrenmiş bir ruha inkılap etmişse "zühd"<sup>3</sup> vs. tüm bu temaların tüm ulusların şiirlerinde "ana renkler" olarak yerini aldığını görülür.

1688'de İngiliz Devrimiyle başladığı belirtilen *Aydınlanma'nın*<sup>4</sup>, kendisini Batı'da hayatın her sahasında güçlü bir etkiyle hissettirmesi, onun etki alanının sadece kendi sınırları içerisinde kalmayacağını göstermiştir. Söz konusu etkinin İslam dünyası özelinde etki aşamasını ve gelinen noktayı ortaya koyma bakımından şu değerlendirme çarpıcıdır:

*"Batı dünyasında bu gelişmeler yaşanırken, kendi gerçekliğinden şüpheye düşen Batı-dışı dünya, özellikle İslam dünyası, önce Batı gerçekliğini reddetmiş, daha sonraları ise "karşı olmak" tavrı, (konjonktürün de etkisiyle) taraf olmaya dönüşmüştür. Netice olarak, hem epistemolojik hem de metodolojik olarak bütün dinleri saded dışı bırakan pozitivizm İslam dünyasında gerek pratik endişeler, gerekse*

<sup>1</sup> Ölünün arkasında ağıt yakma geleğinin her kültürde var olduğu bilinmektedir. Batı'da bu gelenek Eski Yunan ve Latin edebiyatına kadar gittiği görülmektedir. Theokritos (İÖ 310-250) ve Moskhos (İÖ 150) gibi şairler ölmüş kişiler için ağıtlar yazmışlardır. Murat Seçkin, "Adonais: Ölü Bir Şair Şiire Nasıl "Yeni Bir Parlaklık" Kazandırır?", 86; 85-92. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/13558> (Erişim: 04.12.2018)

<sup>2</sup> Kaynaklar, Antik Yunan edebiyatında "satyre"yi hiciv anlamında kullandıklarına işaret etmektedir. Yüksel Baypınar, "Hiciv Kavramı Üzerine Bir İnceleme", 31. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1048/12644.pdf> (Erişim: 04.12.2018).

<sup>3</sup> Kalbi Allah'ın dışındakilerden (mâsivâ) tamamıyla arındırmak anlamına gelebilen "zühd" konulu Arap şiiri araştırmaları için bkz: Metin Parıld, Ebu'l-Atâhiye Şiiri, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007); Şevki Dayf, Târîhu'l-Edebi'l-Arabi el-asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel, 8. Baskı, C. II, (Kahire: Dâru'l-maârif, 1966), 399-413; Atilla Yargıcı, I. Abbasi Döneminde Zühd Şairleri, Nüsha, 19 (2005 Güz), ss. 57-68.

<sup>4</sup> Sami Zariç, "Tarihsel Kökeninden Ülkelere Göre Türlerine Aydınlanma Felsefesi (Çağı) Ve Türkiye Cumhuriyeti", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/28 (2017), 35 (33-54).

*arka plan bilgisinin azlığı (hatta yokluğu) nedeniyle büyük bir kabul görür. Bu kabul İslami duyarlılığı merkeze alan aydınlarda bile etkisini gösterir.”<sup>5</sup>*

Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Dönemi’nde fiili olarak başlayan Batılılaşma hareketlerinin nüvelerine benzer bir şekilde<sup>6</sup> Napolyon’un 18. Yüzyılın sonlarında 1798’de Mısır’ı kısa süreliğine de olsa işgal etmesi bizdeki Tanzimat Dönemi’ne benzer etkiler bırakmıştır.<sup>7</sup> “Avrupa’nın maddi terakkisini alalım.” derken, öyle olmamış ve o çizgide kalmamış; sanatta, edebiyatta hayatın her alanında Batılılaşma sereyan ve cereyan etmiştir.<sup>8</sup> Bu alanlardan birisi de şüphesiz Arap dilidir. Arapça öğrenen herkesin malumudur ki Arapça, bir yazılan ve okunan resmi dildir ona da fasih (Standart) Arapça denilmektedir. Bir de halkın kendi arasında iletişim dili olarak kullandığı “avamca” (dialekt) vardır.<sup>9</sup> Yazı ve edebiyat dili olarak da “avamca”nın kullanılması meselesi ise geçen yüzyılın Arap entelektüelleri arasında yaşanmış ses getiren bir tartışması olmuştur.<sup>10</sup> Bu tartışma bir makalenin bilimsel çerçevesini zorlayacağından dolayı ilgili çalışmalara atıfta

<sup>5</sup> Mehmet Akgül, “Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci Ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma (Bir Arka Plan Çözümlemesi)”, *Makâlât*, 1 (1999), 61.

<sup>6</sup> Tanzimat dönemi hakkında ayrıntı için bkz: Mustafa Karabulut, “Tanzimat Dönemi’nde Osmanlı’nın Yenileşme Sürecine Bir Bakış”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 187 (2010 Ağustos).

<sup>7</sup> Bülent Korkmaz, Modern Arap Edebiyatında Kadın Yazarların Doğuşu, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 54/1 (2014), 64.

<sup>8</sup> Ecehan Somuncuoğlu, “On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırlar”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 3/1 (2015 Mart), 106.

<sup>9</sup> Arap dilinin lehçeler ile imtihanı olarak değerlendirilmesi mümkün olan “Fasih-Avâm” çatışmasının tarihi arka planı hakkında ayrıntı için bkz: Aydın, T. (2015). “Standart Arapça ve Lehçe Tartışmaları”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4; Mahmûd Tevfik. “el-Vakû’l-lugavî fi’l-Âlemi’l-Arabî fi dav’i heymeneti’l-leheceti’l-mahalliya ve’l-lugati’l-İngiliziyâ”, *Ruâ istratficyâ*, (2014); Adnan Arslan, “Modern Arap Romanında “Diglossia”, “Çiftdillilik”, Abdurrahman Münif Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2 (2018).

<sup>10</sup> Fransızların Mısır’ı işgal etmesi ve onların çekilmesi sonrası Mısır’da İngilizlerin siyasi egemenlik kurması sürecinde Batılı güçler, Arapların yazı dili olarak fasih Arapçayı bırakıp halkın konuşma dili olan Ammiceyi kullanmalarına yönelik ısrarlı politikalar yürütmüşlerdi. Ammice gazeteler basılıyor, kitaplar yayımlanıyordu. Arap aydınlarından da “lehçe” lehinde sesler yükseliyordu. (Ma’luf, 16) Ancak Mahmut Şakir, Necip Mahfuz, Taha Hüseyin gibi önde gelen edebiyatçı ve aydınlar fasih Arapça yerine Ammiceyi ikame edilemeyeceğini, bu çabaların açık bir biçimde emperyalizmin değirmenine su götürmek hükmünde olduğunu, asıl maksadın Arapların tarihi köklerini Ammice bahanesiyle, popülist söylemlerle koparma anlamına geldiğini ısrarla ifade ediyorlar, düşüncelerini ilmi platformlarda dile getiriyorlardı. Tahirhan Aydın, “Standart Arapça ve Lehçe Tartışmaları”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2015 Aralık): 107-119.

bulunarak<sup>11</sup> burada o tartışmalı dönemde fasih Arapçaya dair medhiyeler söyleyen şairlerin şiirleri biçim ve içerik bakımından incelenecektir.

## 1. MODERN ARAP ŞİİRİNDE "ARAP DİLİ"

### 1.1. Hafız İbrahim

Arapçanın, çağın yenilikleri karşısında dinamikliği konusu geçen yüzyılın başlarında tartışılan konulardan birisi olmuştur.<sup>12</sup> Bu tartışmada yerini alanlardan birisi de Mısırlı şair Hafız İbrâhim'dir (ö. 1932).<sup>13</sup> İslam medeniyetinin belkemiği ve olmazsa olmazı olarak gördüğü Arap diline son derece önem veren Hafız İbrahim, Kahire Temyiz Mahkemesi hakimi Welmour Selden'in avamca denilen halk Arapçasının da edebiyat dili olarak kullanılması gerektiği yönündeki düşünceleri karşısında tepkisini dile getirmek üzere "el-Lugatu'l-Arabiyye" başlıklı kasidesi şöret bulmuştur.<sup>14</sup>

Arap dilinin Arapların hayatına yeni giren teknolojik terkip ve kavramların karşılığını vermekte zorlanmayacağını ifade etmek maksadıyla kaleme alınan bu kaside, kısalığına rağmen uzun hakikatleri ihtiva etmesi, şairin Arapçayı konuşturarak Araplardan sitem ettirmesi, çarpıcı ve etkileyici üslubu ile güçlü bir mesaj vermesi ve Arap dili söz sanatlarını ustaca kullanmasından dolayı takdirle karşılanmış ve beğeniye nail olmuştur. 16 beyitlik bu kasidede Araplara karşı Arapçanın sitemi üzüntü vericidir:

1. رجعت لِنَفْسِي فَاتَهَمْتُ حِصَاتِي \*\*\* وَنَادَيْتُ قَوْمِي فَاحْتَسِبْتُ حَيَاتِي
2. رَمَوْنِي بِعَقْمٍ فِي الشَّبَابِ وَلِيْتَنِي \*\*\* عَقَمْتُ فَلَمْ أَجْزَعْ لِقَوْلِ عِدَاتِي
3. وَوَلِدْتُ فَلَمَّا لَمْ أَجِدْ لِعَرَانِسِي \*\*\* رَجَالًا وَأُكْفَاءً وَأَدَّتْ بِنَاتِي
4. وَوَسَّعَتْ كِتَابَ اللَّهِ لِفِظًا وَغَايَةً \*\*\* وَمَا ضَمَقْتُ عَنْ آيِ بِهِ وَعِظَاتِ

<sup>11</sup>Mustafa İbiş, *Arap Dilinde Âmmice Ve Fushâ Tartışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015); Sejfidin Haruni, *Arap Dilinin Tarihi Ve Arapçada Diglossia Olgusu*, (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2010).

<sup>12</sup>Bedrettin Aytaç, "Selame Musa ve Arap Dili Üzerine Görüşleri," *Nüşa* (2001 Yaz); Bedrettin Çetiner, "Arap Aleminde Fasih Dil-Ammi Dil Mücadelesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1995. (345-361).

<sup>13</sup>Şairin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Yıldız, Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı, [http://isamveri.org/pdfdrq/D02907/2018\\_25/2018\\_25\\_YILDIZA.pdf](http://isamveri.org/pdfdrq/D02907/2018_25/2018_25_YILDIZA.pdf) (Erişim: 03.12.2018); Ahmed Ubeyd, *Zikru's-Şa'irayn: Şa'irü'n-Nil ve Emirü's-Şu'ara*, 1. Baskı,(Şam: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1351: 1933).

<sup>14</sup>Hüseyn Yazıcı, "Hafız İbrahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, c. 15, s. 91.

5. فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة \*\*\* وتنسيق أسماء لمخترعات
6. أنا البحر في أحشائه الدر كامن \*\*\* فهل سألوا الغواص عن صدفاتي
7. فيا ويحكم أبلى وتبلى محاسني \*\*\* ومنكم، وإن عز الدواء، أساتي
8. أيطربكم من جانب الغرب ناعب \*\*\* ينادي بوأدي في ربيع حياتي!؛
9. أرى كل يوم في الجرائد مزلقاً \*\*\* من القبر يدنيني بغير أناة!!
10. وأسمع للكتاب في مصر ضجة \*\*\* فأعلم أن الصائحين نعاتي!!
11. أيهجرنى قومي عفا الله عنهم \*\*\* إلى لغة لم تتصل برواة!
12. سرت لوثة الإفرنج فيها كما سرى \*\*\* لعابُ الأفاعي في مسيل فرات
13. فجاءت كتوب ضم سبعين رقعة \*\*\* مُشكَّلة الألوان مختلفات
14. إلى معشر الكتاب والجمع حافل \*\*\* بسطت رجائي بعد بسط شكاتي
15. فإما حياة تبعث الميت في البلى \*\*\* وتُبنتُ في تلك الرموس رفااتي
16. وإما ممات لا قيامة بعده \*\*\* ممات لعمرى لم يُقسُ بممات

1. Kendi kendime düşündüm de aklımı suçladım; seslendim milletime; ettim Allah'a havale
2. Genç olduğum halde beni kısırlıkla suçladılar; keşke kısır olaydım da kederlenmeyeydim düşmanlarımla konuşaydım
3. İşte doğurdum; fakat kızlarıma denk uygun damatlar çıkmayınca gömdüm kızlarımı diri diri
4. Lafzan ve gâyeten ben Allah'ın kelamını omuzlamışım; ne mev'izeleri kaldıramamışım ne de ayetleri
5. O halde ben nasıl bir alete kelime bulmaktan aciz kalayım; nasıl yeni icatlara isim bulamayayım
6. Dalgıçlara hiç sordular mı ki incilerimi; zira ki ben, derinliklerinde gizli defineler olan bir ummanım
7. Ayıp size güzelliklerim zayi oluyor; eskiorum; hâlbuki sizde şifası ne kadar zor olsa da doktorlar var
8. Batıdan öten ve hayatımın baharında beni diri diri toprağa gömülme- me çağırın karganın sesi, size keyif mi sunar?
9. Her gün beni gazetelerde kabre doğru merhametsizce iten bir haber görüyorum.

10. Bil ki bağırınlar benim cenaze haberimi verenlerdir; Mısır'da yazarların gürültüsünü duyuyorum;

11. Beni kavmim terk mi ediyor; Allah affetsin onu ki beni ravileri olmayan bir dile tercih ediyor.

12. Tatlı suyun içinde yılan zehrinin sirayet ettiği gibi ecnebinin dili benim içimde sızıp gidiyor.

13. Farklı farklı renklerden müteşekkil sanki yetmiş katlı bir elbise gibi geldi.

14. Yazarlar topluluğuna şikâyetimi arz ettikten sonra ricamı sundum.

15. Ya ölüp gittikten sonra cesede can ruh üfleyen ve bu kabirlerde cesedimin parçalarını bitiren bir hayat

16. Ya da sonrasında kıyameti olmayan bir ölüm; öyle bir ölüm ki hiçbir ölümle kıyası olmaz onun

Hafız İbrahim bu kasidesinde teşhis sanatını kullanarak Arapçayı ko-  
nuşturmaktadır. Arapların fasih Arapça'nın morfolojik özelliklerinden yararlanmayı yeni kelimeler üretmeyişlerinin gayet edebi bir dille kınamaktadır. Arap dilinin bir anne gibi gayet "doğurgan" bir potansiyele sahip olup dil enstitülerinin bu konuda ilgisiz davranmalarını şikâyet etmektedir. "Kızlarıma damat bulamadım sözü" ile Arap dilinin mevcut sözcük kapasitesinin geliştirilmediği kastedilmektedir. "Diri diri kızları toprağa gömmek" ifadesi ile Cahiliye Araplarının kızları diri diri toprağa gömmek âdetine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Arapça kendisinin Allah kelamına mazhar olduğunu, Kur'an'ın bu dille nazil olduğunu söyleyerek ne kadar zengin bir dilsel üstünlüğe sahip olduğunu ifade etmiştir. Kıyamete kadar tüm zamanlara ve coğrafyalara hitap eden Allah kelamının dili olan Arapçanın, Arapların son birkaç yüzyıldaki ihtiyaç duyacakları kavramsal ve terimsel altyapıyı karşılayacak olmamasının imkânı yoktur. O tarihlerdeki Arap entelektüellerinin basında, fasih Arapça aleyhindeki sözleri Arapçayı epey üzmüştür. Batıdan gelen "avamca" çağrılarının Arap yazarlar arasında da karşılık bulması şairin gözünde yıkıcı bir vefasızlıktır. Arap dilinin sahip olduğu zenginlik yeterli gelmiyormuş gibi Batı dillerinden geçme kelimeleri Arapların kullanmaları suyun içine yılan zehrinin kaçması gibi olmuştur. Yediden yetmiş herkesin ağzına dolanan İngilizce ve Fransızca menşeli kelimelerle tedavülde olan Arapça adeta can çekmektedir.

Görüldüğü gibi sadece 16 beyitten oluşan kaside gayet kısa olmasına rağmen maalesef halen de devam etmekte olan bir çatışmada Arap dilinin maruz kaldığı tehlikeleri gözler önünde sermektedir.

### 1.2. Hamed b. Halife Ebû Şihâb

Birleşik Arap Emirlikleri'nin yetiştirdiği önde gelen şairlerinden olan Ebû Şihâb 1932 yılında B.A.E.'nin Acman eyaletinde dünyaya gelmiştir. Henüz dokuz yaşında iken şairliğe yatkın bir his dünyasına sahip olduğunu fark eden Ebû Şihâb, iş münasebetiyle dolaştığı Körfez ülkelerinde Arap şairlerle bir araya gelmiş ve şairliğini geliştirme imkânı bulmuştur. Genel itibariyle Arap milliyetçiliği ve dini konularda şiirler söyleyen Ebû Şihâb 2002 yılında kalp krizi sonucu vefat etmiştir.<sup>15</sup>

Ebû Şihâb'ın söylemiş olduğu şiirleri arasında en çok beğenilenleri arasında Arap diline övgüler dizdiği medhiyesidir. Hafız İbrahim'den farklı olarak serbest şiirler söyleyen şairin Arap diline hitaben inşad ettiği söz konusu medhiyesi şu şekilde başlamaktadır:<sup>16</sup>

صانك الرحمن من كيد العدى لغة القرآن يا شمس الهدى  
Ey Hidayet Güneşi olan  
Kur'an lisanı!

*Rahman seni düşmanların tuzağından korumuştur.*<sup>17</sup>

Medhiyesine “Kur'an dili” nitelemesiyle başlayan şairimiz, Arap dilinin esas itibariyle Kur'an'ın kendisi ile indirildiği dil olması itibariyle değerli olduğu düşüncesindedir. Kur'an eğer “hidayet güneşi” ise bu güneşin ışıklarının yayılmasında vasıta ise şüphesiz Arapçadır. Allah Kur'an'ı düşmanlarının tezyiflerinden koruduğu gibi Arapçayı da korumuştur ve öyle de olmalıdır. Şairimiz Arapçanın bir dil olarak kaide ve kurallarının korunmasını “ilahi” irade ve muhafaza ile izah etmektedir. Arap dilinin “lahn”dan korunması şairimize göre Kur'an'ın tahriften korunmasının bir tecellisidir.<sup>18</sup>

<sup>15</sup><https://www.almrsl.com/post/211650> (Erişim: 03.12.2018)

<sup>16</sup> Şaire ait şiirlerin tamamına klasikten moderne geniş bir yelpazede Arap şairlerin divanlarını bir araya getiren [www.aldivan.net](http://www.aldivan.net) adresli platformunda ulaşmak mümkündür. Bu çalışmada Ebû Şihâb'ın Arap dili hakkındaki methiyesine söz konusu internet sitesi kaynak olarak gösterilecektir.

<sup>17</sup> Hamed b. Halife Ebû Şihâb, el-Lugatu'l-Arabiyye, erişim: 13 Mayıs 2019 <https://www.aldivan.net/poem969.html>

<sup>18</sup> Arap olmayan unsurların İslamiyet'e girmesi ile birlikte Arap dilinde “lahn” denilen hatalar ortaya çıkmıştır. Lahn olgusu hakkında ayrıntı için bkz: Ergüven, Şehabettin, “Arap Dilinde



Kur'an Arapça nazil olduğu için bu dilin nahiv ve belagat özelliklerinin korunması Kur'an'ın muhafazası anlamına gelmektedir.

هل على وجه الثرى من لغة أحدثت في مسمع الدهر صدی  
Var mı ki yeryüzünde  
böyle bir dil?

Çağların kulağında bırakmıştır sadasını.<sup>19</sup>

Şairimiz haklı olarak Arap dilinin asırlardan beri gramer ve söz sanatları bakımından kökeninden bir şey kaybetmeden bugünlere kadar gelmesini medhe şayeste bulmaktadır. Hakikaten de Arapçanın dışında asırlardan beri edebi dil olarak kullanılan ve konuşanları tarafından klasik metinleri anlaşılabilen bir dil pek nadir olarak bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Şair, Arap dilinin meziyetlerini sayarken şiirin ilk kıtasında belirttiği gibi tekrar Arapçanın "din dili" oluşuna atıfta bulunmaktadır.

لغة قد أنزل الله بها بينات من لدنه وهدى  
Allah'ın kendisi ile  
Hidayeti ve mucizeleri indirdiği bir dil

ما اصطفاك الله فينا عبثاً لا ولا اختارك للدين سدى

"Allah seni boşuna seçmiş değildir; din için seni seçmesi abes değildir."<sup>21</sup>

ifadeleri ile Arapçaya apayrı bir değer katan şeyin bu dilin teolojik yönü ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Şairin Arapçayı "din dili" olarak görüşünü tekrar etmesi, şiirin akıcılığına ve güçlü bir düşünce ortaya koyuşuna zarar vermiş gibi gözükmemektedir.

Ebü Şihâb, Arapların kendi hüviyetlerini koruyabilmesini ancak Arapçanın muhafaza edilmesinde görmektedir. Arap dili cesedi ayakta tutan ruh gibi Arapların milli kimliğini ayakta tutacak en mühim bir unsurdur:

هو روح العرب من يحفظها حفظ الروح بها والجسدا

Lahn'ın Ortaya Çıkışı Ve İlk Görüntüleri", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/11 (2007); Arslan, Mehmet Nafi, "Klasik Arap Edebiyatında "Lahn" Konulu Rivayetler", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 18 / 2 (Eylül 2018).

<sup>19</sup> Ebü Şihâb, el-Lugatu'l-Arabiyye, erişim: 13 Mayıs 2019 <https://www.aldiwan.net/poem969.html>.

<sup>20</sup> Arapçanın dil özellikleri hakkında ayrıntı için bkz: Seydişehirli Mahmud Es'ad, "Arap Dili", sadeleştiren: Zafer Kızıklı, [http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/72723520\\_09040252.pdf](http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/72723520_09040252.pdf) (Erişim: 06.12.2018); İbrahim Usta, "Arapçanın Gelişimindeki Dış ve İç Etkenler", *Jasss*, 6/2 (2013 Şubat): (935-950); Ahmet Muhammed Kaddûr, Arap Dili ve Dil Fikri, Çev: Selahattin Bayram, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3/10 (2010 Kış): 369-375.

<sup>21</sup> Ebü Şihâb, el-Lugatu'l-Arabiyye, erişim: 13 Mayıs 2019 <https://www.aldiwan.net/poem969.html>.

*O Arapların rubudur; kim ki onu muhafaza ederse*

*Rubu da cesedi de korumuş olur.*<sup>22</sup>

Şairimize göre, Arapçanın muhafaza edilmesi hususunda siyasi otoritelerin başı çekerek toplumsal bir hassasiyette öncü olmaları gerektiğine vurgu yapılmalıdır :

يا ولاة الأمر هل من سامع حينما أدعو إلى هذا النداء

*Ey karar sahipleri! Bu davete çağrıda bulunduğumda*

*Beni dinleyecek yok mu?*<sup>23</sup>

### 1.3. Vedi' Akl

1882 yılında Lübnan'ın Muallaka bölgesinde doğan Akl, Arap dili ve edebiyatı bölümünü bitirdikten sonra bir süre Arapça öğretmenliği yapmış, sonrasında ise Lübnan'da muhtelif gazetelerde editörlük ve yazarlık yapmıştır. Arkadaşlarıyla birlikte müstakil gazeteler çıkaran Akl, bu yıllarda söylemiş olduğu şiirlerini 1940 yılında divan haline getirmiştir. Tiyatro oyunları da kaleme alan şairimiz, mersiye, medih, gazel, ihvaniyat gibi klasik Arap şiirinin temalarının yanı sıra Lübnan ulusperverliği ve bağımsızlık gibi dönemin popüler konularında da şiir söylemiştir.<sup>24</sup> 1933 yılında vefat etmiştir.<sup>25</sup> Onun da Arap şiiri hakkında medhiye tarzı söylemiş olduğu aşağıdaki şiiri Arap dünyasında yakından tanınan şiirler arasındadır.<sup>26</sup> Anlaşılan Mısır'da o tarihlerde fasih Arapçaya karşı girişilen olumsuz kampanyalardan Lübnan aydınları da etkilenmektedir. Buna karşı şairimiz bir taraftan Arapçaya medhiyeler dizerken diğer taraftan Arapçayı koruma görevinin Arapların bir boyun borcu olduğunu ifade etmektedir. Kasidenin matlaı Arap dilinin diğer diller karşısındaki kıyas götürmez üstünlüğüne dair ilginç bir inşa cümlesi ile başlamaktadır:

لا تقل عن لغتي أم اللغات إنها تبرأ من تلك البنات

<sup>22</sup> Ebû Şihâb, el-Lugatu'l-Arabiyye, erişim: 13 Mayıs 2019 <https://www.aldiwan.net/poem969.html>.

<sup>23</sup> Ebû Şihâb, el-Lugatu'l-Arabiyye, erişim: 13 Mayıs 2019 <https://www.aldiwan.net/poem969.html>.

<sup>24</sup><https://www.poetsgate.com/Poet.aspx?id=4570&type=cnt&typeid=9> (Erişim: 03.12.2018)

<sup>25</sup><https://www.poemhunter.com/-233/biography/> (Erişim: 03.12.2018)

<sup>26</sup> Şairin Arap dili hakkındaki şiiri çevrimiçi Arap şiir ansiklopedisi olan [www.adab.com](http://www.adab.com) internet sitesinde yer almaktadır. Bu çalışmada söz konusu siteye atıfta bulunulacaktır.

*Benim dilim içim "dillerin anası" deme!*

*Şüphə yok ki Arapça; tüm bu kızlardan<sup>27</sup> beridir. لغتي أكرم أم لم تلد لذويها  
العرب غير المكرمات*

*Arap dili, Araplar için erdem ve faziletlerden başka  
bir şey doğurmayan en değerli bir annedir.<sup>28</sup>*

Şairimiz, Arap dilini üstün gösterebilmek için nahivdeki ifadesi ile "mu-faddal aleyh"e ihtiyaç duymuştur. Klasik Arap edebiyat eleştirmenlerinin üzerinde hassasiyetle durduğu gibi şiirini "zıtlık" (konstrat) içerecek şekilde nazm etmiştir. Anlaşılan Arap entelektüelleri arasında fasih Arapçaya karşı olumsuz tavrın ya da avamcanın edebi dil olarak kullanılmasına yönelik çağruların arkasında oryantalistlerin sinsi planlarının olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden şairin hedefinde Batı dilleri vardır:

*ما رأيت للضاد عيني أثراً في لغات العرب ذات التثغيات*

*Benim gözlerim Arapçada, Batı dillerinde gördüğünü kekemelikten hiçbir eser  
görmemiştir.<sup>29</sup>*

Şair, geçmişte haclı seferleri benzeri bu zamanda da Fasih Arapçaya karşı arsızca bir saldırı olduğunu ifade etmektedir.<sup>30</sup> Bu kez bu saldırılar İbrahim Hafız'ın kasidesinde belirttiği gibi "Arapçanın yetersizliği" kisvesi altında yapılmaktadır. Ancak Arapça bu saldırılara karşı kendisini korumakta ve üretkenliğini de ispatlamaktadır:

*هاجم الضاد فكانت معقلاً ثابتاً في وجهه كل الثبات*

<sup>27</sup> Şair burada, "kızlar" ile diğer dünya dillerini kastetmektedir. Akl, şairane bir mübalağa ile Arapçanın üstünlüğünü ifade etmek için kullanılan "dillerin anası" yakıştırmasını dahi yersiz ve eksik bulmaktadır. Diğer dillerin Arapça ile her hangi bir şekilde kıyaslanması dahi ona göre isabetsiz olmuştur.

<sup>28</sup> Vedi' Akl, Lâ tegul an lugatı ummu'l-lugât, erişim: 13 Mayıs 2019 <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=71950&r=&rc=0>

<sup>29</sup> Vedi' Akl, Lâ tegul an lugatı ummu'l-lugât, erişim: 13 Mayıs 2019. <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=71950&r=&rc=0>

<sup>30</sup> Kahir ekseriyeti fasih Arapçayı destekleyen Arap aydınlarının avamcanın edebi dil olarak kullanılmasına karşı duruşları kanaatimizce Türkiye'de de etkili olmuştur. bu etkinin bir sonucu olarak Türk akademisinde avamcanın öğretilmesi ve akademik araştırmalar konu olması beklenen düzeye ulaşmamıştır. Türkiye'de avamcanın üniversitelerde ders olarak okutulması hususunda olumsuz yaklaşımın nedenleri hakkında bir araştırma için bkz: Adnan Arslan, "Türkiye'de Arap Lehçeleri Araştırmaları Ve Öğretilmesi Konusunda Olumsuz Yaklaşımın Nedenleri", *SSS Journal*, 4/14 (2018): 496-505.

*Arapçaya saldırdılar. Ancak o, Batı karşısında tam bir sebatla dik durmuş;  
gururlu bir kale olarak kalmıştır.<sup>31</sup>*

Şair Ebû Şihâb'ın kaygılarına benzer bir tarzda Akl da, Arapların sömürgeci Batı karşısında milli hüviyetlerinin, varlıklarının teminatı olan fasih Arapçanın yara alması, onların tarih sahnesinden çekilmeleri anlamına gelecektir. Arapları Kur'an'a ve köklü tarihlerine bağlayan şey Arapçadır. Onun zayıflaması Arapların da izmihlale uğraması demektir:

إن يوماً تجرح الضاد به هو والله أيها العربُ حمى معقلكم ربكم من شر تلك النابات  
لكم يوم الممات

*Ey Araplar! Rabbiniz sizi bu türedilerin şerrinden muhafaza eylesin.*

*Arap dilinin yara aldığı gün yemin olsun ki bu, sizin için ölüm gününüzdür.*

## SONUÇ

Sanayi devrimi ile açığa çıkan hammadde ihtiyacını karşılamak üzere gözünü dünyanın Doğusuna diken emperyalist ülkeler, işgal ettikleri toprakların sadece yer altı zenginliklerini değil, tarihi ve kültürel mirasını da sömürmek ya da imha etmek istemişlerdir. İşgallere maruz kalan Arap dünyası da bu tarihi imha planından hissesini almıştır. Kahire, Şam, Bağdat, Beyrut gibi Arap dili ve kültürü açısından önemli merkezlerde yapılan “avamca” çağrısı diğer Arap ülkelerinde de yankı bulmuştur. Arapların kökleri ile arasında köprü olan fasih Arapça aleyhindeki bu davetler nitelik ve nicelik bakımından önemli Arap aydınları tarafından tepki ile karşılanmıştır. Fasih Arapçanın sadece Araplar için değil tüm İslam dünyası için “hayat-memat” meselesi olduğu konusunda eserler kaleme almışlardır. Bu makale geçen yüzyılda Arapçanın korunması hususunda üzerine düşen sorumluluğu şiipleri ile yerine getirmek isteyen üç şairin Arap dili konulu şiirlerine değinmiştir. Mısır, Lübnan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nden olan bu şairlerin ortak özelliği yaşadıkları toprakların İngiliz ve Fransız işgaline maruz kalmasıdır. Onlar işgalin kültürel yönünün de olduğunu fark etmişler ve mücadelenin “Arap dili” sahasındaki yansımalarının “avamcaya çağrı” şeklinde olduğunu sezmişlerdir. Bugün gelinen nokta itibarıyla “ko-

<sup>31</sup> Vedi' Akl, Lâ tegul an lugatî ummu'l-lugât, erişim: 13 Mayıs 2019. <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=71950&r=&rc=0>

nuşma ve iletişim dili" olarak olmasa da "edebi ve yazışma dili" açısından fasih Arapçanın zaferinden bahsetmek mümkündür. Bu zaferde, şiirlerinde Arapçaya medhiyeler dizerek milli bilincin oluşmasına ve Arap halklarının fasih Arapçanın etrafında kenetlenmelerine vesile olan Arap şairlerinin de katkısının olduğu kanaatimizdir.

### KAYNAKÇA

- Akgül, Mehmet, "Modernleşme Çağında Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma (Bir Arka Plan Çözümlemesi)", *Makâlât*, 1 (1999), s. 59-67.
- Arslan, Adnan, "Modern Arap Romanında "Diglossia", "Çiftdillilik", Abdurrahman Münif Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2 (2018), s. 183-202.
- Arslan, Adnan, "Türkiye'de Arap Lehçeleri Araştırmaları Ve Öğretilmesi Konusunda Olumsuz Yaklaşımın Nedenleri", *SSS Journal*, 4/14 (2018), s. 496-505.
- Arslan, Mehmet Nafi, "Klasik Arap Edebiyatında "Lahn" Konulu Rivayetler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18 / 2 (Eylül 2018), s. 421-447.
- Aydın, Tahirhan, "Standart Arapça ve Lehçe Tartışmaları", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2015), s. 107-119.
- Aytaç, Bedrettin, "Selame Musa ve Arap Dili Üzerine Görüşleri," *Nüsha* (2001 Yaz), s. 120-128.
- Çetiner, Bedrettin, "Arap Âleminde Fasih Dil-Ammi Dil Mücadelesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1995, s. 345-361.
- Dayf, Şevki, *Târihu'l-Edebi'l-Arabi el-asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel*, 8. Baskı, (Kahire: Dâru'l-maârif, 1966).
- Ergüven, Şehabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı Ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (2007), s. 155-183.
- Haruni, Sejjidin, *Arap Dilinin Tarihi Ve Arapçada Diglossia Olgusu*, (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2010).
- Kaddûr, Ahmet Muhammed, *Arap Dili ve Dil Fikri*, Çevçev: Selahattin Bayram, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/10 (2010 Kış), s. 369-375.
- Karabulut, Mustafa, "Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı'nın Yenileşme Sürecine Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 187 (2010 Ağustos), s. 125-138.
- Korkmaz, Bülent, "Modern Arap Edebiyatında Kadın Yazarların Doğuşu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54/1 (2014), s. 61-80.
- Mustafa İbiş, *Arap Dilinde Âmmice Ve Fushâ Tartışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015).

- Parıldı, Metin, Ebu'l-Atâhiye Şiiri, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007).
- Somuncuoğlu, Ecehan, "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırlar", Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi, 3/1 (2015 Mart), s. 103-120.
- Tahirhan Aydın, "Standart Arapça ve Lehçe Tartışmaları", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2015 Aralık), s. 107-119.
- Tevfik, Mahmûd, "el-Vakû'l-lugavî fi'l-Âlemi'l-Arabî fi dav'i heymeneti'l-leheceti'l- mahalliya ve'l-lugati'l-İngiliziyâ", Ruâ ıstratıcıyyâ, (2014).
- Ubeyd, Ahmed, Zikruş- Şa'irayn: Şa'irü'n-Nil ve Emirüş-şu'ara', 1. Baskı, (Şam: el-Mektebetü'l- Arabiyye, 1351/1933).
- Usta, İbrahim, "Arapçanın Gelişimindeki Dış ve İç Etkenler", *Jasss*, 6/2 (2013 Şubat), s. 935-950.
- Yargıcı, Atilla, "I. Abbasi Döneminde Zühd Şairleri", *Nüşa*, 19 (2005 Güz), s. 57-68.
- Yazıcı, Hüseyin, "Hafız İbrahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, Cc. 15.
- Zariç, Sami, "Tarihsel Kökeninden Ülkelere Göre Türlerine Aydınlanma Felsefesi (Çağı) Ve Türkiye Cumhuriyeti", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/28 (2017), s. 33-54.

### ÇEVİRİMİÇİ KAYNAKLAR

- Ahmet Yıldız, Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı, 03.12.2018)
- Murat Seçkin, "Adonais: Ölü Bir Şair Şiire Nasıl "Yeni Bir Parlaklık" Kazandırır?", 86; 85-92. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/13558> (Erişim: 04.12.2018)
- Seydişehirli Mahmud Es'ad, "Arap Dili", sadeleştiren: Zafer Kızıklı, [http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/72723520\\_09040252.pdf](http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/72723520_09040252.pdf) (Erişim: 06.12.2018);
- Yüksel Baypınar, "Hiciv Kavramı Üzerine Bir İnceleme", 31. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1048/12644.pdf> (Erişim: 04.12.2018).
- [http://isamveri.org/pdfdrq/D02907/2018\\_25/2018\\_25\\_YILDIZA.pdf](http://isamveri.org/pdfdrq/D02907/2018_25/2018_25_YILDIZA.pdf) (Erişim: 03.12.2018);
- <https://www.almsal.com/post/211650> (Erişim: 03.12.2018)
- <https://www.poemhunter.com/-233/biography/> (Erişim: 03.12.2018)
- <https://www.poetsgate.com/Poet.aspx?id=4570&ctype=cnt&typeid=9> (Erişim: 15.05.2019).

## KİTAP TANITIMI

### ELEŞTİREL TEORİNİN ELEŞTİRİSİ

*Rıdvan Şentürk*

*1. Baskı*

*Kesit Yayınları, İstanbul, 2013*

Tamer Yıldırım\*

**K**itap, genel olarak eleştirel teorinin ya da daha doğru ifadeyle Frankfurt Okulu'nun ana ilkelerinin ve temsilcilerinin kısa bölümler halinde -aforizmalar diyebileceğimiz bir şekilde- eleştirilerini içermektedir. 10 bölüm olarak oluşturulmuş olan kitabın *Ek* kısmında ise kitap içerisinde çevirisi yapılmış olan *Der Spiegel* dergisinin 5

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ocak 1970 tarihli Max Horkheimer ile yaptığı röportajın Almanca metni verilmiştir.

Çeyrek yüzyıldır ülkemizde de hakkında yoğun çalışmalar yapılan Eleştirel Teori en yalın şekilde şöyle tanımlanabilir: Hiçbir zaman bir sistem olma iddiası taşımadan kültürel fenomenlere yönelik ortak, eleştirel, temel bir tutum ve perspektiftir. Tarihsel olarak farklı dönemlere ve Frankfurt Okulu ekseninde farklı isimleri içinde bulundurmasına rağmen en fazla öne çıkanlar M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse ve son dönem için J. Habermas'tır. Yazar da genel olarak bu tanıma temel olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Frankfurt Okulu ismi altında gelişen düşüncelerin vücut bulmasında hem dönemin sosyal-kültürel, ekonomik ve siyasal şartlarının, hem de aynı dönem içinde ve öncesinde ifadeye kavuşan ve gelişmelerle refleksiyon kuran düşünce ve sanat geleneğinin önemli ölçüde etken olduğu muhakkaktır. Eleştirel Teori adıyla gelişen düşünce hareketini karakterize eden Aydınlanma dönemi, iktidar, bütünlük felsefesi karşıtlığı ile araçsal akıl, kültür endüstrisi ve medya eleştirisidir. ... Temelde Aydınlanma, Modernizmin eleştirisi yer almaktadır. Özellikle özne-nesne ayrımı önemli bir yerde bulunmaktadır. Modernizm projesinin üzerine inşa edildiği özne-nesne denkleminin, öznenin aleyhine tersine dönmeye başladığı; önceleri öznenin öznelliğinin ve iddia edilen evrensel hakikat söylemlerinin tasallutu altında bulunan nesnenin karşı saldırıya geçtiği: kendisinin fikirler, ahlaki ve kültürel değerler taşıyan etken güce dönüşmeye, öznenin ise nesnesini yitirmeye ve kendisine nesne muamelesi yapmaya başlaması önemlidir" (s. 7-13). Fakat yazarın yaptığı genel bir değerlendirme vardır ve buna göre: "Eleştirel Teori, tohumlarının aydınlanma döneminde atıldığını ileri sürdüğü bütünlük felsefesi ve iktidar karşıtlığına odaklanmış ve dönemi karakterize eden hükümlanlık ruhuna işlerlik kazandıran araçsal akıl, kültür endüstrisi ve medya eleştirisine yönelmiştir. Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi Batı düşünce geleneğinden, özellikle idealist felsefeden, estetik modernizmden, klasik-modern bilimsellik iddiasından, Freud psikanalizinden, Yahudilik mistisizminden ve yontulmuş Marksizm, hatta ihtiyaca göre anarşist-liberal düşünce gibi çeşitli ve birbirinden farklı unsurlardan, söylemlerden müteşekkil bir kolaj oluşturur; özü itibarıyla, modern ideal öznenin rehabilitasyonu ve yeniden tesisinden başka çıkar yol



bulamayan ve böylece sürecin başına geri dönmekten ve yeniden denemekten başka umudu olmayan nihilist bir çılgılık olarak kalmıştır” (s. 16). Bu eleştirinin ilk kısmına katılmakla beraber nihilist değerlendirmesine katılmak tam olarak mümkün değildir. Zira Frankfurt Okulu’nun etkili olduğu dönemde yani 68 kuşağı olarak değerlendirdiğimiz kişilerde böyle bir tavır bulunmaktadır. Fakat Frankfurt Okulu’nu ve özellikle Eleştirel Teorinin tamamını böyle indirgemeci bir anlayışla eleştirmek doğru sonuçlara ulaşmamızı engeller. Yazarın değerlendirmesi de sanki 68 kuşağıyla Eleştirel Teorinin böyle bir birlikteliğe sahip olduğu şeklindedir ki, özellikle Adorno ve Horkheimer’in daha öncesindeki tavırlarıyla –öğrenci hareketlerine karşı oluşlarıyla- bunu bağdaştırmak zor olacaktır. Hatta Adorno, 68 gençlik eylemlerinin arkasında kendi eleştirel teorilerinin bulunduğu savına karşı, eylem izlenceleri ortaya koymadıklarını, eleştirel teoriden esinlendiklerini söyleyenleri desteklemediklerini özellikle vurgulamıştır. Fakat yazara göre “1967-68 yıllarında gençlik hareketleriyle birlikte popülerleşmesinin zirvesine ulaşan Eleştirel Teori, felsefi ve politik bir harekete dönüşmemiş ve nihayet 1970 yılından itibaren etkinliğini yitirmiştir. 1970’lerden sonra gelişmeye devam etmesine öncülük ettiği medya, kültür araştırmaları ve eleştirileri geleneğine dahil olmuş ve nihayet 1980 ve 1990’lı yıllarda hız kazanan postmodern iktidar, medya ve kültür tartışmaları içine entegre edilen disiplinler arası bir unsura dönüşmüştür”. (s. 19).

Yazarın eleştirdiği bir diğer husus da Frankfurt Okulu’nun Freud’un görüşlerini büyük ölçüde benimsemesidir: “Frankfurt Okulu temsilcilerinin, Freudyan psikanalizi eleştirmek yerine, model olarak benimsemelelerinin sebebi, aydınlanmanın üzerine inşa edildiği ideal özne tasavvurunu Freud’un temelinde sarsması olabilir mi? Fakat bu, Frankfurt Okulu’ndan çok Freud’un başarısı sayılmaz mı? Asıl sebep, Freudyan psikanalizin amaçlanan Aydınlanma eleştirisine uygun malzeme sunması mıdır? Hegel gibi Freud’un da hedeflenen başarıya ulaşmak/yıkımı gerçekleştirmek için araçsallaştırılması mıdır? Eleştirel Teori’nin, Horkheimer ve Adorno’nun öncülüğünde Marx, Hegel ve Freud’dan oluşan bir üçleme üzerine inşa edildiği görülmektedir. Eleştirel Teori’nin, özü itibarıyla sonu totaliterliğe varan toplumsal nispetlerin ve ilişkilerin eleştirilmesini, zorunlu görülen değişikliklerin işaretlenmesini aynı zamanda teori inşa etmenin toplum-

sal ve tarihi şartlarının ideolojik eleştirisini yapmak suretiyle muhasebesini öngördüğünü söylemek mümkündür” (s. 57). Modern dönemin şekillenmesinde etkili olan Hegel, Marx ve Freud’dan Frankfurt Okulu’nun temsilcilerinin etkilenmesi ve onların görüşlerinden eleştirerek veya kısmen değiştirerek yararlanmaları son derece doğal bir durumdur. Bugün herkes Eleştirel Teori’nin Marx’ın görüşlerinden etkiler taşıdığını kabul etmektedir. Bu konu eleştirilecek bir durum değildir. Eğer eleştirilecekse o zaman bu düşünce sahiplerinin bizzat kendileri eleştirilmelidir.

Eleştirilen bir diğer husus ise özellikle Adorno’nun savunduğu negatif diyalektik düşüncesinin problemlidir. Yazara göre: “Negatiflik yani özdeş olmama ilkesi ve düşüncenin karşıtlık ilişkisi, modernizmde olduğu gibi, düşüncenin karşıtlık ilişkisi tarafından esir alınmasından başka bir şey değildir ve ne toplumu, ne sanatı, ne insanı, ne devleti, ne de bizzat düşünmeyi izah etmeye yetecek bir ehliyete ve salahiyyete sahiptir. Adorno ideal bir toplum adına, eşitliğin hâkim olduğu farklılıkların bir arada yaşayabildiği, kimseye başkasının kimliğinin dikte edilmediği, çok çeşitli ve çok kültürlü, günümüzde, her yerde propagandası yapılan ama mevcut gidişata meşrulaştırmanın ötesinde hiçbir sonuç doğurmayan demokratik bir model önermekten başka somut bir alternatif sunmaya muktedir gözükmektedir... Adorno düşünceye, sistematikleşmediği halde bağlayıcılığı olan modeller önermektedir. Düşünce modeli sistemleşmeksizin sınırları belirlenmiş bir alana/bilgi nesnesine yönelmeli ama asla bir üst kavrama ulaşarak konuyu uçuklaştırmamalıdır. Adorno’ya göre felsefi düşünce, modellere göre düşünmek; negatif diyalektik ise model analizlerinin bir toplamıdır. Bu araçsal aklı daha da gelişmiş biçimde işlevselleştiren yaklaşım, model konusunu işleyen ve homojenlik ve süreklilik ilkeleriyle sistem düşüncesi olarak genişleten Kant’tan geriye doğru atılmış bir adıma işaret etmektedir. Kaldı ki Adorno bilim adamlarının araştırma alanlarını, bütünlüğün yansımış bir durumu olarak belirleyemeyeceklerine işaret ederken, aslında bütünlüğün gerekliliğini itiraf etmekte ve kendi model düşüncesiyle çelişmektedir. Bu durumda negatif diyalektiğin, o belirlenemeyen hangi bütünlük adına modelleri analiz edeceği sorusu cevapsız kalmaktadır. Eleştirel Teori’yi, özellikle ilk yıllarda Freud’un pozisyonunu alarak modernleşme sürecinin zihinsel hastalıklarını ifşa edecek, özne şuurunu akıl-dışı güçle-

rin istilasından kurtaracak ve temizleyecek bir psikanaliz denemesi olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bu safiyane bir biçimde tasarımılanmış libidinal ve ödipal operasyonun hiç de gerçekçi olmadığı ortaya çıkmış, tahripkâr bir girişim olarak kalmıştır. Eleştirel Teori politik bir tavır geliştirmek bir yana, Post-Marksist düşünceden ziyade post-modern tartışmalara malzeme olmuştur. Lyotard'ın da işaret ettiği gibi, mikrolojileri çoğaltmaya davet eden Adorno sonrasında, bunalım kültürünü daha da derinleştiren paralojilerin çoğaltılışına şahitlik edilmektedir” (s. 82-3). Bu konuda Adorno'nun bir günah keçisi gibi öne sürülmesi değerlendirmenin tarafsızlığını ortadan kaldırmaktadır. Yani modern dönemdeki problemlerin kaynağı farklı kişilerce farklı unsurlarda görülmüş ve ele alınmıştır. Dolayısıyla belirtilen problemlerin kaynağını eleştirel teoriye ve Adorno'ya bağlamak indirgemeci bir yaklaşım olarak doğru olmayacaktır.

Yazara göre “Horkheimer'in 1963 yılında kaleme aldığı Teheismus-Atheismus başlıklı makalesinde sarf ettiği cümle baştan itibaren ve özellikle *Die Dialektik der Aufklärung* ve *Negative Dialektik* gibi eserlerinde hâkim olan olumsuzlama ve özdeşsizlik kavramlarında ifadeye kavuşan Yahudilikten mülhem şüpheli tavrı özetlemektedir: Horkheimer makalesinde, Tanrı olmaksızın mutlak bir anlamı yakalamak/inşa etmek istemenin kuruntulu boş bir çaba olduğunun ifade etmektedir. Bu cümle esasen Horkheimer-Adorno'nun baştan itibaren toplumun eleştirel teorisi olarak inşa etmek istedikleri söylemin ne denli bir çıkmaz içinde olduğunu bildiklerini göstermektedir. Horkheimer'in araçsal aklın yerine ikame etmek istediği nesnel aklın, nasıl aslında metafizik ile kaynaşmış bir teoloji olduğunu itiraf eden bu cümle, Eleştirel Teori'nin daha önce iktidardan indirilmiş olan substansiyel aklın varisi olduğunu göstermektedir. Bu, aslında Mutlak Varlık olmaksızın hakikatin de olmayacağını söylemektir”. (s. 31-2). Belki Horkheimer için dinle ve özelde Yahudilikle böyle bir ilişki kurulabilir fakat Adorno ve diğerleri için bunu söylemek çok da mümkün değildir. Bu konu yazarın fazlaca ön plana çıkardığı sorunlu hususlardan birini oluşturmaktadır. Yani Frankfurt Okulu'nu oluşturan kişilerin Yahudi kökenli olması: “W. Benjamin, Frankfurt Okulu'nun Marksizm, Freud ve idealist felsefe geleneğini araçsallaştırmak suretiyle gizli teolojik emeller besleyen Horkheimer, Adorno ve E. Fromm gibi üyelerinin aksine grubun, Yahudilik

kimliğini ve teolojik şuurunu açıkça ifade eden, oldukça alegorik kavramlarla da olsa, romantik bir Mehdi/Mesih beklentisi içinde olduğunu itiraf eden en dürüst kalemidir. ... Adorno ve Horkheimer'ı 1930-40 arasında en çok rahatsız eden özelliğin, kendilerinin gizlice yürütmeye çalıştığı teolojik niyetlerini materyalizmle maskeleyen çabalarını, Benjamin'in ifşa etmesi, Mehdi beklentisi içinde olan bir Yahudi olarak, materyalizm dâhil her şeyin teolojik gayeliliğe hizmet etmesi gerektiğini açıkça ilan etmesidir." (s. 102). Bu değerlendirme de bazı sorunları kendisinde barındırmaktadır. Her şeyden önce Benjamin Frankfurt Okuluyla ilişkisi farklı bir şekildedir. O, Moskova ile Kudüs arasında sıkışmış birisidir. Bundan dolayı Benjamin'in ne düşündüğü veya nasıl okunması gerektiği tartışmalıdır. Onu bir teolog olarak değerlendirip de okuyabilirsiniz, bir Marksist olarak da okuyabilirsiniz, her ikisidir de diyebilirsiniz veya her ikisini bağdaştırmaya çalışan başarısız birisi olarak da değerlendirebilirsiniz. Bu bakış açısına göre değişir. Benjamin'den hareketle Frankfurt Okulunun tümünü niteleyecek bir değerlendirme yerinde olmayacaktır. Benjamin her şeyden önce enstitünün dış çevresinin bir üyesi olarak görülür. Ayrıca insanlar dönem ve şartlara bağlı olarak düşüncelerini değiştirebilirler. Bir savaşın öncesinde, bir katliam döneminde ve sonrasında bireylerin olayları özellikle toplumsal koşulları ve tarihsel olguları değerlendirmesi farklılık arz edebilir. Bu noktada hedefte olan Horkheimer ve Adorno'da bir perspektif değişimi olmuş ama bu daha ziyade kendisini Marksist düşünceden uzaklaşmada göstermiştir. Fakat her halükarda onlar ilk olarak Marksist kuramsal yaklaşımı derinleştirmişlerdir. Ayrıca kitapta yapılan Yahudilikle ilgili söylenen olumsuz etkiler konusuna gelince bir insanın sahip olduğu dinden öğeler taşıması eleştirilecek bir durum değildir ve Horkheimer da dinle veya Yahudilikle ilgili görüşlerini maskeleyen ihtiyacı duymamıştır.

Yazarın bir eleştirisi de Frankfurt Okulu'nun son etkili temsilcisi olan Habermas'a yöneliktir: "Habermas, krize girmiş, ötekileşmiş modern akılla diyaloga girerek barışmayı, restore edilmiş bir modernleşme sürecinin başlangıç noktasına geri dönmeyi, hem metafizik alana kaymaksızın tarihsel materyalizmi monopolist özelliklerinden hem de Eleştirel Teori'yi, bizzat Aydınlanma aklının gelişme sürecinden çok kendisine yönelmiş olan pesimist eleştiriden ve arkasında bulunan metafizik/teolojik unsurlardan arındırarak

tekrar Batı aklına kendine refleksiyon kuran materyalist-pragmatist bir eleştirelilik kazandırabilmeyi ummaktadır. ... Habermas, restore etmek istediği unsurların ve nispetlerin, esasen çoktan yok olmayı hak etmiş bir harabe olduğunun farkına varmamakta, illüzyonist bir dil oyununa tevessül etmektedir”. (s. 127-8). Habermas, Aydınlanmanın tüm boyutlarıyla düşünüldüğünde eleştirilecek kısımlarının bulunduğunu, bunu bütüne teşmil etmenin yanlış olduğunu ve dolayısıyla Frankfurt Okulu’nun önceki temsilcilerinin görüşlerinde gördüğü eksikleri eleştirdiğini belirtmektedir. Fakat Habermas, farklı değerlendirmelere sahip olmasına rağmen Frankfurt Okulu düşüncesiyle aynı çizgidedir. Bu anlamda onun en önemli katkısı hermenötik ve pozitivist (psikanaliz ve toplumu da) uzlaştırmaya çalışması olmuştur. Yani daha önce de belirttiğimiz gibi, günümüzde yapılacak bir açıklama ile Paylaşım Savaşı sonrasında yapılacak bir değerlendirme farklı olacaktır.

Kitabın özeti yine kitapta geçen şu cümleyle ifade edilebilir: “Eleştirel Teori’den geriye, kendi teolojik hakikatlerini intibak etmek suretiyle meşruiyet kazanacaklarını zannettikleri farklı söylemlerin kisvesi altında çığnemiş ve tahrif etmiş bir çabanın romantizm ve nihilist metafiziğinden başka bir şey kalmamıştır”. (s. 131). Sonuç olarak adı Eleştirel Teori olan bir düşüncenin eleştirilmesi doğal bir durum olacaktır. Horkheimer’in da söylediği gibi “Eleştirel Kuramının değişmiş bulunan bugünkü tarihsel koşullar altında düşüncesizce ve dogmatik bir biçimde ele alınması, Eleştirel Teorinin reddettiği ve ortadan kalkmasına çalıştığı süreci hızlandırmaya yarar”. Dolayısıyla eleştirel kuramın eleştirel bir şekilde ele alınması, olması gereken ama tarihsel olarak değerlendirilirken zamanın ruhunun da dikkate alınması gerekli bir durumdur. Fakat yazar, Eleştirel Teoriye yönelik eleştirilerini büyük ölçüde itiraz ederek geliştirmiş ve Frankfurt Okulunun başarısızlıklarını göstermeye çalışmış, bu noktada Yahudilik karşıtlığı hemen tüm bölümlerde kendisini göstermiştir. Oysa yazarın bu eleştirileri her düşünür için daha ayrıntılı bir şekilde sunması konunun açılanmasına daha fazla fayda sağlayacaktı. Ayrıca, çevirisi yapılan Almanca metnin kitaba eklenmesi gereksiz olduğu gibi çevirinin üslup açısından sorunlu olduğunu da belirtmek gerekir. Yine de genel temayülün tersine Eleştirel Teorinin eleştirilmesi önemlidir. Bundan dolayı yazarı tebrik etmek gerekir.

# SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal nitelikte akademik bir dergidir (Makale kabul tarihleri: 30 Haziran tarihli sayı için 01 Ocak - 15 Mayıs; 30 Aralık tarihli sayı için 01 Temmuz – 15 Kasım).
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamayı ve kamuoyu ile paylaşmayı amaçlamaktadır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.
- Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde yalnızca doktora derecesine sahip araştırmacıların çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.
- Makale hacmi, 7500 kelimeyi geçmemelidir.
- Metin yazı tipi Times New Roman ve boyutu 12 punto, dipnotlar ise 10 punto olmalıdır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
- Makalelerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
- Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler **Ön Kontrol, İntihal Taraması, Hakem Değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce Dil Kontrolü** aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
- Hakem süreci tamamlanan/hakemden geçen makalelerin en az 150 en fazla 200 kelime-lik öz/abstract ve en fazla 5 kelimelik anahtar kavramlar/keyword içermesi gerekir.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, **İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)** kullanmaktadır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.



